

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

**Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif
di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
(1963-2013 M/1383-1433 H)**

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

**Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif
di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
(1963-2013 M/1383-1433 H)**

Waryani Fajar Riyanto

**Penerbit:
KKS - Syari'ah Press**

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Integratif
di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
(1963-2013 M/1383-1433 H)

Copyright ©2014, Waryani Fajar Riyanto

xxiii + 788 halaman; 16 x 24 cm

Desain Sampul dan Tata Letak:
Wakhyudin

ISBN: 978-602-278-043-4

Cetakan I, Juli 2014

Cetakan II, Juli 2022

Diterbitkan atas Kerjasama
Fakultas Syari'ah dan Hukum
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
dengan

Kurnia Kalam Semesta

Jl. Solo Km.8, Nayan No.108A Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta

Anggota IKAPI No. 067/DIY/2010

Semua hak cipta © dilindungi undang-undang. Tidak diperkenankan memproduksi ulang, atau mengubah dalam bentuk apapun melalui cara elektronik, mekanis, fotocopy, atau rekaman sebagian atau seluruh buku ini tanpa ijin tertulis dari pemilik hak cipta.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Pedoman transliterasi dalam penulisan buku ini, merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ṣa'	ṣ	es titik di atas
ج	jim	J	je
ح	ḥa'	ḥ	ha titik di bawah
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	ḏal	ḏ	zet titik atas
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es titik di bawah
ض	ḏaḏ	ḏ	de titik di bawah
ط	ṭa'	ṭ	te titik di bawah
ظ	ẓa'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'ain	...'	koma terbalik (di atas)

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	...'	apostrof
ي	ya'	y	ye

B. Konsonan rangkap karena syaddah ditulis rangkap

عدة	ditulis	iddah'
-----	---------	--------

C. Ta' marbutah di akhir kata

1. Bila dimatikan, ditulis h:

جزية	ditulis	jizyah
------	---------	--------

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya)

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan ḥarakat, fathāḥ, kasrah, dan ḍammah ditulis t:

نعمة الله	ditulis	ni'matullāh
-----------	---------	-------------

D. Vokal pendek

-----	kasrah	ditulis	i
-----	fathah	ditulis	a
-----'	damah	ditulis	u

E. Vokal panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya' mati يسعى	ditulis ditulis	ā yas'ā
kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī karīm
damah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	ū furūḍ

F. Vokal rangkap

fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai bainakum
fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au qaulun

G. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	a'antum
------	---------	---------

H. Kata sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران	ditulis	al-Qur'an
--------	---------	-----------

- 2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf / (el)-nya**

الرجل	ditulis	ar-rajul
-------	---------	----------

I. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan ejaan yang diperbarui (EYD)

- J. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan penulisannya**

أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah
-----------	---------	---------------

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi	v
Daftar Isi	ix
Kata Pengantar Penulis	xiii
Kata Pengantar Noorhaidi Hasan.....	xix
Bab I PENDAHULUAN.....	1
Bab II KERANGKA TEORI DAN METODE.....	29
A. Arkeologi Pengetahuan: Epistemologi Panoptikon	29
B. Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas	45
C. Sejarah Pemikiran (<i>Collective Intellectual</i>)	49
D. Internalisasi, Eksternalisasi, dan Objektivasi	55
E. <i>Observer as Participant</i> dan <i>Quadrants Method</i>	60
Bab III EPISTEMOLOGI STUDI ILMU HUKUM ISLAM GLOBAL DAN NASIONAL	67
A. Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Global: Dari Integralistik Menuju Sistemik	67
1. Dari Literalisme-Deduktif Menuju Rasionalisme- Induktif	67
2. Dari Rasionalisme Induktif Menuju Sistemisme Abduktif	82

3. Globalisasi Studi Hukum Islam: Merajut Tradisionalitas, Modernitas, dan Postmodernitas	94
B. Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Nasional: Dari Gerakan Individual Menuju Rekayasa Institusional (Kritik Nalar Indonesia)	127
1. Fikih Mazhab PTAI	127
2. Dari Partikularitas Fikih Menuju Universalitas Syari'ah: Keilmuan Dekan-dekan FSH	148
3. Kasus IAIN/UIN Sunan Kalijaga: Fakultas Syari'ah dan Hukum	173

Bab IV EPISTEMOLOGI STUDI ILMU HUKUM ISLAM LOKAL	191
A. Dari Islam Sinkretis Sunan Kalijaga Menuju Fikih Indonesia	191
B. Dari Fikih Indonesia Menuju Mengindonesiakan Fikih Indonesia	210
1. Dari Studi Agama Menuju Studi Islam: Mukti Ali (1923-2004)	212
a. Mukti Ali dan Alumni Barat	212
b. Metode Sintesis (<i>Scientific-cum-Doctriner</i>)	256
c. Diskusi Mazhab Sapen (Lingkar Diskusi <i>Limited Group</i>): Dari Neo-Modernisme Menuju Postmodernisme	286
2. Dari Studi Islam Menuju Studi Hukum Islam (Fikih): Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975)	297
C. Dari Mengindonesiakan Fikih Indonesia Menuju Mazhab Jogja	321
1. Mengindonesiakan (Objektifikasi) Fikih Indonesia	321
2. Neo-Mazhab Sapen	340
3. Neo-Mazhab Jogja	362

Daftar Isi

4. Mempertimbangkan Posisi Intelektual “SAYA” dan “R”	397
D. Dari Mazhab Jogja Menuju Integrasi-Interkoneksi (Teo-antroposentris)	504
Bab V INTEGRASI-INTERKONEKSI STUDI ILMU HUKUM ISLAM	523
A. Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Hukum Islam	523
B. <i>Triple Haḍārah</i> : Menawarkan Matakuliah Keuniversitasan di UIN	536
C. Mempertautkan Ilmu Syari’ah (<i>Haḍārat an-Naṣ</i>), Filsafat Ilmu Hukum Islam (<i>Haḍārat al-Falsafah</i>), dan Ilmu Hukum (<i>Haḍārat al-‘Ilm</i>): Menawarkan Matakuliah Kefakultasan di FSH	556
D. Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi pada Progresivitas Hukum Islam	575
Bab VI TIGA DUNIA DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM	595
A. Dunia Pertama dan Kedua dalam Studi Ilmu Hukum Islam	595
B. Dunia Ketiga dalam Studi Ilmu Hukum Islam.....	611
1. <i>The Big Three</i> dan <i>The Three Worlds</i>	611
2. Epistemologi Abduktif dalam Studi Ilmu Hukum Islam	625
C. Nalar Integrasi-Interkoneksi (NII) Tiga Dunia Hukum Islam	647
1. Semipermeabilitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam	648
2. Intersubjektifitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam	657
3. Imajinasi Kreatif dalam Studi Ilmu Hukum Islam	691

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

a. Logika Imaji(nasi) dalam Studi Ilmu Hukum Islam	701
b. Nalar Kreativitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam	716
Epilog: Mazhab Jogja sebagai Kiblat Ilmu Pengetahuan	723
Lampiran:	
Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)	731
Genealogi Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)	733
Bibliografi	759
Biografi	785

KATA PENGANTAR PENULIS

Untuk guru-guruku...

Untuk para alumni...

Untuk adik-adikku...

Mulai sekarang kita harus mengganti budaya saling ‘menenggelamkan’ menjadi budaya saling ‘memunculkan’. Buku ini adalah salah satu upaya membudayakan tradisi saling ‘memunculkan’ tersebut. Sebagian kecil materi dalam buku ini pernah penulis sajikan dalam artikel “Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2013)”, yang dimuat di Jurnal *asy-Syir’ah*, Vol. 47, No. 2, Desember 2013, halaman 371-416. Apabila dihitung sejak tahun 1963 (ketika Hasbi ash-Shiddieqy menjabat sebagai Dekan Fakultas Syari’ah, yang kini menjadi Fakultas Syari’ah dan Hukum/FSH) hingga tahun 2013, maka tahun 2013 dapat digunakan sebagai momentum peringatan setengah abad FSH UIN Sunan Kalijaga. Buku ini adalah ‘hadiah’ ulang tahun untuk usia setengah abad FSH UIN Sunan Kalijaga tersebut. Semoga, satu abad (100 tahun) yang akan datang juga muncul sebuah buku yang memperingatinya (2063). Sebagai ‘investasi’ keilmuan, buku ini mencoba membangun arsitektonik epistemologi studi ilmu hukum Islam integratif di FSH UIN Sunan Kalijaga selama lima dasawarsa.

Buku ini mencoba menggeser posisi Indonesia dari wilayah *periphery* ke wilayah *center*. Mulai dari wilayah Yogyakarta, terutama 'Mazhab Jogja' (Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) dengan Integrasi-Interkoneksinya 'Mazhab Sapen' (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta). Sebab, Integrasi-Interkoneksi 'Mazhab Jogja' (UIN Sunan Kalijaga) tersebut menjadi ciri khas pembeda dari mazhab-mazhab studi keislaman yang lain, khususnya yang dikembangkan di PTAIN (UIN) seluruh Indonesia. Dari Jogja untuk Indonesia, dari Indonesia menguasai dunia. Dari pinggiran ke tengah, dari tengah ke pusat peradaban. Buku ini adalah 'anak kandung ketiga' dari buku induk penulis yang berjudul *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (2013). Dua 'anak kandung'-nya yang lain adalah buku *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (2012) dan buku *Studi Islam Integratif* (2013). Karena sebagai 'anak kandung', tentu saja buku ini mengandung sebagian 'DNA' keilmuan dan materi tulisan yang ada di buku induknya.

UIN Sunan Kalijaga, khususnya FSH memiliki tiga modal dasar yaitu modal wilayah, modal sejarah, dan modal ilmiah. Modal wilayahnya adalah letak Jogja yang berada di titik episentrum wilayah pulau Jawa, lebih luas lagi Indonesia. Modal sejarahnya, Fakultas Syari'ah di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga adalah Fakultas Syari'ah tertua di IAIN seluruh Indonesia. Sedangkan modal ilmiahnya adalah banyak tokoh-tokoh intelektual Muslim yang berkiprah di level nasional dan global, berasal dari kampus ini. Mereka antara lain Mukti Ali, Hasbi ash-Shiddieqy, dan sebagainya. Tiga modal itu menurut penulis, sebaiknya tidak hanya digunakan untuk melakukan pergeseran (*shifting*) paradigma keilmuan sebagai *main target*, tetapi juga perubahan (*change*) paradigma keilmuan. UIN Sunan Kalijaga harus menjadi 'Rumah Perubahan' untuk merubah dunia. Kita terlebih dahulu harus berubah, sebelum merubah orang lain. Ada tiga prinsip untuk bisa berubah, yaitu melakukan kerja ikhlas (*heart*), kerja cerdas (*head*), dan kerja keras (*hand*). Jika buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* dapat penulis tempatkan di level universitas, maka buku ini

adalah *break-down*-nya di level fakultas (syari'ah).

Asal-usul inspirasi penulis untuk melacak genealogi proses pergeseran dan perubahan paradigma epistemik keilmuan di FSH ini diawali pada Pebruari 2013. Saat itu M. Amin Abdullah (Rektor IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Periode 2001-2005 dan 2005-2010) memberi penulis sebuah Jurnal *asy-Syir'ah* terbaru milik FSH UIN Sunan Kalijaga, periode Juli-Desember 2012. Ada tiga tulisan dalam jurnal tersebut yang 'mencuri' perhatian penulis, yaitu tulisan Amin yang berjudul *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi*; tulisan Atho' Mudzhar yang berjudul *Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?*; dan tulisan Noorhaidi Hasan yang berjudul *Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Ada tiga kata kunci yang menarik perhatian penulis pada tiga artikel tersebut, Global, Ilmu-ilmu Syari'ah, dan Mazhab Jogja. Tiga artikel itulah yang kemudian menginspirasi penulis untuk membuat rangkaian bangunan epistemik studi ilmu hukum Islam integratif di FSH. Hingga akhirnya penulis juga 'dipertemukan' dengan buku berjudul *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga*, terbit tahun 2008. Buku tersebut hanya seperti 'tumpukan' ide yang disusun secara terpisah antara satu tokoh dengan tokoh yang lain.

Sebagai simbol bakti pada almamater, tugas sejarah, dan tugas keilmuan sekaligus, penulis mulai merangkai artefak-artefak keilmuan yang berserakan tersebut selama enam bulan (Januari-Juni 2014). Sebagai fakultas tertua di IAIN, FSH memiliki sejarah keilmuan yang panjang jika dibandingkan dengan fakultas-fakultas lain. Buku ini ingin membangun sebuah 'rumah kecil', setelah 'rumah besar' terselesaikan, yaitu buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* (2013). Penulis yakin bahwa 'buku kecil' ini akan menjadi inspirasi penting bagi fakultas-fakultas lain untuk merangkai bangunan sejarah epistemik keilmuannya masing-masing, terutama fakultas-fakultas agamanya yang mulai 'punah' di lingkungan UIN Sunan Kalijaga (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam/FUPI,

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya/FAIB, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan/FTTK, Fakultas Dakwah dan Komunikasi/FDK). Sebab, hingga saat ini, fakultas-fakultas tersebut hanya bisa membuat buku 'Profil Akademik' saja, bukan buku 'Naskah Akademik'.

Buku ini ingin membangun sebuah 'kerajaan' epistemik (ide), bukan 'pesantren' politik (ideologi). Yang kita perlukan adalah *epistemic community*, dengan tujuan akhir *ethics*, bukan hanya *politic community*, yang tujuan akhirnya *logistic*. Kesenambungan ide-ide pemikiran di FSH harus terus dijaga dan dirangkai sedemikian rupa agar menjadi sebuah jalinan utuh bangunan keilmuan. Kita harus bisa menjadikan epistemik ini sebagai *public intellectual (bilingual language)*, bukan hanya *privat intellectual* (intelektual sektarian). Ada empat pilar dalam *public intellectual*, yaitu iman yang *enlightening*, metode *integrated*, nilai yang pro(f)etis (kita harus bisa membedakan antara mana yang *shared value* dan mana yang *distinctive value*), dan rasionalitas yang *reasonable*. Keempat pilar tersebut yang harus menjadi pondasi *epistemic community* di FSH. Jaringan intelektual di fakultas ini dimulai dari gagasan sinkretisasi (*angeli hananging ora keli*) Sunan Kalijaga (Raden Said), menuju metode sintesis *Scientific-cum-Doctriner*, kemudian eklektisasi Fikih Indonesia (Mengindonesiakan Fikih Indonesia), dan juga diskursif 'Mazhab' Jogja, hingga akhirnya menuju Integrasi-Interkoneksi (I-kon).

Buku ini ditulis dengan empat prinsip di atas, yaitu iman, metode, nilai, dan rasio. Iman, dalam arti '*ulūmuddīn* (kajian penulis tentang fikih dan ushul fikih klasik menurut pandangan asy-Syafi'i, asy-Syatibi, al-Gazali, dan sebagainya); metode, dalam arti sains atau studi agama empiris (metode studi agamanya Keith Ward, Waardenburg, Kim Knott, dan sebagainya); nilai, dalam arti studi Islam kontemporer (kutipan penulis terhadap para pemikir Muslim studi hukum Islam kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Arkoen, Abu Zaid, Khaled Abou Fadl, Syahrur, Abdullah Saeed, Jasser Auda, dan sebagainya); dan rasio dalam arti fisafat ilmu (penulis mengutip berbagai pendapat dari tokoh filosof dalam filsafat ilmu, seperti: Popper, Lakatos, Kuhn, Capra, dan sebagainya).

Kata Pengantar

Atas terselesaikannya buku ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak, terutama FSH UIN Sunan Kalijaga, sebagai 'rumah singgah' dan 'kolam penangkaran' penulis pada program sarjana (Jurusan al-Aḥwāl asy-Syakhsyiyah [AS]) dari tahun 1999-2003. Terutama penulis mengucapkan terima kasih kepada Prof. H.M. Amin Abdullah, Ph.D, selaku Rektor IAIN/UIN Periode 2001-2005 dan 2006-2010, yang telah 'membangunkan' penulis dari 'uzlah sufistik' dan mengajarkan sebuah arti kesalihan dan keikhlasan akademik. Kalau kita ingin ditulis, maka sekarang kita harus menulis. *Thanks for all* penulis ucapkan kepada Bapak Noorhaidi Hasan M.A. Ph.D (Dekan FSH), yang telah memberikan *guide* sejarah keilmuan di FSH melalui Kata Pengantar. Kepada *ustāz* Kholid Zulfa, Muhammad Sodik, Hamim Ilyas, Muhammad Nur, Kamsi, Mansur, dan sebagainya. Mereka dosen penulis, yang sekarang jadi 'teman' dan sekaligus 'lawan', yang telah memberikan ide-ide segar dan 'nakal' tentang pentingnya membangun 'Neo-Mazhab Jogja'. Lewat 'nama-nama kecil' itulah penulis dapat menggali informasi yang cukup penting mengenai FSH. Sebab, 'nama-nama besar' yang telah penulis rencanakan untuk diwawancarai dalam penulisan buku ini, hingga selesainya penulisan, mereka masih sibuk dengan dirinya sendiri. Padahal, dalam buku ini, penulis juga ingin 'membesarkan' yang sudah besar, walaupun penulis tidak merasa telah dibesarkan olehnya. Terima kasih penulis ucapkan kepada Mbak Siwi Nurdiani, alumni Sastra Indonesia UNY, yang telah bersusah payah mengedit manual buku ini. Dari niat menjadi maklumat, dari etos menjadi logos, dari mimpi menjadi epistemologi, dari utopis diskursif menjadi imajinasi kreatif, dari *politic community* ke *epistemic community*, dan dari politik lokal ke keilmuan global.

Orang besar adalah mereka, yang bisa membesarkan orang lain. Ucapan terima kasih yang spesial penulis sampaikan kepada Ibu, Bapak, istri tercinta, yaitu Indah 'Sobah' Mardatilla, S.Pd.Si., M.S.I. dan kedua putri surga (Najwa Munjiha Rofrofiel Dusuqy dan Syarifatul Muna Rofrofiel Dusuqy). Telah banyak waktu mereka yang 'terampas' demi terselesaikannya buku ini. Serpihan-serpihan epistemik-akademik yang

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

mulai berdebu, yang terpendam di rak-rak buku penulis, ternyata dapat merangkai sebuah cerita epistemik keilmuan. Terima kasih yang sangat besar penulis haturkan kepada dua ‘Guru Besar’ spiritual penulis, Maulana Syaikh Mukhtar ‘Ali Muhammad ad-Dusuqy ra, Mursyid at-Tariqah ad-Dusuqiyah al-Muhammadiyah, yang telah mengajarkan ‘Ilmu Insan Kamil’ dengan membuat ‘Buraq’ 1 hingga 7. Yang kedua adalah Simbah Mujono, yang telah mengajarkan penulis ‘Ilmu Kasampurnan’ atau ‘Ilmu Ketiadaan’, dengan membuat ‘Garuda’ 1 hingga ‘Garuda’ 10. Terima kasih kepada STAIN Pekalongan, yang telah ‘membiarkan’ penulis mencari jati diri, hingga harus berkorban ‘membelah’ Jogja-Pekalongan sejak tahun 2006. Berkat ‘Energi Langit’, buku ke-100 ini bisa dihadirkan. Kini sudah saatnya, ‘dinasti’ Syari’ah meneruskan ‘tahta’ keilmuan di Mazhab Sunan Kalijaga. Apabila buku ini menjelaskan secara mikro perkembangan arsitektonik epistemologi studi (hukum) Islam, maka kini penulis sudah mempersiapkan buku perkembangan sejarah studi Islam Indonesia secara makro berjudul *Studi Islam Indonesia: Sejarah Perkembangan Studi Islam di Indonesia dan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS): 1950-2014*, yang akan di-launching pada forum AICIS ke-14 di Balikpapan, Kalimantan Timur, tanggal 21-24 November 2014.

Penulis

Waryani Fajar Riyanto (WFR)

Alumni Jurusan al-Ahwal asy-Syakhshiyah (AS)
Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga
Angkatan 1999-2003

KATA PENGANTAR

Membangun Basis Epistemologi: Menentukan Arah Pengembangan Kajian Hukum Islam

Noorhaidi Hasan

Fakultas Syariah dan Hukum (FSH) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah berdiri lebih dari setengah abad (50 tahun): 1963-2013. Dalam usianya yang cukup matang, fakultas ini telah menghasilkan ribuan sarjana dan berbagai macam produk ilmu pengetahuan lainnya yang memberikan sumbangan penting bagi kemajuan peradaban bangsa. Seiring kiprah menonjol para alumni di berbagai lapangan karier dan pekerjaan, kajian-kajian hukum Islam yang berwawasan berkembang, menyediakan paradigma bagi upaya meretas kebekuan hubungan antara hukum Islam dan hukum nasional. Garis dikotomis antara hukum Islam dan hukum nasional yang kerap dikonseptualisasikan sebagai hukum sakral dan hukum sekuler perlahan mencair melalui pemahaman filosofis yang komprehensif atas sumber-sumber hukum Islam maupun pengembangan teknik-teknik pengambilan kesimpulan hukum.

Sejarah keilmuan Fakultas Syariah dan Hukum terentang sejak Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy (Dekan Pertama Fakultas Syari'ah IAIN

Sunan Kalijaga) menggulirkan gagasannya tentang reinterpretasi atas doktrin *maqāṣid asy-syarī'ah*, yang menjadi landasan bagi berkembangnya wacana Fikih Indonesia. Baginya, sistem hukum yang berlaku haruslah berpijak kepada prinsip *maṣlahat mursalah* (kepentingan umum) berasaskan keadilan dan kemanfaatan bagi kesejahteraan bersama. Inilah inti *maqāṣid asy-syarī'ah* yang diyakini berlaku abadi dan universal serta seiring nilai-nilai dan semangat kekinian. Konsekuensinya, fikih harus dipahami sebagai sesuatu yang bersifat dinamis dan berkembang seturut perubahan zaman. Demikian halnya, ushul fikih bukan barang baku yang menutup diri bertegur sapa dengan ilmu-ilmu lainnya. Teori ijtihad dan penarikan kesimpulan hukum yang berkembang dalam ilmu ushul fikih haruslah dipadu-padankan dengan wawasan yang dapat digali dari ilmu-ilmu sosial, filsafat, dan bahkan sains.

Didukung sejawat-sejawat segenerasinya, gagasan Hasbi yang memandang fikih sebagai sesuatu yang dinamis dan kontekstual menjadi fondasi bagi perkembangan kajian hukum Islam di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga. Generasi terus berganti. Para murid Hasbi meneruskan gagasan besar guru-guru mereka melalui upaya tak kenal lelah mengembangkan kajian-kajian hukum Islam menggabungkan pendekatan normatif-cum-doktriner—meminjam istilah Mukti Ali—dengan pendekatan saintifik-cum-historis. Dari sinilah lahir Mazhab Jogja yang berupaya menawarkan kajian hukum Islam yang relevan dengan semangat perubahan zaman secara komprehensif, mulai basis epistemologis, batasan dan objek, sampai pendekatan dan anggitan teoretik. Dimensi empiris dan historis, yang dikombinasikan dengan filsafat, terutama hermeneutika, tetap dikedepankan untuk mendorong pen-dayagunaan fungsi akal dan nalar sebagai sarana penggalian pengetahuan dari sumber-sumber *ilābiyah* maupun *kauniyah*.

Seturut tuntutan yang semakin meningkat bagi civitas akademika UIN untuk mengembangkan kompetensi keilmuan masing-masing, pemahaman yang lebih utuh terhadap ilmu sosial berkembang signifikan sebagai kerangka pendekatan yang diyakini berguna untuk memperkaya

kajian hukum Islam. Filsafat, sosiologi, antropologi, dan psikologi, misalnya, bukan lagi barang asing bagi para dosen maupun mahasiswa. Juga, pendekatan-pendekatan maupun teori yang ditawarkan ilmu-ilmu ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan akademik di Fakultas Syariah dan Hukum. Pendekatan struktural, fungsional, dan struktural-fungsional, misalnya, dan teori-teori modernisme, sekularisme, orientalisme, nasionalisme, *civil society*, ruang publik, demokrasi, analisis wacana kritis, dan habitus, untuk menyebut beberapa contoh, telah merasuk masuk ke dalam perdebatan-perdebatan akademis seputar isu reaktualisasi hukum Islam dan dinamika hukum Islam dalam persentuhannya dengan berbagai konteks yang mengitari. Hukum Islam yang hidup dan menjadi bagian dari nafas keseharian masyarakat dipelajari untuk melihat bagaimana perubahan-perubahan format penafsiran teks hukum Islam berkait erat dengan pergeseran formasi wacana yang digerakkan oleh mode-mode produksi dan transformasi sosial, ekonomi, dan politik masyarakat. Menyadari bahwa model-model ekspresi otoritatif selalu didominasi kategori-kategori teks otoritatif yang dibangun dan diintegrasikan ke dalam praktik sejumlah institusi penting dalam masyarakat, kajian-kajian tekstual masih dipertahankan dan dikembangkan. Tetapi kajian-kajian ini diarahkan untuk melacak koneksi-koneksi antara proses literer di belakang otoritas teks dan proses sosial-politik yang terlibat dalam pengartikulasian otoritas teks-teks itu.

Setiap jurusan dan prodi memiliki kompetensi dan kekhasan keilmuan masing-masing. Namun, jurusan dan prodi-prodi ini tidak ragu untuk saling bertegur sapa demi pengembangan ilmu pengetahuan. Disiplin keilmuan masing-masing diperlakukan sebagai jendela untuk melihat perubahan kompleks yang terjadi dalam masyarakat. Tentu saja, hal ini menuntut pengintegrasian dan penginterkoneksi disiplin keilmuan masing-masing dengan disiplin keilmuan lainnya yang relevan. Inilah yang saya maksudkan dengan pendekatan lintas-disiplin dalam kajian hukum Islam. Model pendekatan lintas-disiplin ini memiliki keluwesan dan fleksibilitas karena satu disiplin ilmu tidak memiliki ambisi

untuk menaklukkan disiplin ilmu lainnya, hanya bertegur sapa dan saling memperkaya.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini pada hakikatnya merupakan ikhtiar untuk melacak perkembangan kajian hukum Islam di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga dan memetakan arah perkembangannya ke depan secara komprehensif. Buku ini ditulis oleh penulis muda yang sangat produktif, Waryani Fajar Riyanto, yang menyelesaikan S1-nya di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, dan meneruskan S2 dan S3-nya juga di UIN Sunan Kalijaga. Melalui pelacakan yang gigih dan penuh dedikasi, genealogi kajian hukum Islam di fakultas ini berhasil dipetakan. Apa yang dinamainya sebagai Mazhab Sunan Kalijaga ternyata berkembang karena adanya dialog yang intens antara yang universal dan yang lokal, yang modern dan yang tradisional, serta yang tekstual dan kontekstual, plus perjumpaan dinamis antar-berbagai disiplin ilmu pengetahuan yang telah lama menjadi ciri khas UIN Sunan Kalijaga. Mazhab Sunan Kalijaga ini sangat menjanjikan karena dapat memastikan bahwa kajian-kajian mutakhir yang berkembang—sekalipun membuka diri terhadap pesan perubahan dan berbagai disiplin keilmuan modern—tetap tidak akan tercerabut dari akar tradisi dan budaya. Tradisi dan budaya dijadikan pijakan untuk melihat perubahan dan melakukan adopsi, adaptasi, dan integrasi terhadap perubahan itu. Inilah karakter Sunan Kalijaga (Raden Said), salah satu dari wali sembilan yang ternyata dengan kearifan dan falsafah hidupnya yang menjunjung tinggi tradisi dan budaya sanggup mengembangkan syiar Islam di tanah Jawa.

Saya menyambut baik terbitnya buku ini dan berharap bisa menjadi bahan refleksi dan pembelajaran dalam upaya kita bersama mengembangkan pendidikan tinggi di Indonesia, khususnya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kita tidak ingin perguruan tinggi berkembang tanpa pijakan dan arah yang jelas. Ketiadaan pijakan dan arah yang jelas akan mengombang-ambingkan perguruan tinggi dimaksud dalam limbo sejarah yang terus bergerak sekaligus bergejolak. Perguruan tinggi

Kata Pengantar

seharusnya tidak bergerak hanya mengikuti keinginan pasar. Namun perguruan tinggi semestinya melangkah maju di atas pijakan epistemologis dan paradigma keilmuan yang jelas sehingga dapat memberikan arah bagi perkembangan masa depan dan peradaban. Hal ini bisa dilakukan jika arah pengembangan keilmuan dapat ditentukan secara jelas dan diletakkan pada pijakan yang kuat, yang berakar dalam tradisi akademik yang kukuh.

Saya ingin mengucapkan selamat dan memberikan apresiasi yang mendalam kepada penulis buku ini. Mudah-mudahan karya yang ada di hadapan pembaca ini bukan hanya bermanfaat bagi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tetapi juga bagi lembaga manapun dan siapapun yang tertarik mengkaji Islam dan mengembangkan kajian-kajian hukum Islam yang berwawasan untuk berkontribusi bagi peradaban.

FSH, Maret, 2013



Bab I



PENDAHULUAN

Fakultas Syari'ah (FS) di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang kemudian berganti nama menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (untuk selanjutnya disingkat dengan istilah 'FSH') UIN Sunan Kalijaga adalah Fakultas Syari'ah tertua di Indonesia, dan IAIN Sunan Kalijaga sendiri adalah IAIN tertua di Indonesia. Sebagai IAIN tertua (keilmuan dan kelembagaannya), sebelum berubah nama menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) pada tahun 2004, perguruan tinggi (*higher education*) ini tampaknya “harus” menjadi contoh bagi STAIN, IAIN, bahkan UIN lainnya di Indonesia, khususnya dalam bidang pengembangan studi ilmu hukum Islam. Namun, dalam kenyataannya, studi ilmu hukum Islam di IAIN/UIN ini juga masih belum menampakkan perkembangan yang menggembirakan. Jika kita sepakat bahwa IAIN/UIN Sunan Kalijaga sebagai IAIN terdepan, maka dalam kajian studi ilmu hukum Islam pun masih sangat klasik—untuk tidak menyebutnya “kolot”—dan metode studi ilmu hukum Islamnya masih bersifat teologis-normatif-deduktif¹—sebelum berganti nama menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH)—.

¹ Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), hlm. 108.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Sejarah FSH berawal sejak berdirinya Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) pada tanggal 26 September 1951 berdasarkan PP. No. 34 Tahun 1950, yang membuka Jurusan Qada', Tarbiyah, dan Dakwah. Tahun 1960 PTAIN di Yogyakarta dan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) Jakarta digabung menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) *al-Jāmi'ah al-Islāmiyah al-Hukūmiyah* berdasarkan Peraturan Presiden No. 11 Tahun 1960 tanggal 9 Mei 1960 dan Penetapan Menteri Agama No. 43 Tahun 1960 pada tanggal 28 Agustus 1960. Berdasarkan penetapan tersebut dinyatakan bahwa IAIN mempunyai empat fakultas, yaitu Fakultas Syari'ah dan Ushuluddin (Yogyakarta) dan Fakultas Tarbiyah dan Adab (Jakarta). Kemudian tahun 1963 IAIN *al-Jāmi'ah* dipecah menjadi IAIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta) dan IAIN Syarif Hidayatullah (Jakarta). Selanjutnya, tahun 1965 IAIN *al-Jāmi'ah* Yogyakarta diberi nama IAIN "Sunan Kalijaga". Dengan demikian Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (waktu itu nama 'Sunan Kalijaga' belum dipakai) merupakan pemekaran dari Jurusan Qada' (Peradilan Agama Islam) yang kemudian berkembang menjadi Fakultas Syari'ah (FS), dan kini menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH). Upacara pembukaan PTAIN terekam dalam photo berikut ini:



Upacara peresmian pembukaan PTAIN pada tanggal 26 September 1951

Sama seperti Fakultas Ushuluddin (sekarang menjadi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam/FUPI) IAIN *al-Jāmi'ah*, Fakultas Syari'ah (sekarang menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum/FSH) dibentuk bersama-sama dengan IAIN. Fakultas Syari'ah merupakan penjelmaan Jurusan Qada' (Peradilan Agama Islam) pada PTAIN sebelumnya. Peresmianya juga dilaksanakan bersama-sama dengan peresmian IAIN di Bangsal Kepatihan 24 Agustus 1960. Jadi, usia Fakultas Syari'ah sama dengan Fakultas Ushuluddin, sebagai fakultas tertua di IAIN Sunan Kalijaga.² Berdasarkan Pasal 4 ayat (3) Penetapan Menteri Agama No. 43 Tahun 1960, Fakultas Syari'ah memiliki tiga jurusan, Jurusan Tafsir Hadis, Jurusan Fiqih, dan Jurusan Qada'. Tafsir/Hadis kemudian dipecah menjadi dua jurusan, yaitu Jurusan Tafsir dan Jurusan Hadis. Tahun 1974 terbit Surat Keputusan Dirjen Bimas Islam Nomor: Kef/D.VI/218/1974 tentang jurusan-jurusan di lingkungan IAIN, dimana Jurusan Tafsir dan Jurusan Hadis disatukan kembali. Sedangkan Jurusan Qada' dilebur dengan Jurusan Peradilan Agama Islam dan Jurusan Fiqih dilebur dengan Jurusan Perdata dan Pidana Islam. Kedudukan jurusan-jurusan tersebut di atas tidak mengalami perubahan dalam SK Menteri Agama Nomor 97 Tahun 1982.

Pada waktu peleburan PTAIN dan ADIA menjadi IAIN terjadi peralihan mahasiswa seperti dalam pengumuman Presiden *al-Jāmi'ah* Nomor 127/F/1960, sebagai berikut:³ Pertama, mahasiswa-mahasiswa Jurusan Qada' Tingkat Doktoral Tahun 1959-1960 yang naik masuk Tingkat Doktoral I Fakultas Syari'ah dan dapat memilih salah satu jurusan yang ada. Yang tidak naik masuk tingkat Bakaloreat. Kedua, mahasiswa-mahasiswa PTAIN Jurusan Qada' Tingkat Doktoral I Tahun 1959-1960, naik tingkat masuk Doktoral II Fakultas Syari'ah dan dapat memilih salah satu jurusan yang ada. Ketiga, Tingkat Bakaloreat, Kandidat, dan Propaedeuse Fakultas Syari'ah diisi oleh mahasiswa PTAIN yang naik

² Agussalim Sitompul dkk, *Sejarah Modernisasi Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia: Setengah Abad Lebih LAIN Sunan Kalijaga (1951-2004) Berkiprah* (Yogyakarta: Pusat Dokumentasi dan Sejarah/PDS UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 341.

³ *Ibid.*

ke tingkat bersangkutan atau mahasiswa PTAIN dari tingkat yang sama yang tidak naik, yang memilih Fakultas Syari'ah.



Menteri Agama RI K.H. Wahid Wahab ketika mengucapkan pidato peresmian pembukaan IAIN di Bangsal Kepatihan Yogyakarta tanggal 24 Agustus 1960

Kemudian tahun 1988 tentang Kurikulum S1 IAIN, Jurusan Tafsir Hadis dipindahkan ke Fakultas Ushuluddin, dimulai tahun akademik 1989/1990. Sebagai gantinya, Fakultas Syari'ah membuka Jurusan Perbandingan Mazhab (PM), yang kemudian berkembang menjadi Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH). Jurusan Qada' (1960-1974) berkembang menjadi Jurusan Peradilan Agama (1974-1989), kemudian kini berkembang menjadi Jurusan al-Aḥwāl asy-Syakhsyiyah (AS). Jurusan Fikih (1960-1974), yang berkembang menjadi Jurusan Pidana dan Perdata Islam (1974-1989), kini berkembang menjadi Jurusan Jinayah Siyasah (JS) dan Jurusan Mu'amalah (MU). Sedangkan Jurusan Perbandingan Mazhab (PM) berkembang menjadi Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH). Kini "Hukum"-nya telah dimekarkan menjadi Program Studi Ilmu Hukum (IH).

Menurut Kurikulum 1998, ada empat jurusan di Fakultas Syari'ah, yaitu Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH), al-Aḥwāl asy-

Syakhshiyah (AS), Jinayah Siyasah (JS), dan Mu'amalat (MU).⁴ Khusus untuk Jurusan JS, kini telah berubah menjadi Jurusan Siyasah saja, barangkali jinayah-nya akan 'direlokasi' ke IH. Tahun 2001 Jurusan MU dikembangkan menjadi Program Studi Keuangan Islam (KUI)—yang kemudian pada tahun 2011, terlepas dari pro dan kontra, muncullah fakultas baru, yaitu Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI)—. Tahun 2009, Jurusan Perbandingan Mazhab dan “Hukum” (PMH) dikembangkan menjadi Program Studi Ilmu Hukum (IH). Secara bersamaan, tahun akademik 2009/2010 Fakultas Syari'ah berubah nama menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH) UIN Sunan Kalijaga. Perubahan nama tersebut pada akhirnya juga merubah visi FSH menjadi “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan ilmu Syari'ah dan ilmu Hukum secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan peradaban”. Kabarnya, KUI akan “direlokasi” ke FEBI tahun 2014. Sebagai gantinya FSH, harus mendirikan program studi Hukum Ekonomi Syari'ah (HES).

Hingga saat ini (2013) ada empat jurusan dan tiga program studi di FSH yaitu pertama, Jurusan al-Aḥwāl asy-Syakhshiyah (Hukum Keluarga Islam)—pengembangan dari Jurusan Qada' (1960-1974) dan Jurusan Peradilan Agama (1974-1997)—. Kedua, Jurusan Siyasah (Politik Islam)—pengembangan dari Jurusan Fikih (1960-1974), Jurusan Pidana Perdata Islam (1974-1989), dan Jurusan Mu'amalah Jinayah (1989-1997)—. Ketiga, Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum—berdasarkan SK Menteri Agama No. 122 Tahun 1988—. Keempat, Jurusan Mu'amalah (Hukum Bisnis Islam)—pengembangan dari Jurusan Fikih (1960-1974), Jurusan Perdata Pidana Islam (1974-1989), dan Jurusan Mu'amalah Jinayah (1989-1997)—. Kelima, Program Studi Keuangan Islam—berdasarkan SK Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI No: E/47/2001,

⁴ Baca *Kurikulum dan Silabi LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Sarjana (S-1), Fakultas Syari'ah* (Jakarta: Departemen Agama RI Pengembangan Pendidikan Tinggi Agama Islam, 1998).

tanggal 20 Maret 2001— Keenam, Program Studi Ilmu Hukum— berdasarkan SK Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI No. DJ.1/32/09 Tahun 2009— Ketujuh, Program *Double Degree* (DD).⁵ Program *double degree* tersebut adalah bentuk konkrit model interkoneksi antara ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum, antara Sarjana Hukum Islam (S.H.I.) dan Sarjana Hukum (S.H.).⁶ Oleh karenanya hingga tahun 2013 ada tiga jenis gelar alumni di FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yaitu S.H.I. (alumni PMH, AS, JS, dan MU), S.E.I. (alumni KUI), dan S.H. (alumni IH). Menurut penulis, gelar “S.H.I” (Sarjana Hukum Islam) tidak perlu ‘dikerdikan‘ lagi menjadi “S.Sy” (Sarjana Syari’ah) untuk alasan kekhasan kesarjanaaan. Sebab, walaupun punya kekhasan namun secara politik kalah. Lebih baik, gelar S.H.I. dilebur saja menjadi S.H (Sarjana Hukum), dan gelar S.E.I diganti SE (Sarjana Ekonomi). Bedanya, gelar SH dan SE di Fakultas Syari’ah dan Hukum menguasai dua jenis kompetensi, yaitu hukum Islam dan hukum umum, begitupun untuk sarjana ekonomi, menguasai ekonomi syari’ah dan ekonomi umum.

Berdasarkan penjelasan singkat sejarah nama-nama jurusan dan program studi di FSH tersebut, penulis dapat merangkum genealoginya selama kurang lebih lima puluh tahun (1960-2013) sebagai berikut. Pembagian ini selain didasarkan pada aspek kronologisasi juga aspek filosofis. Jurusan Tafsir Hadis pada tahun 60-an, yang kemudian diganti oleh Jurusan Perbandingan Mazhab (dan Hukum) dapat dianggap sebagai

⁵ Program *double degree* atau gelar ganda hanya diberlakukan antara Program Studi-Program Studi Hukum Islam yang bergelar Sarjana Hukum Islam dengan Program Studi Ilmu Hukum. *Buku Pedoman Akademik Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: FSH UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 16.

⁶ Selama ini, seperti yang terlihat dalam proses pembelajaran di Fakultas Syari’ah, hukum Islam diajarkan dan dijelaskan di dalam kerangka dan bahasanya sendiri (bahasa agama) sehingga tidak terjadi dialog dengan hukum Indonesia. Bahkan yang lebih ironi lagi, seorang yang menggondol dua kesarjanaaan, hukum dan syari’ah, tidak jarang tidak mampu meletakkan kedua hukum itu secara sebanding. Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 17.

jurusan yang mengkaji dan menggodok aspek-aspek ontologis dalam hukum Islam (historis-komparatif), Jurusan Fiqih mengkaji aspek metodologisnya (interkonektif-progresif), dan Jurusan Qada’/Peradilan Agama (Pera) pada dimensi aksiologis atau aplikatifnya (yuridis-etis).



Papan nama dan gedung Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga yang lama

Dari empat jurusan (PMH, MU, Siyasa, dan AS) dan tiga program studi (IH, KUI, dan DD) tersebut di atas, tampak bahwa pembagian jurusan bukan hanya untuk mendalami studi hukum Islam normatif saja, namun juga jenis pekerjaan apa yang akan didapatkan oleh alumni. Ada dua orientasi yang ingin dicapai oleh FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu pengembangan kaum akademisi (ilmuwan) dan praktisi (pekerja). Justru dengan dua orientasi inilah FSH di UIN Sunan Kalijaga, menurut penulis, akan menjadi fakultas “terbesar” dan paling pesat kemajuannya di kemudian hari, karena di fakultas ini tempat bertemunya dua muara teoritis (akademisi) dan praktis (praktisi). Fakultas Ilmu

Tarbiyah dan Keguruan (FITK) akan tetap menjadi fakultas “terlebar” dari sisi praktisinya. Sementara itu Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI) tetap menjadi fakultas “tertinggi” dari sisi akademisnya. Tentunya asumsi-asumsi ini akan berubah mengikuti perkembangan jaman. Meminjam istilah Wach,⁷ FSH adalah tempat pertemuan antara *religious experience in thought* dan *religious experience in action*. Dengan kata lain, FSH adalah tempat pertemuan antara *thought* (pemikiran) dan *action* (pekerjaan). Oleh karenanya FSH tidak perlu mengubah namanya menjadi Fakultas Syari’ah dan Pemikiran Hukum Islam (FSPHI).

Genealogi Jurusan-Jurusan dan Program Studi-Program Studi di FSH (1960-2013)

Tahun	Fakultas Syari’ah (dan Hukum)						
1960	Tafsir Hadis (TH)		Fiqh		Qada’		
	Tafsir	Hadis					
1974	Tafsir-Hadis (TH)		Pidana-Perdata (PP)		Pera		
Fak. Ushuluddin							
1988	PM			MJ		Pera	
1998	PMH		MU		JS	AS	
2001				KUI			
2009		IH					DD
2013					Siyasah		
FSH	PMH	IH	MU	KUI	Siyasah	AS	DD
Dimensi	Ontologi		Epistemologi			Aksiologi	

⁷ Wach membagi kajian *religious experience* ke dalam tiga wilayah yang perlu dikuasai oleh seorang peneliti studi agama, yaitu: 1) *the expression of religious experience in thought*; 2) *the expression of religious experience in action*; dan 3) *the expression of religious experience in fellowship*. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 1958), hlm. 28-29.

Alumni FSH mau dibawa ke mana? Syari'ah (A) yang tahu hukum (B), hukum yang tahu syari'ah, tidak tahu dua-duanya, atau tahu dua-duanya. Apabila memilih yang pertama, menurut penulis, maka yang harus diperkuat adalah ilmu syari'ah sebagai ilmu inti (AS, JS, MU, PMH, dan KUI), yang dapat diperkaya dengan ilmu hukum sebagai ilmu bantu. Pilihan yang pertama tersebut memungkinkan bagi FSH untuk bersaing dengan perguruan tinggi (umum) lain di level nasional, bahkan global. Rumus logikanya: $A + B = A$. Apabila pilihannya jatuh pada opsi kedua, yang harus diperkaya adalah ilmu hukumnya (IH), sedangkan ilmu syari'ah hanya sebagai *footnote* keilmuan saja, agar ada embel-embel 'Islami'. Pilihan kedua tersebut sangatlah berat, sebab kita harus bersaing dengan dua "gajah besar", misalnya Universitas Islam Indonesia (UII) dan "Kerajaan Majapahit" Universitas Gadjah Mada (UGM). Pilihan tersebut menggunakan rumus logika: $A + B = B$. Kita tidak mungkin menjatuhkan pilihan pada yang ketiga. Akan tetapi kita harus mempunyai perhatian serius terhadap kemungkinan hadirnya wilayah ketiga tersebut, yaitu alumni FSH yang abal-abal atau setengah-setengah, tidak ahli di bidang ilmu syari'ah dan ilmu hukum. Pilihan tersebut menggunakan rumus logika: $A + B = C$. Idealnya, kita harus memilih opsi yang keempat, walaupun itu berat, yaitu alumni FSH yang tahu ilmu syari'ah dan tahu ilmu hukum. Pilihan tersebut menggunakan rumus logika: $A + B = AB$. Menurut penulis, kunci untuk mewujudkan cita-cita besar tersebut adalah pada tanda *plus*-nya (+), yaitu memperkuat jembatan "tahu"-nya. Hal tersebut dapat dilakukan dengan epistemologi kuadran integral (yang disimbolkan oleh tanda "+"). Hal ini akan dijelaskan pada bab-bab selanjutnya.

Faktanya, IAIN Sunan Kalijaga sebagai IAIN tertua (diresmikan di Bangsal Agung Kepatihan Yogyakarta, tanggal 2 Rabi'ul Awal 1380 H, 24 Agustus 1960) dengan Fakultas Syari'ah sebagai fakultas tertua di dalamnya, kalah *start* dibandingkan dengan IAIN Syarif Hidayatullah. IAIN Syarif Hidayatullah terlebih dahulu bertransformasi menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2002. Baru dua tahun berikutnya,

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

bersama “anak angkat”-nya, yaitu STAIN Malik Ibrahim Malang (UIN Malang), IAIN Sunan Kalijaga bertransformasi menjadi UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004.⁸



Gedung baru Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Bila boleh berkata jujur, UIN Sunan Kalijaga, saat ini, dari sisi pengembangan kelembagaannya kalah jauh dibandingkan dengan “teman” dan “anak angkat”-nya tersebut. Satu-satunya kebanggaan (untuk tidak dibangga-banggakan) yang dimiliki oleh IAIN/UIN Sunan

⁸ UIN Sunan Kalijaga sendiri pada awalnya tidaklah terlalu “ngotot” untuk berubah, namun posisinya sebagai salah satu IAIN tertua telah mendorongnya untuk “mengikuti” IAIN Jakarta yang telah lebih dahulu berubah. Sedangkan STAIN Malang sendiri sangat “ngotot” untuk berubah, meskipun harus melalui masa “transisi” terlebih dahulu dengan menjadi UIIS (Universitas Islam Indonesia-Sudan). Ahmad Haris, “Paradigma *Wider Mandate* dan Perubahan IAIN Menjadi UIN”, dalam Amril Mansur dkk., *Paradigma Baru: Reformulasi Pendidikan Tinggi* (Jakarta: UI Press, 2004), hlm. 116.

Kalijaga adalah pengembangan tradisi dan transmisi akademiknya.⁹ Sebab, IAIN Sunan Kalijaga dengan FSH-nya, adalah Institut Perguruan Tinggi Agama Islam yang memiliki sejarah bangunan epistemik keilmuan studi ilmu hukum Islam paling panjang, dari Hasbi hingga Noorhaidi. Mulai dari metode sinkretisasi Sunan Kalijaga, eklektisasi Fikih Indonesia, re-orientasi Mengindonesiakan Fikih Indonesia, diskursif-kritis “Mazhab” Jogja, hingga intersubjektifikasi-hermeneutis integrasi-interkoneksi (i-kon). Epistemik-epistemik keilmuan yang berasal dari *collective intellectual* tersebut harus dirajut dan dianyam sedemikian rupa hingga menjadi

⁹ Banyak kata dan istilah yang bisa menggambarkan tradisi akademik dimaksud, antara lain: *academic tradition, academic culture, academic atmosphere, academic standing, academic freedom, scholarly activities*, dan yang semacamnya. Pada dasarnya, tradisi akademik menjamin *input-process-output* berjalan dengan baik, yang pada akhirnya ditandai dengan lulusan yang memiliki kompetensi yang jelas dengan kesiapan menghadapi tuntutan hidup dan tuntutan masyarakat sekitarnya. Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 8. Terkait dengan ukuran atau standarisasi kompetensi dalam tradisi akademik di UIN Sunan Kalijaga, telah ditetapkan dalam istilah “Core Values”. Ada tiga pilar dalam *core values* Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, yaitu: *integratif-interkoneksi, dedikatif-inovatif, dan inklusif-continuous improvement*, disingkat *ii-di-ici*, dengan penjelasan sebagai berikut: *Pertama, Integratif-Interkoneksi (I-kon)*: nilai ini merupakan dasar dan sistem yang selama ini dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga. Antara keilmuan agama dan non-agama harus terpadu, interkoneksi, dan saling menyapa. Tidak ada dikotomi keilmuan di UIN Sunan Kalijaga meski di tingkat kelembagaan pemerintah pusat masih dikotomik (ada Kemenag dan Kemendiknas). Bahkan, lebih dari itu, Integratif-Interkoneksi (I-kon) bukan hanya diaplikasikan dalam pengembangan akademik, tetapi juga dalam penyelenggaraan, pengelolaan, dan pengembangan administrasi, kemahasiswaan, kerja sama, serta usaha-usaha komersial (*entrepreneurship*) menuju perguruan tinggi masa depan yang profesional dan mensejahterakan; *Kedua, Dedikatif-Inovatif*: nilai ini merupakan sikap dalam semua lini penyelenggaraan dan pengembangan, yang tidak sekedar bekerja rutin dan rajin, tetapi juga penuh dedikasi, amanah, selalu berpikir dan bergerak aktif, kreatif, cerdas, inovatif, dan berdisiplin tinggi; *Ketiga, Inklusif-Continuous Improvement*: nilai ini merupakan sifat dalam semua aktifitas manajerial dan pengembangan yang harus diaplikasikan secara terbuka, akuntabel, dan komit terhadap perubahan berkelanjutan (*qabil at-tagīr*; tetapi juga *muhāfazah ‘alā al-qadīm as-sāliḥ wa al-akḥḥu bi al-jadīd al-aṣlah*). M. Amin Abdullah, “Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode 2006-2010: Buku 1*, hlm. xix-xx.

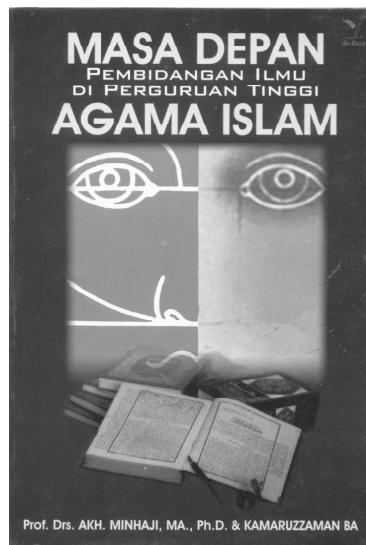
bangunan utuh sebuah epistema keilmuan studi ilmu hukum Islam yang integral. Pekerjaan yang sangat ‘penting’ dan ‘genting’ tersebut, hingga akhir tahun 2013, belum digarap secara serius oleh FSH. Padahal ijhtihad intelektual tersebut dapat menjadi *big umbrella* atau *blue print* bagi *re-design* kurikulum, silabis, dan sebagainya di masa-masa yang akan datang, lima tahun, sepuluh tahun, duapuluh tahun, limapuluh tahun, seratus tahun yang akan datang, dan seterusnya.

Menurut pengamatan penulis, setidaknya ada empat hal yang menyebabkan FSH belum bisa membuat naskah akademik, bukan sekedar profil akademik. Pertama, sikap acuh tak acuh civitasnya, karena yang dikembangkan adalah nalar “I” dan nalar “You”, bukan nalar “We”. Kedua, tidak punya kemampuan membuatnya, karena yang berkembang adalah nalar pragmatisme—bedakan dengan istilah pragmatisisme—, bukan nalar idealisme. Selain itu, terbudayanya nalar individualisme, bukan nalar kolektivisme. Ketiga, gerak intelektual civitas FSH mayoritas adalah gerak eksternal hanya untuk mengembangkan komunitasnya sendiri, bukan gerak internal untuk mengembangkan FSH. Keempat, minimnya memiliki kesadaran sejarah (intelektual). Kecuali beberapa buku saja yang diterbitkan untuk ‘mengenang’ jasa-jasa para pemikir terdahulu.

Nampaknya, harus ada seorang atau beberapa orang ilmuwan yang secara suka rela ‘mewakafkan’ dirinya untuk merajut epistemik keilmuan di FSH, baik sebagai alumni, non alumni, atau bahkan hanya sebagai pemerhati. Kita harus mulai gelisah tentang hal tersebut. Tidak cukup hanya kapasitas interkoneksi intelektual yang mumpuni untuk melakukan pekerjaan besar ini, tetapi juga kadar moral spiritual yang baik. Hanya intelektual yang ‘sudah selesai dengan dirinya sendiri’ yang dapat melakukan proyek akademik tersebut. Kini, satu-satunya kebanggaan tersebut juga mulai tergerus habis karena kepentingan politis, penyakit ego-sentris, dan syahwat kekuasaan. Bahkan, intelektual mudanya juga sudah mulai terjebak pada rutinitas jabatan, sehingga daya kritisnya mulai tumpul. Dalam buku ini, penulis akan melakukan sebuah *framing* atau meng-*highlight* sejarah keilmuan studi hukum Islam dengan

cara melakukan sekuensi-sekuensi keterkaitan antara satu pemikiran dengan pemikiran yang lain dari para pemikir (*organic intellectual*) di FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

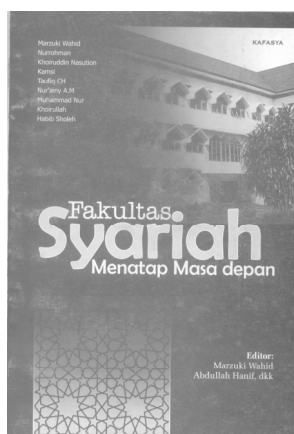
Tahun 2003, misalnya, dalam buku berjudul *Masa Depan Pembedangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*, dalam sub bab *Masa Depan Kajian Hukum Islam di LAIN/STAIN: Studi Kasus LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman telah menjelaskan tentang dua orientasi studi hukum Islam di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Orientasinya adalah pengembangan akademik dan profesi atau antara akademisi dan praktisi. Di sini Minhaji hanya menyoroti bidang kurikulum dan



silabusnya saja. Menurutnya, silabus di Fakultas Syari'ah (tahun 2003) telah menghasilkan sarjana serba tanggung. Minhaji kemudian memberikan beberapa opsi untuk pengembangan studi hukum Islam di lingkungan IAIN/STAIN. Pertama, studi hukum Islam sebagai bagian dari studi kawasan. Kedua, mendalami satu atau dua saja yang terkait dengan studi hukum Islam. Ketiga, studi hukum Islam menggunakan metode *comparative law* atau *muqāranah* (perbandingan hukum). Keempat, kembali ke tradisi klasik. Dengan kata lain, Minhaji menawarkan model studi hukum Islam yang bersifat spesifik-inklusif. Sedangkan buku penulis ini menawarkan model studi ilmu hukum Islam yang bersifat universal-integral-inklusif. Tulisan Minhaji tersebut sepertinya hanya difokuskan pada wilayah pengembangan ushul fikih saja,¹⁰ sedangkan buku penulis ini mengoneksikan secara triadik antara Fikih (Ilmu Syari'ah), Ushul Fikih

¹⁰ Minhaji, *Masa Depan Pembedangan Ilmu*, hlm. 108-116.

(Filsafat Hukum), dan Ilmu Hukum. Berbeda dengan tulisan Minhaji tersebut, buku penulis ini mengkaji aspek sejarah epistemologi studi ilmu hukum Islam, tidak hanya aspek kurikulum dan silabusnya saja. Aspek kampus (epistemologi studi hukum Islam: akademisi) dan pasar (kurikulum dan silabi studi hukum Islam: praktisi) harus dikoneksikan, dengan jembatan regulasi dari negara. Dalam perspektif *triple helix*, hubungan triadik antara kampus, pasar, dan negara ini disebut dengan istilah “ABG”, singkatan dari *Academician* (kampus), *Business* (pasar), dan *Government* (negara).



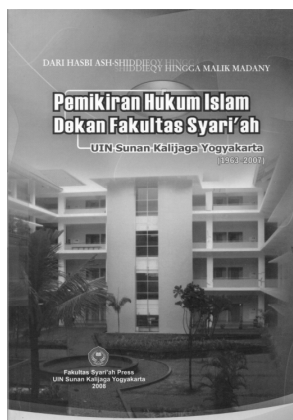
Tahun 2004, murid Minhaji, yaitu Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, yang menulis buku berjudul *Wajah Baru Islam di Indonesia*, dalam Bab II menjelaskan tentang *perkembangan studi hukum Islam di Indonesia: studi terhadap persepsi sarjana barat terhadap hukum Islam dan pengaruhnya terhadap studi Islam di LAIN (Sunan Kalijaga Yogyakarta)*. Sub bab buku tersebut sepertinya ingin mengembangkan penjelasan Minhaji di atas, terutama menyoroti aspek kurikulum studi

hukum Islam di Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sub bab dalam buku tersebut menyimpulkan beberapa hal. Pertama, pengaruh studi hukum Islam di Barat mencakup dua kawasan, yaitu aspek sosiologis dan historis. Kedua, tampak bahwa pengaruh kultur sarjana atau alumni Barat bukan hanya terbatas kurikulum, namun juga dalam skripsi mahasiswa S-1 yang merupakan tugas akhir.¹¹ Berbeda dengan tulisan Kamaruzzaman di atas, buku penulis ini lebih fokus dan spesifik, salah

¹¹ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 29-50. Buku ini merupakan “adik” dari buku *Islam Historis* yang terbit tahun 2002 dan juga “saudara” buku *Satu Dasawarsa The Clash of Civilizations* tahun 2003, hlm. xiv. Buku ini dapat disebut sebagai *intellectual journey of Islamic Studies* di Indonesia.

satunya mengkaji tentang “Mukti Ali dan Alumni Barat” sebagai *collective intellectual* (alumni Kanada/McGill, Belanda, Australia, dan sebagainya), kalau itu yang dimaksud dengan istilah “Barat”. Tulisan Minhaji dan Kamaruzzaman di atas hanya bersifat teknis-formal saja (kurikulum dan silabus) ketika mengkaji perkembangan studi hukum Islam di Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga. Sedangkan buku penulis ini mengkaji aspek epistemologis-substansial (paradigma keilmuan) perkembangan “antar waktu” studi ilmu hukum Islam di FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga.

Tahun 2004, FSH UIN Sunan Kalijaga juga menerbitkan buku berjudul *Fakultas Syari’ah: Menatap Masa Depan*.¹² Buku tersebut memberikan informasi tentang sejarah Peradilan Agama, mulai jaman kolonial, pasca kemerdekaan, saat ini, peluang dan tantangan Sarjana Syari’ah dalam berprovesi advokat. Dengan kata lain, buku tersebut hanya menjelaskan tentang korelasi antara Fakultas Syari’ah dan provesi (advokat), sedangkan buku penulis mengkaji keterkaitan antara Fakultas Syari’ah dan akademisi (ilmuwan).



Tahun 2008, ketika dekan FSH UIN Sunan Kalijaga dipimpin oleh “kiai” Yudian Wahyudi, terbitlah buku berjudul *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)*. Dilihat dari judulnya, buku tersebut hanya ingin membangun epistema keilmuan secara individual-parsial (*epistemic individuality*), belum komunal-interkonektif (*epistemic community*). Apalagi ketika kuasa/*power*—meminjam istilah Michel Foucault—jabatan “dekan” disematkan di sana, seolah-olah—masih meminjam istilah Michel Foucault—, sudah terjadi

¹² Marzuki Wahid dkk (eds.), *Fakultas Syari’ah: Menatap Masa Depan* (Yogyakarta: Kafasya, 2004).

pendisiplinan ilmu oleh kekuasaan. Sebab, belum tentu para dekan itu membangun jaringan keilmuan di FSH, tetapi yang dikembangkan adalah keilmuannya sendiri-sendiri.

Kegelisahan akademik yang tergambar tentang pentingnya penulisan buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah* (2008) tersebut, telah disampaikan oleh Supriatna, dalam penggalan kalimatnya berikut ini:

Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga adalah fakultas Syari'ah tertua di Indonesia dan telah melahirkan ribuan alumni yang tidak saja berasal dan tersebar di wilayah nusantara akan tetapi juga dari luar negeri. Pada waktu penelitian ini dilakukan, fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga telah mengalami delapan kali pergantian dekan. Prof. Hasbi sebagai dekan pertama, telah ada yang meneliti pemikirannya, akan tetapi dekan-dekan lainnya sampai saat ini belum pernah dilakukan penulisan biografinya secara lebih serius, dengan memasukkan pemikiran keilmuannya. Untuk itulah pada semester genap tahun akademik 2005/2006, fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga mengambil kebijakan untuk mengkonsentrasikan kegiatan penelitian yang dilakukan dosen kepada penulisan biografi dekan-dekan fakultas Syari'ah. Selain sebagai penghargaan atas jasa-jasa para dekan tersebut, juga agar masyarakat luas, khususnya civitas akademika fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga lebih mengenal siapa saja yang pernah menjabat dekan, bagaimana sosok kepribadian dan lebih-lebih lagi pemikiran keilmuannya. Penelitian biografi mereka dipandang penting karena beberapa orang yang pernah menjabat dekan tersebut sudah meninggal, sehingga kalau dibiarkan dikhawatirkan bisa kehilangan sumber penulisan yang diperlukan.¹³

Buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah* tersebut hanya berisi kompilasi biografis pemikiran delapan dekan FSH IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, yang disusun secara historis-struktural-linier, yaitu Prof. H.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (periode 1963-1972), Drs. H.M. Husein Yusuf (periode 1972-1976), Drs. Marzuki Rasyid (periode 1976-1981), Prof. Drs. H. Asjmun Abd. Rahman (periode 1981-1985), Prof. Drs. Zarkasji 'Abd Salam (periode 1985-1992), Prof. Drs. Sa'ad Abdul Wahid

¹³ Supriatna, "Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.", dalam Tim, *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2008), hlm. 264.

(periode 1992-1999), Dr. Syamsul Anwar (periode 1999-2003), dan Drs. H. Malik Madani (periode 2003-2007). Buku itu mencoba mendokumentasikan secara sistematis peran dan pemikiran para dekan FSH UIN Sunan Kalijaga mulai awal dibukanya (1963) sampai kepemimpinan yang kedelapan (2007). Maka, tujuan pokok penulisan buku tersebut hanya untuk mensistematisir, mengkodifikasi, dan mendokumentasikan dalam bentuk buku, peran dan pemikiran para tokoh tersebut. Dengan kata lain, buku itu tidak dapat disebut ‘mewakili’ model jaringan epistemik keilmuan di FSH, tetapi sekedar sebagai ‘album biografi’ saja. Apalagi teknis penulisannya juga tidak menggunakan kaidah-kaidah transliterasi yang baik.

Menurut penulis, buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)* di atas lebih tepat jika disebut sebagai ‘tumpukan’ ide-ide dan gagasan, kumpulan tulisan yang dicomot dari sana-sini, tanpa ada satu kaitan antara satu ide dengan ide lainnya. Sedangkan buku penulis ini ingin merangkai gugusan dan konfigurasi sistem pemikiran studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga yang unsur-unsurnya saling terkait dalam lingkup historis dan jaringan epistemologisnya. Akan tetapi, sebagai langkah awal untuk merajut epistemik keilmuan di FSH, buku tersebut perlu dihargai dan diapresiasi. Bukan sebagai ‘museum keilmuan’, tetapi sebagai ‘laboratorium pemikiran’. Meminjam istilah Azyumardi Azra, buku itu dapat disebut sebagai *editorial book*.¹⁴

Kelemahan buku *editorial book* adalah kesulitan bagi pembaca untuk menangkap benang merah berbagai tema dan ide yang tercakup, karena cara penyajiannya hanya ‘ditumpuk’ saja berdasarkan nalar sejarah yang linier, tidak disajikan berdasarkan nalar sejarah yang sirkular. Karena buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini ditulis hingga tahun 2013, maka penulis

¹⁴ Azyumardi Azra, “Pengantar: Islam di Indonesia dalam Konteks Kekinian”, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. ix.

perlu memasukkan dua lagi dekan FSH UIN Sunan Kalijaga periode 2007-2011 dan periode 2011-2015, setelah periode Malik Madani (2003-2007), yang jasa-jasanya juga perlu diperhitungkan. Selain sebagai penerus gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia, pada masa ke”kia”annya lahir lah prodi terbaru di Fakultas Syari’ah, yaitu Prodi Ilmu Hukum, beliau adalah Prof. K. Yudian Wahyudi, M.A. Ph.D (dekan FSH periode 2007-2011). Yudian dapat disebut juga sebagai pembawa gerbong “Hukum” di Fakultas Syari’ah. Sedangkan dekan FSH penerusnya, periode 2011-2015 adalah Noorhaidi Hasan, M.A. Ph.D (saat buku ini ditulis sedang proses ke profesor).

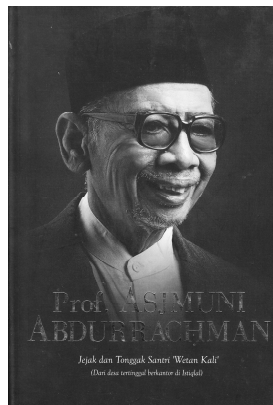
Sebuah artikel tentang Yudian Wahyudi (dekan FSH periode 2007-2011), yang menurut penulis bisa dimasukkan sebagai tambahan ‘tumpukan’ kompilasi atau kodifikasi dalam buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah* di atas adalah tulisan Mansur yang berjudul *Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi*.¹⁵ Apabila dicermati, judul buku di atas belum menggunakan kata ‘Hukum’ setelah kata ‘Syari’ah’, yaitu *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)*. Sebab, memang buku itu terbit tahun 2008, dan penambahan kata ‘Hukum’ setelah ‘Syari’ah’ terjadi pasca tahun 2008. Penambahan kata ‘Hukum’ ini adalah salah satu bentuk interkoneksi keilmuan secara institusional.

Jadi, sejak tahun 1960-2013 (53 tahun), atau setengah abad lebih, pimpinan Fakultas Syari’ah (dan Hukum) IAIN/UIN Sunan Kalijaga telah mengalami pergantian sebanyak delapan belas periode, yaitu pertama, periode 1960-1963. Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 35 Tahun 1960, untuk pertama kali Pimpinan (Dekan) Fakultas Syari’ah IAIN *al-Jāmi’ah* adalah Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy,

¹⁵ Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012, hlm. 27-52.

Bab I: Pendahuluan

merangkap sebagai Wali Jurusan Tafsir/Hadis dan Wali Jurusan Qada'. Sedangkan Wali Jurusan Fiqih-nya adalah K.H. Ali Maksum, dari Pondok Pesantren Krapyak.¹⁶ Kedua, periode 1963-1965. Setelah IAIN *al-Jāmi'ah* dibagi menjadi dua pusat tanggal 18 Maret 1963, di kalangan IAIN *al-Jāmi'ah* Yogyakarta terjadi perubahan dan penyempurnaan struktur pimpinan (dekan) IAIN dan fakultas, yaitu Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tetap sebagai Dekan Fakultas, merangkap sebagai Ketua Jurusan Hadis, sedangkan salah satu pembantu dekannya, yaitu Pembantu Dekan I, adalah Drs. Asjmuni Abdurrahman, yang kelak akan menjadi dekan Fakultas Syariah periode 1981-1985.



¹⁶ Sitompul, *Sejarah Modernisasi Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*, hlm. 342.

Ketiga, periode 1965-1967. Setelah keluarnya Surat Keputusan Menteri Agama RI Nomor 26 Tahun 1965 tanggal 15 Juni 1965, tentang Pemberian Nama ‘Sunan Kalijaga’ untuk IAIN Yogyakarta, maka Fakultas Syari’ah memasuki Periode IAIN ‘Sunan Kalijaga’ sampai sekarang, dengan Dekan Fakultasnya tetap Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, sedangkan Drs. Husein Yusuf, yang kelak menjadi Dekan Fakultas Syari’ah periode 1972-1976, saat itu menjadi Ketua Jurusan Hadis. Keempat, periode 1967-1969, Dekan Fakultas Syari’ah adalah T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, dan salah satu dekannya, yaitu Pembantu Dekan I, adalah Drs. Asjmuni Abdurrahman. Kelima, periode 1970-1972. Sebagai upaya meningkatkan peran IAIN, Menteri Agama dengan Keputusan Menteri Agama Nomor 118 Tahun 1969, tanggal 1 Oktober 1969, telah menetapkan struktur organisasi, tugas, dan tata kerja IAIN *al-Jāmi’ah* yang baru. Sebutan ‘Pembantu Dekan’ diganti menjadi ‘Wakil Dekan’. Atas dasar itulah, terbentuk susunan Pimpinan Fakultas Syari’ah, yaitu dengan dekan Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, dengan salah satu Pembantu Dekan I, yaitu Drs. Asjmuni Abdurrahman.

Keenam, periode 1972-1974. Untuk mengganti Peraturan Menteri Agama Nomor 5 Tahun 1963, Menteri Agama saat itu, yaitu Prof. Dr. H.A. Mukti Ali mengeluarkan Peraturan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1972. Intinya, Rektor IAIN dan Dekan Fakultas di seluruh Indonesia untuk segera menyusun pimpinan IAIN dan Fakultas, paling lambat tanggal 31 Mei 1972. Berdasarkan Keputusan Menteri Agama Nomor: B-II/3-E/3396, tertanggal 17 Juni 1972, ditetapkanlah pimpinan Fakultas Syari’ah, dimana Dekan Fakultas Syari’ah sebelumnya, yaitu periode 1970-1972, Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, digantikan oleh Drs. H.M. Husein Yusuf, sebagai Dekan Fakultas Syari’ah periode 1972-1974, merangkap jabatan sebagai Ketua Jurusan Tafsir-Hadis, yang serah terima jabatannya dilakukan di Gedung Agung Yogyakarta pada tanggal 10 Agustus 1972. Drs. Sa’ad Abdul Wahid, yang kelak akan menjadi Dekan Fakultas Syari’ah periode 1992-1999, saat itu menjadi Wakil Dekan II. Sedangkan Drs. Zarkasji ‘Abdussalam, yang kelak akan

menjadi Dekan Fakultas Syari'ah periode 1985-1992, saat itu menjabat sebagai Wakil Dekan III, merangkap sebagai Ketua Jurusan Peradilan Agama.

Ketujuh, periode 1974-1976, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Drs. H.M. Husein Yusuf, sedangkan salah satu pembantu dekannya, yaitu Wakil Dekan I, adalah Drs. Marzuki Rasyid, yang kelak akan menjadi Dekan Fakultas Syari'ah periode 1976-1981. Kedelapan, periode 1976-1978, dekannya masih Drs. Marzuki Rasyid. Kesembilan, periode 1978-1981, dekannya juga masih Drs. Marzuki Rasyid. Kesepuluh, periode 1981-1984, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Drs. H. Asjmuni 'Abdurrahman. Kesebelas, periode 1984-1988, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Drs. Zarkasji 'Abdussalam, sedangkan salah satu pembantu dekannya, yaitu Pembantu Dekan III adalah Drs. A. Malik Madani, yang kelak akan menjadi Dekan Fakultas Syariah periode 2003-2007. Keduabelas, periode 1988-1992, Dekan Fakultas Syari'ah masih tetap Drs. Zarkasji 'Abdussalam. Ketigabelas, periode 1992-1995, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Drs. Sa'ad Abdul Wahid. Keempatbelas, periode 1995-1999, Dekan Fakultas Syari'ah masih Drs. Sa'ad 'Abdul Wahid. Kelimabelas, periode 1999-2003, Dekan Fakultas Syari'ah dijabat oleh Dr. H. Syamsul Anwar, M.A. Keenambelas, periode 2004-2008, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Drs. H.A. Malik Madani, M.A. Ketujuhbelas, periode 2008-2011, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Prof. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D. Kedelapanbelas, periode 2011-2015, Dekan Fakultas Syari'ah adalah Noorhaidi Hasan, M.A. Ph.D.

Dengan meminjam teori empat fase perkembangan Studi Agama gagasan Keith Ward, *local, canonical, critical, dan global*,¹⁷ buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah* (2008) di atas dapat penulis letakkan sebagai fase kedua, yaitu *canonical*. Sebab, buku itu hanya berisi kompilasi dan kodifikasi pemikiran-pemikiran para dekan FSH. Fase *local* adalah

¹⁷ Keith Ward, *The Case for Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), hlm. 12.

ketika ide-ide tersebut masih berserakan, belum ditulis, dan belum tertata rapi. Sedangkan posisi buku penulis ini adalah pada tahap ketiga, yaitu tahap *critical*, sebab kajiannya tidak bersifat ensiklopedis, tetapi sudah dikaji dengan nalar rekonstruktif-kritis. Menurut penulis, fase *global* adalah ketika (buku) *Mazhab Sunan Kalijaga* ini, suatu saat dapat *go* internasional dengan cara dikaji dan dikritisi terus menerus oleh komunitas *insider* maupun *outsider*, bahkan diterjemahkan ke dalam bahasa global (bahasa Inggris dan Arab). FSH sendiri telah menetapkan fase *go* internasionalnya pada tahun 2025. Tentunya pekerjaan besar ini tidak bisa dilakukan oleh satu atau dua orang saja (*privat intellectual*), tetapi harus dikerjakan oleh laskar epistemik (*collective intellectual*) yang dibayar oleh kepuasan akademik dan keikhlasan amal.

Dengan menggunakan kacamata trialektis gagasan Hasbi tentang tiga jenis fikih, yaitu *Fiqh Qur'ani*, *Fiqh Nabawi*, dan *Fiqh Ijtibadi*,¹⁸ penulis mencoba memetakan—tentunya hanya secara simplitis—posisi akademik dan peran kesepuluh dekan FSH yang telah tersebut di atas, yaitu Prof. H.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (*Fiqh Indonesiyyi*), Drs. H.M. Husein Yusuf (*Fiqh Ḥadīṣī*, sebab keahlian beliau di bidang ilmu hadis), Drs. Marzuki Rasyid (*Fiqh Masā'ilī*, sebab keahlian beliau dalam bidang *Masā'il al-Fiqhiyyah*), Drs. H. Asjmun Abd. Rahman (*Fiqh Tarjīḥī*, sebab keahlian beliau dalam bidang *istinbāḥ* hukum), Drs. Zarkasji 'Abdussalam (*Fiqh Manhajī*, sebab keahlian beliau di bidang metode studi hukum Islam), Drs. Sa'ad 'Abdul Wahid (*Fiqh Tafṣīrī*, sebab keahlian beliau di bidang ilmu al-Qur'an), Dr. Syamsul Anwar (*Fiqh Uṣūlī*, sebab keahlian beliau di bidang ilmu ushul fikih), Drs. H. Malik Madani (*Fiqh Akhlāqī*), Prof. K. Yudian Wahyudi, M.A. Ph.D (*Fiqh Maqāṣidī* dan Mengindonesiakan Fikih Indonesia), dan Noorhaidi Hasan (Fikih Etnografi).

¹⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), hlm. 50; *Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1971), hlm. 31.

**Dari Hasbi ke Yudian: Dari Fikih Indonesia ke
Mengindonesiakan Fikih Indonesia**

<i>Fiqh Qur'āni</i>	<i>Fiqh Nabawi</i>	<i>Fiqh Ijtihādī</i>
	Drs. H.M. Husein Yusuf (<i>Fiqh Ḥadīṣī</i>)	Prof. H.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Fikih Indonesia)
Drs. Sa'ad Abdul Wahid (<i>Fiqh Tafṣīrī</i>)		Drs. Marzuki Rasyid (<i>Fiqh Masā'ilī</i>)
Drs. H. Malik Madani (<i>Fiqh Akhlāqī</i>)		Drs. H. Asmuni 'Abd. Rahman (<i>Fiqh Tarfīḥī</i>)
		Drs. Zarkasyi 'Abd Salam (<i>Fiqh Manhājī</i>)
		Dr. Syamsul Anwar (<i>Fiqh Uṣūlī</i>)
		Prof. K. Yudian Wahyudi, M.A. Ph.D (Mengindonesiakan Fikih Indonesia)
		Noorhaidi Hasan (Fikih Etnografi)

Berdasarkan tabel di atas, yang ‘menebalkan’ gagasan Hasbi (dekan FSH periode 1963-1972) tentang Fikih Indonesia, adalah Yudian Wahyudi, selaku dekan FSH periode 2007-2011. Agus Moh. Najib kemudian mengembangkannya dengan tawaran konsep Objektifikasi Fikih Indonesia. Sedangkan di masa kepemimpinan Syamsul Anwar (dekan FSH periode 1999-2003), lahirlah etos ‘Mazhab’ Jogja, dan lain-lain. Sepertinya keterkaitan sederhana ini dapat dibaca sebagai berikut. Fikih Indonesia telah memberikan *ideos*, ‘Mazhab’ Jogja memberikan *ethos*, Re-orientasi Fikih Indonesia memberikan *logos*, dan Integrasi-Interkoneksi memberikan *pathos*. Ketiganya yaitu *ethos*, *logos*, dan *pathos* harus disinergikan.

Berbeda dengan buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)* di atas yang bersifat dokumentatif-birokratis, buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini lebih bersifat akademis-kritis. Sebab, belum tentu yang tidak menjabat sebagai dekan fakultas, secara akademis, pola pikirnya lebih rendah. Oleh karenanya

jaringan keilmuan di FSH sebenarnya tidak bersifat dominasi, tetapi lebih tepatnya inter-relasi. Sebaliknya, belum tentu juga yang menjabat sebagai dekan, sekali lagi secara akademis, intelektualnya yang paling hebat. Sebab, secara umum, jabatan politik tertentu (rektor, dekan, kaprodi, dan sebagainya) di PTAIN Indonesia dipilih karena kesamaan ideologinya, bukan karena kualitas idenya. Meminjam bahasa Michel Foucault, dalam menelaah sejarah arkeologi epistemik keilmuan, tidak hanya mengutamakan ‘nama-nama besar’, tetapi ‘nama-nama kecil’ juga harus diperhitungkan.

Oleh karena itu untuk kepentingan akademis penulisan buku ini, khususnya untuk dekan-dekan FSH, penulis tidak hanya mengembangkan dan mengeksplorasi lebih lanjut empat ‘nama besar’ dekan FSH, yang secara intelektual perlu diperhitungkan, yaitu Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai pengagas Fikih Indonesia, Syamsul Anwar sebagai pencetus Teori Peningkatan Norma dan pembangkit etos ‘Mazhab’ Jogja—pada masa kepemimpinannya (1999-2003), istilah ‘Mazhab Jogja’ pada tahun 2002 mulai diperkenalkan—, Yudian Wahyudi sebagai penerus gagasan Fikih Indonesia dengan gagasannya tentang Mengindonesiakan Fikih Indonesia atau dalam bahasa penulis sebagai Indonesianisasi Fikih Indonesia atau Reorientasi Fikih Indonesia, dan Noorhaidi Hasan dengan gagasan Etnografi Hukum Islam. Tetapi, juga mengeksplorasi ‘nama kecil-nama kecil’ yang lain, seperti Nur Kholis Setiawan, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Ratno Lukito, Hamim Ilyas, Agus Moh. Najib, dan Mochamad Sodik. Ukuran ‘nama besar’ di sini adalah pernah atau sedang menjabat sebagai dekan di FSH UIN Sunan Kalijaga.

Dalam perspektif dekonstruksionis (dari sudut penulis teks, sebuah teks selalu tercipta melalui tiga tahapan, yaitu pra-figurasi, konfigurasi, dan trans-figurasi),¹⁹ buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah* (2008) di atas berada di tahap pra-figurasi, yaitu tahapan pengalaman dan ide-ide yang belum terumuskan secara sistematis-interkoneksi. Tahun 2012, Noorhaidi Hasan, mulai menyusun embrio

¹⁹ Al-Fayyad, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 34.

naskah evolusi studi hukum Islam di FSH dalam artikel berjudul *Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.²⁰ Menurut penulis, artikel Noorhaidi ini dapat disebut sebagai ‘catatan sederhana’ yang baru menuju ke tahap konfigurasi, atau tahap pra-konfigurasi. Sedangkan buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini telah berada di tahap konfigurasi, yaitu ketika ide-ide tentang studi ilmu hukum Islam di FSH dikoneksikan antara satu ide dengan ide lainnya. Barangkali dari sisi judulnya, artikel Noorhaidi tersebut yang paling mirip dengan buku penulis ini. Bedanya, meminjam istilah Kim Knott,²¹ ‘catatan’ Noorhaidi tersebut ditulis oleh intelektual *insider* (*participant as observer*), sedangkan buku ini ditulis oleh kacamata seorang *outsider* (*observer as participant*). Jadi, salah satu yang membedakan antara buku penulis dan artikel Noorhaidi tersebut adalah objek formil dan kelengkapan datanya.

Artikel Noorhaidi tersebut hanya mengkaji tentang Hasbi ash-Shiddieqy dan Mazhab Jogja. Padahal, berbicara tentang genealogi epistema studi ilmu hukum Islam di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga, sebagaimana yang penulis kaji dalam buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini, harus dirunut dan di-*pétani* (bahasa Jawa) atau diurai dari akar sejarahnya, mulai dari metode dakwah sinkretis Sunan Kalijaga (Raden Mas Said)—yang namanya disematkan untuk intitusi UIN ‘Sunan Kalijaga’—itu sendiri hingga pendekatan integrasi-interkoneksi. Secara umum ada lima tahapan evolusi sejarah epistema keilmuan dalam studi hukum Islam di FSH yang harus dikoneksikan secara *mutawatir*, yaitu metode dakwah sinkretis Sunan Kalijaga (studi hukum Islam sinkretis), Fikih Indonesia (studi hukum

²⁰ Noorhaidi Hasan, “Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember, 2012, hlm. 385-402.

²¹ Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 271.

Islam komparatif-eklektis), Mengindonesiakan Fikih Indonesia (studi hukum Islam kritis) dan sekaligus Objektivikasi Fikih Indonesia, Mazhab Jogja (studi hukum Islam diskursif), dan Integrasi-Interkoneksi (studi hukum Islam intersubjektif-progresif).

Suatu saat nanti, apabila buku penulis ini ditafsiri dan dikritisi serta ‘diterjemahkan’ oleh *organic intellectual* secara berbeda-beda, dalam perspektif dekonstruksionis, maka inilah yang disebut sebagai tahap trans-figurasi. Jadi, buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini juga mencoba mengaitkan ‘tiga dunia’ sekaligus tentang ide-ide studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu dunia di belakang teks (latar belakang historis-kultural sebuah ide atau gagasan tentang Fikih Indonesia dan Mazhab Jogja sebagai teks tersebut muncul), dunia di dalam teks (ide tentang integrasi-interkoneksi sebagai teks), dan dunia di depan teks (membangun *worldview* tentang ‘tiga dunia’ dalam studi ilmu hukum Islam). Meminjam bahasa Hassan Hanafi, ‘tiga dunia’ tersebut adalah dunia *itbā’* (*past*), dunia *ibtidā’* (*present*), dan dunia *ibdā’* (*future*).

Salah satu tujuan penulisan buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini adalah berupaya untuk menjaga, mengembangkan, dan merajut seluruh bangunan tradisi epistemik-akademik keilmuan studi hukum Islam di IAIN/UIN Sunan Kalijaga atau di ‘Mazhab Sapen’, khususnya jejaring epistemologi studi ilmu hukum Islam di FSH atau di ‘Mazhab Jogja’. Disebut sebagai jejaring (*webbing*), sebab epistema studi ilmu hukum Islam yang penulis eksplorasi dalam buku ini mencoba mengaitkan seluruh bangunan epistemologi pemikiran-pemikiran individual (dimulai dari metode *scientific-cum-doctriner* gagasan Mukti Ali dan Fikih Indonesia gagasan Hasbi ash-Shiddieqy, Mengindonesiakan Fikih Indonesia gagasan Yudian Wahyudi, dan Objektivikasi Fikih Indonesia gagasan Agus Moh. Najib) maupun komunal (Mazhab Jogja dan Integrasi-Interkoneksi) yang pernah terlukiskan dalam manuskrip-manuskrip sejarah pemikiran studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga. Sehingga secara umum, pendekatan yang digunakan dalam buku ini adalah historis-genealogis-sirkularis-rekonstruktif.

Epistema keilmuan di Mazhab Sunan Kalijaga (Mazhab Sapen + Mazhab Jogja) yang penulis rajut atau anyam dalam buku ini dimulai dari ide-ide sinkretisasi (bedakan dengan konsep akulturatif gagasan Mark Woodward dan kolaboratif gagasan M. Nur Syam) Sunan Kalijaga (Raden Said), kemudian tentang sintesisasi *scientific-cum-doctriner* gagasan Mukti Ali (pemikirannya dikaji dalam buku ini, bukan karena posisinya sebagai civitas akademika FSH di Mazhab Jogja, tetapi sebagai salah seorang pemikir yang memiliki ‘nama besar’ di Mazhab Sapen IAIN Sunan Kalijaga), kemudian pada tahun 1961²² berkembang menjadi eklektisasi— meminjam istilah Qodri Azizy—ide Fikih Indonesia gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy, dikembangkan menjadi Mengindonesiakan Fikih Indonesia oleh Yudian Wahyudi pada tahun 1993 dan Objektifikasi Fikih Indonesia oleh Agus Najib (2011). Tahun 2002²³ muncul juga etos diskursif Mazhab Jogja. Terakhir, sejak tahun 2006,²⁴ secara eksplisit berkembang menjadi pendekatan Integrasi-Interkoneksi.

Penulisan buku *Mazhab Sunan Kalijaga* juga bertujuan untuk membentuk semacam kekuatan *epistemic community*, yang tujuan akhirnya adalah *ethics*, bukan *politic community*, yang tujuan akhirnya adalah *logistics*. Politik harus dianggap sebagai salah satu *side effect* saja dari etik, bukan sebaliknya. Sebab, salah satu penyebab runtuhnya tradisi akal akademik-rasional-substansial adalah syahwat politik-empiris-pragmatis. Keduanya tidak bisa dipisahkan, tetapi bisa dibedakan. Meminjam bahasa Kuntowijoyo, FSH harus bisa menggerakkan institusinya dari gerbong

²² Ditandai oleh orasi ilmiahnya Hasbi yang bertema: “Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman” pada tahun 1961, dalam acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ketika ia memberikan makna dan definisi “Fikih Indonesia” secara cukup artikulatif.

²³ Ditandai oleh terbitnya buku tahun 2002 yang diedit oleh Ainurrofiq Dawam berjudul “*Mazhab*” Jogja: *Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

²⁴ Ditandai oleh terbitnya buku tulisan M. Amin Abdullah tahun 2006 berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

ideologi menuju gerbong ilmu atau gerbong ide, hingga akhirnya menuju ke fase integrasi ilmu atau integrasi ide. Seringkali, ide-ide besar nan cerdas terperangkap dalam (ide)ologi.



Bab II



KERANGKA TEORI DAN METODE

A. Arkeologi Pengetahuan: Epistemologi Panoptikon

Michel Foucault telah mencoba melakukan kritik sejarah untuk menciptakan jalan baru bagi kebuntuan rasionalitas sejak abad klasik.²⁵ Dalam pandangan Foucault, ia harus dipecahkan dengan menyusun ulang retakan dan pecahan memori dan pengetahuan masyarakat yang sempat terkubur dalam strategi-strategi pendisiplinan struktur pikir masyarakat. Dalam buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini, penulis mencoba untuk menyusun kembali ‘retakan’ dan ‘pecahan-pecahan’ ide tentang epistema studi ilmu hukum Islam yang pernah muncul di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, dalam rentang sejarah tertentu, khususnya di FSH UIN Sunan Kalijaga. Sejarah tersebut sempat terkubur lama oleh strategi-strategi pendisiplinan kebijakan kurikulum yang tidak berpihak pada ide-ide tersebut. Jelasnya, jagad keteraturan masyarakat (akademik) itu harus mampu dijelaskan dengan cara mengusung kembali memori-memori

²⁵ Pada sisi ini, pandangan Foucault secara elementer memiliki kemiripan dengan analisis Baudrillard tentang budaya pop yang mampu membentuk *the silent majority*. Dalam konteks masyarakat yang diam, “...realitas, kebenaran, fakta dan objektivitas kehilangan eksistensinya. Hipperrealitas adalah realitas itu sendiri...yakni era yang dituntun oleh model-model realitas tanpa asal-usul dan referensi...”. Jean Boudrillard, *In the Shadow of Silent Majority* (Cambridge: The MIT Press, 1983), hlm. 146.

kesejarahannya yang telah terkubur. Mencoba untuk mengungkap kembali memori sejarah tentang pemikiran-pemikiran epistemik studi ilmu hukum Islam, barangkali itulah kalimat yang tepat untuk menggambarkan buku ini.

Foucault menyampaikan dua kategori penolakan, yaitu pertama, penolakan terhadap ‘nama besar’²⁶ dan kedua, penolakan terhadap klasifikasi atau identifikasi sejarah yang didasarkan pada kemajuan dan kemunduran tiap zaman. Dengan kata lain, buku ini tidak (hanya) memberikan hak istimewa apapun yang diberikan kepada ‘tokoh besar’ oleh catatan sejarah epistemik dalam rangka melacak sebuah gagasan. Bukan dominasi, tetapi inter-relasi. Yang penulis maksud dengan ‘tokoh besar’ atau ‘nama besar’ di sini adalah jabatan dekan yang diafiliasikan pada FSH di UIN Sunan Kalijaga. Dalam pandangan arkeologis, Foucault menganggap bahwa individu-individu (baik dibesarkan oleh catatan sejarah maupun dilupakan) sebenarnya adalah produk tak terpisahkan dari penggelaran episteme yang menguasai struktur pikir mereka. Oleh karenanya penulis membagi dua jenis pemikiran epistemik studi ilmu hukum Islam dalam buku ini, yaitu yang muncul dari ide individu (seperti ide Fikih Indonesia, Mengindonesiakan Fikih Indonesia, dan Objektifikasi Fikih Indonesia) dan yang muncul dari gagasan komunal (seperti etos Mazhab Jogja dan Mazhab Sapen). Dengan kata lain, aspek individual (*individual intellectual*) dan komunal (*collective intellectual*) dalam arkeologi pengetahuan sama-sama penting.

Meskipun Foucault mengklasifikasikan sejarah berdasarkan fase perkembangan tertentu, namun identifikasi yang coba dilakukan oleh

²⁶ Tidak ada hak istimewa apapun yang diberikan kepada tokoh besar oleh catatan sejarah dalam rangka melacak sebuah gagasan. Ini karena dalam pandangan arkeologis, Foucault menganggap bahwa individu-individu (baik yang dibesarkan oleh catatan sejarah maupun yang dilupakan) sebenarnya adalah produk yang tak terpisahkan dari penggelaran episteme yang menguasai struktur pikir mereka. Akhol Firdaus, “Membumikan Foucault di Pikiran Positivis”, dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 1, 2002, hlm. 186.

Foucault bukanlah dimensi perkembangan dan kemunduran. Akan tetapi bagaimana hukum pasang-surut *epistema* yang menentukan kebenaran yang dipercaya dan diperagakan pada setiap fase sejarah.²⁷ Apabila merujuk pada pendapat Foucault di atas, maka sejarah epistemik studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, tidak dipahami sebagai gerak perkembangan dan kemunduran, tetapi sebagai gerak pasang-surut. Misalnya, saat Hasbi pada tahun 60-an menawarkan gagasan Fikih Indonesia, hal tersebut adalah fase pasang, kemudian mengalami fase surut (dalam arti stagnan pemaknaan, bukan sedikit banyaknya kajian) antara tahun 70-an dan 80-an. Sampai akhirnya kembali mengalami fase pasang ketika Yudian Wahyudi pada tahun 1993,²⁸ 1994,²⁹ dan 1995,³⁰ secara berturut-turut mengkaji dan mengembangkan ide tersebut dengan istilah yang ia pakai, yaitu ‘Mengindonesiakan Fikih Indonesia’ atau ‘Reorientasi Fikih Indonesia’. Setelah mengalami fase surut beberapa waktu, baru dua windu kemudian, kajian tentang Fikih Indonesia kembali mengalami fase pasang ketika Agus Moh. Najib menulis buku *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia* (2011)³¹ dan Mansur menulis artikel berjudul *Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi* (2012).³²

²⁷ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, terj. A. Sheridan (New York: Pantheon Books, 1972), hlm. 127-129.

²⁸ Yudian Wahyudi, “Hasbi’s Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh”, *Thesis* (Canada: Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1993).

²⁹ Yudian Wahyudi, “Reorientation of Indonesian Fiqh”, dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994).

³⁰ Yudian Wahyudi, “Reorientasi Fikih Indonesia”, dalam Sudarnoto dkk (eds.), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Yogyakarta: Lembaga Penterjemah dan Penulis Muslim Indonesia, 1995).

³¹ Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Kementerian Agama, 2011).

³² Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *Jurnal asy-Syir’ab*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012.

Perangkat yang digunakan oleh Foucault untuk menandai adanya diskontinuitas dalam sejarah adalah apa yang disebut dengan istilah *enonce* atau *statement*.³³ Prinsip-prinsip *statement* menurut Foucault adalah³⁴ pertama, memaknai *statement* harus berpijak pada penolakan arkeologis terhadap perlakuan istimewa pada ‘tokoh-tokoh besar’ yang tercatat dalam sejarah. Apabila *statement* ini dioperasikan dalam teks, maka pembacaan yang dilakukan sama sekali menghindari politik ‘nama besar’ yang sering mereduksi kepentingan pelacakan terhadap ‘pasang-surut’ gagasan atau pengetahuan. Dengan kerangka inilah, Foucault sependapat dengan Barthes yang menandai ‘kematian penulis’. ‘Kematian’ dalam konteks ini berarti membangkitkan kembali jaringan pengetahuan yang menenggelamkan individu dalam struktur pikir dan modus analisa yang sama. *Statement* demikian, tidak tunduk pada ‘nama besar’ dan *proper name* dalam teks, melainkan mencari titik gagasan yang tersambungkan dan terangkai menjadi keseragaman pikir dalam sejumlah teks pada fase sejarah tertentu.

³³ Untuk memperjelasnya, maka bisa kita bandingkan dengan *speech act* yang dikemukakan oleh John Austin. *Speech act* dan *statement* mempunyai makna-makna literal yang tidak berhubungan dengan tingkat-tingkat interpretasi, tidak perlu dicari makna terdalamnya. Kalau John Austin tertarik pada *everyday speech act*, bahwa untuk memahaminya, maka pendengar harus mendengarnya dalam konteks lokal dan pragmatis(is)me menentukan maknanya. Sedang Foucault lebih tertarik pada jenis-jenis *speech act* yang telah terpisah dari konteks lokal, yang kemudian akan membentuk realitas yang otonom. Setelah *speech act* mempunyai otonomi, maka pendengar tidak perlu lagi membuat referensi pada konteks di mana *statement* tersebut muncul. Misalnya, “Hari ini akan hujan”, itu secara umum adalah *everyday speech act* dengan konteks lokal, tetapi bila diucapkan oleh seorang pakar Biro Meteorologi, akan menjadi sebuah *statement* (mempunyai pengaruh sosial yang luas). L. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), hlm. 48; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language* (New York: Harper Colophon Books, 1976), hlm. 219.

³⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, terj. Robert Herley (New York: Pantheon Books, 1978), hlm. 93; Akhol, *Membumikan Foucault*, hlm. 192-194.

Buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini juga mencoba mencari titik-titik atau simpul-simpul gagasan (ada tiga titik simpul gagasan besar dalam buku ini, yaitu gagasan tentang Fikih Indonesia [dan Mengindonesiakan Fikih Indonesia, serta Objektivikasi Fikih Indonesia], gagasan Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja, serta gagasan Mazhab Integrasi-Interkoneksi) yang tersambung dan terangkai menjadi keseragaman pikir. Ketiga titik gagasan tersebut sama-sama mencoba membangun hubungan antara Islam sebagai *religion* dan *science* dalam sejumlah teks pada fase sejarah tertentu (Fikih Indonesia pada tahun 60-an, Mengindonesiakan Fikih Indonesia pada tahun 90-an, dan Mazhab Jogja serta Integrasi-Interkoneksi tahun 2000-an).

Kedua, statement dengan demikian bukanlah kalimat, atau tuturan sehari-hari, ia adalah kerangka pikir (*theoretical framework*) atau semacam *worldview* yang memungkinkan individu menulis dan berbicara dengan materi bahasan dan sistem kebenaran yang sama, dengan bahasa yang berbeda. Misalnya, munculnya beragam konsep *statement* integrasi antara agama dan ilmu di beberapa Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia, seperti konsep keilmuan Roda Ilmu di UIN Bandung, Pohon Ilmu di UIN Malang, Jaring Laba-laba Keilmuan di UIN Yogyakarta, dan *Integrated Twin Towers* di UIN Surabaya. Di internal Mazhab Sapen UIN Sunan Kalijaga sebenarnya juga muncul beragam *statement* tentang model integrasi ilmu, tidak hanya Jaring Laba-laba Keilmuan, seperti konsep Tauhid Keilmuan gagasan Musa Asy'arie, Piramida Keilmuan gagasan Abdul Munir Mulkhan, Etika Spiritual Keilmuan gagasan Machasin, Integrasi Keilmuan gagasan Syamsul Anwar, dan *Science Tree* gagasan Minhaji.³⁵ Semua *statement* keilmuan tersebut sebenarnya berbicara dengan materi bahasan yang sama, yaitu ingin mengintegrasikan antara ilmu dan agama, namun dengan istilah yang berbeda. Akhirnya, *statement* yang di-*back up* oleh *power* dan *knowledge* sajalah yang akhirnya memenangkan

³⁵ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 95.

‘pertarungan’ wacana tersebut. Barangkali yang lebih tepat jika dirumuskan dalam sebuah pernyataan, jangan-jangan di UIN Sunan Kalijaga telah terjadi semacam panoptikonisasi integrasi-interkoneksi.

Statement, meskipun tidak sama persis, memiliki kemiripan dengan *language* dalam Semiotik. Dengan kata lain, konsep Roda Ilmu, Pohon Ilmu, *Spider Web*, *Integrated Twin Towers*, *Unity of Science* (IAIN Semarang), Horizon Ilmu (IAIN Mataram), Pohon Bunga Ilmu (IAIN Surakarta), dan *Islam Rahmatan Lil ‘Alamīn/IRLA* (STAIN Pekalongan), dalam bahasa Foucault dapat disebut sebagai *enonce*, sedangkan dalam bahasa Semiotik disebut sebagai *parole*. Persamaan isu besar tentang integrasi ilmu dan agama disebut dalam bahasa Foucault sebagai *statement*, dalam bahasa Semiotik sebagai *language*. *Ketiga*, formasi keteraturan pikir yang diciptakan oleh kekuasaan pengetahuan yang digelar pada fase sejarah tertentu untuk mengukuhkan sebuah kebenaran seragam. Dalam konteks di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, salah satu contoh ‘kuasa pengetahuan’ yang pernah ada adalah model *McGill oriented* pada tahun 80-an dan 90-an.

Yang dimaksud dengan *enunciative modalities*, adalah suatu aturan atau hukum yang beroperasi di belakang *statement* yang bermacam-macam itu. *Enunciative modalities* itu antara lain berkaitan dengan siapa yang mempunyai hak (*status*) untuk menyatakan *statement* (misalnya seorang dokter yang berijazah), dari tempat (*site*) mana *statement* itu muncul (misalnya gedung rumah sakit yang berlembaga), posisi apa (*position*) yang ditempati subjek yang menyatakan *statement* (pengamat, dan sebagainya).³⁶ Popularitas gagasan Fikih Indonesia, misalnya, selain karena

³⁶ Dreyfus, *Michel Foucault*, hlm. 68. Foucault, *The Archaeology*, hlm. 46. Dengan demikian, suatu pengetahuan menurut Foucault, tidak dihubungkan dengan suatu subjek yang berfikir, berbicara, dan mengetahui. Tetapi berhubungan dengan *statement-statement* yang “dibenamkan” dalam *enunciative field* dan *statement-statement* tersebut saling berhubungan membentuk suatu relasi dalam sebuah praktik diskursif di mana praktik diskursif tersebut menentukan kelompok relasi-relasi yang harus dimantapkan oleh suatu bentuk diskursif untuk dapat berbicara tentang objek. “*The analysis of statements operates therefore without reference to a cogito*”. *Ibid.*, hlm. 122. Lihat juga, Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 175.

memang kapasitas intelektual sang penggagasnya, *enunciative modalities* yang dimilikinya adalah posisi (*position*) Hasbi pada saat itu yang menjabat sebagai dekan pertama FSH IAIN Sunan Kalijaga (1960-1972). Dalam gagasan Mazhab Jogja, *enunciative modalities*-nya adalah tempat (*site*) atau wilayah Yogyakarta yang secara historis memiliki modal sejarah, ilmiah, dan wilayah, yang pernah membidani lahirnya institusi-institusi pendidikan modern dalam masa perjuangan di Indonesia, seperti Taman Siswa (TS) dan Sekolah Tinggi Islam (STI). Di Mazhab Sapen, *enunciative modalities*-nya adalah seorang Mukti Ali, yang selain terkenal karena keilmuannya, pelopor *Limited Group Discussion* (LGD), pioneer jaringan keserjanaan McGill, ahli perbandingan agama di Indonesia, ia juga mantan Menteri Agama RI yang ke-14 (11 September 1971 s/d 28 Maret 1978). Sedangkan dalam gagasan integrasi-interkoneksi, *enunciative modalities*-nya sangatlah kompleks, selain karena pada saat itu pencetus ide ini, yaitu M. Amin Abdullah menjabat sebagai rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga periode 2001-2005 dan 2006-2010, juga karena faktor dukungan ke'kuasa'an dan *knowledge* atau ilmu yang dimilikinya. Sebab, kemajuan akademik akan lambat berjalan tanpa dukungan politik, dan itu sah-sah saja. Dengan kata lain, istilah Fikih Indonesia, Mazhab Sapen, dan Mazhab Jogja lebih mengacu pada *site* (tempat).

Salah satu yang terpenting dari gagasan Foucault adalah konsep panoptikon. Panoptik sendiri adalah model penjara (dalam arti sesungguhnya) yang dikembangkan oleh Jeremy Bentham (1791). Dengan metode panoptik, pengawasan bisa menyeluruh dan total. Penegakan disiplin bisa terlaksana dengan lebih mudah. Inti mekanisme panoptik itu terletak dalam bentuk arsitekturnya. Di pinggir terdapat bangunan melingkar yang merupakan sel-sel tahanan dengan dua jendela terbuka yang diperkuat jeruji besi, yang satu mengarah ke dalam sehingga terlihat jelas dari menara pengawas yang terletak di tengah lingkaran bangunan itu. Sehingga hanya *silhouette* narapidana yang kelihatan, tetapi seluruh gerak-geriknya terpantau jelas. Narapidana tidak tahu siapa dan

berapa yang mengawasi. Mereka hanya tahu bahwa dirinya diawasi.³⁷ Efek dari sistem panoptik ini menyebabkan narapidana sadar berada dalam pengawasan atau dalam situasi terlihat secara permanen. Sistem tersebut memungkinkan pengawasan dilakukan secara tidak teratur, tetapi efeknya dalam kesadaran adalah perasaan terus menerus diawasi. Panoptik adalah bentuk pengawasan yang memungkinkan diperolehnya ketaatan dan keteraturan dengan meminimalisir tindakan-tindakan yang sulit diperhitungkan atau tidak bisa diramalkan. Dengan kata lain, model panoptik ini efeknya kontinyu, meskipun pengawasan dilakukan secara diskontinyu.³⁸

Dalam konteks yang agak berbeda, kita bisa menggunakan model panoptik di atas untuk membaca *power* dan *knowledge* di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH. Dalam arti yang positif, gagasan tentang Fikih Indonesia, Mazhab Sapen, Mazhab Jogja, dan Integrasi-Interkoneksi, dapat dianggap sebagai ‘panoptikon pengetahuan’ model baru. Seluruh warga kampus harus merasa diawasi dan diwarisi oleh kuasa pengetahuan tersebut, serta terlibat langsung maupun tidak langsung dengan gagasan-gagasan tersebut. Kelompok tertentu yang tidak ‘tunduk’ pada kuasa pengetahuan yang dominan dianggap sebagai ‘yang lain’ dan abnormal. ‘Yang Lain’ itu kemudian membentuk komunitas sendiri, sebagai bentuk ‘pemberontakan’ simbolik terhadap kuasa pengetahuan yang mapan, misalnya munculnya kelompok yang

³⁷ Haryatmoko, *Kekuasaan*, hlm. 15.

³⁸ *Ibid.* Logika panoptikon adalah logika *bio-power*. *Bio-power* adalah teknologi yang dikembangkan seiring dengan atau produk dari ilmu-ilmu manusia. Geoff Danaher et. al., *Understanding Foucault* (New South Wales: Allen & Unwin, 2000), hlm. 64. Teknologi ini untuk menganalisis, mengendalikan, menata, dan mendefinisikan tubuh dan perilaku manusia. *Bio-power* dijalankan dalam konteks tuntutan ekonomi politik modern untuk menjaga populasi tetap sehat, produktif, kuat, aktif kerja keras dan aman. Gagasan dasar *bio-power* adalah menghasilkan subjek yang swa-kendali. Artinya, sekali tubuh dan pikiran kita telah dibentuk oleh wacana dan diawasi oleh aparatus, dengan sendirinya kita memastikan diri berfungsi sebagaimana didektekan. Donny Gahril, “Menabur Kuasa Menuai Wacana”, dalam *Basis*, Vol 4, 2002, hlm. 45.

mengatasnamakan ‘Gorong-Gorong Kampus’. Sebagai panoptik keilmuan, keempat mazhab tersebut seakan-akan berdiri ‘di tengah-tengah’ kampus—silahkan lihat misalnya model *spider web* (penjara) yang dikembangkan oleh civitas akademika UIN Sunan Kalijaga (aparatus), dimana al-Qur’an dan as-Sunnah berada di tengah-tengah (panoptik), sedangkan ilmu-ilmu yang lain mengelilinginya (narapidana). Seakan-akan ilmu-ilmu lain berposisi sebagai ‘penjara’, dan warga kampus sebagai ‘narapidananya’.

Para pengkaji dan pengembang gagasan-gagasan tersebut, termasuk penulis sendiri, dapat disebut sebagai ‘aparatus’-nya. Menurut penulis, teknik pendisiplinan ‘kuasa pengetahuan’ semacam itu sangat penting dijalankan, dengan pemahaman atau pemaknaan baru, dari makna *bio-power* teknologi-politis ke makna *knowledge-power* saintifikasi-akademis, dari kekuatan politis menuju kekuatan akademis, dari *politic community* menuju *epistemic community*, dari ideologi ke ide, bahwa kampus tidak harus dimaknai sebagai ‘penjara’, tetapi sebagai ‘laboratorium pengetahuan’—bandingkan dengan istilah ‘Laboratorium Agama Masjid UIN Sunan Kalijaga’—, warga kampus bukan sebagai ‘narapidana’, tetapi sebagai sarjana-sarjana *scholars* harapan Indonesia dan dunia, yang harus digladi untuk di’santrinisasikan’ dan di’sarjanisasikan’ di dalam lembaga *kawah condrodimuka* pengetahuan—lihat gagasan tentang pendirian *Madīnah at-Ṭalabab* di UIN Sunan Kalijaga—. Pengembang ide-ide keilmuannya bukan sebagai ‘aparatus’, tetapi sebagai *epistemic community*. Oleh karenanya, UIN Sunan Kalijaga (FSH) harus di’rawat’, di’rumat’, dan di’ruwat’ dengan manajemen integrasi (post)modern sebagai pendidikan tinggi.

Foucault kemudian ingin menarik benang merah keterikatan dan keterkaitan antara pengetahuan (*knowledge*), kekuasaan (*power*), dan tubuh (*body*) masyarakat yang menjadi matrik-matrik kekuasaan yang memproduksi keteraturan. Berangkat dari sini, Foucault memperkenalkan istilah *genealogi*³⁹ (*entstehung* dan *herkunft*) sebagai alat pembongkaran

³⁹ Sekitar tahun 1968, Foucault mulai menaruh minat terhadap pemikiran Nietzsche, terutama berhubungan dengan genealogi (khususnya tentang kuasa).

keteraturan yang disusun oleh pengetahuan, kekuasaan, dan tubuh (narapidana) masyarakat.⁴⁰ Tugas utama dari genealogi adalah melakukan pembongkaran terhadap kekuasaan yang berhasil menundukkan tubuh sedemikian rupa, sehingga menjadi mesin penyokong kebenaran. Dalam menjelaskan persoalan tubuh ini, Foucault kemudian membangun sebuah kesimpulan, bahwa tubuh yang sedemikian teratur ini, ternyata tidak lahir secara natural, tetapi dibentuk berdasarkan entitas kekuasaan yang tarik ulur di ruang *episteme*. Dengan demikian, muara teori kuasa Foucault adalah pada proses-proses individualisasi (kebenaran internal).⁴¹

Pada titik ini, Foucault lantas melaju pada sebuah kesimpulan, bahwa pembentukan dan pendisiplinan ‘tubuh’ pengetahuan dapat ditempuh dengan strategi pertarungan wacana, taktik klasifikasi, serta normalisasi. Dalam konteks demikian, bahwa genealogi menurut Foucault adalah komitmen terhadap pembongkaran relasi kekuasaan (*power*), pengetahuan (*knowledge*), dan tubuh (*body*)—penulis menyebutnya dengan relasi triadik antara *person (power)*, *knowledge*, dan *institution (body)*.

Genealogi mempertentangkan dirinya demi pencarian ‘asal-usul’. Foucault, *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), hlm. 140. Mengapa Nietzsche tertantang untuk memburu ‘asal-usul’ (*origin/ursprung*) ini?, karena selama ini, ‘asal-usul’ dimengerti sebagai percobaan untuk mendapatkan esensi benda yang pasti, kemungkinan-kemungkinan benda yang paling murni.

⁴⁰ Berbeda dengan Nietzsche yang menggunakan istilah *origin*, Foucault menggunakan konsep *entstehung* dan *herkunft*. *Herkunft* adalah persamaan dari keturunan atau *descent* (asal-usul), ia adalah afiliasi lama pada sebuah kelompok, yang ditopang oleh adanya ikatan darah, tradisi dan kelas sosial. Genealogi tidaklah mencari asal-usul berdasarkan ciri-ciri genetika eksklusif semacam itu, tetapi adalah mengidentifikasi permulaan-permulaan yang tak terhitung yang dapat dilihat dengan mudah oleh mata sejarah. Penyelidikan tentang asal-usul tidaklah untuk mengokohkan fondasi-fondasi dasar, ia mengganggu apa yang sebelumnya dianggap tetap, ia memisahkan apa yang dipikirkan sebagai kesatuan, ia menunjukkan heterogenitas dari apa yang dibayangkan konsisten. Foucault, *Language*, hlm. 145-147. Sedangkan *entstehung* adalah suatu permainan kekuasaan-kekuasaan, ia adalah adegan-adegan di mana kekuasaan berjuang untuk mendominasi. Timothy W. Wilson, *Foucault, Genealogy, History, Philosophy Today*, Vol. 39, No. 2, 1995, hlm. 159-160.

⁴¹ Akhol, *Membumikan Foucault.*, hlm. 194.

Misalnya, dalam gagasan Fikih Indonesia, *power (person)*-nya adalah Hasbi, *knowledge*-nya adalah Fikih Indonesia, dan *body (institution)*-nya adalah institusi FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Contoh lain, dalam Mazhab Sapen, *power (person)*-nya adalah Mukti Ali dkk, *knowledge*-nya adalah Ilmu Perbandingan Agama, dan *body (institution)*-nya adalah FUPI IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Contoh satu lagi, dalam Mazhab Jogja, *power (person)*-nya adalah Ainurrofiq dkk, *knowledge*-nya adalah Neo-Ushul Fikih, dan *body (institution)*-nya adalah FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga.

Tugas genealogi hanyalah pembongkaran untuk pembongkaran itu sendiri.⁴² Dalam buku *Mazhab Sunan Kalijaga*, yang penulis maksud dengan genealogi sebagai pembongkaran adalah membongkar asal-usul lahirnya konsep-konsep tentang Fikih Indonesia (dan ide turunannya, yaitu Mengindonesiakan Fikih Indonesia dan Objektivikasi Fikih Indonesia), Mazhab Sapen, Mazhab Jogja, dan Integrasi-Interkoneksi. Munculnya gagasan Fikih Indonesia pada tahun 60-an, misalnya, ternyata berasal dari pertarungan wacana di Indonesia pada saat itu antara relasi kubu Islam formalis dan Islam substansialis, antara Islam struktural dan Islam kultural, antara tema ‘Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah’ dan ‘Keindonesiaan’, dan antara “Kaum Tua” dan “Kaum Muda”.

Lahirnya istilah Mazhab Jogja pada tahun 2002, selain sebagai etos dan peneguh identitas, adalah untuk menarungkannya dengan wacana lama antara Mazhab *Taqīdī* atau Mazhab *Qaulī*-Tekstualis dan Mazhab *Ijtihādī* atau Mazhab *Manhajī*-Kontekstualis, antara Mazhab dan anti Mazhab, yang disebut dalam judul buku Qodri Azizy pada tahun 2002, misalnya, sebagai *Reformasi Bermazhab*. Selain di Mazhab Jogja (FSH UIN Sunan Kalijaga), diskursus wacana hukum Islam juga berkembang di Mazhab Jakarta (UIN Syarif Hidayatullah), Mazhab Semarang (IAIN Walisongo), Mazhab Surabaya (UIN Sunan Ampel), dan sebagainya. Kritik wacana juga terjadi pada proyek islamisasi ilmu gagasan al-Faruqi

⁴² Foucault, “Nietzsche, Genealogy, and History”, dalam *Michel Foucault: The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.) (New York: Pantheon Books, 1984), hlm. 81-83.

dkk, sehingga melahirkan model de-islamisasi ilmu (ilmuisasi Islam) gagasan Kuntowijoyo dan integrasi-interkoneksi gagasan M. Amin Abdullah.

Tentang kerangka kerja genealogi pengetahuan, berikut ini penulis kutipkan pernyataan Foucault terkait hal tersebut:⁴³

“My objective...has been to creat a history of the different modes by which, in our culture, human being are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects. The first is the modes of inquiry which try to give themselves the status of science...In te second part of my work, I have studied the objectivizing of the subject in what I shall call “dividing practices”. The subjects is either divided inside himself or divide from others. Finally, I have sought to study...the way a human beings turns him or herself into a subject”.

Ungkapan di atas bercerita tentang tiga kerangka kerja (*frame work*) yang dijadikan acuan oleh Foucault dalam mengorganisir gagasan tentang genealogi pengetahuan. Pada dasarnya semua gagasan Foucault diorientasikan untuk mengurai pola-pola pendisiplinan atas kesadaran subjek. Kerangka kerja yang ia gunakan yaitu⁴⁴ pertama, melacak identitas subjek yang disemai melalui produksi pengetahuan, atau selanjutnya disebut taktik pemilahan (*classification practices*). Itu adalah istilah yang dipakai oleh Foucault untuk menjelaskan taktik klasifikasi subjek berdasar logika dualistik (*dualistic logics*). Logika dualistik merupakan komposisi nalar yang mengklasifikasi semua domain kehidupan ke dalam dua kutub berhadap-hadapan (*binary-oposition*), semisal, rasional-irrasional, normal-*pathological*, integrasi-differensiasi, pro-kontra, maju-terbelakang, dan seterusnya.⁴⁵ Identitas subjek yang disemai dalam produksi pengetahuan tentang gagasan Fikih Indonesia misalnya, harus dibaca dalam konteks

⁴³ Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, dalam Hubert dan Paul Rabinow (eds.) (Chicago: University of Chicago Press, 1983), hlm. 208.

⁴⁴ Foucault1, *Beyond*, hlm. 237; *The History of Sexuality*, hlm. 3-13; *The Foucault Reader*, hlm. 7-11.

⁴⁵ Taktik pemilahan dengan demikian adalah terminologi yang dipakai Foucault untuk menjelaskan bagaimana produksi identitas melalui proses klasifikasi sehingga menjadi rujukan kesadaran subjek. Ini terjadi pada semua ruang kesejarahan manusia.

pemilahan klasifikasi antara partikularisasi fikih dan universalisasi fikih, dan antara purifikasi (slogan ‘Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah’) dan dinamisasi (Keindonesiaan).

Kedua, objektifikasi subjek (bukan objektivasi subjek), yakni pembelahan dan normalisasi kesadaran, atau selanjutnya disebut taktik normalisasi (*dividing practices*). Foucault menjabarkan taktik normalisasi ini sebagai strategi politik yang dipakai untuk melakukan pemisahan, normalisasi, dan institusionalisasi populasi dalam rangka menemukan kemapanan dan keamanan di ruang sosial. Strategi demikian, melahirkan dua klasifikasi politis antara ‘kami’ vs ‘mereka’, dan ‘tertata’ vs ‘semrawut’. Yakni klasifikasi yang difungsikan ganda, yaitu, pertama mengukuhkan sistem kebenaran yang diakui bersama sebagai normalitas, sekaligus, dan kedua mengubur sistem-sistem kebenaran lain yang diasosiasikan sebagai abnormal dan dianggap akan mengganggu ketertiban sistem berpikir dan berperilaku masyarakat.⁴⁶

Yang dilakukan oleh Foucault semata-mata adalah penajaman cara pandang terhadap produksi pengetahuan yang memosisikan manusia sebagai objek pengetahuan, sekaligus menitikkan kesadaran identitasnya. Foucault menegaskan, bahwa manusia yang diobjektifikasi oleh pengetahuan, mula-mula bersumber dari bangunan pemikiran Barat. “*Man is an invention which the archaeology of our thought can easily show to be of recent date*”. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1971), hlm. 387.

⁴⁶ Baik dalam *Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic*, maupun *Discipline and Punish*, Foucault menggambarkan bagaimana nalar modern Eropa memisahkan orang-orang gila, gelandangan dan penjahat dari ruang normalitas sosial. Manusia-manusia “tidak produktif” tersebut, menurut Foucault merupakan masalah politis yang mengganggu normalitas sosial, karenanya mereka kemudian dikelompokkan ulang berdasarkan kategori “tidak normal”. Bahwa, bangunan sebuah peradaban tidak bergulir secara natural dan objektif. Ia selalu dipenuhi oleh tarik ulur kekuasaan pengetahuan yang pada gilirannya akan menjadi teknologi yang canggih dalam mendisiplinkan sistem berfikir dan berperilaku masyarakat. Sistem kebenaran apapun yang berposisi di luar sistem kebenaran yang dianggap sebagai normalitas dengan sendirinya akan diasingkan, dan dianggap abnormal. Taktik normalisasi ini juga didukung oleh pesatnya pertumbuhan institusi sosial, semisal rumah sakit jiwa, penjara, institusi agama, sekolahan dll. Sebab, institusi-institusi tersebut ternyata adalah teknologi kebenaran yang sangat produktif dalam menata pengetahuan individu-individu tentang normalitas dan abnormalitas. Foucault, *Power/Knowledge*, hlm. 119.

Menurut penulis, proyek politik islamisasi ilmu, misalnya, dapat dibaca dalam konteks ini. Strategi yang digunakannya adalah melahirkan pertarungan wacana dua klasifikasi yang bersifat politis-agamis, yaitu antara ‘kami’ yang Islam dan ‘mereka’ yang bukan Islam (ilmu Barat yang sekuler), antara ‘Islami’ vs ‘Tidak Islami’, antara ‘Mazhab’ dan ‘Anti Mazhab’, antara sloganistik dan anti sloganistik, yakni klasifikasi yang difungsikan ganda, yaitu, pertama mengukuhkan sistem kebenaran islamisasi ilmu yang diakui dengan teknik normalisasi, misalnya dalam bentuk pelatihan-pelatihan tentang Psikologi Islam(i), Sosiologi Islam(i), dan Ekonomi Islam, serta kedua, mengubur sistem-sistem kebenaran pengetahuan ilmu Barat, yang diasosiasikan sebagai tidak islami yang dianggap bakal mengganggu ketertiban sistem berpikir dan berperilaku masyarakat Islam. Padahal, selain model islamisasi ilmu, ada model-model lain yang perlu dikaji, bukan Islam saja atau Barat saja, tetapi model dialektika antara keduanya, seperti model pengilmuan Islam dan model integrasi-interkoneksi.

Ketiga, melacak cara subjek mendisiplinkan kesadarannya, atau selanjutnya disebut taktik pendisiplinan (*self-subjectivication practices*). Sasaran disiplin adalah tubuh atau institusi. Penjara menjadi ruang disiplin karena di balik tembok itu sedang dilaksanakan pembuatan individu. Disiplin tidak identik dengan suatu institusi atau aparat tertentu, melainkan merupakan suatu teknologi.⁴⁷ Disiplin bisa dijalankan oleh institusi-institusi yang telah dibuat spesifik (penjara), atau oleh institusi yang menggunakan disiplin sebagai sarana mencapai tujuan (rumah sakit, sekolah, lembaga pendidikan tinggi), atau oleh institusi yang

⁴⁷ Pendisiplinan adalah proses kekuasaan yang menjadikan tubuh sebagai lokusnya. Kekuasaan pada dasarnya adalah teknologi individualisasi yang menautkan tubuh, hati, pikiran, perasaan, untuk mempersepsi makna kebenaran yang dikukuhkan menjadi standar tunggal normalitas kehidupan, sekaligus mengubur dalam-dalam pengalaman kesejarahan yang di luar kanon kebenaran yang dibentuk dalam struktur pikir masyarakat. Pada titik inilah, individu sebenarnya menjadi *kelinci percobaan*, “*as effect and object of power, as effect and object of knowledge*”. Foucault, *Discipline*, hlm. 192.

menggunakan disiplin sebagai sarana untuk semakin memperkuat dan mengorganisasi kekuasaan (militer, rumah psikiatri).

Ketiga prinsip di atas, dipakai Foucault sebagai kerangka pembongkaran stabilitas sebuah rezim kebenaran yang bercokol dalam masyarakat. Dalam teknik genealogi pengetahuan juga dikenal istilah *limitation*. Limitasi (batasan), adalah usaha untuk menjelaskan perbedaan-perbedaan sistem pengetahuan antara yang dianggap sebagai normalitas dan abnormalitas.⁴⁸ Misalnya, yang bermazhab (Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja) dianggap sebagai yang normal, sementara yang tidak bermazhab dianggap sebagai abnormalitas. Membuat limitasi yang *clear and distinctive* antara islamisasi ilmu dan integrasi-interkoneksi ilmu, misalnya, menjadi sangat penting. Dalam artian harus jelas perbedaan-perbedaan keduanya. Misalnya, dalam islamisasi ilmu hanya menghubungkan secara diadik antara *religion* dan *science* sedangkan integrasi-interkoneksi menggunakan pola relasi triadik, antara *religion* (*ḥadārat an-nas*), *philosophy* (*ḥadārat al-falsafah*), dan *science* (*ḥadārat al-'ilm*). Yang pasti jelas berbeda, islamisasi ilmu adalah proyek ideologi-politik, sedangkan integrasi-interkoneksi adalah proyek ilmu-akademik.

Limitasi adalah usaha untuk memperjelas mana pengetahuan yang tertib dan mana pengetahuan yang semrawut atau tidak tertib, mana pengetahuan yang baik dan mana pengetahuan yang tidak baik, mana pengetahuan yang terintegrasi dan mana pengetahuan yang teratomisasi, mana pengetahuan yang deduktif dan mana pengetahuan yang induktif, mana *religiosity* dan mana *religions*, mana *scientific* dan mana *doctriner*, dan sebagainya. Pada sisi lain, limitasi ini juga difungsikan menarik benang demarkasi yang jelas antara 'kami' dan 'mereka', antara 'I' dan 'You' antara *subject* dan *object*, antara *one* dan *many*, antara *form* dan *matter*, antara *maximal* dan *minimal*, antara *religion* dan *science*, antara ilmu syari'ah dan ilmu hukum, dan sebagainya. Padahal, menurut penulis, dalam era postmodern seperti sekarang ini, pola yang terbentuk tidaklah bercorak

⁴⁸ Foucault, *The Foucault Reader*, hlm. 35.

biner-dikotomik ('dunia pertama' dan 'dunia kedua') seperti yang disampaikan oleh Foucault dalam taktik pemilahan pengetahuan di atas, tetapi telah melibatkan pihak ketiga atau 'dunia (ke)tiga' atau 'world 3' (Karl. Popper), yang disebut dengan dunia *the others*, atau dunia 'we' (Ken Wilber), atau dunia *inter-subjective testability* (Ian. G. Barbour), atau dunia interkonektif (M. Amin Abdullah), atau dunia *abductive* (Charles S. Peirce), atau dunia (*on going*) *process* (Whitehead), atau dunia *semipermeable* (Holmes Rolston III), atau dunia *participant as observer* dan *observer as participant* (Kim Knott), atau dunia *sairūrah* (Muhammad Syaḥrūr), atau dunia *ibtidā'* (Hassan Hanafi).

Dalam konteks yang lebih makro (*asbāb an-nuzūl* makro), kita bisa menempatkan gagasan tentang Fikih (Islam) Indonesia, misalnya, sebagai 'dunia ketiga' di antara 'dua dunia' yang lain, yaitu Islam Formalis dan Islam Sekuler, Mazhab Jogja dapat ditempatkan sebagai 'dunia ketiga' di antara pertarungan wacana antara pro Mazhab dan anti Mazhab, dan Integrasi-Interkoneksi juga dapat ditempatkan sebagai 'dunia ketiga' di antara aliran *Islamization of Knowledge* dan *Saintification of Islam*. Dengan kata lain, posisi bangunan epistemik keilmuan di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH, yang berbeda dari yang lain adalah, mereka mencoba memposisikan dirinya di 'dunia ketiga' atau mengambil 'jalan tengah', yang disebut oleh Yudian Wahyudi dengan istilah 'kemungkinan ketiga', tanpa harus meninggalkan secara ekstrim diamatral 'dua dunia' yang lain. FSH UIN Sunan Kalijaga sepertinya ingin mengawinkan 'tiga dunia' tersebut dalam bentuk re-integrasi-interkoneksi.

Dengan kacamata lain, 'tiga dunia' tersebut dapat juga diparalelkan sebagai subjektifikasi dunia lokal (Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja), objektifikasi dunia nasional (Objektifikasi Fikih Indonesia), dan intersubjektifikasi dunia global (Integrasi-Interkoneksi). Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja dapat penulis tempatkan sebagai 'dunia lokal', gagasan tentang Fikih Indonesia dapat diposisikan sebagai 'dunia' nasional, dan gagasan Integrasi-Interkoneksi berada di wilayah 'dunia' global (yang berasal dari ide lokal) —*think and act globally-locally*—. Ketiga

dunia tersebut bertrialogi secara sirkularis-produktif, bukan bergerak linieris-strukturalis. Jadi, mengkaji Mazhab Sapen, Mazhab Jogja, Fikih Indonesia, dan Integrasi-Interkoneksi, sebagai bangunan utuh epistemik keilmuan di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH adalah sebuah keniscayaan—untuk tidak mengatakan wajib—. Jadi, teori arkeologi pengetahuan Foucaultian dalam buku ini penulis gunakan untuk melakukan pembongkaran, pengudaran, dan penguraian (bukan penghancuran) ide-ide sentral dalam empat titik atau empat simpul epistemik keilmuan utama, yaitu Fikih Indonesia (Hasbi) dan turunannya seperti Mengindonesiakan Fikih Indonesia (Yudian) dan Objektifikasi Fikih Indonesia (Najib), Mazhab Sapen (Mukti Ali dkk), Mazhab Jogja (Ainurrofiq dkk), dan Integrasi-Interkoneksi (M. Amin Abdullah). Setelah di’bongkar’, serpihan-serpihan atau artefak-artefak pengetahuan tersebut kemudian penulis susun kembali dengan nalar strukturalis-sirkularis, menggunakan teori trialogis antara lokalitas, nasionalitas, dan globalitas, atau antara globalitas, nasionalitas, dan lokalitas.

B. Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas

Secara eksplisit, salah satu misi FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah “Mewujudkan Fakultas Syari’ah dan Hukum yang unggul dan terkemuka dalam bidang ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum pada tingkat nasional tahun 2015, regional tahun 2021, dan internasional tahun 2025.” Di sini FSH menggunakan istilah ‘nasional’, ‘regional’, dan ‘internasional’. Dalam buku ini, penulis lebih memilih menggunakan istilah lokal, nasional, dan global. Jadi, salah satu tujuan penulisan buku ini adalah untuk mempersiapkan *go* internasional bagi FSH pada tahun 2025 tersebut. Ketiga tahap tersebut juga dapat dibaca sebagai tahap internalisasi-konsolidasi (lokal), eksternalisasi-positivisasi (nasional), dan objektifikasi-internasionalisasi (global). Berdasarkan penjelasan di atas, Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja dapat penulis tempatkan sebagai mazhab lokal, gagasan Fikih Indonesia (Hasbi) dan yang semacamnya,

seperti Mazhab Indonesia (Hazairin), sebagai mazhab nasional, dan Integrasi-Interkoneksi, harapannya dapat dijadikan sebagai mazhab global (*global citizenship*). Oleh karenanya, mengkaji tentang jejaring genealogi epistemik studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, meniscayakan adanya kajian yang *integrated* antara bangunan epistemik studi ilmu hukum Islam lokal, nasional, dan global. Atau jika di balik urutannya, antara epistemologi global, nasional, dan lokal.

Ada tiga jenis wilayah epistemologi keilmuan studi ilmu hukum Islam yang harus diintegrasikan, yaitu epistemologi ilmu hukum Islam internasional, nasional, dan lokal. Pola teoritik pembagian seperti itu penulis pinjam dari artikel M. Amin Abdullah tahun 2012 berjudul *Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam*. Dalam artikel tersebut, Amin menyampaikan hubungan triadik antara lokalitas, regionalitas, dan internasionalitas, atau hubungan triadik antara lokal, nasional, dan internasional (global).⁴⁹ Yang penulis maksud dengan epistemik ilmu hukum Islam global adalah pemikiran epistemologi hukum Islam yang disampaikan oleh para pemikir Islam (Muslim) level internasional, yang pemikirannya telah dikaji dan dikembangkan oleh masyarakat global, seperti Teori *Double Movement* (Rahman), Inferensi Tekstualis-Historis (Louay Safi), Teori *Hudūd* (Syahrūr), Ijtihad Progressif (Abdullah Saeed), dan Teori Sistem (Jasser Auda).

Di level global ini, kita bisa menempatkan pendekatan integrasi-interkoneksi sebagai 'kemungkinan ketiga' dalam isu global hubungan antara *religion* dan *science*, yang secara garis besar melahirkan dua teori, yaitu *Islamization of Knowledge* atau *Saintification of Islam*, atau antara islamisasi dan de-islamisasi. Sedangkan epistemologi ilmu hukum Islam

⁴⁹ M. Amin Abdullah, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", disampaikan dalam "launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban", Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 1.

nasional dipresentasikan oleh para cerdik pandai pemikir Muslim di Indonesia, seperti Fikih Indonesia gagasan Hasbi, Fikih Mazhab Nasional gagasan Hazairin, Islam Pribumi gagasan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Reaktualisasi Ajaran Islam gagasan Munawir Sjadzali, Agama Keadilan gagasan Masdar F. Mas'udi, Fikih Sosial gagasan Sahal Mahfud dan Ali Yafie, dan Islam Syariat gagasan Haidar Nasir. Dengan kata lain, munculnya gagasan Fikih Indonesia, misalnya, harus dibaca dalam konteks isu nasional pada akhir abad ke-20, tentang munculnya beragam ide-ide aktualisasi fikih khas Indonesia seperti yang telah tersebutkan di atas. Sedangkan yang penulis maksud dengan epistemologi ilmu hukum Islam lokal adalah epistemologi ilmu hukum Islam yang telah dikembangkan oleh etos mazhab-mazhab lokal di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), seperti dekonstruksi Mazhab Ciputat⁵⁰ atau Mazhab Jakarta tahun 2004 (IAIN/UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), restrukturisasi Mazhab Sapan dan Mazhab Jogja tahun 2002 (IAIN/UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta),⁵¹ dan dekonstruksi Mazhab Ngaliyan⁵² atau Mazhab Semarang tahun 2005 (IAIN Walisongo, Semarang).

Dari tiga jenis mazhab keilmuan di atas, nampaknya Mazhab Ciputat lebih mengglobalkan kajiannya tentang Islam dan pluralisme,

⁵⁰ Edy A. Effendy (Ed.), *Rekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999). Komaruddin Hidayat dkk, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004). Buku ini sebenarnya tidak dapat disebut sebagai representasi dari 'Mazhab Ciputat', sebab isinya adalah kumpulan tulisan dari berbagai pemikir yang berdomisili di Jakarta, sehingga lebih tepat disebut sebagai 'Mazhab Jakarta' atau 'Mazhab Paramadina'. Ada tiga penulis UIN Jakarta (Mazhab Ciputat) yang berkontribusi pada buku tersebut, yaitu: Komaruddin Hidayat, Zainun Kamal, dan Kautzar Azhari Noer.

⁵¹ Ainurrofiq (ed.), *"Mazhab" Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

⁵² Abu Hafsin (pengantar), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ngaliyan: Pergulatan Pemikiran Keagamaan Anak-anak Muda Semarang* (Semarang: Rasail, 2005). Kata 'Mazhab Ngaliyan' di judul buku ini sekedar untuk mempermudah identitas, sebatas menegaskan bahwa buku ini berisi gagasan-gagasan yang ditulis oleh para anak muda yang berdiam diri di Kota Ngaliyan, sebuah kota kecil di Semarang bagian barat, tepatnya di kampus IAIN Walisongo, tempat di mana anak-anak muda yang menulis buku ini menimba ilmu agama.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Mazhab Semarang lebih fokus pada kajian studi Islam, sedangkan Mazhab Jogja lebih mengerucutkan kajiannya pada wilayah yang lebih mikro, yaitu ushul fikih. Kajian epistemik keilmuan di wilayah lokal dalam buku ini, difokuskan pada epistemologi ilmu hukum Islam yang dibangun oleh Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja, diawali dari model dakwah sinkretis Sunan Kalijaga (Raden Said), sintesis Mukti Ali, menuju eklektis Fikih Indonesia versi Hasbi (yang dilanjutkan oleh Mengindonesiakan Fikih Indonesia versi Yudian Wahyudi), kemudian dikonkritisasi lewat buku *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (2002). Kemudian Mazhab Jogja ini kembali diglokalisasi oleh pendekatan integrasi-interkoneksi. Jadi, Mazhab-nya Yogya (FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) adalah integrasi-interkoneksi. Dari integrasi-interkoneksi ini, kemudian penulis glokalisasi (mengglokalkan nilai-nilai lokal) lagi menjadi mazhab nasional, bahkan mazhab global. Jadi, pola atau model penulisan buku ini menggunakan bentuk seperti Jam Pasir.



Berdasarkan gambar di atas, gagasan Fikih Indonesia yang berasal dari proses dialektika dengan Fikih Global telah mengerucut ke Mazhab

Sapen dan Mazhab Jogja. Mazhab Jogja sendiri telah menerapkan pendekatan integrasi-interkoneksi untuk membangun Fikih Inklusif di Indonesia hingga ke Fikih Global sebagai bagian dari warga dunia. Hasbi sendiri menawarkan Fikih Indonesia secara resmi pada tahun 1961 (yang kemudian dikembangkan oleh Yudian Wahyudi pada tahun 90-an [1993, 1994, dan 1995] menjadi Mengindonesiakan Fikih Indonesia), kemudian tahun 2002 baru muncul sebuah buku yang secara eksplisit menggunakan istilah 'Mazhab Jogja'. Empat tahun kemudian, yaitu tahun 2006, muncul buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* tulisan M. Amin Abdullah, yang juga menjadi salah seorang kontributor dalam buku *Mazhab Jogja*. Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja dapat penulis sebut sebagai gerak subjektif-internal, Fikih Indonesia sebagai gerak objektif-eksternal, dan Integrasi-Interkoneksi sebagai gerak intersubjektif-global. Tentunya, ide-ide tersebut tidak berjalan secara dominatif-individual, tetapi dilakukan secara interrelasi-komunal, yang penulis sebut dengan istilah *collective intellectual*. Setelah melakukan pemetaan dengan teori trilogi dalam tahapan lokal, nasional, dan global di atas, setiap level ini harus dipetakan kembali, mana ide yang berasal dari pikiran individu dan mana ide dari pikiran kolektif. Untuk mengurai, memilah, dan memilih di antara keduanya, penulis menggunakan Teori Sejarah Pemikiran.

C. Sejarah Pemikiran (*Collective Intellectual*)

Buku ini dapat penulis sebut sebagai model historiografi studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia adalah model keberlanjutan dari historiografi Indonesia. Secara umum, model historiografi Indonesia (penulisan sejarah Indonesia) telah ditawarkan oleh Sartono Kartodirjo.⁵³ Keberlanjutan dari historiografi Indonesia

⁵³ Lihat, misalnya buku yang ditulis oleh M. Nursam berjudul *Membuka Pintu bagi Masa Depan: Biografi Sartono Kartodirjo* (Jakarta: Kompas, 2008) dan buku yang diedit oleh M. Nursam Baskara, dan Asvin Warman Adam berjudul *Sejarah Yang Memibak: Mengenang Sartono Kartodirjo* (Yogyakarta: Ombak, 2008).

kemudian dikembangkan (difokuskan) menjadi historiografi Islam di Indonesia (mitos, ideologi, dan ilmu), yang telah ditawarkan oleh Kuntowijoyo.⁵⁴ Istilah historiografi Islam di Indonesia sebenarnya bisa dibaca dengan tiga cara, yaitu historiografi Indonesia, historiografi Islam di Indonesia, dan historiografi Islam. Untuk istilah yang terakhir, yaitu historiografi Islam, penulis dapat menunjuk nama Mu'in Umar, salah seorang pemikir Muslim dari Mazhab Sapen, sebagai salah seorang ahli di bidang tersebut.⁵⁵ Jika model historiografi Islam di Indonesia tersebut kita spesifikkan menjadi historiografi ulama (Islam) di Indonesia, maka yang dapat mewakili model ini adalah buku Azyumardi Azra berjudul *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (1994).⁵⁶ Kareel Steenbrink, dapat penulis posisikan telah menawarkan model historiografi pendidikan Islam di Indonesia (pesantren, madrasah, dan sekolah), lewat buku berjudul *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah* (1994).⁵⁷ Berdasarkan tiga periode tersebut, secara lebih spesifik, Zamakhsyari Dhofier memfokuskan diri pada kajian tentang historiografi pesantren, lewat buku berjudul *Tradisi Pesantren* (2011)⁵⁸ (cetakan kesembilan) dan buku Abdurrahman Mas'ud berjudul *Dari Haramain Ke Nusantara* (2006).⁵⁹

Sedangkan buku yang menggunakan pola historiografi pendidikan tinggi Islam di Indonesia, penulis dapat menyebutkan dua

⁵⁴ Lihat, misalnya buku yang ditulis oleh M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-Jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005) dan artikel penulis, *Seni, Ilmu, dan Agama: Memotret Tiga Dunia Kuntowijoyo (1943-2005) Dengan Kacamata Integral(isme)*.

⁵⁵ Mu'in Umar, *Pengantar Historiografi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).

⁵⁷ Kareel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).

⁵⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).

⁵⁹ Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006).

Bab II: Kerangka Teori dan Metode

judul, yaitu *Problem dan Prospek LAIN* (2000)⁶⁰ dan buku berjudul *LAIN: Modernisasi Islam di Indonesia* (2002).⁶¹ Tahun 2003, buku terakhir tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *The Modernization of Islam in Indonesia: An Impact Study on the Cooperation between the LAIN and McGill University*. Buku yang menggunakan pola historiografi pendidikan tinggi Islam (IAIN Sunan Kalijaga) di Indonesia dapat penulis tunjuk seperti tulisan tim penulis UIN Sunan Kalijaga tahun 2008 berjudul *Sejarah Modernisasi Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia: Setengah Abad Lebih LAIN Sunan Kalijaga (1951-2004) Berkiprah*. Tahun 2013, muncul buku yang menggunakan pola historiografi pendidikan tinggi Islam (UIN Sunan Kalijaga) di Indonesia dengan judul *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*.⁶² Buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini menggunakan pola historiografi pendidikan tinggi Islam (Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga) di Indonesia. Untuk lebih jelas mengetahui posisi buku ini, lihat gambar berikut:

Posisi Buku *Mazhab Sunan Kalijaga*



⁶⁰ Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek LAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2000).

⁶¹ Fuad Jabali dan Jamhari (peny.), *LAIN: Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002).

⁶² Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

Sejarah pemikiran tidak sama dengan strukturalisme dalam sejarah. Jika sejarah pemikiran ‘berenang di permukaan peristiwa-peristiwa sejarah’, maka strukturalisme dalam sejarah ‘menyelam ke kedalaman peristiwa-peristiwa sejarah’. Dengan strukturalisme, orang tidak akan dapat menerangkan transformasi pemikiran, sedangkan dengan sejarah pemikiran dapat dijelaskan tentang proses transformasi pemikiran tersebut.⁶³ Sebab, sejarah pemikiran menjelaskan tentang gelombang ombak naik turun atau ‘pasang surut’ yang ada di permukaan sebuah pemikiran.

Buku ini juga menggunakan model pendekatan sejarah intelektual⁶⁴ atau *intellectual history*. Berbeda dengan *intellectual biography* yang lebih bersifat spesifik (satu orang pemikir), maka *intellectual history* lebih bersifat *general* (kumpulan dari para pemikir). Dengan kata lain, *intellectual history* lebih menekankan pada kajian *collective intellectual*, bukan

⁶³ Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 150.

⁶⁴ Edward W. Said, misalnya, memisahkan antara istilah “intelektual” dan “professional”. Baginya, kaum intelektual adalah para pemikir yang harus menghadapi dogma atau nilai normatif dari teks suci. Sedangkan kaum professional merupakan para pekerja pengetahuan yang meski terlibat dalam produksi keilmuan, ia telah didomestifikasi oleh kekuasaan, sehingga kehidupan murni intelektual yang berupa pengetahuan dan kebebasan telah dibatasi dan bahkan menjadi legitimasi negara, serupa dengan kritik Chomsky atas “keulamaan sekular” (*secular priesthood*) yang mengubah intelektual menjadi teknokrat, pembenar kekuasaan. Edward W. Said, *Peran Intelektual* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998), hlm. 30-31. Sedangkan menurut Julien Benda, intelektual disebut dengan kata *le Clerc*. Kata ini digali dari bahasa Latin abad pertengahan, *clerus*, yang mengandung arti golongan rohaniawan gereja yang telah ditahbiskan dengan menerima *tonsure*, yakni tanda cukuran rambut seolah botak, yang mendapatkan hukumnya sendiri dan tidak bisa diadili oleh hukum sipil. Jadi, intelektual, menurut terma *le Clerc* adalah keulamaan, orang yang matang spiritualitas dan rasionalitasnya. Benda kemudian menempatkan intelektual pada batasan moral *absolute* yang jarang bisa dicapai oleh para pemikir kebanyakan: “Orang yang kegiatannya bukan mengejar tujuan-tujuan praktis, melainkan mencari kegembiraan dalam olah seni, ilmu atau renungan metafisik. Pendekanya, memiliki harta yang bukan duniawi, dan yang berkata dengan caranya sendiri: “Kerajaanmu tidak di dunia ini””. Julien Benda, *Pengkhianatan Kaum Cendekiawan*, terj. Winarsih P. Arifin (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1997), hlm. 25-26.

individual intellectual. *Collective Intellectual* yang penulis maksud dalam buku ini, misalnya seperti keserjanaan McGill, ‘rezim’ Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja. Selain itu, buku ini juga menggunakan kata kunci ‘genealogi’, seperti kajian yang pernah ditulis oleh Yudi Latif dalam buku berjudul *Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (2005).⁶⁵

Mazrui, sebagaimana dikutip oleh Nur Ichwan, mendefinisikan intelektual sebagai “*Seseorang yang mempunyai kapasitas untuk terpesona oleh gagasan-gagasan dan mempunyai kecakapan untuk mengatasi sebagian dari gagasan itu secara efektif*”.⁶⁶ Definisi Mazrui tersebut mengingatkan kita pada definisi *organic intellectual* gagasan Gramsci—bandingkan dengan definisi *collective intellectual* gagasan Pierre Bourdieu—, meskipun tidak persis benar. Jadi, buku ini mengkaji wilayah *organic intellectual* atau *collective intellectual* di FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini tidak ingin menjadikan pikiran-pikiran *collective intellectual* atau *organic intellectual* di FSH sebagai ‘monumen’ atau ‘prasasti’ atau ‘museum’, tetapi sebagai ‘laboratorium’. Implikasi sebagai ‘laboratorium’ adalah, pikiran-pikiran *collective intellectual* tersebut akan selalu terus dikaji, diteliti, dan dikembangkan, bukan dikultuskan.

Wilhelm Dilthey, membagi ilmu menjadi dua, yaitu ilmu tentang dunia ‘luar’ atau *Naturwissenschaften* (ilmu-ilmu alam) dan ilmu tentang dunia ‘dalam’ atau *Geisteswissenschaften* (ilmu-ilmu kemanusiaan, *humanities*, *human studies*, *cultural sciences*). Dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dimasukkannya sejarah, ilmu ekonomi, sosiologi, antropologi sosial, psikologi, perbandingan agama, ilmu hukum, ilmu politik, filologi, dan kritik sastra.⁶⁷ Menurut Dilthey, pendekatan kepada *Geisteswissenschaften* ialah dengan *hermeneutics*. Hermeneutika adalah memahami *inner context*

⁶⁵ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005).

⁶⁶ Moch. Nur Ichwan, “Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif, dan Studi Masyarakat Islam”, dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial* (Yogyakarta: Lemlit, 2007), hlm. 113.

⁶⁷ Wilhelm Dilthey, *Pattern and Meaning in History* (New York: Harper Torchbooks, 1961), hlm. 34.

dari perbuatan yang tidak dinyatakan dalam kata-kata pelaku itu sendiri.⁶⁸ Dilthey mengatakan, “*Hidup dan sejarah mempunyai arti yang sama seperti huruf-huruf dalam satu kata*”.⁶⁹ Menurut Dilthey, interpretasi berarti mengerti (*to understand, verstehen*⁷⁰), metode yang khusus diajukannya guna mendekati sejarah.

Ada satu aspek sejarah yang dilupakan Dilthey, yaitu sejarah adalah proses, sejarah adalah perkembangan.⁷¹ Untunglah kekurangan itu dalam perjalanan disiplin ilmu sejarah digenapi—diantaranya—oleh John Galtung dalam *Theory and Method of Social Research*. Menurut Galtung, sejarah adalah ilmu diakronis, sedangkan ilmu sosial yang lain adalah ilmu sinkronis. Sejarah disebut ilmu diakronis, sebab sejarah meneliti gejala-gejala yang memanjang dalam waktu, tetapi dalam ruang yang terbatas. Sebaliknya, ilmu sosial yang lain (sosiologi dan antropologi) adalah ilmu sinkronis, yaitu ilmu yang meneliti gejala-gejala yang meluas dalam ruang, tetapi dalam waktu yang terbatas.⁷² Jadi, ilmu sejarah yang diakronis harus dipadukan dengan ilmu sosial (sosiologi pengetahuan: internalisasi, eksternalisasi, dan objektivasi) yang sinkronis. Gambar di bawah ini menunjukkan hubungan antara ilmu sejarah yang diakronis dan ilmu sosial (sosiologi pengetahuan) yang sinkronis itu.

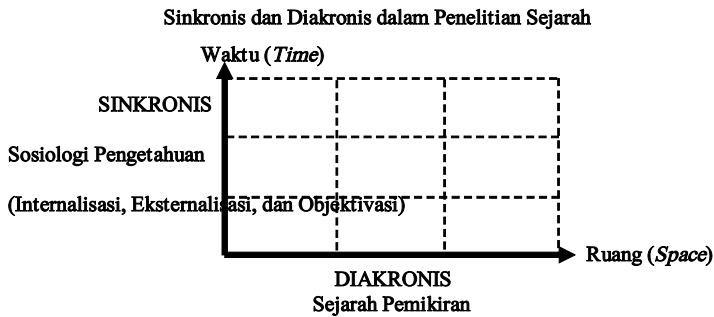
⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 77.

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1979), hlm. 213.

⁷⁰ *Verstehen* adalah pengalaman ‘dalam’ yang menembus jiwa dengan seluruh pengalaman kemanusiaan. *Verstehen* adalah usaha untuk ‘meletakkan diri’ dalam diri orang ‘lain’. *Verstehen* adalah menemukan ‘the I’ (‘I’) dalam ‘the Thou’ (‘We’) (aku dalam engkau [I in You]). Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah*, hlm. 4.

⁷¹ Dilthey, *Pattern and Meaning*, hlm. 51.

⁷² John Galtung, *Theory and Method of Social Research* (New York: Columbia University, 1969), hlm, 123.



D. Internalisasi, Eksternalisasi, dan Objektivasi

Telah banyak buku yang ditulis untuk melihat perkembangan pemikiran Islam di Indonesia dengan pendekatan sosiologi pengetahuan, baik yang ditulis oleh ilmuwan dalam negeri maupun luar negeri. Misalnya, yang dilakukan oleh Kamal Hasan (1982), B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (1985)⁷³; Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (1987)⁷⁴; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (1988)⁷⁵; A.W. Pratiknya (peny.), *Percakapan Antar Generasi* (1989)⁷⁶; M. Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa* (1993)⁷⁷; M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (1995)⁷⁸; Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism* (1995)⁷⁹;

⁷³ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970)* (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

⁷⁴ Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Zaman Orde Baru* (Jakarta: Mizan, 1987).

⁷⁵ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988).

⁷⁶ A.W. Pratiknya (peny.), *Percakapan Antar Generasi: M. Natsir, Pesan Perjuangan Seorang Bapak* (Yogyakarta: DDII, 1989).

⁷⁷ M. Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993).

⁷⁸ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁷⁹ Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980 (Gagasan Islam Liberal di Indonesia)* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (1995)⁸⁰; Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara* (1998)⁸¹; M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (1998)⁸²; Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia* (1998)⁸³; Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna* (1999)⁸⁴; Deliar Noer, *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa* (2001)⁸⁵; Zuly Qodir, *Islam Liberal* (2010)⁸⁶; M. Abdul Fattah Santosa, *Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan Civil Society* (2011)⁸⁷; dan Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?* (2012).⁸⁸ Berbeda dari karya-karya yang telah tersebutkan di atas, buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini memfokuskan kajiannya pada perkembangan pemikiran Islam, khususnya pemikiran tentang hukum Islam yang ada di Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja, yaitu di FSH UIN Sunan Kalijaga. Periodisasi yang dikaji selama setengah abad (50 tahun), dari tahun 1963-2013. Berarti, masuk di dalamnya, periode antara tahun 2002-2013, yang tidak dibahas oleh buku Zuly Qodir, misalnya, sebab ia hanya mengkaji antara rentang waktu 1991 sampai 2002.

Sosiologi pengetahuan merupakan salah satu ‘sayap’ kajian sosiologi. Jadi, selain menggunakan pendekatan sejarah, buku ini juga menggunakan pendekatan sosiologi. Gabungan keduanya dapat disebut

⁸⁰ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

⁸¹ Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁸² M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998).

⁸³ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998).

⁸⁴ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Demokrasi 1966-1993* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁸⁵ Deliar Noer, *Membincangkan Tokoh-Tokoh Bangsa* (Bandung: Mizan, 2001).

⁸⁶ Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

⁸⁷ M. Abdul Fattah Santosa, *Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan Civil Society (1990-1999)*, Disertasi (Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga, 2011).

⁸⁸ Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?: Kajian Komprehensif atas Arab Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012).

sebagai model sosio-historis. Lewis. A. Coser, menjelaskan bahwa sosiologi pengetahuan mungkin secara luas dipahami sebagai bagian atau cabang dari sosiologi yang membahas tentang hubungan antara pemikiran dan sosial. Sosiologi pengetahuan memfokuskan pada kondisi sosial dan eksternal suatu pengetahuan.⁸⁹ Sementara itu, Stark berpendapat bahwa pola tersebut tidak hanya sebuah relasi, tetapi juga berupa determinasi. Ia memahami fokus sosiologi pengetahuan pada pernyataan bahwa apa pun partisipasi orang dalam kehidupan sosialnya akan memiliki pengaruh, baik pada pengetahuannya, pemikiran maupun budayanya.⁹⁰ Bagi Mannheim, sebagai riset, sosiologi pengetahuan merupakan suatu usaha untuk menganalisis kaitan antara pengetahuan dan kehidupan. Sebagai riset sosiologis-historis, sosiologi pengetahuan dimaknai sebagai bentuk-bentuk yang diambil dari kaitan itu dalam perkembangan intelektual manusia. Mannheim menjelaskan pandangannya tentang sosiologi pengetahuan sebagai berikut:

Tujuan sosiologi pengetahuan adalah menyingkap kriteria yang dapat dikerjakan bagi determinasi keterkaitan antara pemikiran dan tindakan. Sosiologi pengetahuan berusaha untuk membangun teori yang tepat untuk situasi kontemporer. (Sosiologi Pengetahuan) memfokuskan pada signifikansi kondisi-kondisi non teoritik faktor-faktor pengetahuan.⁹¹

Secara umum ada tiga tahapan model analisa sosiologi pengetahuan, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Berger menjelaskan bahwa ketiganya berproses dalam pola trialektis. Terhadap proses tersebut, Berger menjelaskan sebagai berikut:

Proses dialektik fundamental dari masyarakat terdiri dari tiga momentum atau langkah, yaitu: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi adalah

⁸⁹ Lewis. A. Coser, "Sociology of Knowledge", dalam Edward L. Shills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 8 (London: Macmillan Press, 1988), hlm. 428.

⁹⁰ Warner Stark, "Sociology of Knowledge", dalam Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6 (New York: Mac Millan, 1986), hlm. 475-478.

⁹¹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, hlm. 264. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Ideologi dan Utopia* (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

suatu pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktifitas fisis maupun mentalnya. Objektivasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu baik fisik maupun mental, suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktan (faksitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, produsen itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.⁹²

Dalam konteks Ilmu Sosial Profetik (ISP) gagasan Kuntowijoyo, tahap eksternalisasi merupakan konkritisasi dari keyakinan yang dihayati secara internal (internalisasi). Sedangkan objektifikasi (bukan objektivasi) adalah juga konkritisasi dari keyakinan internal. Bedanya, perbuatan disebut objektif bila perbuatan itu dapat dirasakan oleh orang non-Muslim sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan.⁹³ Berdasarkan pendekatan sosiologi pengetahuan—Berger—triadik di atas (ekternalisasi, objektivasi, dan internalisasi), penulis menggunakannya, utamanya, misalnya untuk membaca Hasbi, Mukti Ali, Yudian Wahyudi, dan M. Amin Abdullah, sebagai *person*. Gagasan-gagasan tentang Fikih Indonesia, *Scientific-cum-Doctrinair* (ScD), Mengindonesiakan Fikih Indonesia, dan Integrasi-Interkoneksi sebagai *knowledge*. Sedangkan bangunan epistemik studi (ilmu hukum) Islam secara umum di UIN Sunan Kalijaga, yang telah dikembangkan oleh Akh. Minhaji tentang *deductive and inductive logic*, misalnya, dan epistemik studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, yang telah dikembangkan oleh Syamsul Anwar tentang peningkatan norma, misalnya, sebagai *institution*. Hubungan ketiganya, yaitu antara gerak ekternalisasi, objektivasi, dan internalisasi berlangsung secara trialektis, seperti sebuah roda yang bergerak berputar secara bersamaan. Muhyar Fanani, salah seorang civitas akademika dari Mazhab Ngaliyan, sebagai alumni Mazhab Jogja, secara khusus telah menulis buku tentang sosiologi pengetahuan,

⁹² Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1968), hlm. 4.

⁹³ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 62.

kaitannya dengan studi Islam berjudul *Metode Studi Islam* (2008).⁹⁴

Jika kita menggunakan tahapan ilmu sosial profetik, yaitu internalisasi, eksternalisasi, dan objektifikasi,⁹⁵ maka gagasan Fikih Indonesia dapat ditempatkan di zona eksternalisasi, gagasan Mengindonesiakan Fikih Indonesia di tahap ‘antara’, di antara eksternalisasi dan objektifikasi. Sedangkan konsep Objektifikasi Fikih Indonesia atau Pelembagaan Fikih Indonesia sebagai tahap objektifikasi.

Internalisasi, Eksternalisasi, dan Objektifikasi

Internalisasi	Eksternalisasi	→ ‘antara’ →	Objektifikasi
Fikih	Fikih Indonesia	Mengindonesiakan Fikih Indonesia	Objektifikasi Fikih Indonesia
	Hasbi	Yudian	Agus Najib
	Hukum Islam + Adat		Hukum Islam + Adat + Hukum Perdata Barat
	Pluralisme Hukum di Indonesia (Islam, Adat, Barat) Ratno Lukito		

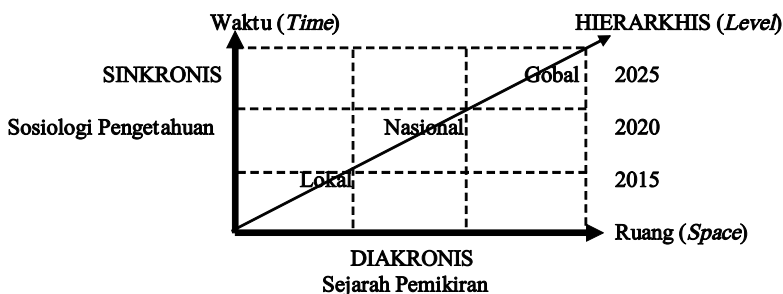
Berdasarkan penjelasan empat kerangka teori di atas, arkeologi pengetahuan penulis gunakan untuk ‘membongkar’ (bukan menghancurkan) bangunan epistemik keilmuan studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga yang ‘berceceran’ tidak teratur di mana-mana selama setengah abad (50 tahun) lebih, mulai dari kepemimpinan Hasbi (1960) sampai Noorhaidi (2013), untuk kemudian disusun kembali dengan tiga teori, yaitu hubungan trialogis antara lokal, nasional, dan global (*level*); sejarah pemikiran (*space*); dan sosiologi pengetahuan (*time*). Gambar di bawah ini menunjukkan hubungan trialogis kerangka teori yang penulis gunakan dalam buku ini, yaitu antara ilmu sejarah yang

⁹⁴ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

⁹⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 62.

diakronis, tiga level lokal, nasional, dan global yang hierarkhis, serta ilmu sosial (sosiologi pengetahuan) yang sinkronis.

Kerangka Teori Buku *Mazhab Sunan Kalijaga: Sosio-Historis*



E. *Observer as Participant* dan *Quadrants Method*

Empat kerangka teori di atas (arkeologi pengetahuan; level trilogi: lokal, nasional, dan global; sejarah pemikiran; dan sosiologi pengetahuan: internalisasi, eksternalisasi, dan objektif[ik]asi) penulis gunakan untuk menempatkan posisi objek penelitian (*object*), sedangkan sub bab E ini penulis gunakan untuk menempatkan posisi penulis sebagai subjek peneliti (*subject*). Meminjam keilmuan dalam linguistik, dikenal adanya istilah *fonemik* dan *fonetik*. Kedua istilah ini kemudian dipinjam oleh antropologi menjadi istilah *(fon)etik* dan *(fon)emik*. Istilah *emik* merupakan deskripsi tentang perilaku atau keyakinan, sedangkan *etik* adalah gambaran tentang perilaku atau kepercayaan pengamat, dalam istilah yang dapat diterapkan pada kebudayaan lain, yaitu sebuah ikon etik yang merupakan wujud dari budaya luar. Istilah *emik-etik* ini pertama kali diperkenalkan pada tahun 1954 oleh ahli bahasa Kenneth L. Pike, yang berpendapat bahwa alat yang dikembangkan untuk menggambarkan perilaku linguistik dapat disesuaikan dengan uraian tentang perilaku sosial manusia. Berdasarkan penjelasan di atas, *emik* dan *etik* berasal dari istilah linguistik *fon(emik)* dan *fon(etik)*, yang berasal dari bahasa Yunani. Pike

mengusulkan dikotomi *emik-etik* dalam antropologi sebagai cara mengurai seputar isu-isu filosofis objektivitas.⁹⁶

Tahun 2005, dalam artikel berjudul *Insider/Outsider Perspectives*, Kim Knott kemudian meminjam istilah *emik* dan *etik* dalam antropologi tersebut ke ranah antropologi agama dengan istilah *insider* untuk *emik* dan *outsider* untuk *etik*. Menurut Knott, model *insider* terbagi menjadi dua, yaitu *participant as observer* dan *complete participant*. Sedangkan model *outsider* juga terbagi menjadi dua, yaitu *complete observer* dan *observer as participant*.⁹⁷ Istilah *observer* dan *participant* sudah sering digunakan dalam ilmu antropologi sebagai *participant observation*. Penulis kemudian menggunakan istilah *insider* di sini untuk menunjuk kepada para peneliti civitas akademika di FSH UIN Sunan Kalijaga. Sedangkan posisi penulis dalam penelitian buku ini adalah sebagai *outsider*, lebih tepatnya *outsider as participant*. Model *complete participant*, misalnya, dapat dicontohkan seperti buku Nourouzzaman ash-Shiddieqy yang berjudul *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (1997). Sedangkan model *participant as observer* dapat penulis contohkan seperti dua jenis penelitian, yaitu buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga* (2008) dan Tesis Yudian Wahyudi berjudul *Hasbi's Theory of Ijtibads in the Context of Indonesian Fiqh* (1993). Di antara varian-varian peneliti(an) di atas, penulis menempatkan diri di 'ruang' *outsider: observer as participant*.

⁹⁶ Kenneth L. Pike, "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior", Russel Mc. Cutcheon, *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion* (London: Cassel, 1999), hlm. 29. Secara umum beberapa peneliti menggunakan istilah 'etik' untuk merujuk pada tataran objektif atau luar, dan 'emik' untuk merujuk pada tataran subjektif, dari dalam komunikasi keberagamaan.

⁹⁷ Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.

Posisi Penulis (*Observer as Participant*)

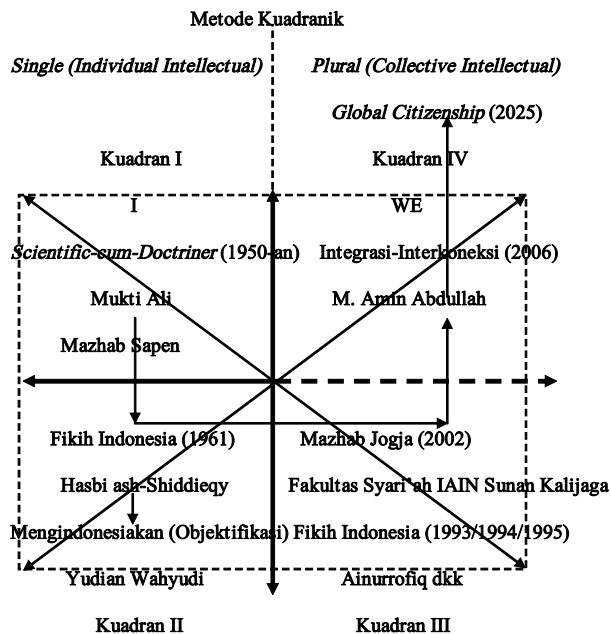
<i>Outsider</i>		<i>Insider</i>	
(Fon[Etik])		(Fon[Emik])	
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
<i>Complete Observer</i>	<i>Observer as Participant</i>	<i>Participant as Observer</i>	<i>Complete Participant</i>
	Penulis: <i>Mazhab Sunan Kalijaga</i>	Tim: <i>Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)</i> , Yogyakarta, 2008; Yudian Wahyudi: <i>Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian Fiqh</i> , McGill University, 1993.	Nourouzzaman ash-Shiddieqy: <i>Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya: Biografi Pejuang dan Pemikir Teungku Mubammad Hasbi asb-Shiddieqy</i> , 1997.

Berdasarkan tabel di atas, dalam perspektif metode ‘AQAL’ versi Ken Wilber, *complete participant* dapat disebut sebagai zona *subjective*, *participant as observer* sebagai wilayah *intersubjective*, *observer as participant* sebagai wilayah *interobjective* (posisi penulis), dan *complete observer* sebagai wilayah *objective*. Disebut sebagai *outsider*, karena saat buku ini ditulis, penulis tidak menjadi bagian dari civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga. Disebut *observer*, karena penulis menggunakan ‘empat cermin’ kerangka teori (sosio-historis) untuk menjaga ‘jarak’ dalam penelitian ini. Disebut sebagai *participant*, karena penulis adalah alumni FSH IAIN Sunan Kalijaga (1999-2003). Dengan meminjam metode ‘AQAL’ (*all-quadrant-all-level*) dari Ken Wilber⁹⁸ tersebut, tentang hubungan antara

⁹⁸ Wilber nampaknya memerlukan komplementasi baru untuk melengkapi komplementasi-komplementasi modernis yang disebut dahulu. Komplementasi baru itu adalah komplementasi postmodernis satu/banyak. Komplementasi itu disebut Ken Wilber sebagai komplementasi individu/sosial. Dengan adanya dua komplementasi, yang lama dan yang baru, maka realitas budaya dibagi menjadi empat *kuadran* (+), di mana satu lingkaran dibelah oleh dua buah sumbu komplementasi yang saling tegak lurus satu sama lainnya, yaitu sumbu *horisontal profan* dan sumbu *vertikal sakral*. Diagram empat kuadran Wilber ini, sumbu individual/sosialnya diletakkan secara horisontal, dengan individualitas di sebelah kiri dan sosialitas di sebelah kanan, dan sumbu interior/eksterior diletakkan pada arah vertikal dengan interioritas sebelah kiri dan eksterioritas

Bab II: Kerangka Teori dan Metode

single (individual intellectual) dan pluralnya (*collective intellectual*), buku ini juga memetakan secara sistematis-metodik antara ide-ide pengembangan epistemik keilmuan studi hukum Islam yang pernah menjadi diskursif keilmuan di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, dari dulu hingga sekarang. Misalnya tentang metode dakwah sinkretis ala Sunan Kalijaga (Raden Said), metode sintesis (*scientific-cum-doctriner*) versi Mukti Ali di Mazhab Sapen, pendekatan eklektis Fikih Indonesia versi Hasbi, Mengindonesiakan Fikih Indonesia versi Yudian Wahyudi dan Objektivikasi Fikih Indonesia gagasan Agus Najib, Mazhab Jogja versi Fakultas Syari'ah, dan Integrasi-Interkoneksi versi M. Amin Abdullah, yang telah terobjektivasikan menjadi paradigma komunitas (*plural*) keilmuan di UIN Sunan Kalijaga.



di sebelah kanan. Wilber menyebut filsafatnya sebagai *Integralisme Universal*. Disebut *integral* karena memadukan semua aspek kemanusiaan (empat kuadran) dan semua tingkat kesadaran manusia (lingkaran-lingkaran). Disebutnya *universal* karena memadukan kearifan agama tradisional Timur dan pengetahuan sains Barat. Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (Boston: Shambala Publications, 1998), hlm. 20-30.

Berdasarkan gambar di atas, dengan meminjam Teori Empat Kuadran dari Wilber, penulis membagi empat kluster utama sejarah sosial (sosio-historis) genealogi pemikiran epistemik studi ilmu hukum Islam di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH. Empat kuadran di atas secara umum hanya dibagi menjadi dua bagian, yaitu *single* dan *plural*. Bandingkan dengan model *one* dan *many* versi Joseph A. Bracken.⁹⁹ Dimensi *single* di sini penulis pahami sebagai model pemikiran individual, yang memasukkan model berpikir sintesis *Scientific-cum-Doctriner (ScD)* yang dipopulerkan oleh Mukti Ali di Mazhab Sapen dalam kuadran I. Sedangkan eklektisisme Fikih Indonesia yang digagas oleh Hasbi serta diskursif-kritis Mengindonesiakan Fikih Indonesia yang dikembangkan oleh Yudian dan Objektivikasi Fikih Indonesia yang digagas oleh Agus Najib, penulis posisikan dalam kuadran II. Sebab, ketiga corak pemikiran tersebut berasal dari ide personal para pencetusnya. Sedangkan dimensi *plural*-nya penulis interpretasikan sebagai model pemikiran kolektif, yang berasal dari ide beberapa orang, yang kemudian disatupadukan menjadi realitas objektif (objektivasi). Penulis memasukkan dalam model ini seperti etos Mazhab Jogja di kuadran III, yang berasal dari *collective intellectual* dosen-dosen FSH UIN Sunan Kalijaga yang dipelopori oleh Ainurrofiq. Sedangkan model *collective intellectual* yang kedua ada di kuadran IV, yaitu integrasi-interkoneksi, yang kini telah menjadi paradigma resmi keilmuan di UIN Sunan Kalijaga, walaupun sebenarnya juga berasal dari ide personal.

Jadi, apabila dibaca sesuai dengan arah anak panah, dari kuadran I ke kuadran II, ke kuadran III, ke kuadran IV, dan akhirnya menuju masyarakat global, maka model kuadran di atas dapat membaca urutan ide yang muncul dalam bangunan utuh epistemik studi ilmu hukum Islam di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH, yaitu dari sintesis *Scientific-cum-Doctriner (ScD)* Mazhab Sapen, menuju eklektis Fikih

⁹⁹ Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009), hlm. 124-137.

Indonesia, menuju diskursif kritis Mengindonesiakan Fikih Indonesia dan Objektivikasi Fikih Indonesia, menuju Mazhab Jogja, dan kini menuju Integrasi-Interkoneksi. Orisinalitas, kesinambungan evolutif (bukan revolutif), dan perubahan (*orisinality, continuity, and change*) akademik keilmuan seperti ini harus terus dijaga dan dikembangkan agar tidak hilang. Dengan kata lain, tidak a-historis. Totalitas gambar kuadran di atas, sebagai gabungan dari empat sub kuadran yang lainnya, penulis sebut sebagai Mazhab Sunan Kalijaga. Gerak hubungan antar empat sub kuadran di atas pada praktiknya bergerak secara evolutif-sirkularis, bukan revolutif-linieris. Dari (Mazhab) Sapen menuju (Fikih) Indonesia, menuju (Mazhab) Sunan Kalijaga, berarti dari lokal ke nasional, menuju global.



EPISTEMOLOGI STUDI ILMU HUKUM ISLAM GLOBAL DAN NASIONAL

A. Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Global: Dari Integralistik Menuju Sistemik

1. Dari Literalisme-Deduktif Menuju Rasionalisme-Induktif

Membaca sejarah arkeologi epistemik lokal studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga dari masa ke masa, tidak bisa dilepaskan dari isu-isu besar di level nasional dan dunia global era modern dan postmodern tentang wacana pembaruan pemikiran epistemologi studi hukum Islam pada pertengahan abad ke-20 hingga awal abad ke-21. Meminjam istilah Fazlur Rahman,¹⁰⁰ dalam studi sejarah hukum Islam, selain perlu dipertimbangkannya *asbāb an-nuzūl* mikro (lokal), juga yang tidak kalah pentingnya adalah *asbāb an-nuzūl* makro (global). Era kontemporer atau postmodern atau era global, secara umum telah menawarkan metodologi-metodologi baru studi hukum Islam yang berbeda dengan metodologi klasik (klasik, modern, dan postmodern).

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 23.

Paradigma yang digunakan pada periode modern dan postmodern lebih cenderung menekankan wahyu-normatif dari sisi konteksnya. Hubungan antara teks wahyu (*law in the book*) dengan perubahan sosial (*law in action*) tidak hanya disusun dan difahami melalui interpretasi literal tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu.¹⁰¹ Walaupun tawaran metodologi studi hukum Islam tersebut memiliki model yang berbeda-beda antara satu tokoh dengan yang lainnya, namun menurut penulis secara umum memiliki kecenderungan rasional-filosofis atau menggunakan paradigma nalar *burhānī* sebagai pijakan pemikiran mereka.

Disiplin ilmu hukum Islam era klasik, baik ushul fikih maupun fikih, bersama-sama dengan ilmu bahasa Arab dan ilmu Kalam, misalnya, pada dasarnya masih berpijak pada nalar *bayānī* karena berlandaskan pada otoritas teks. Mayoritas ahli hukum Islam sepanjang sejarahnya memang telah menggunakan nalar *bayānī* ini sebagai landasan berpikirnya. Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai *hardcore*, yang menjadi sumber utama hukum Islam merupakan teks yang berbahasa Arab—pen. al-Qur'an bukan bahasa Arab, tetapi juga bukan bahasa selain bahasa Arab—, sehingga pada dasarnya pemikiran studi hukum Islam—se-liberal apapun—tidak akan bisa mengelak atau lepas sama sekali dari teks (*naṣ*), yang disebut oleh Mukti Ali sebagai dimensi *doctriner*. Namun demikian, teks (normativitas) tidak bisa dilepaskan begitu saja dari unsur menyenjakannya (historisitas), oleh karenanya unsur budaya yang melingkupinya atau dimensi *ḥadārat* juga perlu dipertimbangkan (*ḥadārat an-naṣ*). Oleh karena itu pemikiran epistemologi studi hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis sebagaimana tersebutkan di atas, pada dasarnya hanya meminjam nalar *burhānī* atau nalar *ḥadārat al-'ilm* sebagai dasar pijakan untuk menganalisa maksud teks al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai *core values* sumber hukum Islam. Agus Moh. Najib

¹⁰¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 231.

juga memandang penting model nalar *burhānī* dalam penetapan hukum Islam ini.¹⁰² Jadi, studi hukum Islam sampai kapanpun pasti menggunakan teks (*naṣ*) sebagai objek materilnya, sedangkan studi hukum Islam empiris (*ḥadārat*) dapat menjadi objek formilnya.

Senada dengan hal ini, sebagaimana pernah disampaikan oleh Zarkasji ‘Abdul Salam (ZAS), seperti yang diungkapkan kembali oleh Ahmad Pattiroy berikut:

Sehubungan dengan orientasi keilmuan UIN (Sunan Kalijaga) yang berbasis paradigma interkoneksi, menurut ZAS, pola pengintegrasianya bukan pada level objek material, tetapi pada level objek formal. Waris atau perkawinan Islam, misalnya, tidak bisa dipandang sebagai objek material yang dikaji dengan perspektif ilmu-ilmu umum untuk kemudian diklaim sebagai bentuk pengintegrasian ilmu umum dengan ilmu keislaman. Kalau bentuk pengintegrasian semacam ini yang terjadi, berarti tidak hanya sekedar merubah sistem kelembagaan UIN tetapi juga telah merombak secara total seluruh struktur kelembagaan UIN, karena UIN telah benar-benar berubah menjadi perguruan tinggi umum yang menjadikan fenomena keislaman sebagai objek kajian perspektif ilmu umum. Demikian pula sebaliknya, jika ilmu-ilmu keislaman dijadikan sebagai perspektif untuk mengkaji fenomena umum tanpa mengintegrasikannya dengan perspektif ilmu umum, maka—simplu—ZAS: “kita sebenarnya tidak sedang melakukan pengembangan paradigma keilmuan, tetapi kita sedang melanggengkan pola keilmuan lama dengan kemasan baru. Kalau benar demikian, kenapa kita tidak tetap menjadi IAIN saja meskipun gedungnya sudah berubah menjadi baru”.¹⁰³

Dengan kata lain, studi ilmu hukum Islam integratif harus mengoneksikan antara dimensi *naṣ* dan *ḥadārat*, antara normatif dan empiris. Karenanya, al-Jābirī, menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam studi hukum Islam dengan istilah *ta’sīs al-bayān ‘alā al-burhān*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayānī* (dalam hal ini studi ilmu hukum Islam normatif) dengan dasar pijakan kerangka berfikir

¹⁰² Agus Moh. Najib, “Nalar Burhani dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)”, dalam Jurnal *Hermedia*, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2003, hlm. 217-218.

¹⁰³ Ahmad Pattiroy, “Studi Hukum Islam: Sisi Metodologi dalam Pemikiran Zarkasji Abdul Salam”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah*, hlm. 227-228.

burhānī (studi ilmu hukum Islam empiris).¹⁰⁴

Integrasi antara *Bayānī*, *Burhānī*, dan *‘Irfānī*

Studi Ilmu Hukum Islam Normatif (Fikih/Ilm ^u Syari’ah)	Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis (<i>Uṣūl al-Fiqh/Maqāṣid asy-Syari’ah</i>)	Studi Ilmu Hukum Islam Empiris (Ilmu Hukum)
<i>Bayānī</i>	<i>‘Irfānī</i>	<i>Burhānī</i>
<i>Ḥaḍārat an-Nas</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>
A	B	C

Berdasarkan tabel di atas, secara umum ada tiga jenis studi ilmu hukum Islam, yaitu normatif, filosofis, dan empiris. Kategorisasi tersebut seyogyanya tidak hanya secara formal-akademik saja, tetapi juga harus menjadi kerangka berpikir praksis setiap civitas akademika di FSH. Untuk membawa FSH ke wilayah internasional pada tahun 2025, ‘tiga dunia’ (ABC) tersebut harus dikoneksikan sebagai *scientific worldview* masa depan. Kekuatan-kekuatan idealitas ‘langit’-an yang berada di kluster A harus didialogkan dengan realitas ‘bumi’ di kluster C. Dalam perspektif studi (hukum) Islam, hubungan keduanya disebut oleh Minhaji dengan istilah sakralitas (syari’ah) dan profanitas (fikih)¹⁰⁵ atau antara *normative Islam* dan *empirical Islam*.¹⁰⁶

Dalam konteks studi Agama, Mukti Ali menyebutnya dengan istilah *doctriner* dan *scientific*,¹⁰⁷ dan M. Amin Abdullah dengan normativitas

¹⁰⁴ Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyab al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahliyyiyah Naqdīyyah li Nuẓūm al-Ma’rifah fī aṣ-Ṣaqāfah al-‘Arabīyyah* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabīyyah, 1990), hlm. 514.

¹⁰⁵ Akh. Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004, hlm. 23.

¹⁰⁶ Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (Yogyakarta: Suka Press, 2009), hlm. 25.

¹⁰⁷ Mukti Ali, “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 23.

dan historisitas¹⁰⁸ atau antara absolutitas dan relativitas.¹⁰⁹ Nalar klasik di kluster A (lihat gambar di atas) biasanya mengedepankan cara berpikir subjektif-politis, nalar modern di kluster C biasanya menggunakan cara berpikir objektif-yuridis, sedangkan nalar postmodern di kluster B menggunakan nalar intersubjektif-etis. Di era global-kosmopolitan seperti saat ini, kita tidak bisa lagi hidup di ‘satu dunia’ saja, tetapi harus membuat koneksi ‘tiga dunia’ tersebut sekaligus.

Secara umum, menurut Jasser Auda, ada tiga kategorisasi atau tiga fase sejarah studi ilmu hukum Islam, yaitu era klasik, modern (dan neo-modern), dan postmodern.¹¹⁰ Meminjam istilah dalam ilmu ushul fikih, paradigma¹¹¹ epistemologi studi ilmu hukum Islam era klasik secara

¹⁰⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

¹⁰⁹ Pertanyaannya adalah keberagaman macam apakah yang kondusif untuk era pluralisme dan globalisasi budaya dan agama seperti sekarang ini? Jika pemilihan sikap antara “absolutitas” dan “relativitas” dalam memegang ajaran agama masing-masing tidak dihadap-hadapkan secara dikotomis-antagonistik, tetapi “dianyam” sedemikian rupa, sehingga tidak tampak mana yang absolut dan mana yang relatif, maka kemungkinan era baru pemahaman pluralitas agama secara historis-empiris dapat dimungkinkan. M. Amin Abdullah, “Al-Qur’an dan Pluralisme Dalam Wacana Postmodernisme”, dalam *Profetika*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 13.

¹¹⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: IIT, 2008), hlm. 34-40.

¹¹¹ Dalam menjelaskan idenya tentang revolusi ilmu pengetahuan (*scientific revolution*), Kuhn, misalnya, menggunakan beberapa istilah kunci yang tidak pernah ia defenisikan secara ketat dalam karyanya. Beberapa istilah kunci yang digunakan adalah: Pertama, *scientific revolution* (revolusi ilmiah), yaitu perkembangan sains secara radikal di mana normal science (*nature science*) yang lama digantikan oleh normal sains yang baru. Pergantian ini terjadi karena paradigma lama yang menyangga *old normal science* sudah tidak lagi mampu menjawab problem-problem ilmiah yang baru. Pergantian semacam ini oleh Kuhn disebut dengan *paradigm shift* (pergeseran paradigma) yaitu pergantian secara radikal paradigma lama dengan paradigma baru karena paradigma lama sudah tidak mampu menjawab problem-problem ilmiah yang muncul kemudian. Kedua, *paradigm*, yaitu teori-teori, metode-metode, fakta-fakta, eksperimen-eksperimen yang telah disepakati bersama dan menjadi pegangan bagi aktifitas ilmiah para ilmuwan. Ketiga, *normal science*, yaitu ilmu yang telah mencapai tahap kematangan (*mature science*) karena *scientific community* telah mencapai konsensus akan dasar-dasar ilmu ini. Konsensus

umum bersifat literal-normatif-teologis. Pembahasan yang dominan di era ini tentang teks (dalam hal ini teks berbahasa Arab), ia hanya dikaji dari segi *grammar* maupun sintaksisnya saja dan cenderung mengabaikan maksud dasar (*maqāṣid ayy-syarī'ah*) dari wahyu yang ada di balik teks literal tersebut. Secara sederhana, paradigma studi hukum Islam era klasik,¹¹² bertumpu pada teks atau *nasy*, baik secara langsung maupun

itu berupa kesepakatan yang akan dipakainya satu paradigma sebagai penyangga ilmu yang bersangkutan. Keempat, *anomaly*, yaitu problem-problem ilmiah yang tidak bisa dijawab oleh paradigma lama. Problem-problem tersebut setelah menumpuk menimbulkan sebuah krisis. Kelima, *crisis*, yaitu suatu fase dimana paradigma lama telah dianggap usang karena begitu banyaknya anomali-anomali yang muncul, sedangkan paradigma baru belum terbentuk. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (London: The University of Chicago Press. Ltd, 1970), hlm. 11-18. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat, Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002).

¹¹² Istilah *klasik* sendiri penulis batasi setelah tahun 300-an Hijrah. Hal ini disebabkan karena beberapa alasan yaitu: Pertama, pada masa Nabi dan sahabat, hukum Islam cenderung empiris dan tidak literalis, bahkan Joseph Schacht mengungkapkan bahwa hukum Islam pada masa awal tidak menggunakan al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan. Sekalipun ushul fikih baru muncul pada awal abad ke III H, namun sebagai teori *istinbāṭ* sudah muncul sejak era kenabian karena banyak sekali peristiwa pada masa kenabian yang menunjukkan adanya aktifitas ijtihad baik oleh Nabi sendiri maupun sahabatnya. Jika kemudian ijtihad Nabi salah, maka akan mendapat 'teguran' dari Allah melalui wahyu. Rasulullah juga mengizinkan para sahabatnya untuk berjihad bila solusi hukum belum ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Eksplorasi ini memperlihatkan, betapa hukum Islam pada masa awal begitu dinamis dan tidak terpaku pada teks. Kedua, pada era 300-an Hijriyah, telah terjadi pergolakan politik yang merembet ke dalam wilayah hukum dan teologi. Pemaksaan dalam menempatkan ideologi Mu'tazilah sebagai ideologi negara telah menyebabkan fanatisme mazhab. Akibatnya terjadi pergulatan teks di mana teks hukum dipergunakan untuk kepentingan masing-masing. Fanatisme dan permusuhan antar mazhab dipicu oleh perselisihan teologis yang berkepanjangan dan dipicu oleh konsep *mibnah* al-Ma'mun pada tahun 833 H yang berideologi Mu'tazilah. *Qaḍi* yang bergolongan Hanafi yang *nota-bene* mendukung konsep *mibnah*, tidak memperkenankan ulama kalangan Maliki dan Syafi'i melakukan pembelajaran di masjid. Beberapa tahun setelah berkuasanya ideologi Mu'tazilah, maka giliran ulama kalangan Maliki dan Syafi'i yang mengganti semua *qaḍi* yang beraliran Hanafi. Perselisihan ini juga merembet pada wilayah putusan pengadilan. Keputusan pengadilan seringkali dibatalkan jika yang memegang kendali (*qaḍi*-nya) berbeda pada saat kasus tersebut diputuskan pertama kali sehingga keputusan

tidak langsung (paradigma *bayānī*).¹¹³ Menurut bahasa M. Atho' Mudzhar, era klasik menggunakan cara berpikir *conventional understanding* (pemahaman konvensional).¹¹⁴

Secara etimologi, menurut al-Jābirī, *al-bayān(i)*, yang menjadi paradigma hukum Islam klasik, memiliki beberapa arti, di antaranya *al-ẓubūr wa al-wudūh* (ketampakkan dan kejelasan). Sedangkan secara terminologi, *al-bayān* berarti pencarian kejelasan yang berporos pada *al-ʿaṣl* (pokok), yakni teks (*naql-naṣṣ*) baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung berarti langsung menganggap teks sebagai pengetahuan jadi. Secara tidak langsung berarti melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dalam paradigma tersebut, akal dipandang tidak akan dapat memberikan pengetahuan kecuali jika akal itu disandarkan (berpijak) pada *naṣṣ* (teks). Setiap *naṣṣ* pasti teks, tetapi teks

pengadilan tidak mempunyai kepastian hukum. Persoalan ini semakin rumit karena para pihak yang berperkara tidak dapat memilih sendiri mazhabnya untuk menyelesaikan perkaranya. Ketiga, timbulnya mazhab-mazhab yang terkodifikasi dan mempunyai metode dan cara berfikir sendiri sehingga lagi-lagi melahirkan sikap fanatisme mazhab. Sama dengan alasan yang kedua, *naṣ* al-Qur'an dan al-Hadis dipergunakan ketika memperkuat pendapat imam-masing-masing. N.J Coulson, *A. History of Islamic Law* (tp: Edinburgh University Press, 1991), hlm. 188; Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, terj. Joko Supomo (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 19-38.

¹¹³ Adapun karakteristik dari epistemologi *bayānī* antara lain: Pertama, epistemologi ini selalu berpijak pada *ʿaṣl* (pokok) yang berupa *naṣ* (teks), baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam ilmu ushul fiqih yang dimaksud dengan *naṣ* adalah al-Qur'an, Hadis, dan Ijma'. Sedangkan dalam bahasa Arab yang dimaksud dengan *naṣ* adalah perkataan orang Arab. Kedua, epistemologi ini selalu menaruh perhatian secermat-cermatnya pada proses transmisi *naql* (teks) dari generasi ke generasi. Menurut epistemologi ini, apabila proses transmisi teks itu benar, maka isi *naṣ* itu pasti benar, karena *naṣ* itu masih murni dari Allah atau nabi. Tetapi, jika teks tersebut proses transmisinya sudah tidak bisa dipertanggungjawabkan (*rimāyah*), maka *naṣ* itupun tidak bisa dipertanggungjawabkan isinya. Dengan kata lain, epistemologi ini sesungguhnya senantiasa berpijak pada *rimāyah* (*naql*), bukan *dirāyah* (*ʿaql*). Sebagai bukti dari ciri kedua ini adalah begitu banyaknya pembahasan yang dilakukan oleh para ulama tentang *rimāyah* yang ingin menjaga orisinalitas *khbar* (dalam hal ini berupa *naṣ* atau teks). *Ibid.*, hlm. 31.

¹¹⁴ M. Atho' Mudzhar, "Persoalan Gender dan Dampaknya Terhadap Perkembangan Hukum Islam", *Jurnal Profetika*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, hlm. 110-123.

belum tentu *naṣṣ*. Untuk mempertajam analisis ini, penulis menganjurkan kepada pembaca untuk membaca buku karya M. Yudhie Haryono berjudul *Melawan dengan Teks* (2005).¹¹⁵

Dalam tradisi paradigma berpikir literal (tekstualisme) tersebut dikenal dua cara mendapatkan pengetahuan dari teks, yaitu *pertama*, berpegang pada teks *ẓāhir*. Kecenderungan tersebut berakar pada tradisi sebelum Ibn Rusyd (Andalusia) dan memuncak pada masa Ibn Ḥazm (*az-Zāhirī*). Kecenderungan tekstualisme sebenarnya mulai diperlihatkan oleh asy-Syāfi'ī bahkan—mungkin—bisa dikatakan beliau adalah peletak dasar paradigma literalisme tersebut. Sarana yang dipakai adalah kaidah bahasa Arab sedangkan yang menjadi sasarannya adalah teks al-Qur'an, Hadis, dan Ijma'. *Kedua*, berpegang pada maksud teks bukan teks *ẓāhir*. Kecenderungan ini berlaku pada tradisi setelah Ibn Rusyd terutama pada prakarsa asy-Syātibī (*maqāṣid asy-syarī'ah*). Berpegang pada rasionalitas maksud teks tersebut baru digunakan bila teks *ẓāhir* ternyata tidak mampu menjawab persoalan-persoalan yang relatif baru.¹¹⁶

Rasionalitas yang dibangun oleh ulama ushul fikih tradisional, sebenarnya ingin melakukan penalaran yang sesuai dengan tuntunan Allah swt yang berujung pada tercapainya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Pada akhirnya terwadahi dalam metode berpikir yang baku yakni *qiyās*, *istiḥṣān*, *istiṣlāḥ*, *istishāb*, *sadd az-ẓarī'ah*, dan *'urf*. Jadi, teks hanyalah salah satu sumber kebenaran, bukan satu-satunya sumber kebenaran. Sebab, ada tiga jenis ayat-ayat Tuhan, yaitu *qauliyah* (teks), *kauniyah*, dan *nafsiyah*. Yudian Wahyudi menyebutnya dengan istilah ayat *qur'āniyah*, *kauniyah*, dan *insāniyah*.¹¹⁷ Paradigma literalisme di atas sebenarnya bisa dipahami karena ahli studi hukum Islam (ushul fikih) klasik memaknai hukum itu berasal dari titah Ilahi sehingga hanya melalui

¹¹⁵ M. Yudhie Haryono, *Melawan dengan Teks* (Yogyakarta: Resist Book, 2005).

¹¹⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīm al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqafī al-'Arabi, 1993), hlm. 96-98.

¹¹⁷ Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqāṣid Syarī'ah* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 7-8.

teks-teks suci yang didengar dari Rasulullah saw sajarah manivestasi hukum itu dapat diketahui.¹¹⁸ Dalam hal ini, mayoritas ahli studi hukum Islam menganut optimisme bahasa yang dipengaruhi oleh teologi kekuasaan Ilahi. Paham tersebut menganggap bahwa bahasa adalah sarana memadai untuk melakukan komunikasi, sunnah yang baku dan karena itu menjadi milik publik.¹¹⁹ Akibatnya, pendekatan yang digunakan pun adalah pendekatan *bayānī* atau tekstualis (studi hukum Islam normatif). Pandangan optimisme bahasa tersebut kemudian mengarah pada berkembangnya logika deduktif dalam studi hukum Islam, sehingga—meminjam bahasa Minhaji—model pendekatan yang digunakanpun adalah teologis-normatif-deduktif.¹²⁰

Menurut Minhaji, pendekatan teologis-normatif-deduktif cenderung didominasi oleh nalar *Aristotalian logic* yang bercirikan *dichotomous logic*. Akibatnya, studi hukum Islam dipandang cenderung mendekati masalah secara oposisi diadik biner-dikotomik: hitam-putih, benar-salah, halal-haram, Islam-kafir, sunnah-bid'ah, subjek-objek,

¹¹⁸ Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Muṣṭasyfā min ‘Ilm al-Uṣūl* Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)”, *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), hlm. 163.

¹¹⁹ Khaled Abou el-Fadl sendiri mengungkapkan bahwa “*Islam mendefenisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah Kitab, dengan demikian, mendefenisikan diri dengan merujuk kepada suatu teks... karena itu, kerangka rujukan paling dasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reabilitas yang jelas. Oleh karena itu peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif terutama dibidang asy-ṣyari’ah (hukum Islam). Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini, tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peran penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam*”. Khaled M. Abou el-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”; Yang Berwenang dan Sevenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 54.

¹²⁰ Akh. Minhaji membagi model pendekatan ushul fikih menjadi dua, yaitu pertama, teologis-normatif-deduktif, dan kedua, empiris-historis-induktif. Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fikih”, dalam *Jurnal al-Jami’ab*, No. 63/VI/1999, hlm. 16; *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*, dalam Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004, hlm. 40-46.

normatif-empiris, dan yang semacamnya walaupun sesungguhnya tujuan pokok agama diturunkan itu adalah mengajarkan tentang aturan-aturan hidup yang bersifat pasti atau yang *sawābit* (nilai, norma, dan aturan), dan begitu pula hukum agama (Islam) dimana salah satu ciri pokok berpikir hukum adalah menuntut adanya kepastian hukum (dan keadilan hukum) dan bukan ketidak-pastian.¹²¹ Menurut penulis, logika oposisi biner (subjektif-objektif) dalam model pendekatan deduktif-normatif tersebut tidak memberikan hadirnya ‘ruang ketiga’, sehingga ‘dunia ketiga’ (intersubjektif) cenderung dinafikan atau dinegasikan.

Kategori struktural dalam logika oposisi biner tersebut jelas akan menghambat perkembangan studi hukum Islam. Selain terdiri atas kategori penilaian seperti dikotomik-strukturalistik antara halal atau haram, studi hukum Islam sebenarnya juga terdiri atas kategori-kategori relasional. Menurut Kuntowijoyo, logika oposisi biner (*binary opposition*) sendiri berasal dari tradisi filsafat strukturalisme, yang memahami (hukum) Islam sebagai sebuah struktur. Kunto kemudian membagi dua jenis bentuk oposisi, yaitu oposisi konflik (seperti baik-buruk, mukmin-kafir, dan benar-salah) dan oposisi ekuilibrium (seperti laki-laki-

¹²¹ *Ibid.*, 40-41. Begitu *rigid*-nya paradigma literalistik, sehingga menurut Fazlur Rahman ada tiga kelemahan dari metode studi Islam klasik dan pertengahan yaitu: Pertama, pemahaman yang terpotong-potong. Kedua, kurang memperhatikan unsur sejarah; Ketiga, terlalu tekstual. Rahman menyebut kajian Islam klasik dan pertengahan dengan studi yang *atomistis*, *a-historis*, dan *literalistis*. Senada dengan Rahman, Arkoun juga melancarkan kritik terhadap para pemikir hukum Islam yang masih menyandarkan pendapatnya kepada sistem pemikiran epistemik Zaman Tengah dengan ciri-ciri; pertama, mencampurkan antara mitos dan sejarah; kedua, menekankan keunggulan teologis orang Muslim atas non-Muslim; ketiga, pensucian bahasa; keempat, univokalisasi makna yang diwahyukan Tuhan; kelima, anggapan tentang nalar pribadi yang transhistoris; dan keenam, diktum hukum diturunkan dalam bahasa Arab yang jelas. Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 319-327. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 186; Arkoun, “Ke Arah Islamologi Terapan”, alih bahasa Syamsul Anwar, *Al-Jami’ah*, No. 53 (1993), hlm. 72.

perempuan, langit-bumi, dan Tuhan-manusia).¹²² Jadi, arah pergerakan studi hukum Islam harus dikembangkan dari nalar oposisi konflik ke nalar oposisi ekuilibrium. Dalam konteks studi hukum Islam deduktif-normatif, ia dapat dikembangkan dengan nalar berpikir oposisi ekuilibrium tersebut.

Senada dengan Kunto yang juga menggunakan pola pikir strukturalis (strukturalisme-transendental), Syamsul Anwar telah menawarkan model norma-norma berjenjang (berlapis) dalam studi hukum Islam. Seharusnya studi ushul fikih dalam penelitian hukum Islam, menurut Syamsul, tidak hanya terbatas pada penemuan peraturan hukum konkrit *an-sich*, tetapi lebih dari itu juga harus diarahkan pada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan Teori Peningkatan Norma sehingga lebih mudah merespon berbagai perkembangan masyarakat dari sudut hukum syari'ah.¹²³ Menurut penulis, problem-problem di masyarakat tidak bisa diselesaikan jika hanya menggunakan nalar strukturalis-mekanik yang *top to down* (deduktif) maupun yang *bottom up* (induktif) saja, tetapi harus dipadukan dengan nalar berpikir sirkularis-organik (abduktif-imajinatif). Memadukan keduanya, dalam perspektif ilmu Tasawuf, berarti menggabungkan antara nalar *maqāmāt (stations)*-strukturalis dan nalar *ahwāl (conditions)*-sirkularis.

Logika diadik antara induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran ushul fikih (filsafat hukum Islam). Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah

¹²² Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. iii.

¹²³ Syamsul Anwar, *Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ushul Fikih*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Ushul Fikih, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005, hlm. 4-5. Mengenai teori peningkatan norma dapat dibaca dalam tulisan Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 147-162.

sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fikih, misalnya, logika induktif sering digunakan oleh Mazhab Aḥnāf yang dimotori oleh Imām Abū Ḥanīfah, sedangkan logika deduktif banyak diperagakan oleh kalangan jurisprudensi Mutakallimūn yang dimotori oleh Imām Syāfiʿī ra dan diikuti oleh mayoritas juris Islam.¹²⁴ Dengan kata lain, menurut penulis, metode berpikir deduktif menggunakan kaidah *al-ʿibratu bi ʿumūm al-lafẓi lā bi kbuṣūs as-sabab*, sedangkan metode berpikir induktif menggunakan kaidah *al-ʿibratu bi kbuṣūs as-sabab la bi ʿumum al-lafẓi*. Sintesis antara metode deduktif dan induktif dengan demikian harus menggunakan kaidah *al-ʿibratu bi ʿumūm al-lafẓi wa bi kbuṣūs as-sabab* atau *al-ʿibratu bi kbuṣūs as-sabab wa bi ʿumūm al-lafẓi*. Konsep *ʿām* dan *khāṣ*, *lafẓ* dan *sabab* harus dikoneksikan, seperti halnya koneksi antara wilayah universalisme dan partikularisme, antara wilayah global dan lokal, dan antara *angeli* dan *ananging ora keli*.

Paradigma literalistik (teologis-normatif-deduktif) yang telah tersebutkan di atas berlangsung selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H) dan mengalami perbaikan dengan munculnya asy-Syātibī pada abad ke 8-H yang menambahkan Teori *Maqāṣid asy-Syarīʿah* yang mengacu pada maksud Allah swt sehingga tidak lagi terpaku pada literalisme teks.¹²⁵ Mengombinasikan antara teks dan maksud teks, berarti juga mengombinasikan antara tafsir dan takwil. Tentang hal ini silahkan baca kitab *at-Taʿwīl wa al-Ḥaqāiqah: Qirāʿah Taʿwīliyyah fī as-Ṣaqāfah al-ʿArabiyah* karya Ali Ḥarb, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa

¹²⁴ A. Yasid, “Logika Induktif dan Deduktif dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fikih”, dalam *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. 1. Januari-Juni 2012, hlm. 24.

¹²⁵ Asy-Syātibī sendiri mengungkapkan bahwa ia memang berupaya menjadikan ushul fikih sebagai ilmu *burhānī* yang *qat’ī* sehingga dapat mendatangkan dan menghasilkan pengetahuan hukum Islam yang valid secara ilmiah. Abū Ishāq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Kairo: tnp., t.t.), I: 29-34.

Indonesia dengan judul *Hermeneutika Kebenaran* (2003).¹²⁶ Di sini asy-Syātibī merubah metode studi hukum Islam (ushul fikih) dari nalar rasionalisme-deduktif ke nalar rasionalisme-induktif. Menurut Mukhyar Fanani, epistemologi ushul fikih asy-Syātibī (dan juga Abū Ḥanīfah) berbentuk rasionalisme-induktif, sedangkan epistemologi ushul fikih al-Gazali (dan juga Imām Syāfi'i) berbentuk rasionalisme-deduktif.¹²⁷

Lebih lanjut tentang kajian epistemologi ushul fikih ala al-Gazālī ini, Syamsul Anwar telah menulis disertasi tentang *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Muṣṭasyfā Karya al-Gazālī* (2000).¹²⁸ Namun, jika menggunakan teori *shift paradigm* (pergeseran) yang ditawarkan oleh Kuhn, maka as-Syātibī hanya melengkapi paradigma lama saja agar tidak terlalu literalistik dan belum melakukan *change* (perubahan) yang revolusioner bagi metodologi studi hukum Islam pada umumnya, dan ushul fikih pada khususnya.¹²⁹ Menurut penulis, tradisi studi hukum Islam

¹²⁶ Ali Ḥarb, *Hermeneutika Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

¹²⁷ Mukhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Walisongo Press, 2009), hlm. 109. Buku ini mengangkat dua tokoh ilmu ushul fikih, yaitu: al-Gazālī (w. 1111) dan asy-Syātibī (w. 1388). Al-Gazali dipilih karena secara historis ia merupakan figur yang representatif sebagai wakil dari pemikir ushul fikih abad klasik dalam arti hidup sebelum jatuhnya Baghdad tahun 1258. Sedangkan asy-Syātibī merupakan figur yang representatif bagi wakil pemikir ushul fikih abad tengah karena ia hidup setelah jatuhnya Baghdad.

¹²⁸ Disertasi Syamsul Anwar tersebut sebagian ditulis di Hartford, Connecticut, pada tahun 1997 dimana ia pada tahun itu mendapat kesempatan mengikuti *Sandwich Programme* dalam rangka studi agama-agama di Hartford Seminary. Kesempatan ini digunakannya untuk mengumpulkan bahan dan menulis disertasi. Sebagian ditulis di Jakarta karena Syamsul Anwar sengaja ber-*uzlah* selama delapan bulan ke IAIN Jakarta pada tahun 1998 untuk menyelesaikan penulisan disertasi. Penulisan disertasi ini di bawah bimbingan Prof. Dr. H. Rachmat Djatnika dan Dr. H. Satria Effendi M. Zein. Supriatna, "Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2008), hlm. 281-282.

¹²⁹ Teori Thomas Kuhn ini bukan tidak mendapatkan kritikan. Sebagaimana dikutip oleh Mukhyar Fanani, Weinberg mengkritik Kuhn tentang *incommensurable* (dua paradigma yang tidak bisa didamaikan) yang karenanya ilmuwan tidak bisa menengok kembali paradigma lama. Menurut Weinberg, Kuhn keliru dalam hal ini. Pada kenyataannya pergeseran paradigma tak otomatis mengakibatkan kita tak lagi bisa

di FSH UIN Sunan Kalijaga sebaiknya tidak hanya digeser saja, tetapi juga harus dirubah, sebab dunia sudah berubah. Tidak hanya menggeser kursi saja, tetapi harus mengganti kursi baru, selama itu masih bisa disebut sebagai kursi. Mengganti kursi statis dengan kursi dinamis yang bisa bergerak reflektif ke sana-kemari.

Pergeseran model studi hukum Islam dari rasionalisme-deduktif Gazalian ke rasionalisme-induktif Syatibian di atas harus dilihat sebagai proses evolusi (bukan revolusi) studi hukum Islam global, yang menjadikan dimensi rasionalisme sebagai pilar jembatannya. Dalam perspektif integrasi-interkoneksi (i-kon), dimensi rasionalisme tersebut menurut penulis, identik dengan *ḥaḍārat al-falsafah*, sedangkan model studi deduktif dapat diparalelkan dengan cara berpikir tekstualistik atau *ḥaḍārat an-naṣ*, dan model induktif identik dengan cara berpikir kontekstual atau *ḥaḍārat al-‘ilm*. Namun, bukan berarti bahwa proses perubahan itu meninggalkan A untuk menuju ke B, tetapi memperkaya khazanah A dengan melibatkan B (AB). Sebab, hasil penjumlahan dari A+B bukan A saja atau B saja, tetapi AB.

Integrasi antara Rasionalisme Deduktif dan Rasionalisme Induktif

Rasionalisme (<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>)	
Rasionalisme Deduktif	Rasionalisme Induktif
Tekstualistik (<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>)	Kontekstualistik (<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>)
A	B

Singkat cerita, enam abad kemudian (600 tahun), sumbangan asy-Syāṭibī pada abad ke-8 H/14 M yang telah tersebutkan di atas,

memahami realitas ilmiah dengan paradigma lama. Weinberg merujuk contoh yang juga dipakai oleh Kuhn dalam *The Structure*, yaitu teori Mekanik Newton awal abad ke-20 yang digantikan Mekanika Relativitas Einstein. Ini memang pergeseran paradigma. Tetapi dalam kenyataannya ketika mengajar ilmuwan baru, yang pertama kali diajarkan adalah mekanika Newton lama dan mereka tak pernah melupakan bagaimana berfikir dengan metode Newton, walaupun mereka sudah belajar teori relativitas Einstein. Ini artinya, teori lama tidak mati. Lihat Mukhyar Fanani, “Pergeseran Paradigma Semu dalam Ilmu-ilmu Keislaman (Memahami Penyebab Mundurnya Ilmu-ilmu Keislaman dengan Cara Pandang Kuhn)”, dalam *Jurnal Alamah*, Vol. 1, No. 1, September 2002, hlm. 110.

direvitalisasi oleh para pembaru studi hukum Islam modern, dengan menggunakan pisau analisis ushul fikih modern, seperti Muhammad ‘Abduh (w. 1905),¹³⁰ Rasyīd Riḍā, ‘Abdul Wahhāb Khallāf, Allal al-Fāsī, dan Ḥasan Turābī. Secara lebih khusus, Khoirudin Nasution telah menulis pemikiran Abduh tentang masalah riba dan poligami (1996).¹³¹ Oleh karena hanya melakukan revitalisasi, maka kelompok ini dikategorikan oleh Wael B. Hallaq, gurunya Minhaji, sebagai para pembaru penganut aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*).¹³² Munculnya para pemikir studi hukum Islam kontemporer atau postmodern seperti Muhammad Iqbal, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, Abdullah Ahmed an-Na’im, Muhammad Said Asymawi,¹³³ Fazlur Rahman, dan Muhammad Syaḥrūr, dikategorikan oleh Hallaq sebagai kelompok pembaru penganut aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*) karena coraknya yang liberal (bahkan cenderung radikal) dan cenderung membuang teori-teori ushul fikih lama (revolutif).¹³⁴ Menurut Atho’ Mudzhar, dalam perspektif jender, pemahaman yang liberal mengenai jender baru muncul pada abad ke-20 dalam bentuk Undang-Undang (UU) yang diberlakukan di negeri-negeri Muslim di dunia Islam dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia.¹³⁵ Dengan kata lain, pemikir-pemikir studi hukum Islam postmodern tersebut muncul di akhir abad ke-20.

¹³⁰ Menurut Hallaq, walaupun ‘Abduh telah mencoba menawarkan beberapa konsep pembaruan ushul fikih, seperti rekonsepsi *ijmā’*, maksimalisasi peran akal dalam memahami *naṣṣ*, maksimalisasi prinsip *maṣlahah* dan memanfaatkan pendapat para pakar hukum dimasa lalu dengan cara *tafīq*, namun ia sesungguhnya lebih merupakan inspirator bagi para pembaru ushul fikih selanjutnya. Hallaq, *A. History*, hlm. 212.

¹³¹ Khoiruddin Nasution, *Riba & Poligami; Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACAdEMIA, 1996), hlm. 23-31.

¹³² Hallaq, *A. History*, hlm. 213.

¹³³ Lihat misalnya salah satu karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Nalar Kritis Syari’ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

¹³⁴ M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer”, dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja*, hlm. 120-121.

¹³⁵ Mudzhar, “Persoalan Jender”, hlm. 12.

2. Dari Rasionalisme Induktif Menuju Sistemisme Abduktif

Di awal abad ke-21, muncullah model studi hukum Islam dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* (maksud teks) model baru yang ditawarkan oleh Jasser Auda dengan Pendekatan Sistem (*Systems Approach*) dalam buku *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (2008). Auda pernah diundang oleh FSH UIN Sunan Kalijaga untuk memberikan ceramah internasional tentang studi hukum Islam kontemporer pada bulan Januari tahun 2013—dalam acara tersebut, penulis memberikan kenang-kenangan sebuah buku kepada Auda berjudul *Maqāṣid asy-Syarī'ah ala Pancasila* (2012)¹³⁶—. Auda sepertinya ingin menggeser (bukan mengganti) paradigma teori *maqāṣid* klasik menuju *maqāṣid* kontemporer, dari *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian) menuju pada *development* (pembangunan, pengembangan) dan *right* (hak-hak).¹³⁷ Menurut bahasa penulis, dari pasif ke aktif, dari reaktif ke proaktif, dari *defender* ke *play maker*, dari bermain bertahan (*catenacio*) ke *total football*—Noorhaidi menyebutnya dengan istilah *total discourse* (*td*)—.

Pergeseran Paradigma Teori *Maqāṣid* Klasik menuju Kontemporer

No.	Teori <i>Maqāṣid</i> Klasik	→ Teori <i>Maqāṣid</i> Kontemporer
1.	Menjaga Keturunan (<i>al-Nasl</i>)	Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga.
2.	Menjaga Akal (<i>al-'Aql</i>)	Melipatgandakan pola pikir dan <i>research</i> ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.

¹³⁶ Waryani Fajar Riyanto, *Maqāṣid asy-Syarī'ah ala Pancasila* (Yogyakarta: I-kon Press, 2012).

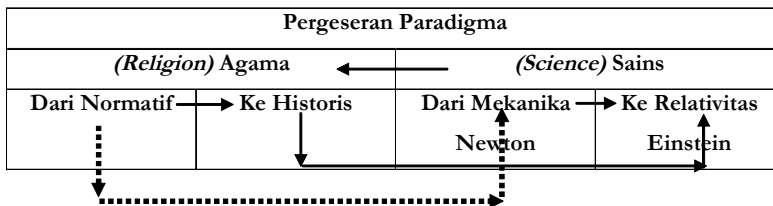
¹³⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 45.

3.	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa (<i>al-'Ird</i>)	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
4.	Menjaga agama (<i>ad-Dīn</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.
5.	Menjaga harta (<i>al-Māl</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

Perubahan paradigma (bukan pergeseran paradigma) studi ilmu hukum Islam dengan perspektif *maqāṣid*, dari teori *maqāṣid* yang lama ke teori *maqāṣid* yang baru terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan *maqāṣid* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian) sedangkan teori *maqāṣid* baru lebih menekankan *development* (pembangunan, pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam upaya mengembangkan konsep *maqāṣid* di era baru ini, yang membedakan Auda dari pemikir Muslim kontemporer yang lain adalah diajukannya konsep *human development* sebagai target utama dari *maṣlaḥah* (*public interest*) masa kini—Hasbi menyebutnya dengan istilah *maṣlaḥah-mursalah*—; *maṣlaḥah* inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk direalisasikan melalui studi ilmu hukum Islam yang komprehensif. Selanjutnya, realisasi dari *maqāṣid* baru tersebut dapat dilihat perkembangannya dari waktu ke waktu, diuji, dikontrol, diukur dan divalidasi melalui *Human Development Index (HDI)* dan *Human Development Targets*. Program tersebut dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB maupun yang lain. Dengan begitu, kemajuan dan kesejahteraan umat Islam dari waktu ke waktu dapat diupayakan, diperjuangkan, diukur, dan dipertanggungjawabkan secara publik.¹³⁸

¹³⁸ *Ibid.*

Pergeseran Paradigma antara Agama dan Ilmu



Berdasarkan proses pergeseran paradigma di atas, apabila kita mengaitkan antara *religion* dan *science*, maka terbentuklah pola hubungan normatif-mekanis dan historis-relatif. Dalam perspektif sains, Studi Ilmu Hukum Islam (SIHI)—dapat dibaca sebagai Studi Ilmu (Hukum Islam) dan Studi (Ilmu Hukum) Islam; jadi, istilah “SIHI” secara tersurat mengoneksikan antara hukum Islam (*syari’ah*) dan ilmu hukum—normatif dapat disebut sebagai pengembang pola mekanis, sedangkan studi ilmu hukum Islam historis mengembangkan model relatif. Cara kerja mekanistik menghendaki model berpikir *absolute-jabariyah*, sedangkan cara berpikir relativitas menghendaki model berpikir *relatively-qadariyah*. Meminjam bahasa M. Amin Abdullah, yang diambilnya dari Sayyed Hossein Nasr, studi ilmu hukum Islam integratif-interkoneksi (i-kon) harus mengoneksikan keduanya, yaitu *REL-atively A-bsolute*.¹³⁹

¹³⁹ Dalam kerangka utuh relatif-absolut itulah terletak wilayah kekhalfahan manusia Amin sendiri mengambil konsep *relatively-absolute* tersebut di atas dari Sayyed Hossein Nasr. Meskipun Nasr sangat anti model pendekatan historis, tetapi ia sendiri mempunyai konsep *relatively-absolute*. Karena itu hubungan antara absolutitas-normativitas dan relativitas-historisitas tidak dikotomis, tetapi harus bolak-balik. Model seperti ini belum banyak yang mengerti. Di Indonesia, adanya gerak bolak-balik antara normativitas dan historisitas itu agak sulit dimengerti, meskipun dalam beberapa hal telah banyak dipraktikkan. Padahal hermeneutik—dalam konteks ini—bisa mengkritik nilai. Jadi, nilai bisa mengkritik historisitas, dan historisitas bisa mengkritik nilai. Ibarat bandul jam, ia hidup asal bergerak. Tetapi kalau sudah mati, maka ia berhenti pada historisisme atau relativisme. Selanjutnya kalau ia akan mati pada wilayah perennialisme, maka ia berhenti pada wilayah *absolute*, dan semuanya tidak kontekstual. Dengan demikian, yang ada adalah pluralisme. Tidak ada lagi pemikiran monolitik yang bisa menyelesaikan persoalan, yang ada adalah pemikiran pluralistik. M. Amin Abdullah, “Islam Indonesia Lebih Pluralistik dan Demokratis”, *Ulumul Qur’an*, Vol. III, VI, 1995, hlm. 75.

Penulis menyingkatnya dengan istilah “REL-A” (baca: *rela*). Dalam bahasa hukum Islam, konsep tersebut seperti mengawinkan antara sisi *ṣawābit*-mekanis dan sisi *mutaḡayyirāt*-relativistik.

Akibat revolusi *science* abad ke-17 di Barat, banyak penemuan baru sehingga mempercepat berubahnya dimensi kehidupan manusia termasuk dalam dunia Islam. Banyak kasus muncul tidak cukup penjelasannya, hanya dengan menggunakan perangkat metodologi studi hukum Islam klasik (normatif-deduktif-tekstualistik). Misalnya, kasus tentang penetapan awal bulan Syawal-Ramadhan, konflik Sunni-Sy'i, dan penetapan status anak sirri. Dalam rangka mengatasi hal tersebut, pada pertengahan abad ke-19 telah terjadi reformasi studi hukum Islam. Sayangnya, reformasi tersebut tidak pernah menyentuh level yang lebih fundamental, yakni dasar-dasar teoritis studi ilmu hukum Islam atau yang dikenal dengan ushul fikih sebagai Filsafat Hukum Islam (FHI). Ushul Fikih tetap saja memusatkan perhatiannya pada upaya penafsiran literal al-Qur'an dan as-Sunnah *hardcore*. Bahasa kedua sumber hukum ini ditafsirkan agar memiliki efek literal dan langsung berhubungan dengan kasus-kasus hukum. Akibatnya muncul kegelisahan intelektual tentang urgensi dan *utilitas* ushul fikih dalam kajian keislaman. Kegelisahan tersebut diwujudkan dalam kecemasan bahwa ternyata sampai saat ini, wajah studi ilmu hukum Islam (ushul fikih) dan turunannya terasa kaku dalam menghadapi dan berkomunikasi dengan peradaban kekinian. Paling tidak kegelisahan tersebut dapat dilihat dari ekspresi intelektual Muslim kontemporer (postmodern) dalam bidang studi ilmu hukum Islam, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syaḡrūr,¹⁴⁰ Abdullah Saeed, dan Jasser Auda.¹⁴¹

¹⁴⁰ Tentang Fazlur Rahman dan Muhammad Syaḡrūr, silahkan lihat misalnya, M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazḡhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 1-15.

¹⁴¹ Tentang Abdullah Saeed dan Jasser Auda, silahkan lihat misalnya, M. Amin Abdullah, “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 1-20; “at-Ta'wil

al-'Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta, Vol. 39, No.2, Juli-Desember 2001, hlm. 363. Walaupun begitu, menurut penulis kritik wacana tetap saja bisa diberikan kepada kelompok yang menganut asumsi bahwa ushul fikih adalah metodologi yang rigid dan literalistik dengan beberapa alasan yaitu: Pertama, bila kita melihat fikih hanya semata sebagai *corpus juris* dari masa lalu atau sekedar muatan positif dari jurisprudensi Zaman Tengah atau kumpulan peraturan yang terbentuk secara historis, kita memang bisa menjadi amat pesimis. Seharusnya kita bisa membedakan antara hukum Islam sebagai kumpulan peraturan yang terbentuk secara historis, yaitu muatan positif dari teks-teks hukum Islam Zaman Tengah, dengan prinsip-prinsip serta pertimbangan-pertimbangan lebih umum mengenai hakekat dan sumber-sumber syari'ah yang muncul dalam horizon pemikir-pemikir besar studi hukum Islam. Sebagai contoh, dalam konteks penerapan syari'ah Islam tidak serta merta dianggap dan dipandang sebagai langkah mundur untuk kembali ke zaman lampau yang hampa atau dipandang sebagai kebangkitan kembali institusi hukum Zaman Tengah. Prinsip-prinsip dan asas-asas syari'ah seharusnya difahami sebagai hukum yang hidup, fleksibel dan responsif dalam menjawab kebutuhan-kebutuhan hukum baru dan perubahan zaman di dalam konteks sosial lebih luas yang dihadapi umat manusia. Bila fikih dianggap kaku, literal, dan cenderung tertinggal dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer maka hal tersebut bukan hanya ciri spesifik fikih. Banyak cabang pengetahuan terkini sekalipun juga tidak mampu menjawab berbagai masalah secara sendiri. Ia juga membutuhkan bantuan cabang pengetahuan lain; Kedua, selama ini istilah *taqlid* dan *ijtihad* selalu dihadapkan secara kontradiktif (bahkan cenderung kontra-produktif). *Taqlid* difahami sebagai sesuatu yang negatif yang harus di jauhi (*qabūlu qaūlin bilā hujjah*) sedangkan *ijtihad* sesuatu yang positif yang harus selalu digalakkan. Padahal, dengan menggunakan pendekatan sejarah, pandangan demikian tiak semuanya benar, untuk tidak mengatakan salah. Dengan menggunakan teori otoritas, kontinuitas, dan perubahan (*change*), maka relasi dan dialektika *taqlid* dan *ijtihad* merupakan satu keharusan sejarah yang selalu muncul dalam perkembangan ushul fikih dan keduanya berperan positif dalam menggambarkan gerak dan dinamika sejarah pemikiran umat. Jika perkembangan ushul fikih bisa didekati dengan pendekatan ini, maka klaim bahwa ushul fikih merupakan ilmu yang kuno dan ketinggalan akan terbantahkan. Tentunya menjadi kurang tepat bila ada yang berpendapat bahwa ushul fikih sangat literal, karena justru pada masa nabi sebagaimana diungkapkan oleh Schacht, sekalipun hukum Islam dalam pengertian tekhnikal belum ada, namun pada masa inilah pertumbuhan dan perkembangan syariat yang sebenarnya. Bahkan, pada masa sahabat kita sudah bisa mengklasifikasikan kaidah-kaidah ushuliyah dan metode ijtihad yang digunakan oleh fuqaha sahabat dalam melakukan ijtihad sekalipun masih bercampur dengan dalil-dalil dan kaidah-kaidah *istidlāl*. Menjadi tepat apa yang diungkapkan oleh Akh Minhaji, bahwa ketika Wael B. Hallaq mengkritik Fazlur Rahman dengan ungkapan "*That Rahman does not seem to provide answers for such questions may be the function of his interest in elaborating a methodology confined in outlook to the revealed texts rather than a methodology of law proper*", maka Minhaji berpendapat bahwa

Fazlur Rahman yang menggagas konsep *double movement*, berpendapat tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan studi ilmu hukum Islam dalam teori fikih dan ushul fikih dengan model diadik antara *qaṭ'īyyat* dan *ẓannīyyat* saja atau *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Ia menawarkan istilah ideal moral—dapat dibaca sebagai doktrin *Rujū' ilā al-Qur'ān wa as-Sunnah*—dan *legal spesifik*—dapat dibaca sebagai positivisasi hukum Islam di Indonesia—sebagai pembagian awal tradisi Islam. Rahman juga menawarkan model diadik antara studi *normative Islam* dan *historical Islam*.¹⁴² Apabila diparalelkan dengan Syamsul Anwar, keduanya identik dengan *al-qiyām al-asāsīyyah* (seperti kemaslahatan, keadilan, dan kesetaraan) dan *al-abkām al-far'īyyah* (peraturan-peraturan hukum konkrit).¹⁴³

Muhammad Arkoun, juga menawarkan pemahaman ulang tentang tradisi Islam dengan membedakan secara tegas dikotomik antara *Turās* (dengan T besar) dan *turās* (dengan t kecil). Ia mempertanyakan semakin kaburnya dimensi *tārikhiyyat* (kesejarahan) dari keilmuan fikih. Untuk mengoneksikan keduanya, Arkoun menggunakan istilah Islamologi Terapan atau *at-Taṭbīqīyyah al-Islāmiyyah*.¹⁴⁴ Muhammad Syaḥrūr

Hallaq lupa bahwa berdasarkan data sejarah, kajian atas hukum Islam selalu bertumpu pada upaya bagaimana memahami wahyu, dan wahyu itu sendiri berupa teks. Oleh karena itu kajian ushul fikih sejak dahulu hingga sekarang selalu berangkat dari upaya-upaya memahami sebuah teks. Lihat Syamsul Anwar, *Pelaksanaan Syari'ah dalam Konteks Indonesia dan Kontribusi Pendidikan: Studi Peran Lembaga Pendidikan Tinggi Syari'ah*, makalah diterbitkan oleh Lembaga Kajian Hukum Islam (LKHI) Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, Palembang bekerja sama dengan Penerbit Gama Media, Yogyakarta, 2004, hlm. 3-4; Akh Minhaji, "Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fikih", dalam kata pengantar Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasī Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. v-xiv; Akh Minhaji, "Mencari Rumusan Ushul Fikih untuk Masa Kini", *al-Jami'ah*, No. 65/XII/2000, hlm. 248-249; *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 15-23.

¹⁴² Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies", dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 12.

¹⁴³ Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", hlm. 147-162.

¹⁴⁴ Muhammad Arkoen, "Islamologi Terapan", terj. Syamsul Anwar, *al-Jami'ah*, Vol. 1, 1995.

menawarkan teori bacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āsirah*), Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dengan *reinterpretasi teks suci*, Ali Harb dengan teori *dari kritik akal menuju kritik teks*, dan 'Abdullah Ahmed an-Nā'im dengan teori *nāsikh mansūkh* yang berbeda dari pemahaman selama ini. Hassan Hanafi menggunakan istilah *turās* dan *tajdīd*, kemudian mengoneksikannya menjadi *turās wa tajdīd* dalam kitab berjudul *at-Turās wa at-Tajdīd*. Kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Yudian Wahyudi, dengan judul *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik* (2001).¹⁴⁵

Tentang perkenalan Yudian terhadap pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi, yang kelak akan menjadi objek kajian utama dalam disertasinya (bersama dengan Nurcholish Madjid dan Jabiri), terlukiskan dalam cerita berikut ini:

Perkenalan saya (Yudian Wahyudi) dengan pemikiran Hassan Hanafi berjalan secara bertahap, lambat sekali. Salah seorang teman sekamar saya sewaktu mengambil program master di McGill University, Shonhaji Sholeh, bercerita tentang Hassan Hanafi, tanpa menyebut bahwa dia pernah mengindonesiakan salah satu karya filosof Mesir ini. Di musim gugur 1992, Gus Dur, setelah memberikan ceramah umum di McGill, bercerita kepada saya tentang Hasan Hanafi. Pemikir ini kurang dikenal di dunia Islam, khususnya di Indonesia, begitu Gus Dur menilai, karena dia menuangkan pikirannya dalam bahasa Perancis. Inilah pertama kali saya mendengar judul disertasi Hassan Hanafi, yaitu *Les Methodes D'exegese: essai sur La Science des Fondaments de la Compréhension 'Ilm Ushul Fiqih'* (*Metode-metode Tafsir: Kajian tentang Fondasi-fondasi Pemahaman Ilmu Ushul Fiqih*). Buku lain yang disebut Gus Dur adalah *Min al-Aqīdah ilā Ṣaurab* (*Dari Akidah Menuju Revolusi*)—pen. sebagian isi buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama (Buku Pertama; Pengantar Teoritis Menata Bangun Kembali Ilmu-ilmu Klasik Islam untuk Transformasi Sosial* (Jakarta: Paramadina, 2003)—. Pembicaraan ini tidak banyak memengaruhi pemikiran saya. Demikian pula ketika teman-teman LKiS 'meledakkan' buku *Kiri Islam* di tahun 1993, yaitu menterjemahkan buku *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Radical Reading* (Tokyo: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1988),

¹⁴⁵ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001).

karya Kazuo Simogaki, persis ketika saya baru pulang dari Kanada, sebab perhatian saya masih didominasi oleh Reorientasi Fikih Indonesia. Sebagai sebuah ijtihad, Fikih Indonesia cetusan Hasbi ash-Shiddieqy masih menggantung. Masih belum mengindonesia, karena kelemahan-kelemahan konseptual Hasbi sendiri, yang mendorong saya mencari jalan keluarnya.¹⁴⁶

Jika Yudian, khususnya di level FSH (Mazhab Jogja), dapat penulis sebut sebagai salah seorang transmitor pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi, maka Syamsul Anwar adalah transmitor pemikiran-pemikiran Muhammad Arkoen. Setidaknya hal ini dibuktikan oleh Syamsul dengan menterjemahkan dua artikel Arkoen, masing-masing berjudul “Ke Arah Islamologi Terapan” (1993)¹⁴⁷ dan “Konsep Otoritas dalam Pemikiran Islam” (1996).¹⁴⁸ Minhaji, pernah menginventarisir model tawaran Hasan Hanafi dan Arkoen (Abu Zayd, Syahrur, dan Ali Harb) di bidang hukum Islam yang tersebutkan di atas lewat artikel berjudul *Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam* (2002).¹⁴⁹ Dalam perspektif filsafat (ilmu) Barat, hubungan diadik (studi ilmu hukum Islam) yang telah ditawarkan oleh para pemikir kontemporer studi hukum Islam tersebut, dikenal dengan istilah *form* dan *matter*, *maximal* dan *minimal*, *one* dan *many*, *deductive* dan *inductive*, *subjective* dan *objective*. Dalam perspektif antropologi

¹⁴⁶ *Ibid.*, hlm. v.

¹⁴⁷ Syamsul Anwar, “Ke Arah Islamologi Terapan”, *al-Jami’ab*, No. 53, 1993, hlm. 65-80. Artikel ini diterjemahkan dari tulisan Arkoen, “Ḥaula al-Antrubulujiyya ad-Dīniyyah: Naḥwa Islāmiyyat Taṭbīqiyyah”, yang merupakan salah satu judul tulisan dalam Arkoen, *Tārikhiyyah al-Fīkr al-‘Arabi al-Islāmī*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Markāz al-Qaum, 1986).

¹⁴⁸ Syamsul Anwar, “Konsep Otoritas dalam Pemikiran Islam”, *asy-Syir’ab*, No. 4, 1996, hlm. 71-93. Artikel tersebut diterjemahkan dari tulisan Arkoen yang berjudul “Concept of Authority in Islamic Thought: La Hukma illa Lillah”, dalam Ferdinand dan Mehdi Mozaffari (ed.), *Islam: State and Society* (London: Curzon Press, 1988), hlm. 53-73; Bosworth dkk (eds.), *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton: The Darwin Press, 1989), hlm. 31-54. Terjemahan Syamsul tersebut berasal dari edisi yang telah diperbaiki dalam buku yang kedua.

¹⁴⁹ Akh. Minhaji, “Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam”, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

dikenal juga istilah *high tradition* atau *big tradition* dan *little tradition* atau *low tradition*.

Jika kita menggunakan kerangka pemikiran Lutfi Assyaukani, tentang tiga tipe pemikiran Islam saat ini dalam memandang tradisi (*turās*) dan modernitas,¹⁵⁰ maka menurut penulis, para pemikir studi hukum Islam kontemporer yang mencoba menawarkan paradigma alternatifnya di atas—walaupun tidak secara keseluruhan—masuk pada tipologi yang pertama dalam artian mereka ingin menawarkan reformulasi dan reorientasi studi hukum Islam yang mencerminkan nilai-nilai keislaman pada satu sisi, namun pada sisi lain menawarkan sebuah studi hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat postmodern saat ini. Mereka ingin menawarkan analisa tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga melahirkan hukum Islam yang lebih humanis dan substansial, namun tetap dalam bingkai maksud wahyu.

Berdasarkan eksplorasi di atas, maka menurut penulis, salah satu paradigma alternatif yang hendaknya ditawarkan dalam mengkaji studi ilmu hukum Islam adalah paradigma integralis. Sebuah paradigma yang mencoba memahami ajaran agama Islam secara total (*total discourse*)

¹⁵⁰ Ada tiga tipe pemikiran. Pertama: *tipologi transformatik*, kedua, *tipologi reformistik*, dan ketiga *tipologi ideal-totalistik*. *Tipologi transformatik* berarti melakukan proses transformasi masyarakat Arab Muslim dari budaya tradisional-patriarkhal kepada masyarakat rasional-ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. *Tipologi reformistik* ingin mereformasi *turās* dengan penafsiran-penafsiran baru sesuai dengan tuntutan zaman. Inti dari tipologi ini adalah kecenderungan untuk meyakini bahwa antara *turās* dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Oleh karena itu harus ada upaya mengharmoniskan keduanya dengan tidak menyalahi akal sehat. *Tipologi ideal-totalistik* memandang Islam sebagai ajaran yang ideal dan bersifat totalistik. Mereka tidak butuh teori atau metode dari barat. Bagi mereka yang dituntut adalah kembali pada al-Qur'an dan as-Sunnah dan meniru pada keaslian Islam yang pernah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw dan keempat khalifahnyanya. A. Lutfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. 1, No. 1 (Juli-Desember, 1998), hlm. 63-95.

berdasarkan premis ilmiah dan premis imaniah yang ada pada masa dulu (*past-ibtā'*), sekarang (*present-ibtidā'*), dan akan datang (*future-ibtidā'*), saat ajaran itu dipergunakan. Rasionalitas yang ingin dibangun oleh paradigma integralis tersebut adalah melakukan penalaran interkonektif yang sesuai dengan sistem pengetahuan masyarakat klasik, modern, dan postmodern serta sesuai dengan realitas dunia yang sudah terhubung secara trialektis, yaitu realitas objektif (*firstness*), subjektif (*secondness*), dan inter-subjektif (*thirdness*) di masyarakat (*societal system*).

Jika ditarik dalam konteks studi ilmu hukum Islam (ushul fikih), berarti perangkat keilmuan yang digunakan bukan lagi terbatas pada perangkat-perangkat *bayānī*-tekstual-deduktif yang sudah ada. Bahkan dalam tataran yang lebih ekstrim tidak lagi menggunakan perangkat keilmuan ushul fikih klasik (revolutif), tetapi juga menggunakan pendekatan-pendekatan baru, yang menggunakan perangkat-perangkat *burhānī*-kontekstual-induktif yang diberikan oleh disiplin ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu humaniora (sosiologi [hukum], sejarah [hukum], antropologi [hukum], sastra, linguistik, hermeneutik, *cultural studies*, psikologi, dan perangkat ilmu lainnya).¹⁵¹

Selain itu dapat juga serta dipoles dengan nalar *'irfānī* yang etik-abduktif. Bagi kelompok tersebut, sumber pengetahuan bukan lagi terbatas pada *interpretation* teks-deduktif-subjektif (*an-naṣ*)—studi ilmu hukum Islam normatif—, tetapi juga seluruh *experience* realitas-induktif-objektif (*al-wāqī*)—studi ilmu hukum Islam empiris—, baik realitas alam, sosial, maupun keagamaan. Sebab, dalam paradigma klasik, teks cenderung dipahami sebagaimana segalanya (tertulis atau tidak, kitab suci atau bukan). Dalam konteks inilah Ḥassan Ḥanafī menulis kitab berjudul *Min an-Naṣ ilā al-Wāqī*.¹⁵² Judul kitab ini terkesan ingin

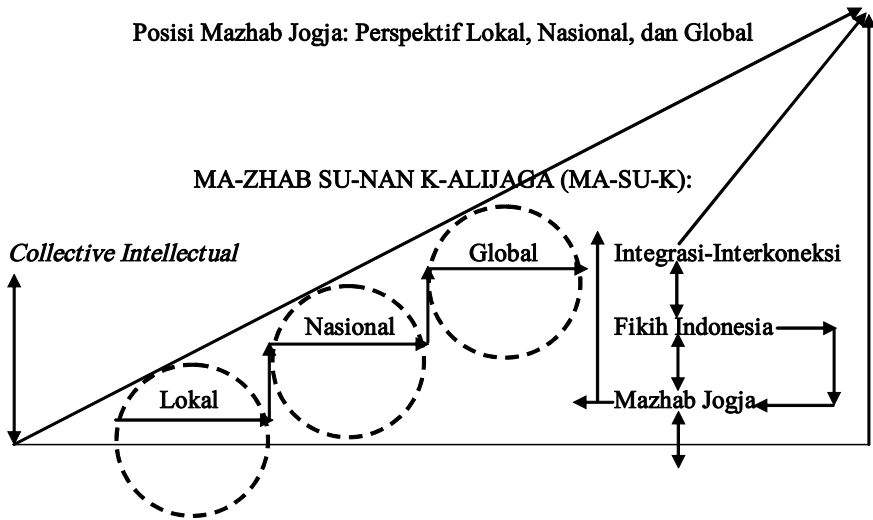
¹⁵¹ M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-’Ilmi: Paradigma Baru Penafsiran Kitab Suci”, dalam M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 13-34.

¹⁵² Hassan Hanafi, *Min an-Naṣ ilā al-Wāqī* (Kairo: Matbūlī, t.t.).

meninggalkan teks, sebab menggunakan formula ‘dari...ke’. Penulis lebih setuju apabila formulasi judulnya diganti dengan *an-Naṣṣ wa al-Wāqī*. Hubungan kedua sumber pengetahuan dalam studi ilmu hukum Islam tersebut harus dikoneksikan dan diklarifikasikan dengan filsafat (*philosophical of clarification*)—studi ilmu hukum Islam filosofis—, dengan model bernalar abduktif-intersubjektif. Dengan kata lain, dalam studi hukum Islam integralis meniscayakan adanya de-ideologisasi teori ilmu pengetahuan.

Tentu saja paradigma seperti ini agak sulit diterima oleh para pengkaji studi ilmu hukum Islam yang menganut mazhab klasik (*conventional of understanding*), karena *pertama*, mereka menempatkan teks (*naṣṣ*) al-Qur’an dan al-Hadis sebagai titik berangkat awal dalam analisa persoalan hukum (nalar deduktif). *Kedua*, tawaran mereka tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik ilmu ushul fikih yang sudah ada sebelumnya. *Ketiga*, kerangka keilmuan ushul fikih tidak mungkin bisa diletakkan dalam wilayah *shift paradigm* secara *revolutionive*, namun harus dimaknai secara *evolutive*. Hal ini dapat dipahami dalam ungkapan *al-muḥāfaḍah ‘alā al-qadīm as-ṣāliḥ [tradition-ananging ora keli] wa al-akḥḍu bi al-jadīd al-aṣlāḥ [translation-angeli]*, atau ungkapan *think globally act locally*. Dengan masih digunakannya teks (*ḥadārat an-naṣṣ*) sebagai salah satu pilar sumber pengetahuan studi ilmu hukum Islam, model studi ilmu hukum Islam integratif-interkoneksi dapat disebut bersifat evolutive-kritis.

Menurut penulis, secara sederhana, genealogi arkeologis pengetahuan studi ilmu hukum Islam di FSH sebaiknya dibaca dengan kacamata perkembangan nalar lokal, nasional, dan global. Ketiga tahap tersebut dapat diterjemahkan sebagai gerak internalisasi, eksternalisasi, dan objektifikasi. Proses pergerakan tersebut tidak dilakukan oleh satu atau dua orang saja, tetapi dipikirkan oleh *collective intellectual*. Proses pergerakan sejarah pemikiran studi ilmu hukum Islam di FSH tersebut tidak berjalan secara linier, tetapi secara sirkular.



Berdasarkan gambar di atas, ada tiga komposisi dalam Mazhab Sunan Kalijaga yang penulis gagas, yaitu Mazhab Jogja (dan Mazhab Sapan), Fikih Indonesia, dan Integrasi-Interkoneksi. Secara historis, yang muncul pertama kali adalah gagasan Fikih Indonesia yang telah diperkenalkan oleh Hasbi pada tahun 60-an,¹⁵³ kemudian baru muncul Mazhab Jogja dan Integrasi-Interkoneksi, masing-masing pada tahun 2002¹⁵⁴ dan 2006.¹⁵⁵ Berbeda dengan komunitas Mazhab Jogja yang asalnya dicetuskan oleh civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, ada juga istilah Mazhab Sapan, yang cakupannya lebih luas, yaitu civitas akademika IAIN/UIN Sunan Kalijaga, terutama Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI). Oleh karenanya penulis dapat mengatakan di sini, bahwa leluhurnya Mazhab Sapan adalah Mukti Ali (di FUPI), yang memperkenalkan Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia, dan

¹⁵³ Lihat, Nourouzzaman Shiddieqy, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya: Biografi Pejuang dan Pemikir Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

¹⁵⁴ Lihat, Ainurrofiq (ed.), *"Mazhab" Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

¹⁵⁵ Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

leluhurnya Mazhab Jogja adalah Hasbi ash-Shiddieqy (di FSH), yang telah memperkenalkan Fikih Indonesia. Sedangkan M. Amin Abdullah adalah pencetus Mazhab Integrasi-Interkoneksi. Kita harus bisa membangun sinergitas antara wilayah lokal, nasional, dan global tersebut, dengan cara mensinergikan dan mengembangkan etos intelektual di Mazhab Jogja dan Mazhab Sapen, menuju ke level nasional, yaitu Neo-Fikih Indonesia (Mengindonesiakan Fikih Indonesia dan Objektifikasi Fikih Indonesia), yang dapat dikembangkan menjadi Hukum Islam Indonesia, hingga akhirnya bisa berbicara di level global dengan paradigma integrasi-interkoneksi. Hubungan antara dimensi lokal, nasional, dan global tersebut bersifat sirkular, bukan struktural. Apabila Mukti Ali dapat disebut sebagai Bapak Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy sebagai Bapak Fikih Indonesia, maka M. Amin Abdullah adalah Bapak Integrasi-Interkoneksi Keilmuan di Indonesia.

3. Globalisasi Studi Hukum Islam: Merajut Tradisionalitas, Modernitas, dan Postmodernitas

Tanggal 29 September 2012, FSH UIN Sunan Kalijaga pernah mengadakan acara Seminar Nasional bertajuk *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum*. Salah satu presentator dalam acara tersebut adalah M. Amin Abdullah (Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga periode 2001-2005 dan 2006-2010), yang membawakan artikel berjudul *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi* (2012). Artikel tersebut kemudian direpro ulang dengan judul *Metode Pembacaan Teks Secara Makro* (2013).¹⁵⁶ Yang perlu penulis garis bawahi dalam artikel Amin tersebut adalah diwacanakannya relasi antara studi hukum Islam dan globalisasi. Sebab, FSH telah menetapkan tahun 2025 sebagai tahun *go international*-nya.

¹⁵⁶ M. Amin Abdullah, "Metode Pembacaan Teks Secara Makro: *al-Qirā'ah al-Maqāsidīyyah* melalui Pendekatan *Systems*", dalam Siti Ruhaini dkk (eds.), *Menuju Hukum Keluarga: Progresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 145-186.

Dalam perspektif gelombang peradaban, era globalisasi dapat disebut juga sebagai era post-industri, yang disebut oleh Toffler sebagai ‘gelombang ketiga’. Secara umum sejarah kehidupan manusia (*human history*) dibagi menjadi tiga gelombang. Gelombang pertama adalah dari masyarakat pemburu yang nomad menuju masyarakat agrikultur (*from hunter-gatherer to agricultural societies*), gelombang kedua adalah dari masyarakat agrikultur menuju masyarakat industri (*from agricultural to industrial ones*). Sedangkan ‘gelombang ketiga’ adalah dari masyarakat industri menuju masyarakat post-industri. Periode ketiga inilah yang disebut oleh Toffler sebagai *information society*, *information age*, dan juga *post-industrial area*.¹⁵⁷ Dalam kacamata Francis Fukuyama, gelombang ketiga ini mengalami *great disruption* (goncangan luar biasa) di tengah-tengah masyarakat yang disebabkan oleh gangguan serius terhadap nilai-nilai sosial yang dianut oleh masyarakat.¹⁵⁸ Sementara itu dalam perspektif ilmu sejarah agama-agama, menurut Keith Ward, gelombang ketiga itu disebut dengan fase *global*.¹⁵⁹ Dalam era globalisasi ini, biasanya terjadi jurang pemisah yang cukup tajam antara teks dan konteks. Bagi studi ilmu hukum Islam, pilihannya tentu bukan global saja atau lokal saja, bukan universal saja atau partikular saja, bukan *qat’i* saja atau *ẓanni* saja, bukan *makiyyah* saja atau *madaniyyah* saja, bukan *normative Islam* saja atau *empirical Islam* saja, tetapi *think and act globally-locally*¹⁶⁰—meminjam istilah Khaled

¹⁵⁷ Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 24.

¹⁵⁸ Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order* (New York: The Free Press, 1999), hlm. 3-5.

¹⁵⁹ Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaitu *local (oral)*, *canonical (written)*, *critical (research)*, dan *global (technology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (tp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

¹⁶⁰ Istilah *act locally and think globally* (bertindak dan berbuatlah di lingkungan masyarakat sendiri menurut aturan-aturan dan norma-norma tradisi lokal serta berpikir, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain menurut cita rasa dan standar aturan etika global) sudah mulai muncul ke permukaan sejak dekade delapan puluhan (1980-an), namun hingga sekarang, seperempat abad kemudian, belum juga kunjung ketemu formula yang jitu tentang hal tersebut. Pengalaman kemanusiaan merasakan hal-hal yang sebaliknya. Bukannya kedamaian, *mutual trust*, *peaceful coexistence*,

Abou Fadl—yang terajut dan teranyam secara dialogis-negosiatif.¹⁶¹

Dalam kata pengantar buku *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum* (2003), Minhaji, yang pada saat itu menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik IAIN/UIN Sunan Kalijaga (2001-2005), juga telah menjelaskan keterkaitan antara studi (hukum) Islam dan era globalisasi tersebut. Menurut Minhaji:

Science and religion dan *at-turūṣ wa at-tajdīd* merupakan kata-kata yang selalu menarik perhatian kalangan intelektual. Memasuki millenium ke-3 (gelombang ketiga) dan era globalisasi, kata-kata tersebut semakin mengemuka dan mendapat sorotan serta dikaji secara mendalam...Di samping itu, studi (hukum) Islam konvensional tidak sesuai dengan era globalisasi, yang ditandai dengan dunia tanpa batas yang dipelopori oleh revolusi IT (*Information Technology*)...Dengan demikian, studi (hukum) Islam dengan pembedangan

at-ta'āyus as-silmi, tolerance, tasāmuh antar sesama dan antar kelompok umat manusia, tetapi malah kekerasan, *violence, prejudice* (buruk sangka), *su'ū az-ẓān* keagamaan, etnisitas, kelas, ras, kepentingan, baik di tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional (global). Seolah-olah semua malah ingin membalik adagium *act and think locally only*, tanpa harus dibarengi *think globally*. Di dalam bergaul, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain tak merasa perlu mempertimbangkan dan mengindahkan tata aturan, hukum-hukum, kesepakatan-kesepakatan dan hubungan internasional. Masing-masing kelompok etnis, agama, kelas, kultur ingin mempertahankan, bahkan sekte, mazhab atau aliran pemikiran tertentu ingin mengokohkan dan mempertegas identitas lokal keagamaan, identitas kultural, identitas etnis, identitas politik karena merasa di bawah bayang-bayang ancaman dominasi dan hegemoni kultur, budaya atau peradaban asing tertentu. M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008, hlm. 1-2.

¹⁶¹ Buku baru sebagai respons terhadap perkembangan pemikiran Islam kontemporer, khususnya pada bidang hukum Islam, adalah Khaleed Abou el-Fadl, *Speaking in God's Names: Islamic Law, Authority and Women*. Dalam buku ini Khaleed mengusulkan perlunya memunculkan *genre* pemikiran Islam baru dengan 5 (lima) items yang saling terkait, yaitu: kemampuan mengendalikan diri (*self restraint*), sungguh-sungguh (*diligent*), menyeluruh (*comprehensiveness*), kemasukakalan (*reasonableness*), dan jujur (*honesty*). Pemikiran Islam baru ini bercorak “negosiatif” antar berbagai kelompok dan faksi yang saling memperebutkan otoritas pembacaan dan penafsiran ajaran Islam di era kontemporer. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

ilmu yang diajarkan di IAIN harus menyesuaikan dengan konteks global. Untuk hal ini, para sarjana Islam di beberapa negara telah melakukan perombakan terhadap pembedangan ilmu yang ingin diajarkan kepada mahasiswanya. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan integratif yang berarti—meminjam istilah dari Andrew Jamison¹⁶²—“*which has sought to combine elements of indigenous knowledge traditions in one another development frame work*”.¹⁶³

Dengan mengutip beberapa pendapat pemikir seperti James H. Hittelman, Jabiri, dan Johannes Dragsbaek, Minhaji¹⁶⁴ kemudian memaparkan beberapa definisi mengenai era globalisasi tersebut. Misalnya, Hittelman memaknai globalisasi sebagai “*A historical transformation, extending and accelerating interactions across time and space, with profound implications in terms of changing power relations, as well as for the capacity of a community to determine its own fate*”.¹⁶⁵ Adapun menurut Jabiri, globalisasi adalah “*A worldwide system or trend that encompass finance, marketing international exchanges and communications, politics and ideology*”.¹⁶⁶ Sementara Dragsbaek mendefinisikan globalisasi sebagai “*The expression of concern about the evolution of the capitalist world system now that there apparently does not seem to be any viable alternative*”.¹⁶⁷

¹⁶² Andrew Jamison, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge”, dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change* (London and New York: Routledge, 2000), hlm. 84.

¹⁶³ Akh. Minhaji, “Transformasi IAIN Menuju UIN: Sebuah Pengantar”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. vii dan xii. Buku ini berasal dari materi Seminar dan Lokakarya bertema: “Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di IAIN”, yang dilaksanakan pada tanggal 18 dan 19 September 2002.

¹⁶⁴ Minhaji, “Transformasi IAIN Menuju UIN: Sebuah Pengantar”, hlm. xii.

¹⁶⁵ James H. Hittelman, “The Future of Globalization”, makalah disampaikan dalam *The Pok Rafaeb Chair Public Lecture*, Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa, University Kebangsaan Malaysia, 10 Agustus 1999, hlm. 7.

¹⁶⁶ Mohammed al-Jabiri, “Contemporary Arab Views on Globalization”, diakses oleh Minhaji pada tanggal 14 Desember 2001.

¹⁶⁷ Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh, “Introduction: Globalization or the Coming-of-Age of Capitalism”, dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (eds.), *Globalization and Social Change* (London and New York: Routledge, 2000), hlm. 1.

Istilah ‘globalisasi’, menurut Mansur Fakih, dapat dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian ekonomi nasional bangsa-bangsa ke dalam suatu ekonomi global. Globalisasi ini ditawarkan ke dunia sebagai era masa depan, yakni suatu era yang menjanjikan pertumbuhan ekonomi secara global dan akan mendatangkan kemakmuran global bagi semua.¹⁶⁸ Berbeda dengan Fakih, Anthony Giddens melihat globalisasi sebagai fenomena baru yang lebih luas dari sekedar perdagangan bebas. Menurut Giddens, globalisasi harus dipandang sebagai sistem pembangunan dunia yang berskala besar (*global institution*). Dalam hubungan tersebut, menurutnya, globalisasi merupakan suatu tindakan berwawasan jauh ke depan.¹⁶⁹ Dengan sifatnya yang jauh ke depan ini, globalisasi menjadi suatu keniscayaan dalam kehidupan antar manusia, sehingga semua aspek kehidupan manusia tersentuh oleh globalisasi ini. Dewasa ini, era globalisasi ditandai dengan perkembangan informasi dan komunikasi yang amat pesat, sehingga melahirkan apa yang lazim dikenal dengan era *cybernetic*. Pada era ini umat manusia bukan hanya diperkenalkan tentang *cyberspace*, tetapi juga *cybersociety*, *cybercity*, dan bahkan *cybernation*. Era globalisasi ini pada gilirannya melahirkan transformasi dunia menjadi kampung global (*global village*), dimana dunia telah menjadi dunia terbuka dan tanpa batas (*borderless world*).¹⁷⁰ Dalam buku *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (1995), Amin menyebutkan bahwa era globalisasi menyebabkan batas-batas dan sekat-sekat tradisional—seperti politik, geografis, regional, dan bahasa—sebenarnya masih ada, tetapi sudah mulai bergeser makna dan muatannya.¹⁷¹

¹⁶⁸ Mansoer Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 211.

¹⁶⁹ Anthony Giddens, *“The Third Way” (Jalan Ketiga)*, terj. Ketut Arya Ardika (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 151-160.

¹⁷⁰ H.A.R. Tilaar, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Islam dalam Perspektif Abad 21* (Magelang: Tera Indonesia, 1999), hlm. 304.

¹⁷¹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 67.

Salah satu artikel yang secara khusus telah mengkaji hubungan antara studi (hukum) Islam dan globalisasi, ditulis oleh alumni Mazhab Jogja Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, yaitu Abdullah Aly, berjudul *Pengembangan Studi Islam di Indonesia Pada Era Globalisasi: Kasus IAIN* (2003). Era globalisasi, dalam konteks pengembangan studi (hukum) Islam, artikel tersebut merekomendasikan adanya pemaduan berbagai metode secara integratif.¹⁷² Jadi, epistemologi studi ilmu hukum Islam di era global(isasi) dapat dimaknai sebagai model *the third wave* (Alvin Toffler), atau model *the third way* (Anthony Giddens), atau model *the world 3* (Charles S. Peirce). Apabila dimensi lokal dapat disebut sebagai *the world 1*, dimensi nasional sebagai *the world 2*, maka dimensi global sebagai *the world 3*. Ketiganya harus diintegrasikan dan diinterkoneksi, yang penulis bahasakan dengan istilah ‘tiga dunia’ atau *the three worlds*.

Atas ijin dari Pak Amin, dua artikelnya yang tersebutkan di atas, *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi* (2012) dan *Metode Pembacaan Teks Secara Makro* (2013), banyak penulis ungkapkan kembali dalam buku ini, untuk tidak mengatakan ‘mencangkokkan’nya atau ‘menempelkannya’ dalam buku ini, dengan beberapa pengembangan di sana sini. Amin sebenarnya pernah menulis tema globalisasi, dikaitkan dengan teologi dan filsafat dalam artikel berjudul *Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya* (1992).¹⁷³ Menurut Amin:

Untuk menjembatani jurang pemisah yang ada antara teks dan konteks, antara cara berpikir deduktif dan induktif, antara teks dan penafsir teks, antara agama (*dīn*) dan pengetahuan keagamaan (*‘ulūm ad-dīn*), antara yang ‘tetap’ dan ‘yang berubah’, antara maskulinisasi epistemologi dan feminisasi epistemologi, antara

¹⁷² Abdullah Aly, “Pengembangan Studi Islam di Indonesia pada Era Globalisasi: Kasus IAIN”, dalam *Profetika*, Vol. 5, No. 1, Januari 2003, hlm. 128.

¹⁷³ Lihat, M. Amin Abdullah, “Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 23-26 September 1992.

studi (hukum Islam) normatif dan studi (hukum Islam) empiris, dan sebagainya, harus memperhatikan tiga dimensi trilogis berikut ini, yaitu dimensi waktu (*time: traditional, modern, and postmodern*), tingkat pendidikan (sarjana, master, dan doktor), dan ruang (*space: lokal, nasional, dan global*).¹⁷⁴

Dalam kerangka teori buku ini, ketiga dimensi tersebut penulis sebut dengan istilah *time, level, dan space*. Selain tiga dimensi itu, masih menurut Amin, harus juga memperhatikan pertautan antara *‘ulūm ad-dīn, al-fīker al-iṣlāmī, dan dirāsah islāmīyah*.¹⁷⁵ Menurut penulis, hubungan ketiganya dapat digambarkan seperti model diagram yang mempunyai tiga jenis garis, yaitu garis vertikal, garis vektor, dan garis horizontal. Bisa saja, mahasiswa pada level sarjana misalnya, dapat berpikir global dan mengenal isu-isu postmodern. Sebaliknya, banyak juga para doktor dan guru besar yang pikirannya hanya lokalis, bahkan hanya sebagai ‘pemuja’ artefak-artefak klasik, atau pengoleksi ‘besi tua’, dalam bahasa Yudian Wahyudi.¹⁷⁶ Jarang sekali—untuk tidak mengatakan tidak ada—, seorang doktor dan guru besar yang bisa menulis buku atau artikel ilmiah yang bisa melampaui kualitas karya disertasinya atau naskah pidato pengukuhan guru besarnya. Sehingga yang terjadi adalah *self plagiarism* (mengkompilasi artikel-artikel yang pernah dipublikasikan dalam bentuk buku baru). Padahal, disertasi itu hanyalah pintu gerbang saja untuk menunjukkan jati diri sesungguhnya, sebagai seorang ilmuwan atau pecundang. Idealnya, apapun derajat (level) pendidikannya, harus bisa mengenal semua dimensi *time* dan *space* di atas. Harusnya, yang selalu kita motivasikan adalah membuat karya besar, bukan hanya bercita-cita menjadi guru besar. Sebab, banyak sekali guru besar yang tidak punya karya besar. Bahkan, banyak juga guru besar yang masih ‘rasa’ sarjana.

¹⁷⁴ M. Amin Abdullah, “Agama dan Perempuan”, *Kompas*, Rabu, 6 Pebruari 2013, hlm. 7.

¹⁷⁵ M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fīker al-Iṣlāmī, dan Dirāsah al-Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam Marwan Saridjo (ed), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 21-40.

¹⁷⁶ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 25.

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 150 sampai 200 tahun terakhir (abad ke-19 dan abad ke-20), sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa. Terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, sebagaimana dikutip oleh Amin,¹⁷⁷ antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa (*nation state*) yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.¹⁷⁸ *Global issues* di atas ditunjukkan oleh metafora *spider web* kluster kelima dalam pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon). Merubah cara berpikir (*way of thinking*) yang lebih integratif-interkoneksi-sistemik (i-kon's), adalah salah satu solusi menghadapi perubahan-perubahan tersebut.

¹⁷⁷ M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", Jurnal *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 316-317. Artikel ini pernah dipresentasikan dalam acara seminar nasional: "Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga", Yogyakarta, 29 September 2012.

¹⁷⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach* (New York NY: Routledge, 2006), hlm. 2.

Misalnya, dalam konteks studi (hukum) Islam diadik-integratif,¹⁷⁹ di level lokal Mazhab Sapen, Mukti Ali menawarkan konsep *scientific-cum-doctriner*, M. Amin Abdullah menawarkan istilah 'normativitas' dan 'historisitas'—sebelum akhirnya berevolusi (bukan berrevolusi) ke model triadik *ḥaḍārāb*—, dan Minhaji dengan istilah *normative Islam* dan *empirical Islam*. Dalam konteks *Religious Studies*, konsep diadik integratif antara normativitas dan historisitas—Agama Hindu menyebutnya dengan istilah 'sruti' (normativitas) dan 'smerti' (historisitas)—yang pernah digagas oleh Amin pada tahun 90-an, misalnya, juga dapat dimasukkan ke dalam kluster ini.¹⁸⁰ Dalam tradisi *ʿUlūm ad-Dīn*, seperti ilmu Kalam, Tasawuf, Filsafat Islam, Tafsir, dan Ushul Fikih, juga dikenal adanya konsep diadik-integratif seperti ini.

Menurut Amin,¹⁸¹ dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan ushul fikih, dikenal juga istilah diadik-integralis antara *aṣ-ṣawābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap tetap, tidak berubah) *wa al-mutaḡayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap berubah-ubah, tidak tetap). Dalam konteks studi ilmu hukum Islam dikenal adanya istilah *qatʿī* dan *ẓannī*. Adonis menyebutnya dengan istilah *aṣ-ṣābit wa al-mutaḡawwil*¹⁸² dan Muhammad al-Jabiri dengan istilah *al-mukawwin* dan *al-mukawwan*.¹⁸³ Sedangkan dalam pendekatan *falsafah*

¹⁷⁹ Lihat misalnya, Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Integratif di Indonesia* (Yogyakarta: tnp., 2013), hlm. 344.

¹⁸⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 45.

¹⁸¹ Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", hlm. 317; "Metode Pembacaan Teks Secara Makro", hlm. 147.

¹⁸² Adonis, *aṣ-Ṣābit wa al-Mutaḡawwil: Baḥṣ fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab* (London: Dār as-Sāqī, 2002), hlm. iv. Buku Adonis ini telah diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin ke dalam bahasa Indonesia, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

¹⁸³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn 'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markāz aṣ-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 1991), hlm. 15. Menurut Jabiri, nalar (*al-'aql*) terbagi dua: Pertama, nalar pembentuk (*al-'aql al-mukawwin*). Yang pertama ini disebut dengan nalar murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan binatang. Semua manusia mempunyai akal tersebut; Kedua, nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan*). Yang kedua ini disebut dengan nalar budaya,

(*philosophy of Islam*), sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut dengan hubungan diadik integratif antara *form* dan *matter*, antara *ḥaqḥ* dan *kbalq*, dan antara *lābūt* dan *nāsūt*.¹⁸⁴ Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan penomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir diadik integratif yang biasa disebut dengan *general pattern (high tradition-maximal)* dan *particular pattern (low tradition-minimal)*.¹⁸⁵

Selain menggunakan istilah *ṣābit* dan *mutaḥawwil*, Adonis juga menggunakan istilah *ibdā'* dan *itbā'*. Menurut Adonis, kata *ittibā'a* artinya *imitatif*, sedangkan kata *ibdā'* artinya *kreatif*. Di sini, yang mapan atau *aṣ-ṣābit* dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh Adonis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks. Sementara yang berubah atau *al-mutaḥawwil* didefinisikan oleh Adonis dalam dua pengertian, pertama sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks bisa beradaptasi dengan realitas dan perubahan, dan kedua sebagai pemikiran yang memandang teks tidak

yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup.

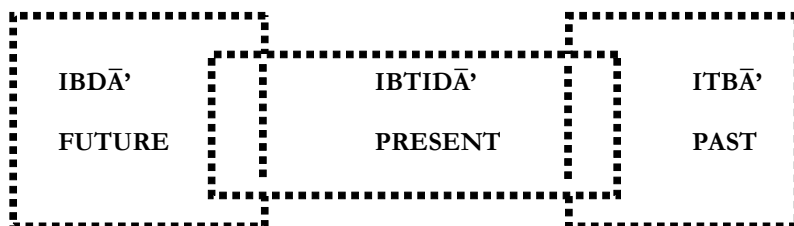
¹⁸⁴ Menurut penelitian Josep van Ess, di sini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimūn* dan *Fuqaha* di satu sisi dan *Falasifah* di sisi lain. "Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of matter and form. Definition as used by the mutakallimūn usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyīz*). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean". Lebih lanjut lihat, Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), hlm. 45. Jasser Auda menambahkan bahwa "... the jurists' method of *tamyīz* between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a 'binary opposite.' The popular Arabic saying goes : "Things are distinguished based on their opposites" (*biṣṭiddihā tatamayyaḥ al-ashya*)". Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid aṣ-Ṣyār'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 212.

¹⁸⁵ Richard C. Martin menyebut *general pattern* sebagai *common pattern* atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8.

mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada *'aql*, bukan *naql*, atau berdasarkan pada pengamatan dan penelitian.¹⁸⁶ Dalam buku (berasal dari disertasi) berjudul *Pemikiran K.H. M. Hasyim Asy'ari* (2010), Achmad Muhibbin Zuhri menawarkan model gabungan antara *ibda'* dan *itba'* tersebut, yang disebut dengan istilah—meminjam istilah Hasan Hanafi—*ibtida'*. Menurut Achmad:

Istilah *ibtida'* merupakan jalan tengah antara ekstrimitas *itba'* di satu sisi dan ekstrimitas *ibda'* di sisi yang lain. Memandang masa silam sebagai contoh merupakan perspektif *itba'*, sedangkan memandang masa depan sebagai kerangka acuan adalah ciri sikap *ibda'*. Keduanya mengabaikan pertimbangan terhadap konteks kekinian dan kedisinian. Sedangkan *ibtida'* berbeda dengan *ibda'*. Jika *ibda'* berarti keluar dari kerangka metodologi terdahulu tanpa terikat sedikitpun dengan pokok persoalannya, maka *ibtida'* mengandaikan pengembangan dan pembaruan landasan metodologi yang terdahulu; *ibda'* berarti memutuskan hubungan dengan masa lalu tanpa kesinambungan, sedangkan *ibtida'* berkesinambungan tanpa keterputusan.¹⁸⁷

Integrasi antara *Ibdā'*, *Ibtidā'*, dan *Itbā'*



Logika berpikir diadik-integratif filosofis tersebut, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya juga mencakup tiga lapis entitas, yaitu pertama *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum. Kedua, *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk

¹⁸⁶ Adonis, *aṣ-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥṣ fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab* (London: Dār as-Sāqi, 2002), hlm. iv.

¹⁸⁷ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran K.H. M. Hasyim Asy'ari Tentang Abl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), hlm. 143.

behaviour (perilaku), *attitude* (sikap), dan pola-pola hubungan sosial yang kompleks. Ketiga, *Arti-fact*, representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), benda-benda seni, alat-alat musik, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *ideo-fact* dan *socio-fact*.¹⁸⁸ Pilar *ideo-fact* dalam buku ini dapat dipresentasikan oleh penggagas Fikih Indonesia, Mengindonesiakan Fikih Indonesia, Objektivikasi Fikih Indonesia, Mazhab Sapen, Mazhab Jogja, dan Integrasi-Interkoneksi. Pilar *socio-fact*-nya adalah kondisi sosiologis masyarakat akademik ketika ide-ide tersebut bermunculan. Pilar *arti-fact*-nya adalah buku-buku atau artikel yang pernah di-*publish*, yang berkaitan dengan ide-ide di atas. Misalnya, munculnya *ideo-fact* Mazhab Jogja adalah ketika ada acara peringatan purna tugas (*socio-fact*) Prof. Drs. Asjmundi Abdurrahman (dekan FSH periode 1981-1985), yang kemudian dikonkritisasikan menjadi buku (*arti-fact*) *Mazhab Jogja: Ushul Fikih Kontemporer* (2002). Perhatikan tabel hubungan diadik-integratif tentang epistemologi studi hukum Islam berikut ini.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Abdullah, "Metode Pembacaan Teks Secara Makro", hlm. 148.

¹⁸⁹ Waryani Fajar Riyanto, *Pohon Ilmu Pengetahuan: Perspektif Agama-agama* (Yogyakarta: Mahameru Press, 2010), hlm. 51.

Epistemologi Diadik Studi Hukum Islam

Model Diadik				
EPISTEMOLOGI STUDI HUKUM ISLAM				
Fazlur Rahman	<i>Normative Islam</i>	Jembatan	<i>Historical Islam</i>	
Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	<i>Cum</i>	<i>Scientific</i>	
Amin Abdullah	Normativitas <i>Ḥadārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	Historisitas <i>Ḥadārat al-'Ilm</i>	
Akh. Minhaji	<i>Normative Islam</i>	Integralistik	<i>Empirical Islam</i>	
1. KALAM:	<i>Qadīm</i>	<i>Barzakh</i>	<i>Ḥadīṣ</i>	
2. TASAWUF:	<i>'Ālam Lāhūt</i>		<i>'Ālam Nāsūt</i>	
Al-Hallāj			<i>Tasybīh</i>	
Ibn 'Arabi			<i>Al-Khalq</i>	
Al-Jili	<i>Al-Haqq</i>		<i>'Aql al-Awwal wa aṣ-Ṣānī...</i>	
3. FILSAFAT ISLAM:	<i>Wujūd al-Awwal</i>			<i>Ḥuṣūlī</i>
<i>Ḥikmah al-Masysyā'iyah</i>				<i>Ḥudūrī</i>
<i>Ḥikmah al-Isyrāqīyyah</i>				<i>Tasykīk al-Wujūd</i>
<i>Ḥikmah al-Muta'āliyah</i>			<i>Wiḥdah al-Wujūd</i>	
<i>Ḥikmah al-Waḥdatīyyah</i>	<i>Wiḥdah al-Wujūd</i>		<i>Wiḥdah asy-Syuhūd</i>	
4. USHUL FIQH:	<i>Aṣ-Ṣawābit Qat'i</i>		<i>Al-Mutagayyirāt Zannī</i>	
5. FIQIH: Fiqh Pewarisan Fiqh Perkawinan Fiqh Penasaban	<i>Ta'abbudi</i> <i>Hazzun</i> <i>Libāsun</i> <i>Nasabun</i>		<i>Ta'aqquli</i> <i>Naṣībun</i> <i>Ṣaubun</i> <i>Hasabun</i>	
6. SYARPAH:	<i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>		<i>Interpreted Syarī'ah</i>	
7. TAFSIR:	<i>Muhkamāt</i>		<i>Mutasyābihāt</i>	
8. LOGIKA:	<i>Naqli (Astika)</i>	<i>'Aqli (Nastika)</i>		
9. TAUHID:	<i>Ahadiyyah</i>	<i>Wāhidiyyah</i>		
10. SKI:	<i>Great Tradition</i>	<i>Little Tradition</i>		
11. AL-QUR'AN:	<i>Kalam (Parole)</i>	<i>Lisān (Langue)</i>		
12. AL-HADIS:	<i>Ḥadīṣ</i>	<i>Sunnah</i>		
13. AKHLAK:	<i>Khālīq</i>	<i>Makhlūq</i>		
14. BAHASA:	<i>Sinkronik</i>	<i>Diakronik</i>		
RELIGIOUS STUDIES				
	<i>Religions</i>	<i>Phenomenology</i> <i>On going process</i>	<i>Religiosity</i>	
PHILOSOPHY OF SCIENCE				
FILSAFAT ILMU	<i>Form</i>	<i>Meaning and Process</i>	<i>Matter</i>	
	Tetap (Univokalitas)		<i>Gradasi</i>	
	SUBJEKTIF	INTERSUBJEKTIF	OBJEKTIF	

Pertanyaan yang sulit dijawab, menurut Amin, bagaimana logika berpikir triadik-integralistik (*ideo-fact, socio-fact, dan arti-fact*) tersebut dapat

dioperasionalkan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilai pun bergerak-berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Interpretasi terhadap dimensi *ideo-fact* nilai-nilai global-universal dalam *arti-fact* ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an harus terus berkembang dan berubah mengikuti perkembangan *socio-fact* masyarakat.¹⁹⁰ Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkannya di lapangan pendidikan, dakwah, terutama hukum Islam, dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*socio-fact*) telah terkurung dalam *preunderstanding*, *taqlīd-taqlīd*, *habits of mind*—meminjam istilah Peirce—yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu.¹⁹¹ Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaruan dan penyempurnaan serta benturan di sana sini, baik pada tingkat *person-person* atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda, misalnya antara ushul fikih (agama) dan *falsafah* (filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan, dan bahkan berseberangan. Masih jauh dari upaya ke arah perkembangan menuju ke Dialog dan Integrasi—meminjam istilah Barbour—.¹⁹²

¹⁹⁰ Abdullah, "Metode Pembacaan Teks Secara Makro", hlm. 148.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*religion and science*) di tanah air, kalau penulis tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu: Konflik, Independen, Dialog, dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen, belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut lihat, Ian G. Barbour, *Issues in Religion and Science* (New York: Harper Torchbooks, 1966); juga Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā Falsafah al-'Ulūm: al-'Aqlāniyyah al-Mu'āṣirah wa Taḥawwur al-Fikr al-'Ilmi* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2002); juga Muhammad Syahrūr, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ab* (Damaskus: tnp., 2000).

Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil tersebutlah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan studi ilmu hukum Islam kontemporer (global), yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaru pemikiran (studi hukum) Islam abad ke-20 di level internasional (global), misalnya seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan sebagainya. Selain itu, tentunya juga pembaru pemikiran studi hukum Islam di awal abad ke-21, seperti Abdullah Saeed dengan gagasan Ijtihad Progresif dan Jasser Auda dengan Pendekatan Sistem. Pemikiran Muslim kontemporer yang lain masih banyak. Kedua pemikir studi hukum Islam di awal abad ke-21 tersebut, yaitu Saeed dan Auda, hanya sebagai contoh. Baru-baru ini, salah satu buku Saeed telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pemikiran Islam* (2014).¹⁹³

Mengangkat tema epistemologi keilmuan studi hukum Islam di wilayah global, nasional, dan lokal, dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk bertemu dan berdialog. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu di antara ketiga wilayah tersebut. Membicarakan epistemologi keilmuan studi hukum Islam di level global (Integrasi-Interkoneksi) saja tidak akan bermakna jika tidak dikaitkan dengan model epistemologi studi hukum Islam di level nasional (Fikih Indonesia) dan lokal (Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja) yang lebih aplikatif. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan (*socio-fact*)—nasional dan lokal—harus bersedia mentrialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara ketiganya secara adil, proporsional, dan bijak.

¹⁹³ Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam*, terj. Tim Baitul Hikmah (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling *take and give*, saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi, dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak salah satu dari ketiganya (level lokal, nasional, dan global). Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu ‘disentuh’ bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*‘ulūm ad-dīn*). Ketika menyebut istilah epistemologi keilmuan studi hukum Islam, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan ushul fikih. Sedangkan ketika menyebut global, nasional, dan lokal—yang melibatkan pengalaman umat manusia secara total pada umumnya (*total discourse*)—mau tidak mau perlu mengenal ruang lingkup cara berpikir, munculnya gagasan secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya. Dalam konteks di FSH, harus ada persentuhan antara filsafat ilmu hukum Islam (rasionalis) dan ilmu hukum (empiris).

Dalam perspektif tersebut, penulis kemudian membawa peta percaturan dunia epistemologi studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, ke dalam tiga wilayah, yaitu epistemologi studi ilmu hukum Islam global, nasional, dan lokal sekaligus. Akh Minhaji, misalnya, doktor hukum Islam pertama lulusan luar negeri dari FSH IAIN Sunan Kalijaga, alumni McGill tahun 1997, telah menyebutkan beberapa contoh tawaran model studi hukum Islam yang pernah disampaikan oleh tokoh Muslim global, seperti Fazlur Rahman dengan gagasan *Double Movement*, Maḥmūd Syaltut dengan model *Muqāranah al-Maḥābiḥ*, al-Qarāḍāwī dengan pendekatan *Ijtihād Intiqā’ī* dan *Insyā’ī*, Ali Syari’ati dengan Teks dan Konteks, Mahmud Muhammad Taha dan Abdullah an-Na’im dengan *Nasakh* model baru, dan sebagainya. Sejalan dengan hal tersebut, masih menurut Minhaji, Hassan Hanafi telah menawarkan pemikiran tradisi dan pembaruannya (*Turās wa Tajdīd*), Naṣr Ḥāmid Abu Zaid dengan teori *Ta’wīl* dan *Talwīn*, Arkoen dengan Islamologi Terapan dan

Logosentrisme melalui tiga ilmu penting (linguistik, sejarah, dan antropologi). Jabiri juga menawarkan hubungan trialektis antara *bayānī*, *irfānī*, dan *burhānī*. Serta yang terakhir Muhammad Syahrūr menawarkan teori *Hudūd*.¹⁹⁴ Di sini Minhaji belum mengutip peran dan pemikiran Abdullah Saeed dan Jasser Auda.

Di antara model-model studi ilmu hukum Islam global di atas, Minhaji kemudian menawarkan konsep Sunnah Model Baru. Menurut Minhaji:

Singkatnya, dalam membangun sunnah, segalanya bisa dijadikan referensi, baik sunnah yang dibangun kaum Muslimin di berbagai tempat dan waktu; sunnah yang selama ini dikenal sebagai berasal dari non-Islam, seperti terdapat dalam sejarah perkembangan masyarakat sekuler (sosialis dan kapitalis), maupun sunnah yang terdapat pada masyarakat agama dan kepercayaan lain (Yahudi, Kristen, Katholik, Hindu, Buddha, dan Jawa). Tugas tersebut memang tidak mudah, karena menuntut adanya manusia berkualitas tinggi, antara lain harus sangat rakus akan informasi dari manapun sumbernya, serta mampu menghadirkan berbagai alternatif guna menjawab berbagai tantangan yang ada.¹⁹⁵

Kalimat Minhaji di atas harus dibaca dalam konteks pengaruh *Judaic Law*, *Roman Law*, dan lain-lain terhadap *Islamic Law*.¹⁹⁶ Dalam petikan di atas, Minhaji sepertinya ingin mengatakan bahwa studi ilmu hukum Islam harus mampu berdialog dengan hukum-hukum yang berkembang dalam agama-agama lain. Menurut bahasa penulis, tidak sekedar membangun Fikih Lintas Mazhab (Perbandingan Mazhab dan Hukum:

¹⁹⁴ Akh. Minhaji, “Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam”, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 203-204.

¹⁹⁵ Akh. Minhaji, “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, 2, Vol. V, (1993), hlm. 17; “Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah”, dalam M. Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 71; “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru Tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), hlm. 340.

¹⁹⁶ Akh. Minhaji, “The Problem of Foreign Influences on Early Islamic Law”, *Jurnal al-Jami’ab*, No. 49, 1992, hlm. 1-16.

PMH) saja, tetapi juga Fikih Lintas Agama (Perbandingan Hukum Agama-agama: PHA). Model PHA ini bisa dikembangkan menjadi sub Prodi PMH atau IH, atau bahkan program studi tersendiri. Membuat kajian “Perbandingan Hukum Agama-agama” ini menjadi sangat urgen, untuk mencari formula yang pas dalam upaya positivisasi hukum Islam di Indonesia yang sangat plural. Meminjam bahasa Ratno Lukito, dengan istilah Pluralisme Hukum di Indonesia.¹⁹⁷ Menurut penulis, selain pentingnya mewacanakan Fikih Lintas Agama, perlu juga mengembangkan gagasan tentang Fikih Lintas Negara, alias Fikih Global.

Beberapa sarjana Muslim Indonesia (di level nasional), khususnya civitas akademika Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja (Pascasarjana) IAIN/ UIN Sunan Kalijaga (level lokal), kemudian mencoba mengkaji dan mengelaborasi pemikiran epistemik studi ilmu hukum Islam yang pernah dan sedang dikembangkan oleh para pemikir Muslim global di atas, melalui beberapa karya akademik, baik pada level master (tesis) maupun doktor (disertasi). Misalnya, buku (disertasi) Abdul Mustaqim berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (2011), adalah karya disertasi penulisnya di Mazhab Sapen IAIN/ UIN Sunan Kalijaga yang mengkaji perbandingan epistemologi antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur.¹⁹⁸ Disertasi yang secara khusus mengkaji tentang Syahrūr adalah karya Sahiron Syamsuddin di Jerman, berjudul *Die Koranhermeneutik Muḥammad Ṣaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (2009).¹⁹⁹ Karya master di Belanda tentang Abu Zaid, juga telah ditulis oleh Moch. Nur Ichwan, berjudul *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* (2003).²⁰⁰ Pemikiran tentang Maḥmūd Syaṭṭūt ditulis oleh Abdul Salam Arief, salah seorang dosen

¹⁹⁷ Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. iv.

¹⁹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

¹⁹⁹ Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Ṣaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (ttp.: Ergon Verlag, 2009).

²⁰⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermenentika Nasr Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003).

FSH, dalam disertasi berjudul *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (2003).²⁰¹ Moh Dahlan (alumni doktor di IAIN Sunan Kalijaga) dalam disertasinya juga telah menulis tentang *Epistemologi Hukum Islam: Abdullah Ahmad an-Na'im* (2009).²⁰²

Selain nama-nama yang telah disebutkan di atas, Amin memperkenalkan dua gagasan pemikir Muslim era postmodern di awal abad ke-21, dalam konteks studi ilmu hukum Islam kontemporer, yaitu Abdullah Saeed dengan tawaran *Fresh Ijtihad* dan Ijtihad Progressif, serta Jasser Auda dengan tawaran Teori Sistem.²⁰³ Ada beberapa alasan mengapa dipilih Saeed dan Auda (saja) yang 'bisa' mewakili pemikir studi hukum Islam di era global-kontemporer awal abad ke-21 tersebut, yaitu²⁰⁴ pertama, karena keduanya hidup di tengah-tengah arus deras perubahan sosial yang dahsyat pada era global sekarang ini. Kedua, keduanya datang

²⁰¹ Abd Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam: Antara Fakta dan Realitas* (Yogyakarta: Lesfi, 2003).

²⁰² Moh Dahlan, *Abdullah Ahmad an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). Buku ini menawarkan model epistemologi studi hukum Islam kontemporer yang memiliki dua komponen: Pertama, level teoritik adalah interpretasi yang bercorak kritis yang diyakini dapat melahirkan hukum Islam kontemporer; Kedua, level praktik adalah konsensus yang bercorak universal kongkrit yang diyakini dapat melahirkan perdamaian dan kerjasama antara umat manusia (*being religious*) atau keadilan dan kesejahteraan bersama, hlm. 311.

²⁰³ Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", hlm. 315-368.

²⁰⁴ Sudah barang tentu masih banyak sekali pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama (studi hukum Islam kontemporer), seperti Muhammad Syahrur (Syiria), Abdul Karim Sorous (Iran), Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Hasan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Na'im (Sudan), Tariq Ramadan, Omit Safi, Khaled Aboe el-Fadl, dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri (Marokko), belum lagi para pemikir Muslim dari tanah air, seperti Hasbi ash-Shiddieqy, Munawir Sjadzali, Masdar F. Mas'udi, Hazairin, Ali Yafi, Sahal Mahfud, dan sebagainya. Pengalaman penulis mengajar di program paska sarjana IAIN dan UIN, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir studi hukum Islam kontemporer ini.

dari belahan dunia dan benua yang berbeda, yaitu Australia dan Eropa, namun keduanya memiliki tradisi keislaman (*‘Ulūm ad-Dīn*) yang kuat. Ketiga, keduanya sengaja dipilih untuk mewakili suara intelektual minoritas Muslim yang hidup dalam dunia baru, di wilayah mayoritas non-Muslim. Dunia baru tempat mereka tinggal dan hidup sehari-hari bekerja, berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul, berinteraksi, berperilaku, bertindak, mengambil keputusan. Keduanya hidup di tempat yang sama sekali berbeda dari tempat mayoritas Muslim dari mana mereka berasal. Keduanya mengalami sendiri bagaimana mereka harus berpikir, mencari penghidupan, ber-*ijtibād*, berinteraksi dengan negara dan warga setempat, bertindak dan berperilaku dalam dunia global, tanpa harus menunggu petunjuk dan fatwa-fatwa keagamaan dari dunia mayoritas Muslim. Keempat, kedua pemikir, penulis, dan peneliti tersebut—dalam kadar yang berbeda-beda—mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *‘Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsāt Islāmīyyah*. Secara khusus, Amin pernah menulis artikel tentang ini berjudul *Mempertautkan ‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsāt al-Islāmīyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global* (2009).²⁰⁵

Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula di sini bahwa manusia Muslim yang hidup sekarang di manapun mereka berada adalah warga dunia (*global citizenship*)—studi ilmu hukum Islam global—, untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*)—studi ilmu hukum Islam lokal dan nasional—. Sudah barang tentu, dalam perjumpaan antara *local citizenship* dan *global citizenship* tersebut ada pergumulan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of*

²⁰⁵ Lihat misalnya, M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsāt al-Islāmīyyah*. Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam Marwan Saridjo (ed), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 261-298.

nation state dan *being a member of global citizenship*. Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian model sinkretis, sintetis, sintesis, atau eklektis baru (neo-sinkretis, neo-sintetis, neo-sintesis, dan neo-eklektis) yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang global sifatnya. Selain itu, juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa di sana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua non-Muslim.

Bicara umat Islam sekarang, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi valid, hanya menyebut secara konvensional-internasional dari ‘Timur’ seperti Kairo, Teheran, Karachi, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh, tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim global dari ‘Barat’, seperti London, Mazhab Frankfurt di Jerman, Paris, Melbourne, Washington DC, Michigan, Houston, New York, Chicago, dan lain-lain, dan bahkan pemikir Muslim lokal dari ‘ganggang sempit’ juga harus diperhitungkan, seperti Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja di UIN Sunan Kalijaga, Mazhab Ciputat di UIN Jakarta, Mazhab Paramadina, dan Mazhab Ngaliyan di IAIN Semarang. Inilah yang penulis maksud dengan pentingnya melakukan gerakan glokalisasi Mazhab Jogja (internasionalisasi epistemologi lokal). Kita harus bisa menggeser titik episentrum kajian studi hukum Islam di dunia ‘Timur’ yang normatif dan dunia ‘Barat’ yang empiris, ke ‘dunia ketiga’, yaitu Indonesia (Studi Hukum Islam Indonesia). Meminjam istilah Bung Karno, bukan blok Timur maupun blok Barat, tetapi ‘Mazhab Non-Blok’—*lā syarqīyyah walā garbiyyah*²⁰⁶—(bukan normatif saja ataupun empiris saja, tetapi normatif-empiris).

Menurut Saeed, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,²⁰⁷ ada enam kelompok pemikir (studi hukum Islam) Muslim era sekarang, yang corak

²⁰⁶ Q.S. an-Nur (24): 35.

²⁰⁷ Abdullah, “Bangunan Baru”, hlm. 324; “Metode Pembacaan Teks Secara Makro”, hlm. 150.

pemikiran keagamaan berikut epistemologi (studi hukum Islam)-nya berbeda-beda, yaitu pertama *The Legalist-traditionalist*, yang titik tekannya ada pada hukum-hukum yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra-modern (klasik). Kedua, *The Theological Puritans*, yang fokus pemikirannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam. Ketiga, *The Political Islamist*, yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam. Keempat, *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim. Kelima, *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*). Keenam, *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.²⁰⁸ Menurut penulis, ijtihad progressif atau *fresh ijtihad* inilah yang harus menjadi etos utama di Mazhab Jogja. Bukan *qirā'ah al-mutakarrirah*, tetapi *qirā'ah al-muntijah*. Bukan *reading* yang *repetition*, tetapi *reading productively*. Bukan reproduksi hukum, tetapi produksi hukum. Bukan *context of justification*, tetapi *context of discovery*.

²⁰⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 142-50. Untuk lebih detail, dapat juga dibaca di Omit Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003). Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 (enam) kecenderungan pemikiran (studi hukum Islam) Islam abad akhir abad ke-20 dan abad ke-21, yaitu: *Scholastic Traditionalism*, *Salafi Literalism*, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Lebih lanjut Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran (studi hukum) Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80-an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism*, yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti *Aliran Modern dalam Islam (Modern Trend in Islam)*. Lihat misalnya bukunya A. Mukti Ali tahun 1993 yang berjudul *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Jakarta: Mizan, 1993).

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan (studi hukum) Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan (studi hukum) Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, di mana *naṣ-naṣ* al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan, dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer, dan filsafat kritis (*critical philosophy*). Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit, tetapi penggunaan istilah 'pendidikan Barat modern' adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi ilmu hukum Islam kontemporer ke arah yang penulis maksud. Juga isu dan persoalan *humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan jender, HAM, dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, di'kunyah' dan disimpulkan dengan baik jika epistemologi keilmuan studi ilmu hukum Islam masih menggunakan metode dan pendekatan '*ulūm ad-dīn* lama (fikih lama).²⁰⁹

Abdullah Saeed juga menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap ilmu-ilmu Syari'ah (lama), yang terdiri dari Hadis, Ushul Fikih, dan Tafsir jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama.²¹⁰ Penulis tidak setuju dengan istilah *expired knowledge* yang sering disampaikan oleh Amin, sebab, dalam habitus tertentu, *knowledge* apapun pasti masih bermanfaat. Penulis lebih setuju menggunakan istilah *expired methodology*. Sebab, tidak ada yang salah ataupun benar dalam pilihan metodologi, yang ada adalah tepat atau tidak tepat. Apabila pilihan metodologinya tidak tepat, inilah yang penulis sebut dengan *expired methodology*. Kemudian dalam hal ilmu Tafsir,

²⁰⁹ Abdullah, "Metode Pembacaan Teks Secara Makro", hlm. 152.

²¹⁰ *Ibid.*

misalnya, Saeed mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur'an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya, Fazlur Rahman.²¹¹ Tentang istilah *expired (knowledge)*, Amin pernah menyatakan sebagai berikut:

Perubahan sosial yang sangat dahsyat memberikan pada kita sebuah pertanyaan mendasar: apakah ilmu yang kita pelajari 20-an tahun yang lalu di perguruan tinggi masih relevan? Sangat mungkin ia sudah *expired* atau kadaluwarsa untuk dapat merespon fenomena sosial ini. Kita harus menyadari bahwa ilmu itu dinamis. Ketika ilmu dinamis, bagaimana kita yang di lapangan? Kenyataannya, ketika kita berkerja selalu menghadapi isu yang sangat dinamis juga.²¹²

Berbeda dari Saeed, sebagaimana yang juga penulis kutip dari Amin,²¹³ Jasser Auda telah menawarkan model *Systems Approach* untuk mengkaji hukum Islam, dengan dua model pendekatan, yaitu pendekatan waktu dan kesejarahan dan pendekatan kefilosofatan. Pertama, pendekatan waktu dan kesejarahan (*time*). Langkah dan pendekatan (*approach*) pertama yang dilakukan adalah membuat peta sejarah perkembangan pemikiran studi hukum Islam dengan teliti, mulai dari era Islam Tradisional, Islam

²¹¹ Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 145-154. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan *Literalist* era sekarang yang masih mem-*bid'ab*-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*critical philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. "The core of the field revolves around Shari'ah and Fiqh studies that have, very often, emptied of any critical or political content, or relevance to the present situation... Furthermore, the perspective of the social sciences or critical philosophy is regrettably absent... The discipline of the sociology of religion is looked upon as bid'ah, or innovation, that does not convey the real essence of Islam." Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 34 dan 36.

²¹² Abdullah, "Metode Pembacaan Teks Secara Makro", hlm. 145.

²¹³ Abdullah, "Bangunan Baru", hlm. 333.

Modern sampai Islam Post-modern. Dengan membaca dan meneliti literatur yang melintasi tiga zaman tersebut, ditemukan varian pola pemikiran epistemologi keilmuan studi hukum Islam yang berbeda-beda untuk masing-masing tahapan sejarah tadi. Pertama, *Islamic Traditionalism*. Ada empat varian, yaitu *Scholastic Traditionalism*, dengan ciri berpegang teguh pada salah satu mazhab fikih tradisional sebagai sumber hukum tertinggi, dan hanya membolehkan ijtihad, ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada mazhab yang dianut. *Scholastic Neo-Traditionalism*, bersikap terbuka terhadap lebih dari satu mazhab untuk dijadikan referensi terkait suatu hukum, dan tidak terbatas pada satu mazhab saja. Ada beberapa jenis sikap terbuka yang diterapkan, mulai dari sikap terhadap seluruh mazhab fikih dalam Islam, hingga sikap terbuka pada mazhab Sunni atau Syi'ah saja. *Neo-Literalism*, kecenderungan ini berbeda dengan aliran *literalism* klasik (yaitu mazhab Zahiri). *Neo-literalism* ini terjadi pada Sunni maupun Syi'ah. Perbedaannya dengan *literalism* lama adalah jika *literalism* klasik (seperti versi Ibn Hāzīm) dengan *neo-Literalism* adalah *literalism* klasik lebih terbuka pada berbagai koleksi hadis, sedangkan *neo-literalism* hanya bergantung pada koleksi hadis dalam satu mazhab tertentu. Namun demikian, *neo-literalism* ini seide dengan *literalism* klasik dalam hal sama-sama menolak ide untuk memasukkan *purpose* atau *maqāṣid* sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Contoh *neo-literalism* saat ini adalah aliran Wahabi. *Ideology-Oriented Theories*, adalah aliran *traditionalism* yang paling dekat dengan *post-modernism* dalam hal mengkritik modern *rationality* dan nilai-nilai yang bias *euro-centricity*, *west-centricity*. Salah satu sikap aliran tersebut yaitu penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam. Model epistemologi studi ilmu hukum Islam era klasik digambarkan oleh Auda seperti di bawah ini.²¹⁴

²¹⁴ Auda, *Maqāṣid*, hlm. 58.

**PEMAHAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM
(Hubungan antara *Syari'ah*, Fikih dan *Fakih*)
TAHAPAN PERTAMA (Era Tradisional)**

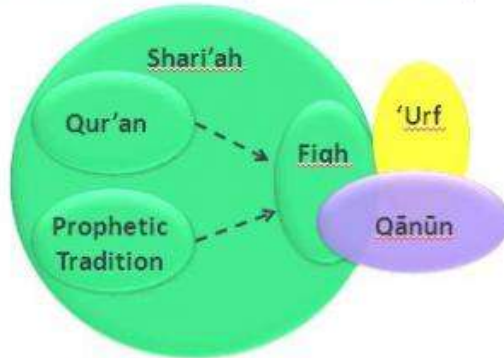


Diagram illustrating the (traditional) relations between the concepts of sharia, Fiqh, 'urf, and qanun. Notice the inclusion of fiqh with the Qur'an and the prophetic tradition 'the revealed'.

*Sumber: Jasser Auda, Masjidi al-Sharaha
Philosophy of Islamic Law and System
Approach, 2008*

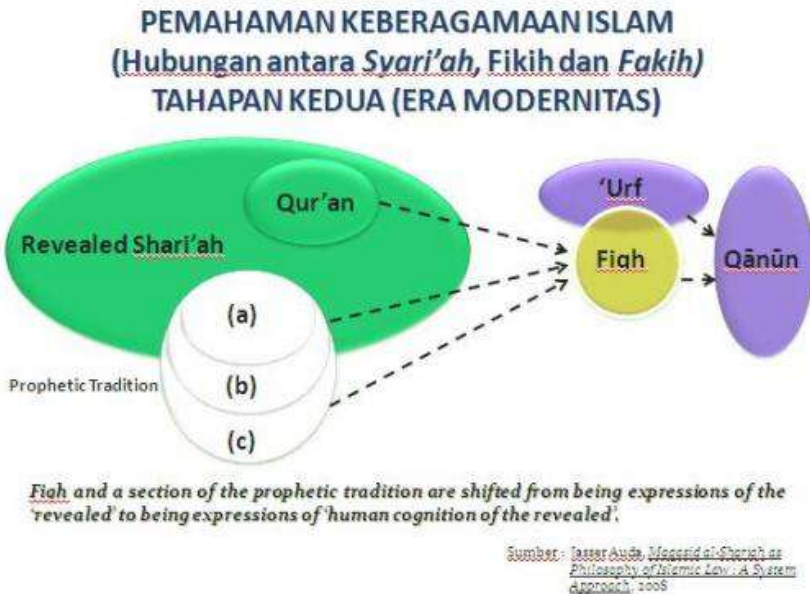
Pada fikih (studi ilmu hukum Islam) era tradisional digambarkan bahwa peran *fāqih* (para ahli agama) dianggap sederajat dengan *Syari'ah*, dan seolah-olah sederajat pula dengan al-Qur'an dan as-Sunnah (*Prophetic Tradition*). Bahkan apa yang disebut *Prophetic Tradition* pun tidak atau belum dibedakan antar berbagai klasifikasi al-Hadis. Hadis-hadis misoginik, misalnya, dijadikan satu atau sederajat dengan hadis-hadis lain.

Kedua, *Islamic Modernism*. Ciri umum para tokoh corak pemikiran ini adalah mengintegrasikan pendidikan Islam dan pendidikan Barat yang mereka peroleh, dalam konteks di Mazhab Jogja, adalah mengintegrasikan corak pemikiran dari alumni 'Timur' (mayoritas dosen di FSH), seperti Mesir, Sudan, dan sebagainya dengan alumni 'Barat', seperti Kanada (misalnya Akh. Minhaji, Yudian Wahyudi, Ratno Lukito, dan Khoiruddin Nasution), Jerman (misalnya Nur Kholis Setiawan), Belanda (misalnya Noorhaidi Hasan), dan Australia (misalnya Siti Ruhaini Dzuhayatin), untuk diramu menjadi tawaran baru bagi reformasi (studi ilmu hukum) Islam dan penafsiran kembali (*re-interpretation*). Ada lima varian di sini,

yaitu pertama, *Reformist Reinterpretation*. Dikenal juga sebagai *contextual exegesis school* atau menggunakan istilah Fazlur Rahman *systematic interpretation*. Contoh, Muhammad Abduh, Rasyid Rida dan at-Tahir Ibn Asyur telah memberi kontribusi berupa mazhab tafsir baru yang koheren dengan sains modern dan rasionalitas. Kedua, *Apologetic Reinterpretation*. Perbedaan antara *reformist reinterpretations* dan *apologetic reinterpretations* adalah *reformist* memiliki tujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi studi hukum Islam praktis; sedangkan *apologetic* lebih pada menjustifikasi *status quo* tertentu, *Islamic* atau *non-Islamic*. Biasanya didasarkan pada orientasi politik tertentu. Contoh seperti Ali Abdul Raziq dan Mahmoed Mohammad Taha. Ketiga, *Dialogue-Oriented Reinterpretation/ Science-Oriented Reinterpretation*. Ini merupakan aliran modernis yang menggunakan pendekatan baru untuk reinterpretasi. Mereka memperkenalkan *a scientific interpretation of the Qur'an and Sunnah*. Dalam pendekatan ini, *rationality* didasarkan pada *science*, sedangkan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis direinterpretasi agar selaras dengan penemuan sains terbaru. Keempat, *Interest-Oriented Theories. A Maṣlahah-based approach*, yang berusaha untuk menghindari kelemahan sikap *apologetic*, dengan cara melakukan pembacaan terhadap *naṣṣ*, dengan penekanan pada *maṣlahah* yang hendak dicapai. Contoh, seperti Muhammad Abduh dan at-Tahir Ibn 'Asyur yang menaruh perhatian khusus pada *maṣlahah* dan *maqāṣid* dalam studi hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap studi hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis *maqāṣid*. Kelima, *Uṣūl Revision*. Tendensi ini berusaha untuk merevisi Ushul Fikih, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalis lainnya. Bahkan para tokoh yang tergolong *Uṣūl Revisionist* menyatakan bahwa tidak ada pengembangan signifikan dalam studi hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan Ushul Fikih dari hukum Islam itu sendiri.²¹⁵ Beberapa nama disebut sebagai contoh,

²¹⁵ *Ibid.*, hlm. 168-180.

antara lain Muhammad Abduh (1849-1905), Muhammad Iqbal (1877-1938), Rasyid Rida, at-Tahir Ibn Asyur, at-Tabattabai, Ayatullah as-Sadir, Muhammad al-Gazali, Hasan at-Turabi, Fazlur Rahman, Abdullah Draz, Sayyid Qutb, Fathi Osman. Juga Ali Abdul Raziq, Abdulaziz Sachedina, Rashid Ghannouchi, dan sebagainya. Auda mengilustrasikan model epistemologi studi ilmu hukum Islam era modern seperti berikut ini.²¹⁶



Fikih (studi ilmu hukum Islam) era modernitas, secara jelas sudah mulai dibedakan antara apa yang disebut *Revealed Syarī'ah*, dengan al-Qur'an dan *Prophetic tradition* disatu sisi dan peran *Fāqih* di sisi yang lain. Dalam wilayah *Prophetic tradition* juga sudah dapat dipilah, mana Hadis yang *matan*-nya dapat diterima dan mana yang tidak, sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan *literacy* umat manusia. Sedang fikih (pemahaman keagamaan Islam dan praktik di lapangan oleh seorang *fāqih*) pun sudah jelas tempatnya. Dia sudah jelas berada di luar wilayah

²¹⁶ *Ibid.*, hlm. 196.

apa yang disebut dengan *Revealed Syar'ah*. Dapat dimasukkan dalam kategori modernisme ini adalah neo-modernisme, misalnya seperti judul disertasinya Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia* (2002).

Ketiga, *Post-modernism*. Metode umum yang digunakan tendensi ini adalah *deconstruction*, dalam *style* Derrida. Ada lima varian di sini, yaitu 1) *Post Structuralism*. Berusaha membebaskan masyarakat dari otoritas *na'is* dan menerapkan teori *semiotic* (teori yang menjelaskan bahwa “*Bahasa sesungguhnya tidak menunjuk kepada realitas secara langsung (Language does not refer directly to the reality)*”) terhadap teks al-Qur'an agar dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat (*separate the implication from the implied*). 2) *Historicism*. Menilai al-Qur'an dan al-Hadis sebagai *cultural products* dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. 3) *Critical-Legal Studies (CLS)*. Bertujuan untuk mendekonstruksi posisi *power* yang selama ini mempengaruhi studi hukum Islam, seperti *powerful* suku Arab dan *male elitism*. 4) *Post-Colonialism*. Mengkritik pendekatan para orientalis klasik terhadap studi hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada *essentialist fallacies (prejudices)* terhadap kebudayaan Islam. 5) *Neo-Rationalism*. Menggunakan pendekatan historis terhadap studi hukum Islam dan mengacu pada Mazhab Mu'tazilah dalam hal *rational reference* untuk mendukung pemahaman mereka. Banyak nama yang disebut oleh Auda yang masuk aliran *Post-Colonialism*, antara lain Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, at-Tahir al-Haddad, dan juga Ebrahim Moosa. Juga Ayatullah Shamsuddin, Fathi Osman, Abdul Karim Soroush, Mohammad Syahrur, dan yang lain-lain.

Dengan mencermati seluruh metode dan pendekatan yang digunakan oleh para pemikir studi hukum Islam global-kontemporer di atas, yang dipetakannya menjadi tradisionalisme, modernisme, dan postmodernisme, Auda kemudian mengajukan pendekatan *Systems* untuk membangun kerangka pikir baru untuk pengembangan studi hukum Islam di era global-kontemporer. Hasil penelitian terhadap ketiga *trend*

studi hukum Islam di atas dinyatakan sebagai berikut:

*“Current applications (or rather, mis-applications) of Islamic Law are reductionist rather than holistic, literal rather than moral, one-dimensional rather than multidimensional, binary rather than multi-valued, deconstructionist rather than reconstructionist, and causal rather than teleological.”*²¹⁷

(Penerapan—atau lebih tepat disebut kesalah-penerapan—hukum Islam di era sekarang adalah karena penerapannya lebih bersifat reduktif (kurang utuh) dari pada utuh, lebih menekankan makna literal dari pada moral, lebih terfokus pada satu dimensi saja dari pada multidimensi, nilai-nilai yang dijunjung tinggi lebih bercorak hitam-putih dari pada warna-warni pelangi, bercorak dekonstruktif dari pada rekonstruktif, kausalitas dari pada berorientasi pada tujuan [teleologis]).

Penggunaan pendekatan *Systems* yang diusulkan oleh Auda berupaya keras untuk menghindari dan menghilangkan sedapat mungkin kekurangan-kekurangan yang disebut tadi. Setidaknya ada enam prinsip dalam pendekatan Sistem hukum Islam, yaitu *holistic, moral, multidimensional, multi-valued, reconstructionist, dan teleological*. Auda menggambarkan model epistemologi studi hukum Islam era postmodern seperti di bawah ini.



²¹⁷ *Ibid.*, hlm. xxvii.

Pemahaman fikih (studi ilmu hukum Islam) era postmodernitas, selain menggarisbawahi yang ada pada era Modernitas, tetapi peran *fāqih* jauh lebih jelas lagi perannya dalam memahami agama. Yang baru di sini adalah bahwasannya pemahaman para ahli hukum agama (*jurist*), selain terinspirasi oleh al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi dia sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh pandangan hidupnya sendiri, lingkungan yang ada disekitarnya, bahkan tingkat ilmu pengetahuan yang dimiliki umat manusia saat itu. Faktor-faktor itulah yang ikut membentuk pandangan hidupnya (*competent worldview*). Sedang *competent worldview*-nya sangat dipengaruhi oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan (*sciences*), baik pengetahuan alam, sosial, budaya dan humanitas kontemporer yang mengelilinginya. Artinya, penafsiran teks-teks kitab suci dan juga as-Sunnah dan al-Hadis sangat bersifat lokal. Yaitu lokal dalam arti ditentukan oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan sang *jurist* itu sendiri. Fikih tidak bisa tidak adalah sangat ditentukan oleh kondisi lokal (sosial, politik, budaya, ekonomi), ilmu pengetahuan yang dikuasi oleh para ahli hukum agama (*jurist*) tersebut. Menurut penulis, dalam konteks pengembangan studi ilmu hukum Islam di FSH, perlu dimunculkan semacam matakuliah Studi Ilmu Hukum Islam I (Klasik), Studi Ilmu Hukum Islam II (Modern), dan Studi Ilmu Hukum Islam III (Postmodern). Atau ketiganya dapat diintegrasikan dalam satu matakuliah yang bertajuk “Studi Hukum Islam Integral” atau “Sejarah Studi Hukum Islam”, bedakan dengan matakuliah *Tārikh Tasyrī'* atau Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam.

Selain menggunakan pendekatan kesejarahan (tradisional, modern, dan postmodern)—*time*—, Auda juga menawarkan jenis pendekatan kedua, yaitu pendekatan kefilosofatan dalam studi ilmu hukum Islam. Pendekatan kefilosofatan dalam studi ilmu hukum Islam dalam buku ini adalah melalui lensa pendekatan *Systems*. Apa yang dimaksud dengan *Pendekatan Systems? Systems* adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-disiplin. Teori *Systems* dan Analisis Sistematis adalah bagian tak terpisahkan dari tata kerja

pendekatan *Systems*. Teori *Systems* adalah jenis lain dari pendekatan filsafat yang bercorak ‘anti-modernisme’ (anti modernitas), yang mengkritik modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang biasa digunakan oleh teori-teori postmodernitas. Konsep-konsep dasar sebagai *worldview* yang biasa digunakan dalam pendekatan dan analisis *Systems* antara lain adalah melihat persoalan secara utuh (*Wholeness*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (*Openness*), salingketerkaitan antar nilai-nilai (*Interrelated-Hierarchy*), melibatkan berbagai dimensi (*Multidimensionality*), dan mengutamakan atau mendahulukan tujuan pokok (*Purposefulness*). Masih terkait dengan *Systems* sebagai disiplin baru adalah apa yang disebut dengan *cognitive science*, yakni bahwa setiap konsep keilmuan apapun—keilmuan agama maupun non-agama—selalu melibatkan intervensi atau campur tangan kognisi manusia (*cognition*). Konsep-konsep seperti klasifikasi atau kategorisasi serta watak kognitif (*cognitive nature*) dari hukum akan digunakan untuk mengembangkan konsep-konsep fundamental dari teori hukum Islam. Dengan kata lain, kepastian hukum harus disinergikan dengan keadilan hukum.

Jasser Auda menggunakan teori, pendekatan dan analisis *Systems* untuk merumuskan kembali dan membangun epistemologi studi hukum Islam di era global, setelah dengan cermat mengulas tiga tahapan sejarah panjang pemikiran studi hukum Islam seperti telah diuraikan di atas. Dapat ditegaskan di sini sekali lagi bahwa tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide, pikiran-pikiran, hasil penelitian yang relevan dari disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi dan sains pada umumnya, maka penelitian yang terkait dengan teori fundamental studi hukum Islam akan tetap ‘terjebak’ dalam batas-batas literatur-literatur tradisional berikut manuskrip-manuskripnya, dan studi hukum Islam akan terus menerus ‘tertinggal’ (*outdated*) dalam membangun basis teorinya dan praktik-praktik pelaksanaan hukum di lapangan, dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah masyarakat multikultural-multireliji seperti di era global sekarang ini. Oleh karenanya, upaya untuk membangun paradigma dan merekonstruksi epistemologi

studi hukum Islam era sekarang, tidak bisa tidak kecuali dengan cara menggunakan pendekatan *total discourse* multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin. Untuk memperkuat pendekatan kefilosofatan dalam studi ilmu hukum Islam, FSH perlu membuat matakuliah baru atau bahkan membuka program studi baru yang bernama Filsafat Ilmu Hukum Islam. Nama matakuliah atau program studi baru ini mencoba mentrialogkan antara Filsafat Ilmu, Filsafat Ilmu Hukum, dan Filsafat Hukum Islam. Dalam konteks matakuliah, barangkali ia adalah penggabungan antara matakuliah Filsafat Ilmu dan Filsafat Hukum Islam. Sedangkan apabila dikembangkan menjadi nama prodi baru, dua konsentrasi yang dapat dimasukkan adalah Konsentrasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dan Konsentrasi *Uṣūl al-Fiqh*.

Berdasarkan varian-varian atau model-model pendekatan dalam studi ilmu hukum Islam kontemporer (global) di atas, baik yang disampaikan oleh Saeed dan Auda, UIN Sunan Kalijaga, khususnya FSH harus berani menentukan posisinya secara tegas—untuk tidak mengatakan menentukan ‘jenis kelamin keilmuan’-nya secara tegas—, tidak ragu-ragu. Menurut penulis, Mazhab Jogja harus berani mengembangkan model pendekatan trialektis antara pendekatan kesejarahan (fikih klasik, modern, dan postmodern), pendekatan kefilosofatan (ushul fikih dan filsafat sebagai ilmu), dan pendekatan keilmuan (ilmu hukum lokal, nasional, dan global) dalam pengembangan studi hukum Islam. Apabila diringkas, ketiga jenis pendekatan tersebut adalah tiga pilar utama dalam pendekatan integrasi-intekoneksi, yaitu *ḥadārat an-naṣ* (pendekatan kesejarahan [fikih klasik, modern, dan postmodern]), *ḥadārat al-falsafah* (pendekatan kefilosofatan [ushul fikih dan filsafat sebagai ilmu]), dan *ḥadārat al-‘ilm* (pendekatan keilmuan [ilmu hukum lokal, nasional, dan global]). Dengan kata lain, model studi ilmu hukum Islam Mazhab Jogja adalah Integrasi-Interkoneksi. Epistemologi studi ilmu hukum Islam global tersebut harus dijadikan pertimbangan bagi Mazhab Jogja untuk menentukan arah masa depan studi hukum Islamnya, terutama Fikih Indonesia mau di mana ke mana? Menjadi ‘Mazhab Kanan’, ‘Mazhab Kiri’, ‘Mazhab Tengah’, atau Mazhab Jogja

itu sendiri (bukan kanan, tengah, dan kiri). Epistemologi studi hukum Islam global tersebut harus didialogkan dengan studi hukum Islam di level nasional dan lokal, terutama terkait dengan fenomena transformasi dari IAIN menuju IAIN Terpadu (IAINT) atau UIN pada awal abad ke-21 ini (2002-sekarang). Sebab, efek dari proses transformasi tersebut, Fakultas Syari'ah-Fakultas Syari'ah yang ada di era IAIN berganti nama menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH) di era UIN.

B. Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam Nasional: Dari Gerakan Individual Menuju Rekayasa Institusional (Kritik Nalar Indonesia)

1. Fikih Mazhab PTAI

Model-model kajian epistemologi studi ilmu hukum Islam global di atas, terutama yang muncul di akhir abad ke-20, kemudian sangat memengaruhi corak pemikiran studi ilmu hukum Islam di Indonesia (nasional). Mahsun Fuad, dalam bukunya berjudul *Hukum Islam Indonesia* (2005),²¹⁸ telah sangat baik memetakan secara komprehensif model-model epistemologi studi ilmu hukum Islam nasional (Indonesia). Buku tersebut berasal dari tesisnya di Mazhab Jogja Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Buku itu mencoba mereportasi pemikiran studi hukum Islam yang pernah muncul pada masa pra-kemerdekaan (pra-1945), dan memaparkan tema-tema pemikiran studi hukum Islam yang muncul pada rentang waktu antara tahun 1970 hingga tahun 2000 (30 tahun), yang secara katagorik berjumlah lima varian, yaitu gagasan Fikih Indonesia

²¹⁸ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 24. Dalam konteks Tafsir, misalnya, muncul Islah Gusmian dalam karyanya *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

²¹⁹ Jauh sebelum teori-teori keindonesiaan hukum Islam muncul, Hasbi pada tahun 1940 sudah mengemukakan gagasannya tentang perlunya dibentuk Fikih Indonesia yang pada tahun 1961 didefinisikan sebagai fikih yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia. Hasbi ash-Shiddieqy, "Memoedahkan

(Hasbi ash-Shiddieqy) pada tahun 1940,²¹⁹ Fikih Mazhab Nasional (Hazairin) pada awal tahun 1950-an,²²⁰—setidaknya ada dua civitas Mazhab Jogja yang pernah merespon gagasan Hazairin tersebut, yaitu Kamsi lewat artikel *Hazairin dan Pemikiran Hukumnya: Studi tentang Permalian Nikah* (1996)²²¹ dan artikel Abd. Halim berjudul *Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaruan Hukum Kekeluargaan dalam Islam* (1998)²²²—Reaktualisasi Ajaran Islam (Munawir Sjadzali) pada tahun 1987,²²³ Agama

Pengertian Islam”, dalam *Pandji Islam*, Boendelan Ketoedjoeh, 1940; *Sjariat Islam Mendjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961), hlm. 24.

²²⁰ Pada awal tahun 1950-an, Hazairin menawarkan konsep ‘Mazhab Nasional’. Walaupun bertulangpunggungkan mazhab Syafi’i, tetapi Mazhab Nasional membatasi ruang lingkungannya pada hukum-hukum non ibadah yang belum dijadikan undang-undang oleh negara. Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 6. Mengenai biografi Hazairin dapat dilihat pada Hasan Shadily (ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid I (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1980). Entri Hazairin, “Apa dan Siapa Orang-orang Indonesia 1981-19182” dalam *Tempo* (Jakarta: Grafity Press, 1981); Sayuti Talib, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, tt.); Bushar Muhammad, “In Memoriam Prof. Dr. Hazairin., SH”, dalam *Kompas* (Jakarta: Kompas, 15-01-1977), hlm. 6; S.H. Amin, “Mengenang al-Marhum Prof. Mr. Dr. Hazairin”, dalam *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: UI Press, 1976), hlm. 2; Bismar Siregar, “Prof. Mr. Dr. Hazairin: Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”, dalam *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: UI Press, 1976); Al-Yasa Abu Bakar, *Abli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin Dan Penalaran Fikih Mazhab* (Yogyakarta: Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 1989); Moh. Dja’far, *Polemik antara Prof. Dr. Hazairin dan Para Pengkritiknya Mengenai Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur’an dan Hadis: Suatu Studi Perbandingan* (Jakarta: Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1993); Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin Dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional* (Jakarta: Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1997); dan Sukiati Sugiono, *Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin’s Thought* (Kanada: Tesis McGill University, 1999).

²²¹ *Jurnal Penelitian Agama*, No. 15. Tahun V Januari-April 1996.

²²² *Jurnal Penelitian Agama*, No. 18 Tahun VII Januari-April 1998.

²²³ Pada tahun 1987, Munawir Sjadzali menawarkan kaji ulang penafsiran hukum Islam, dengan menekankan pada perubahan *’urf*, *ma’slahat*, dan *mafsadat*, yang populer sebagai Reaktualisasi Ajaran Islam walaupun ia sendiri menyebutnya “Dinamika Hukum Islam”. Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdurrauf Sainima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1980), hlm. 1.

Keadilan (Masdar Farid Mas'udi) pada tahun 1993,²²⁴—gagasan Agama Keadilan tersebut pernah dikritik oleh Ahmad Baso, lewat artikel *Mengadili Agama Keadilan: Telaah Kritis Pemikiran Masdar F. Mas'udi* (2006);²²⁵—dan Fikih Sosial (Sahal Mahfud²²⁶ dan Ali Yafie²²⁷) pada tahun 1990-an. Buku terbaru yang mengkaji tentang Kiai Sahal Mahfudh, baca karya M. Imam Aziz (ed.) berjudul *Belajar dari Kiai Sahal* (2014).²²⁸ Ide Fikih Sosial ini, misalnya, telah dikembangkan oleh Zubaedi dalam bukunya (berasal dari disertasi Mazhab Jogja Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga) berjudul *Kontribusi Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren* (2005).²²⁹ Untuk mengembangkan ide-ide Fikih Sosial, berdirilah Fikih Sosial Institute. Apakah mungkin FSH UIN Sunan Kalijaga juga mendirikan semacam Fikih Indonesia Institute? atau bahkan Hasbi ash-

²²⁴ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: P3M, 1993).

²²⁵ Ahmad Baso, "Mengadili Agama Keadilan: Telaah Kritis Pemikiran Masdar F. Mas'udi", dalam *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Surabaya: Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 312-382.

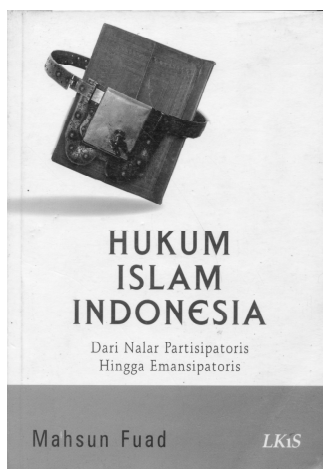
²²⁶ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994). Dalam pidato penganugerahan Doctor Honoris Causa (Dr. HC), K.H. Sahal Mahfudh menegaskan bahwa fikih sosial merupakan refleksi dari hukum Islam dan pengembangan masyarakat. Gagasan fikih sosial memiliki keterkaitan dinamis dengan kondisi sosial yang terus berubah. Menurut Kiai Sahal, fikih sosial memiliki lima pokok utama: (1) interpretasi fikih secara kontekstual, (2) perubahan pola bermazhab dan bermazhab secara kontekstual, (3) verifikasi mana ajaran yang pokok dan ajaran yang furu', (4) fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara, (5) pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama masalah budaya dan sosial. Munawir Aziz, "Pengantar Editor: Dari Fikih Sosial Menuju Fikih Nusantara", dalam Munawir Aziz (ed.), *Epistemologi Fikih Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat* (Pati: Fikih Sosial Institute, 2014), hlm. xii.

²²⁷ K.H. Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhwah* (Bandung: Mizan, 1994); Jamal D. Rahman dkk (eds.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997).

²²⁸ M. Imam Aziz (ed.), *Belajar Dari Kiai Sahal* (Pati: Keluarga Mathali'ul Falah, 2014).

²²⁹ Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Shiddieqy Institute? Minhaji, juga pernah menulis artikel tentang Ali Yafi berjudul *K.H. Ali Yafi dan Fikih Indonesia* (1997).²³⁰ Apabila Sahal Mahfud memperkenalkan istilah Fikih Sosial, maka Miftahul Huda memperkenalkan istilah Syari'ah Sosial (2011).²³¹



Namun demikian, berbagai cara dan tawaran tentang pembacaan hukum Islam di Indonesia yang dikaji oleh Mahsun di atas eranya dari tahun 1970 hingga 2000 (30 tahun). Kajiannya belum dilanjutkan dari tahun 2000 hingga tahun 2013, misalnya. Sebab, selama kurang lebih tiga belas tahun tersebut, telah berkembang juga model varian pemikiran hukum Islam di Indonesia, baik yang berasal dari generasi tua maupun generasi mudanya. Misalnya, dari Mazhab Sapen, muncullah nama-nama seperti Atho'

Mudzhar yang menawarkan model Sosiologi Hukum Islam (Fikih Sosiologis), Akh. Minhaji menawarkan Sejarah Sosial Hukum Islam (Fikih Historis), Syamsul Anwar menawarkan Teori Peningkatan Norma (Fikih Hierarkhis), Yudian Wahyudi menawarkan Mengindonesiakan Fikih Indonesia dan Filsafat Hukum Islam (Fikih Filosofis), Khoiruddin Nasution menawarkan Perbandingan Hukum Islam Kawasan (Fikih Komparatif), Ratno Lukito menawarkan Pluralisme Hukum di Indonesia (Fikih Pluralis), dan Noorhaidi menawarkan Etnografi Hukum Islam (Fikih Etnografis). Noorhaidi Hasan dan Ali Sodiqin, mencoba menawarkan 'benih-benih' pendekatan antropologi hukum Islam. Bedanya, Noorhaidi berangkat dari konteks—lihat bukunya (terjemahan disertasinya) berjudul *Laskar Jihad* (2008)²³²—, sedangkan Ali Sodiqin berangkat dari teks—

²³⁰ Jurnal *al-Mawarid*, No. 6, Tahun 1997, hlm. 115.

²³¹ Miftahul Huda, *Syari'ah Sosial: Etika-Pranata-Kultur* (Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2011).

²³² Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, 2008).

lihat bukunya (berasal dari tesis) berjudul *Hukum Qisas* (2010)²³³—. Contoh lain seperti Makhrus Munajat yang mengusung ide *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (2009).²³⁴ Sebagai alumni Mazhab Jogja (1999-2003), penulis sendiri menawarkan model Antropolinguistik Hukum Islam, lewat buku (disertasi) berjudul *Sistem Keekerabatan dalam al-Qur'an* (2011).²³⁵

Sejak awal tahun 2000-an (awal abad ke-21), banyak sekali varian studi ilmu hukum Islam yang ditawarkan oleh berbagai kaum cendekia di Indonesia, misalnya Al-Yasa' Abu Bakar menawarkan “Perbandingan Penalaran Fikih Mazhab” (1998)²³⁶ dan “Metode *Istislahiyah*” (2012),²³⁷ Husein Muhammad²³⁸ dan Syaifiq Hasyim²³⁹ menawarkan “Fikih Perempuan” (2001), Marzuki Wahid dan Rumadi menawarkan “Fikih Mazhab Negara” (2001),²⁴⁰ Mujiono Abdillah menawarkan “Fikih Lingkungan” (2001),²⁴¹ Muhammad Azhar menawarkan “Fikih Peradaban” (2001), Topo Santoso menawarkan “Membumikan Hukum Pidana Islam” (2003),²⁴² Musdah Mulia menawarkan “Mazhab anti-KHI”, lewat gagasan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam/CLD-KHI

²³³ Ali Sodiqin, *Hukum Qisas: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010).

²³⁴ Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2009).

²³⁵ Waryani Fajar Riyanto, “Sistem Keekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik”, dalam *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

²³⁶ Al-Yasa' Abu Bakar, *Abli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998).

²³⁷ Al-Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiyah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fikih* (Banda Aceh: Pascasarjana IAIN ar-Raniry Press, 2012).

²³⁸ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

²³⁹ Syaifiq Hasyim, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi* (Bandung: Mizan, 2001).

²⁴⁰ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

²⁴¹ Mujiono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001).

²⁴² Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat Dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insania Press, 2003).

(2004),²⁴³ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean menawarkan “Politik Hukum Islam” (2004),²⁴⁴ Ridwan menawarkan “Fikih Negara” (2005),²⁴⁵ Jazim Hamidi menawarkan “Hermeneutika Hukum Islam” (2005),²⁴⁶ Said Agil Husin al-Munawar menawarkan “Fikih Hubungan Antar Agama” (2005)²⁴⁷—bandingkan dengan buku Hasbi ash-Shiddieqy berjudul *Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam* (1971)—, Zaitunah Subhan menggagas “Fikih Pemberdayaan Perempuan” (2008),²⁴⁸ Abdul Mun’im Saleh menawarkan “Hukum Islam Induktif” (2009),²⁴⁹ Muhyar Fanani menawarkan “Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional” (2008) dan “Fikih Madani” (2009),²⁵⁰ Ahmad Imam Mawardi menawarkan “Fikih Minoritas” (2012),²⁵¹ Mutawalli menawarkan “Syari’ah Inklusif” (2013),²⁵² dan Hasan Muarif Ambary menawarkan “Arkeo-(Hukum) Islamologi” atau “Arkeologi (Hukum) Islam” (2001).²⁵³

²⁴³ Siti Musdah Mulia dkk./Tim Kajian Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim PUG, 2004).

²⁴⁴ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syari’at Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Alvabet, 2004).

²⁴⁵ Ridwan, *Membongkar Fikih Negara: Wacana Keadilan Jender dalam Hukum Keluarga Islam* (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2005).

²⁴⁶ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuan Hukum Baru dengan Interpretasi Teks* (Yogyakarta: UII Press, 2005).

²⁴⁷ Said Agil Husin al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama* (Jakarta: Ciputat Press, 2005).

²⁴⁸ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fikih Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta: el-KAHFI, 2008).

²⁴⁹ Abdul Mun’im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawa’id al-Fiqhiyyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

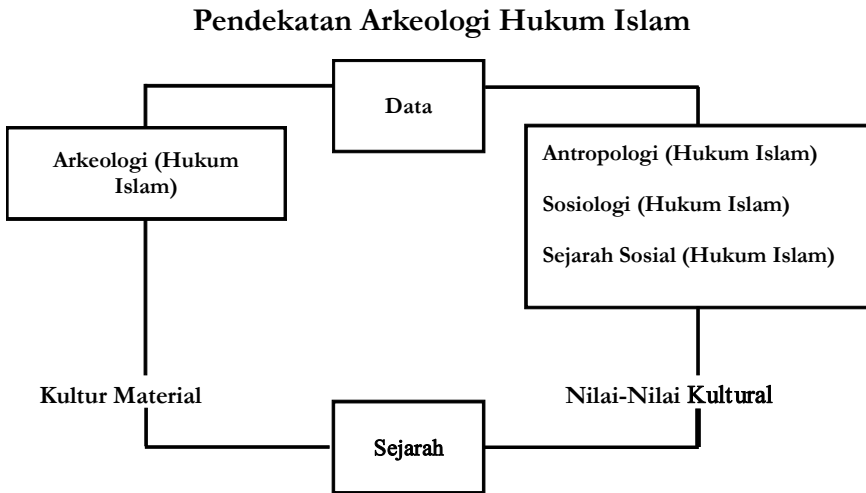
²⁵⁰ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008); *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

²⁵¹ Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas: Fikih al-Aqalliyat dan Evolusi Maqāṣid asy-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2012).

²⁵² Mutawalli Sya’rawi, *Syari’ah Inklusif* (Mataram: IAIN Mataram Press, 2013).

²⁵³ Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 7.

Bandingkan buku Ambary tersebut dengan dua buku tulisan Uka Tjandrasasmita, dosen UIN Jakarta, tentang studi Arkeologi Islam berjudul *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia* (2000)²⁵⁴ dan *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia* (2000).²⁵⁵



Di antara varian-varian model pemikiran fikih di atas, salah satu yang menarik adalah tawaran Marzuki Wahid, alumni pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (S1 tahun 1995), tentang Fikih Mazhab Negara. Kenapa menarik?, sebab Marzuki mencoba menggeser penamaan fikih yang biasanya dinisbahkan kepada *person*, seperti fikih Syafi'i dan fikih Hanbali, menuju pada suatu institusi atau ideologi tertentu, dalam hal ini adalah negara. Mengapa disebut (fikih) mazhab negara?, lebih lanjut Marzuki menjelaskan:

²⁵⁴ Uka Tjandrasasmita, *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia: Dari Masa Ke Masa* (Kudus: Menara Kudus, 2000).

²⁵⁵ Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia: Dari Abad XIII-XVIII* (Kudus: Menara Kudus, 2000).

Mengapa disebut ‘mazhab negara’? Sebetulnya sederhana saja, karena elemen-elemen konstruksi hukum Islam dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) mulai dari inisiatif, proses penelitian, penyusunan, hingga penyimpulan akhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang dibentuk oleh negara dan beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang negara. Latar belakang pembentukan, logika hukum yang digunakan, hingga pola redaksi yang diterapkan juga sebagaimana lazimnya digunakan oleh hukum positif yang diakui negara. Lebih dari itu, legitimasi hukum pemberlakuannya juga bergantung pada keputusan negara melalui (sementara ini) Instruksi Presiden (Inpres). Walhasil, semuanya berwarna serba negara, paralel dengan langgam politik Orde Baru (saat itu) yang sangat otoritarian, suatu bingkai politik di mana KHI dilahirkan.²⁵⁶

Sebagai bentuk pertanggungjawaban intelektual, saatnya kita berani mengatakan mazhab di luar mazhab *person*, seperti mazhab Maliki, mazhab Syafi’i, dan sebagainya. Yakni menyatakan secara tegas dan argumentatif mazhab fikih yang dinisbatkan pada suatu institusi atau ideologi tertentu yang memang secara nyata terlibat dalam wacana dan penafsiran terhadap sumber hukum Islam dan melahirkan produk hukum Islam. Misalnya, penyebutan Fikih Mazhab Orde Baru, Fikih Mazhab Sosialisme, dan seterusnya. Penyebutan ini penting dilakukan, setidaknya karena tiga hal. Pertama, adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dibantah bahwa institusi atau ideologi tersebut, terutama negara, dewasa ini telah menjadi subjek yang mendominasi banyak orang. Nyaris tak seorangpun merdeka atas jaring-jaring ideologi dan aturan institusi negara. Kedua, diakui atau tidak keberadaan institusi atau ideologi tersebut sekarang ini telah mempribadi (menjadi subjek yang memengaruhi) melebihi kemampuan pribadi ulama, baik jaman dahulu maupun sekarang. Ketiga, dalam kenyataan rumusan fikih hasil ijtihad *person*-ulama itu tidak diikuti keseluruhannya oleh umat Islam sekarang. Banyak Muslim sekarang mengikuti fikih secara *talfiq* (eklektik). Dengan kata lain, sebagian pendapat satu ulama ditinggalkan dan mengambil pendapat ulama lain untuk sebagian masalah lain. Ini berarti banyak orang mengikuti fikih secara lintas mazhab.²⁵⁷

Penyebutan nama ‘fikih’ di luar *person*, masih menurut Marzuki, dilakukan bukan untuk kepentingan penyebutan semata saja, melainkan juga bentuk pertanggungjawaban ilmiah dan moral. Dalam konteks ini, penisbatan fikih pada suatu kawasan tertentu, seperti Fikih Indonesia,

²⁵⁶ Marzuki Wahid, *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Bandung: Penerbit Marja, 2014), hlm. 192.

²⁵⁷ *Ibid.*

Fikih Mesir, dan sejenisnya, yang pernah populer beberapa waktu lalu menjadi tidak relevan lagi. Sebab, tidak jelas kepada siapa pertanggungjawaban ilmiah dan moral itu ditujukan. Lagi pula, penamaan berdasarkan kawasan cenderung bernuansa homogenisasi daripada membiarkan pluralitas ijtihad itu tumbuh seperti apa adanya. Ini bertentangan dengan karakter fikih dalam maknanya yang *genuine*, yaitu dalam sejarahnya fikih tidak pernah tunggal dan tidak bisa ditunggalkan. Hanya karena intervensi arogansi politik dan pemaksaan kepentingan kelompok dominanlah watak demokratis bangunan fikih itu terpasung dalam sejarah.²⁵⁸

Tiga belas tahun kemudian (2001-2014), sejak mencetuskan gagasan Fikih Mazhab Negara (2001), Marzuki kemudian menggeser istilah tersebut menjadi Fikih Indonesia, dalam bukunya *Fikih Indonesia* (2014). Sebuah istilah yang pernah dikritiknya sendiri, karena dianggap bernuansa homogenis, tidak heterogenis, tetapi justru sekarang digunakannya. Menurut Marzuki:

Dengan tambahan hasil penelitian *CLD-KHI* dalam buku ini (Fikih Indonesia), studi saya tentang positivisasi hukum Islam di Indonesia dan studi politik atas hukum Islam semakin lengkap dan berimbang antara kehendak negara dan respon masyarakat sipil (*civil society*) dalam menghadirkan hukum Islam dalam wadah negara Pancasila. Atas tambahan materi *CLD-KHI* ini, judul buku ini saya ubah dari Fikih Mazhab Negara menjadi Fikih Indonesia. Penyebutan Fikih Indonesia mungkin terkesan hiperbolik atau bahkan simplistik. Karena hukum Islam di Indonesia tentu saja tidak hanya KHI dan *CLD-KHI*. Ragam dan praktik hukum Islam di Indonesia sebanding dengan banyaknya ragam kebudayaan itu sendiri di setiap pojok Indonesia.²⁵⁹

Salah seorang civitas FSH UIN Sunan Kalijaga yang pernah merespon isu *CLD-KHI* yang juga dikaji oleh Marzuki tersebut adalah Mochamad Sodik dalam artikel *Mencairkan Kebekuan Fikih: Membaca KHI dan CLD KHI bersama Musdah Mulia* (2004).²⁶⁰ Selain Sodik, Euis, dalam

²⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 193.

²⁵⁹ *Ibid.*, hlm. xxxviii.

²⁶⁰ Jurnal Ilmu Syari'ah: *asy-Syir'ah*, Vol. 38, No. II, Tahun 2004, hlm. 193-225.

salah satu sub bab disertasinya juga memasukkan kajian CLD KHI tersebut, yaitu pada sub bab *Controversy on the Counter Legal Draft of Kompilasi* (2010).²⁶¹ Berdasarkan penjelasan tersebut, setidaknya ada tiga model penamaan sebuah mazhab hukum (Islam), yaitu bercorak personalis, geografis, dan ideologis. Yang pertama biasanya dinisbahkan kepada nama-nama tertentu yang memiliki otoritas tunggal keilmuan, seperti mazhab Syafi'i, mazhab Maliki, dan seterusnya. Kelemahan model ini adalah hanya menawarkan satu model pemahaman saja, padahal pemahaman fikih itu bersifat plural, alias kebenaran interpretasi itu tidak tunggal. Model kedua seperti istilah Fikih Indonesia, Fikih Hijaz, Fikih Mesir, dan seterusnya. Kelemahan model ini, biasanya interpretasinya bersifat homogenis, tidak heterogenis. Selain itu, fanatisme berlebihan terhadap wilayah tertentu bisa mengakibatkan kebanggaan yang berlebihan pada kawasan-kawasan tertentu. Model ketiga biasanya dinisbahkan kepada negara, seperti Fikih Mazhab Negara. Kalau Fikih Mazhab Negara yang dimaksudkan adalah KHI saja, maka tentunya ia akan menafikan varian-varian pemikiran lain tentang studi hukum di Indonesia, seperti hukum adat dan hukum Barat. Oleh karenanya penulis menawarkan model keempat, yaitu mazhab fikih yang lebih bercorak ilmiah, tidak ideologis, yaitu Mazhab Fikih PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam). Mazhab Fikih PTAI (MFP) adalah mazhab fikih yang berasal dari konfigurasi-integratif berbagai jenis ide studi hukum Islam, yang berasal dari pemikir-pemikir PTAI di Indonesia. Karena bercorak ilmiah, maka model mazhab ini selalu terbuka untuk dikritisi, dikembangkan, dan diperbaiki secara terus menerus.

Dalam buku (disertasi) berjudul *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (2011), Agus Moh. Najib, salah seorang dosen FSH UIN Sunan Kalijaga mengkaji pemikiran enam tokoh yang dipandang sebagai representasi dari

²⁶¹ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 125-129.

penggagas Fikih Indonesia, yaitu Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin, Munawir Sjadzali, Bustanul Arifin, Qodri Aziziy, dan Yudian Wahyudi. Tiga ‘nama baru’ yang ditawarkan oleh Najib tersebut adalah Bustanul Arifin, Qodri Aziziy, dan Yudian Wahyudi. Sebab, selama ini ketika kita berbicara tentang gagasan Fikih Indonesia, selalu menyebut dua ‘nama lama’ saja, yaitu Hasbi dan Hazairin. Menurut Najib, dasar pemilihan enam tokoh tersebut karena pada pemikiran mereka yang bersifat nasional keindonesiaan, yaitu berusaha mengaitkan hukum Islam dengan konteks masyarakat Indonesia serta memberlakukannya secara formal sebagai aturan perundangan. Najib mengkaji keenam tokoh tersebut dengan metode deskriptif-kronologis.²⁶²



Selain di Mazhab Jogja, di Mazhab Ngaliyan, misalnya, juga telah muncul pemikiran dari generasi tua, seperti model Eklektisisme Hukum Islam-Hukum Nasional dan Ilmu Hukum Indonesia (*Indonesian Jurisprudence*) yang pernah ditawarkan oleh Qodri Aziziy, yang juga disebut-sebut oleh Agus Najib sebagai salah satu penggagas Fikih Indonesia.²⁶³ Salah satu gagasan penting lainnya dari Qodri adalah konsep “Humanisasi Ilmu-ilmu Keislaman dan Sakralisasi Ilmu-ilmu Sekuler” (2000). Konsep ini kemudian dikembangkan secara tidak langsung oleh Abdurrahman Mas’ud menjadi “Pendidikan Humanisme-Religius”, dalam bukunya *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (2002), Gama Media, Yogyakarta. Maksudin

²⁶² Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), hlm. 56-57.

²⁶³ *Ibid.*, hlm. 76-79.

sepertinya juga ‘ikut-ikutan’ menggunakan istilah ‘nondikotomik’ tersebut, dalam bukunya *Paradigma Agama dan Sains Nondikotomik* (2013), Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Menurut Qodri:

Menghadapi gap antara keberadaan ilmu yang ngawang-ngawang dan tuntutan masyarakat yang empirik, timbullah pertanyaan mengenai usaha apa yang harus dilakukan. Sebab, jika tanpa ada usaha yang serius, akan tetap saja terjadi gap, bahkan akan jadi meruncing. Bisa saja usaha tersebut dengan cara mengisi beberapa disiplin ilmu atau ketrampilan yang biasanya diberikan di perguruan tinggi lain (biasa disebut “umum”). Namun, usaha ini bukanlah penyelesaian disiplin ilmu-ilmu yang dianggap ngawang-ngawang tersebut, yang berarti lari dari permasalahan yang sebenarnya. Salah satu cara paling tepat untuk menyelesaikan permasalahan tersebut, saya kira bertolak dari dalam disiplin ilmu itu sendiri, yang dalam hal ini saya sebut “humanisasi ilmu-ilmu keislaman”.²⁶⁴

Qodri kemudian menggagas tiga tahapan (desakralisasi, kontekstualisasi, dan reaktualisasi) yang perlu dilakukan untuk humanisasi ilmu-ilmu keislaman yang ia maksudkan, yaitu:

Pertama, hasil karya ulama masa lalu, yang selama ini ditempatkan sebagai doktrinal yang sakral dan penyempaiannya secara dogmatis hendaknya ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya, yakni sebagai hasil ijtihad (pemikiran mandiri) para ulama terdahulu. Dengan “humanisasi ilmu-ilmu keislaman” doktrin yang sakral tersebut menjadi suatu yang bisa tersentuh oleh akal manusia masa sekarang. Dari pandangan pihak-pihak yang menganggap doktrinal dan sakral, maka ada ekseksnya yang mungkin tidak diinginkan, yaitu akan muncul “degradasi doktrin” atau “relativisasi doktrin”. Saya tidak menggunakan istilah waktu bersamaan, hendaknya terjadi “sakralisasi” ilmu-ilmu sosial dan *humanities* pada umumnya, yang selama ini dianggap ilmu-ilmu sekuler sehingga gap antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sekuler semakin menipis.²⁶⁵

Kedua, melihat hasil ijtihad tersebut secara kontekstual, sehingga menjadi hidup dan mempunyai nilai, atau menggunakan istilah Nasr, sebagai *living tradition and knowledge*. Oleh karena itu, usaha “kontekstualisasi” terhadap hasil ijtihad masa lampau harus digairahkan kembali. Kajian seperti ini tidak cukup hanya membaca teks dari hasil ijtihad, namun harus dibarengi dengan kajian

²⁶⁴ Qodri Azizy, “Humanisasi Ilmu-ilmu Keislaman dan Sakralisasi Ilmu-ilmu Sekuler”, dalam Qodri Azizy, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 133-134.

²⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 134-135.

sejarah dan sosialnya.²⁶⁶

Ketiga, setelah mampu menciptakan kontekstualisasi, barulah akan mampu mengadakan pengujian terhadap hasil ijtihad tersebut. Hasil pengujian bisa berlanjut dengan menghasilkan “reaktualisasi”. Ini harus dilandasi oleh kemampuan interpretasi hasil ijtihad tersebut, dan dilanjutkan dengan “reinterpretasi”, dan pada waktunya akan ada tuntutan “reformasi” terhadap pemahaman Islam dari wahyu.²⁶⁷

Untuk melestarikan ide-ide Qodri Azizy Mazhab Ngaliyan mendirikan Qodri Azizy Institute, bersamaan dengan acara peluncuran buku *Jejak Intelektual-Birokrat: Menelusuri Kearifan Prof. Qodri Azizy* (2012) karya Abdul Rouf dan Ali Romdhoni. Generasi ‘muda’ dari Mazhab Ngaliyan, yang juga alumni Mazhab Jogja, penulis dapat mencalonkan nama Muhyar Fanani, yang telah menawarkan model Sosiologi Pengetahuan (Hukum Islam), yang pernah dijelaskan dalam buku *Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (2008),²⁶⁸ dan disertasinya yang kemudian dibukukan berjudul *Fikih Madani* (2009).²⁶⁹ Landasan epistemologi sosiologi pengetahuan (hukum Islam) adalah perpaduan antara rasionalisme dan empirisisme. Oleh karena itu, sosiologi pengetahuan (hukum Islam) menekankan dialektika antara dunia rasio dan dunia empiris. Sosiologi pengetahuan (hukum Islam) memiliki konsepsi kebenaran yang khas, yakni kebenaran intersubjektif (kebenaran konsensus). Kebenaran objektivisme-positivistik sangat ditentang oleh sosiologi pengetahuan (hukum Islam). Objek kajian atau ontologi sosiologi pengetahuan (hukum Islam) adalah hubungan timbal balik antara masyarakat dengan pengetahuan. Sementara aksiologi sosiologi pengetahuan (hukum Islam) adalah terwujudnya pengetahuan yang dinamis.²⁷⁰

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 217-218.

²⁶⁹ Muhyar Fanani, *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

²⁷⁰ Fanani, *Metode Studi Islam*, hlm. 217-218.

Lanjut Muhyar,²⁷¹ aplikasi sosiologi pengetahuan (hukum Islam) bagi pengembangan ilmu ushul fikih, dilakukan dengan dua tahap, yakni tahap pengembangan teoretis-epistemologis dan tahap pengembangan praktis-metodologis. Tahap pertama meliputi dua langkah, yakni menangkap substansi ilmu ushul fikih, dan mengembangkan paradigma dalam ilmu itu. Langkah pertama dilakukan dengan cara menemukan eksemplar-eksemplar dalam ilmu tersebut, menemukan paradigma dalam eksemplar-eksemplar, dan mengidentifikasi teori-teori dalam setiap paradigma yang ada dalam ilmu ushul fikih. Langkah kedua, mengembangkan paradigma dalam ilmu ushul fikih dilakukan dengan cara menelusuri kaitan antara paradigma dengan konteks sosio-historisnya, mencari kemungkinan paradigma baru berdasarkan analisis persoalan sosio-historis kontemporer, dan mencari kemungkinan teori-teori baru yang bernaung dalam paradigma baru.

Sementara tahap kedua, pengembangan praktis-metodologis, dilakukan dengan cara memanfaatkan dua prinsip yang ditawarkan oleh Feyerabend, yakni prinsip pengembangbiakan dan prinsip apa saja boleh (*anything goes*) bagi penelitian terhadap ilmu ushul fikih. Prinsip pengembangbiakan bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan (ilmu hukum Islam) tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan (ilmu hukum Islam) akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri. Dengan begitu, pluralisme teori ataupun pluralisme metodologi dalam segala riset ilmu ushul fikih dapat dibenarkan untuk dilakukan. Prinsip apa saja yang boleh berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyelidiki semua objek. Oleh karena itu, pluralitas metode harus diakui dan dikembangkan dalam riset-riset ilmu

²⁷¹ *Ibid.*, hlm. 219-220.

ushul fikih.²⁷² Mazhab Ngaliyan, tempat Muhyar ‘ditangkarkan’ tersebut, telah memiliki ciri khas Program Studi Ilmu Falak, baik di level sarjana, magister, bahkan doktor. Menurut penulis, Mazhab Sapen (FSH) juga harus memiliki ciri khas program studi, dan yang paling rasional adalah mengembangkan Program Studi Ushul Fikih Indonesia (P-SUFI) untuk jenjang S1, S2, dan S3.

Dua model epistemologi studi ilmu hukum Islam di level nasional (Indonesia), yang tidak dibahas oleh Mahsun dalam bukunya *Hukum Islam Indonesia* (2005), adalah model Islamisasi Nurcholish Madjid dan Pribumisasi yang pernah dipopulerkan oleh Gus Dur pada tahun 1980-an.²⁷³ Secara khusus, majalah *Taswir al-Afkar* telah menerbitkan pemikiran Pribumisasi Islam tersebut dengan tajuk *Islam Pribumi* (2003).²⁷⁴ Beberapa judul buku juga telah ‘lahir’, terinspirasi dari konsep Islam Pribumi tersebut, misalnya *Islam Pribumi* (2003),²⁷⁵ *Pribumisasi Islam* (2005),²⁷⁶ dan

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Tentang perbedaan antara Islamisasi dan Pribumisasi, lihat misalnya, “Islamisasi vs Pribumisasi: Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid”, dalam Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Surabaya: Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 266-311.

²⁷⁴ Pada akhir tahun 80-an, Gus Dur telah mempopulerkan istilah “Pribumisasi Islam”. Gagasannya untuk Pribumisasi Islam ini karuan saja membuat geger kalangan NU. Sampai akhirnya pada 8-9 Maret 1989 sekitar 200 kiai berkumpul di Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun Cirebon untuk ‘mengadil’ Gus Dur. Sebagaimana diakui Gus Dur sendiri, ia bukanlah orang pertama yang memulai. Ia adalah generasi penerus dari langkah strategis yang pernah dijalankan Walisongo. Dengan langkah pribumisasi, menurutnya, Walisongo berhasil mengislamkan tanah Jawa, tanpa harus berhadapan dan mengalami ketegangan dengan budaya setempat. Lihat, *Islam Pribumi: Menolak Arabisme, Mencari Islam Indonesia*, dalam *Taswir al-Afkar*, No. 14 Tahun 2003, hlm. 1.

²⁷⁵ Imdadun Rahmat dkk, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003). Ada lima karakter Islam Pribumi yang dijelaskan dalam buku ini, yaitu kontekstual, toleran, menghargai tradisi, progressif, dan membebaskan.

²⁷⁶ Asep Saeful Muhtadi, *Pribumisasi Islam: Ikhtiar Menggagas Fikih Kontekstual* (Bandung: Pustaka Setia, 2005). Istilah Pribumisasi Islam yang digunakan untuk memberi identitas buku ini oleh penulisnya mengingatkan pada isu yang pernah diangkat oleh Gus Dur pada dekade 1980-an. Gagasan Gus Dur ini pernah ditulis menjadi salah satu bagian dari buku yang disunting oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh dengan

Pribumisasi Hukum Islam (2012).²⁷⁷ Menurut Said Aqil Siradj, Fikih Indonesia adalah gagasan lama yang terus digodok dan disempurnakan sejak masa Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'arie, Prof. Hasbi ash-Shiddieqy, Prof. Hazairin, K.H. Achmad Shiddiq, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan K.H. Sahal Mahfudh.²⁷⁸

Tahun 2002, FSH UIN Sunan Kalijaga mencetuskan ide Mazhab Jogja. Menurut penulis, Mazhab Jogja tersebut hanya sekedar bungkus saja, isinya kosong. Kecuali kalau yang dimaksud dengan Mazhab Jogja di sini adalah, bahwa penulis kumpulan artikel dalam buku tersebut berasal dari civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Agar komunitas akademik di luar Jogja kembali percaya pada etos Mazhab Jogja, ia harus diisi oleh bangunan epistemik keilmuan studi hukum Islam yang khas Jogja, bukan menjiplak dan mencomot secara mentah-mentah ide-ide yang pernah berkembang di belahan dunia yang lain. Menurut penulis, syarat yang terpenting dan tergenting adalah, Mazhab Jogja harus mampu melakukan differensiasi ide dengan mazhab-mazhab keilmuan yang lain. Barangkali, pendekatan integrasi-interkoneksi dapat dimasukkan sebagai 'isinya', walaupun secara historis tidak ada kaitannya. Pertanyaan terpentingnya, bagaimana memasukkan integrasi-interkoneksi yang lebih *general* tersebut, ke dalam Mazhab Jogja yang lebih partikular? Sebab, integrasi-interkoneksi lebih luas bila dibandingkan dengan Mazhab Jogja. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, pilihannya hanya satu, yaitu melakukan fakultasiasi integrasi-interkoneksi di satu sisi (mengecilkan yang besar), dan melakukan universitasasi Mazhab Jogja di sisi lain (membesarkan yang kecil).

Salah seorang tokoh muda NU, yaitu Aksin Wijaya, pendiri Komunitas Kajian Proliman (KKP) di Ponorogo, mencoba

judul *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 81-96. Gagasan pribumisasi Islam sendiri, ketika itu, muncul bersamaan dengan hangatnya proyek pembaruan pemikiran Islam yang mengemuka kembali sejak awal 1970-an.

²⁷⁷ Yusdani dkk (eds.), *Pribumisasi Hukum Islam: Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2012).

²⁷⁸ Said Aqil Siradj, "Kata Pengantar", dalam Wahid, *Fikih Indonesia*, hlm. ix.

mengembangkan model Pribumisasi Islam yang pernah digagas oleh Gus Dur tersebut dengan istilah Islam Nusantara, dalam bukunya berjudul *Menusantarakan Islam* (2011). Baca juga buku “dwi tunggal” Aksin berjudul *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (2012) dan *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (2014). Tutar Aksin:

Gagasan Islam Pribumi memang sudah tidak asing lagi bagi masyarakat Indonesia. Namun gagasan ini perlu diperkenalkan kembali untuk menegaskan pentingnya gagasan Islam Pribumi itu sendiri dalam konteks ber-Islam di Nusantara.²⁷⁹ Berpijak pada Islam Pribumi Gus Dur ini pula, penulis (Aksin Wijaya) melanjutkan dan menawarkan gagasan Islam Nusantara baru yang berwajah kekinian dan ke depan.²⁸⁰

Terinspirasi dengan istilah Islam Nusantara ini, gagasan Fikih Indonesia versi Hasbi dapat dimekarkan menjadi Fikih Nusantara (Kata ‘nusantara’ berasal dari istilah ‘nusa’ dan ‘antara’, yaitu nusa yang berada di antara Samudra Hindia dan Samudra Atlantik²⁸¹). Bedanya, kalau Fikih Indonesia luas cakupannya geografisnya di wilayah Indonesia saja, maka Fikih Nusantara luas cakupannya hingga ke wilayah Melayu, seperti Malaysia, Singapura, Thailand, dan sebagainya. Spirit dari gagasan Fikih Nusantara adalah mengembangkan mazhab fikih “antara”, atau Fikih Jalan Tengah. Dengan kata lain, Fikih Nusantara adalah Fikih Asia (Tenggara). Tahun 2012, mentor Aksin Wijaya, yang sekaligus sebagai tokoh Intelektual NU dan pakar Studi al-Qur’an di FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu Nur Kholis Setiawan, membawa proyek Pribumisasi Islam tersebut ke ranah *Qur’anic Studies*, tidak hanya *Islamic Studies*, dengan istilah yang diperkenalkannya, yaitu Pribumisasi al-Qur’an (2012).²⁸² Sayangnya,

²⁷⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), hlm. 66.

²⁸⁰ Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2011), hlm. 88.

²⁸¹ Q.S. an-Naml (27): 61.

²⁸² Buku ini menawarkan model pendekatan kombinatif. Yaitu sebuah proses kerja yang menganut pola gerak ganda, dari teks menuju realitas, dan dari realitas

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Nur Kholis termasuk salah satu ilmuwan muda FSH lulusan doktor luar negeri (Jerman), yang terbiasa dengan pemikiran-pemikiran universalnya, ketika kembali ke Tanah Air, ia terjebak lagi pada ‘lorong-lorong-sempit’ birokratis-ideologis. Selain model-model di atas, tidak menutup kemungkinan ke depannya akan bermunculan ide-ide baru yang sejenis untuk menawarkan model neo-sinkretis atau neo-sintesis atau neo-eklektis atau neo-integralis (integrasi-interkoneksi) antara Islam dan Indonesia (*religion and culture*), seperti Fikih Nusantara, Fikih Transnasional, Fikih Pancasila, Fikih Interkoneksi, Fikih Multidimensional, dan lain sebagainya.

Teori-teori Keindonesiaan tentang Studi Ilmu Hukum Islam

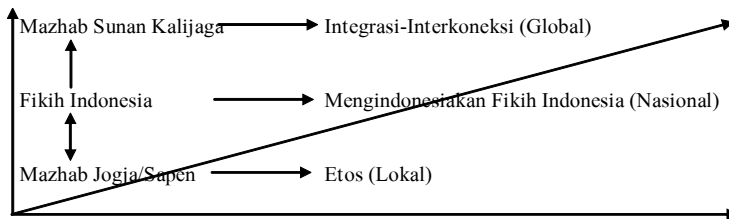
Tahun	Penggagas	Ide
1940-an	Hasbi ash-Shiddieqy	Fikih Indonesia
1950-an	Hazairin	Fikih Mazhab Nasional
1980-an	Abdurrahman Wahid	Pribumisasi Islam
1987	Munawir Sjadzali	Reaktualisasi Ajaran Islam
1990-an	Sahal Mahfud dan Ali Yafie	Fikih Sosial
1993	Masdar F. Mas’udi	Agama Keadilan
1993/1994/1995	Yudian Wahyudi	Mengindonesiakan Fikih Indonesia
2002	Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	Mazhab Jogja
2013	Waryani Fajar Riyanto	Mazhab Sunan Kalijaga

Berdasarkan tabel di atas, kita dapat mengetahui posisi gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia, yang embrionya mulai disampaikan pada tahun 1940, yang kemudian dipopulerkannya pada tahun 1961. Ide tersebut kemudian dikembangkan oleh Yudian Wahyudi tahun 1993,

kembali ke teks. Yang dimaksud gerak ganda dalam buku ini adalah pertama, menentukan tema yang dianggap penting dan relevan dengan konteks keindonesiaan kini. Lalu langkah selanjutnya adalah mencari kosakatanya dalam al-Qur’an secara eksplisit maupun implisit. M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur’an: Tafsir Bernawasan Keindonesiaan* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), hlm. 21.

1994, dan 1995 dengan istilah *Reorientation of Indonesian Fiqh* atau *Indonesianization of Indonesian Fiqh*.²⁸³ Secara langsung maupun tidak langsung, setidaknya pada aspek etos dan semangatnya, tahun 2002 FSH menerbitkan Mazhab Jogja yang khusus mengembangkan ushul fikih, bukan hanya fikih, sebagaimana yang dikembangkan dalam proyek keilmuan Fikih Indonesia maupun Mengindonesiakan Fikih Indonesia. Tahun 2013, penulis mengembangkannya menjadi Mazhab Sunan Kalijaga, yang tidak hanya mengoneksikan antara fikih sebagai ilmu syari'ah (*religion*) dan ushul fikih sebagai filsafat ilmu hukum Islam (*philosophy*), tetapi juga ilmu hukum (*science*). Hubungan antara Fikih Indonesia, Mengindonesiakan Fikih Indonesia, Mazhab Jogja, dan Mazhab Sunan Kalijaga dapat digambarkan (sederhana) sebagai berikut.

Mazhab Jogja, Fikih Indonesia, dan Mazhab Sunan Kalijaga



Menurut penulis, ide-ide gagasan tentang Fikih Indonesia (Hasbi ash-Shiddieqy), Fikih Mazhab Nasional (Hazairin), Reaktualisasi Ajaran Islam (Munawir Sjadzali), Agama Keadilan (Masdar Mas'udi), dan Fikih Sosial (Sahal Mahfud dan Ali Yafie) di atas, dapat dibaca dalam konteks Kritik Nalar (Fikih) Indonesia. Oleh karena itu, buku *Mazhab Sunan Kalijaga* ini lebih dikerucutkan lagi, dapat dibaca dalam konteks Kritik Nalar (Mazhab) Jogja. Immanuel Kant—salah satu ahli Kantianisme di Mazhab Sapen adalah M. Amin Abdullah—, yang menurut penulis telah menunjukkan arah kritik epistemologinya terhadap bangunan keilmuan

²⁸³ Wahyudi, "Reorientation of Indonesian Fiqh", hlm. 26-29.

manusia pada umumnya,²⁸⁴ yakni ingin memperjelas di mana sebenarnya wilayah rasionalisme (*a priori-noumena*) dan di mana pula wilayah empirisme (*a posteriori-fenomena*) dalam pengalaman manusia, dan di mana pula wilayah ketertumpangtindihan atau interdependensi antara keduanya, maka boleh dikatakan bahwa wilayah kritik Kant hanya terbatas pada wilayah kajian epistemologi murni, dan tidak atau kurang menyentuh secara langsung wilayah atau bangunan pemikiran keagamaan. Dengan kata lain, Kant telah melakukan Kritik Nalar Epistemologi.

Lain halnya dengan Thomas Kuhn,²⁸⁵ menurut Amin,²⁸⁶ ia juga melakukan kritik terhadap kerangka epistemologi keilmuan *logical positivism*. Kritik Kuhn sangat mendasar dan sanggup pula menggoyang paradigma keilmuan, yang untuk beberapa generasi didominasi oleh corak pemikiran *positivisme logis*, namun ia juga tidak bermaksud mengarahkan implikasi dan konsekuensi kritiknya terhadap wilayah keilmuan agama (*normal science, anomaly, revolutionary science*). Hanya saja ada penulis yang mencoba melihat implikasi dan konsekuensi kritik nalar epistemologi

²⁸⁴ Lihat misalnya, Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 1781; *Critique of Practical Reason*, 1788; dan *Critique of Judgement*, 1790.

²⁸⁵ Lihat misalnya, Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970); "Logic of Discovery or Psychology of Research", in Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); dan "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", *Machette Lecture at Furman University*, 30 November 1973, p. 357. Reprinted by permission from Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in the Scientific Tradition and Change*, 1974.

²⁸⁶ M. Amin Abdullah, "Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman" (Pengantar Eksklusif), dalam Mohammed Arkoen, *Membongkar Wacana Hegemonik: Dalam Islam dan Post Modernisme*, dalam Jauhari, Ibnu Hasan dan Rosdiansyah (eds.) (Surabaya: al-Fikr, 1999), hlm. xiii-xiv. Buku ini adalah terjemahan yang diambil oleh penterjemahnya dari naskah Arab yang berjudul *Aina huwa al-Fikr al-Islamiyyu al-Mu'asir*, terjemahan Hasyim Salih (Beirut: Dar as-Saqi, 1993). Perlu diketahui, bahwa Arkoen tidak menulis karya-karya akademiknya dalam bahasa Arab. Ia menulis dalam bahasa Perancis. Edisi bahasa Arab adalah hasil terjemahan Hasyim Salih, seorang murid dan kawan dekat Mohammad Arkoen.

pemikiran ala Kuhn di atas dalam wilayah pemikiran (ke)agama(an), seperti Ian G. Barbour.²⁸⁷

Muhammed Arkoen telah membawa arah kritik epistemologi ke(agama)an di atas ke ranah Kritik Nalar Islam (1986).²⁸⁸ Bedakan dengan Abu Zaid yang menggagas proyek Kritik Nalar Agama. Kemudian Jabiri membawa arah kritik epistemologi tersebut ke ranah Kritik Nalar Arab (1990).²⁸⁹ Kritik nalar epistemologi tersebut dikembangkan oleh Ahmad Baso menjadi Kritik Nalar Melayu (1999).²⁹⁰ Berdasarkan penjelasan di atas, penulis dapat menempatkan dan menyusun tahapan-tahapan kritik nalar epistemologi hingga sampai ke Kritik Nalar (Mazhab) Jogja, yaitu Kritik Nalar Epistemologi oleh Immanuel Kant, Kritik Nalar Epistemologi Keilmuan oleh Thomas Kuhn, Kritik Nalar Epistemologi Keilmuan Keagamaan (Kristen) oleh Ian. G. Barbour dan Abu Zaid (*Naqd al-Khiṭāb ad-Dīni*), Kritik Nalar Islam oleh Arkoen, Kritik Nalar Ilmu-ilmu Keislaman oleh Hasan Hanafi, Kritik Nalar Arab oleh Jabiri, Kritik Nalar Melayu oleh Ahmad Baso, Kritik Nalar (Fikih) Indonesia oleh Hasbi dan kawan-kawan, dan terakhir adalah Kritik Nalar (Mazhab) Jogja oleh penulis sendiri dalam buku ini.

²⁸⁷ Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966).

²⁸⁸ Lihat, Muhammed Arkoen, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islāmī* (Beirut: Markāz al-Inmā' al-Qaumi, 1986); *al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah Mu'āsirah* (Beirut: Markāz al-Qaumi, 1987); dan *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashīm Ṣālih (London: Dār as-Sarqī, 1990).

²⁸⁹ Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989); *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li an-Nuẓūm al-Ma'rīfah fi aṣ-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1990); dan *al-'Aql as-Siyāsī al-'Arabī: Muḥaddidatuhu wa Tajalliyatuhu* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1991).

²⁹⁰ Ahmad Baso, *Indonesia dan Civil Society* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999).

Genealogi Kritik Nalar



2. Dari Partikularitas Fikih Menuju Universalitas Syari'ah: Keilmuan Dekan-dekan FSH

Memerhatikan ironi dan dilema yang dihadapi IAIN selama ini, yaitu antara misi *da'wah Islamiyah* dan misi kajian Islam di satu pihak, dan tuntutan-tuntutan era globalisasi pada pihak lain yang telah tersebutkan di atas, agaknya model kelembagaan IAIN menuntut adanya perubahan dan perkembangan.²⁹¹ Inti pemikiran baru tersebut adalah bahwa untuk

²⁹¹ Jika dipetakan lebih lanjut sejarah perkembangan studi Islam pada Perguruan Tinggi Agama di tanah air, khususnya pada tingkat strata 1 dan strata 2, setidaknya telah ada 4 periode yang telah dilalui. Keempat periode dimaksud, periode pertama adalah sebelum tahun atau pra tahun 50-an. Periode tahun kedua antara tahun 1951-1975, kemudian disusul periode ketiga antara tahun 1976-1995, dan terakhir dilanjutkan periode keempat yang dimulai tahun 1996-sekarang dan masih berlanjut untuk mencari bentuk yang lebih matang. M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 15. Artikel ini pernah disampaikan dalam acara Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN, kerjasama Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002.

menjawab tantangan era globalisasi yang mendorong adanya masyarakat terbuka dan inklusif, sudah saatnya IAIN melakukan transformasi kelembagaan, dari institut ke universitas (dari IAIN ke UIN).²⁹² Dalam bahasa hukum Islam, dapat dibaca sebagai proses keberanjakan dari ‘institut fikih’ ke ‘universalitas syari’ah’.

Dalam proses transformasi tersebut, sebagaimana dicatat oleh Minhaji, IAIN-IAIN yang melakukan transformasi menjadi UIN antara tahun 2002-2010, telah melengkapi dirinya dengan visi akademik atau visi keilmuan integratif.²⁹³ UIN Sunan Gunung Djati menggambarkan jati diri keilmuannya melalui buku *Pandangan Keilmuan UIN: Wahyu Memandu Ilmu* (2006), UIN Malang tertuang dalam bukunya *Tarbiyah Uli al-Albab: Zikir, Fikir, dan Amal Saleh, Konsep Pendidikan Universitas Islam Negeri Malang* (2006) dan *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang* (2004), UIN Jakarta dengan judul *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (2006), UIN Sunan Kalijaga menuangkannya melalui karya berjudul *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga* (2004), sedangkan UIN Alauddin-Makassar menyebut paradigma keilmuannya dengan *Inner-Capacity* (2006). Kecenderungan integrasi ilmu dan agama ini bukan monopoli UIN saja, tetapi juga IAIN bahkan STAIN. Untuk IAIN, misalnya bisa dilihat dalam *Membangun IAIN Walisongo Kedepan* (2001) dan STAIN Surakarta dalam *Visi, Misi, dan Paradigma Keilmuan STAIN Surakarta* (2004), dan juga IAIN Sunan Ampel, yang sekarang telah berubah menjadi UINSA (2013) menawarkan *Integrated Twin Towers* melalui karya *Integrated Twin Towers: Arab Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (2010).²⁹⁴ Untuk tahun 2014, IAIN yang telah bertransformasi menjadi UIN adalah IAIN ar-Raniry-Aceh, menjadi UIN Ar-Raniry.

²⁹² Ali, “Pengembangan Studi Islam di Indonesia pada Era Globalisasi”, hlm. 125.

²⁹³ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 81.

²⁹⁴ *Ibid.*

Di antara naskah akademik-naskah akademik yang telah disebutkan di atas, menurut catatan penulis, hanya dua konsep keilmuan yang kemudian dikaji dan dikembangkan secara serius, yaitu konsep Wahyu Memandu Ilmu/WMI (2010)²⁹⁵ dan Integrasi-Interkoneksi Keilmuan (2013).²⁹⁶ Beberapa konsep keilmuan tersebut kemudian dikodifikasi oleh Nanat dalam buku *Pengembangan Pendidikan Tinggi* (2008).²⁹⁷ Buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* ditulis dalam rangka peringatan 60-tahun M. Amin Abdullah, sedangkan buku *WMI* adalah karya disertasi. Selain paradigma-paradigma keilmuan di atas, ada dua model konsep keilmuan baru yang juga dikembangkan oleh IAIN dan STAIN yang lain, dua catatan penulis adalah konsep Horizon Ilmu (2013)²⁹⁸ yang dikembangkan oleh IAIN Mataram dan konsep Islam Rahmatan Lil ‘Alamin (IRLA) yang dikembangkan oleh STAIN Pekalongan (2014).²⁹⁹ Menurut penulis, IAIN dan STAIN yang lain tidak perlu lagi ‘latah’ untuk membuat paradigma keilmuan, apalagi jika sumber daya manusianya tidak memenuhi syarat, tetapi cukup mengembangkan saja yang sudah ada, agar kita tidak selalu berangkat dari nol lagi.

Di antara berbagai varian paradigma keilmuan tersebut, paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan yang digagas oleh UIN Sunan Kalijaga perlu diperhitungkan. Berikut ini penulis kemukakan tiga contoh

²⁹⁵ Husni Thoyyar, “Konsep Wahyu Memandu Ilmu: Paradigma Keilmuan dan Landasan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung”, *Disertasi* (Bandung: UIN Bandung Press, 2010).

²⁹⁶ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

²⁹⁷ Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Djati Press, 2008).

²⁹⁸ H.M. Taufik (ed.), *Horizon Ilmu: Merajut Paradigma Keilmuan Berbasis Internalisasi-Integrasi-Interkoneksi* (Mataram: Leppim IAIN Mataram, 2013).

²⁹⁹ Tim Perumus Renstra STAIN Pekalongan, *Menuju Kampus Rahmatan Lil ‘Alamin: Ihtiar STAIN Pekalongan Menjadi Pelopor PTAI Berbasis Riset (Dokumen Rencana Strategis Tahun 2012-2016)* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2011); Waryani Fajar Riyanto, *Islam Rahmatan Lil ‘Alamin: Membangun Paradigma T-a-man Keilmuan Integratif di STAIN Pekalongan Perspektif Relasionisme-Kritis* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014).

pandangan pemikiran mantan dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, sebagai fakultas 'embrio' lahirnya IAIN Sunan Kalijaga, yaitu Marzuki Rasyid (1976-1981), Zarkasji Abdul Salam (1990-1995), dan Yudian Wahyudi (2007-2011), mengenai fenomena transformasi dari IAIN ke UIN tersebut, khususnya IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Pemilihan tiga pemikir tersebut, masing-masing dapat mewakili pemikiran periode 80-an, 90-an, dan 2000-an. Menurut Marzuki, sebagaimana disampaikan oleh Tim Editor buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah* (2008), dalam wawancaranya pada bulan Mei tahun 2008:

UIN Sunan Kalijaga (sebelumnya PTAIN kemudian IAIN) didirikan dengan tujuan memperdalam ajaran Islam dan menerapkannya di tengah masyarakat. Untuk merealisasikan tujuan tersebut perujukan habis-habisan kepada ajaran Islam itu merupakan prinsip awal yang tidak boleh hilang dalam perkembangannya sampai kapanpun. Dalam hal ini, bingkai ajaran Islam di mana sumbernya al-Qur'an dan al-Hadis serta alat interpretasinya bernama ijtihad mutlak diperlukan. Kesadaran inilah yang harus diamalkan, dipertahankan, dan didakwahkan ke tengah-tengah masyarakat Islam. Prinsip ini tidak berarti UIN tidak 'menghalalkan' ilmu-ilmu modern. Ilmu-ilmu modern yang berkembang dengan sangat pesat dan diajarkan di luar UIN juga diperlukan. Karena itu tidak ada masalah orang-orang UIN mencari ilmu dari luar (Islam) untuk memperkaya metode penyampaian, memformat isi dan bentuk materi bahan ajar, yang penting pondasi awalnya tidak hilang malah sejatinya pencarian ilmu pengetahuan ke luar UIN baik di dalam maupun di luar negeri itu dimaksudkan untuk memperkokoh pondasi itu.³⁰⁰

Secara kelembagaan, sehubungan dengan perkembangan UIN tersebut, Marzuki juga menganggap perlunya dilakukan pengelolaan sinergis antar fakultas. Menurutnya:

Fakultas-fakultas yang berada di lingkungan UIN Sunan Kalijaga selayaknya sudah mulai memikirkan 'titik singgung' antar fakultas satu dengan fakultas lainnya sedemikian rupa, sehingga menjadi saling mendukung dan bersinggungan. Titik singgung itu dilakukan dengan mencari kekhasan dalam fakultas yang dapat disumbangkan sebagai pengembangan keilmuan keislaman bagi kemajuan UIN dan masyarakat Islam.³⁰¹

³⁰⁰ Tim Editor, "Kehidupan dan Pemikiran Drs. Marzuki Rasyid", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 143.

³⁰¹ *Ibid.*, hlm. 145.

Senada dengan Marzuki, menurut Zarkasji, seperti yang diungkapkan kembali oleh Pattiroy, perubahan IAIN menjadi UIN semestinya tidak karena tuntutan global akibat permintaan pasar. Pengembangan UIN yang berorientasi pasar ini dinilai sudah terlambat. UGM, UII, UPN, dan perguruan tinggi ternama lainnya sudah berbuat terlebih dulu dan sejak lama, sehingga tidak mungkin mengejar apalagi menyaingi. Oleh karena perguruan tinggi ini sudah lebih awal, maka tentu saja segmen pasarnya juga sudah mapan dan teruji, sehingga dengan mudah merekrut mahasiswa. Kalau UIN juga ikut-ikutan membuat program yang sama, justru dikhawatirkan akan tidak dapat jatah mahasiswa, dan akhirnya bubar. Sebab, konsumen, secara rasional, akan memilih barang yang lebih berkualitas dengan kemasan yang juga baik.³⁰²

Masih menurut Zarkasji, seperti yang dituturkan kembali oleh Pattiroy, sebaiknya UIN harus berani menawarkan produk yang berbeda dengan jalan tetap mempertahankan karakter khasnya sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam yang berkonsentrasi pada pengembangan ilmu-ilmu keislaman tetapi juga akomodatif terhadap perkembangan global. Bukan ikut-ikutan mendirikan fakultas umum, seperti Saintek, Ishum, Hukum, dan yang lainnya. Fakultas umum semacam ini sudah ‘basi’ dan ‘jenuh’, dan terlampau sulit menandingi popularitas fakultas yang sama di perguruan tinggi lainnya, seperti UGM dan UII. Dengan mengutamakan karakter khas tersebut, UIN tidak akan kehilangan konsumen mahasiswa meskipun dengan format lama sekalipun. Ibarat dagangan, karakter khas ini merupakan keistimewaan produk yang tidak dimiliki oleh produk lain yang sama. Pengembangan UIN, sebenarnya bukan memoles kemasan eksternal, tetapi kualitas internal yang mencakup seperti sumber daya, kurikulum, dan sistem pembelajaran.³⁰³

³⁰² Pattiroy, “Studi Hukum Islam: Sisi Metodologi dalam Pemikiran Zarkasji Abdul Salam”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah*, hlm. 226.

³⁰³ *Ibid.*, hlm. 227.

Jika Marzuki dan Zarkasji sedikit ‘apati’ terhadap transformasi IAIN (Sunan Kalijaga) ke UIN (Sunan Kalijaga), Yudian sepertinya lebih realistis, dengan beberapa catatan. Pandangan Yudian tentang transformasi tersebut dapat dibaca dalam naskah pidatonya yang berjudul *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqasid Syari’ah* (2006). Naskah pidato itu pernah disampaikannya dalam rangka mensyukuri kelahiran UIN Sunan Kalijaga yang ke-55. Menurut Yudian:

Perubahan dari IAIN menjadi UIN menimbulkan banyak masalah, tidak terkecuali akan segera terjadi pergeseran otoritas dari fakultas-fakultas agama menuju fakultas-fakultas non-agama. Gejala ini menarik perhatian banyak pihak, khususnya mereka yang berkeberatan IAIN dirubah menjadi UIN. Mereka membandingkan ‘nasib’ fakultas-fakultas agama ini dengan fakultas-fakultas agama di lingkungan perguruan tinggi seperti UII dan UMY. Kekhawatiran mereka sangat beralasan. Di universitas-universitas Islam itu, fakultas-fakultas agama memang kurang menggembirakan. Nasib yang sama, bahkan lebih parah lagi, sudah terlebih dahulu menimpa fakultas-fakultas agama di pusat revolusi industri, Eropa Barat, dan anak peradabannya, yaitu Barat secara keseluruhan. Di Barat sekuler, agama hanya menempati sudut kecil kehidupan. Pertanyaannya, benarkah transfer IAIN menjadi UIN berarti sekularisasi IAIN? Jawabnya bisa ya, tidak, bahkan atau, tergantung sudut pandang penyelesaiannya. Di sini diperlukan perbandingan peradaban.³⁰⁴

Setelah menceritakan panjang lebar tentang perbandingan pengalaman peradaban revolusi industri di Barat dan di Timur, khususnya di Indonesia, Yudian kemudian ‘meramalkan’ bahwa peralihan dari IAIN menuju UIN tidak akan berarti ‘sekularisasi’ IAIN karena teologi Islam ‘aman’ dari jangkauan sekularisme, apalagi ateisme. Yang kedua, Yudian juga menjelaskan bahwa Islam di Indonesia memiliki *survival* yang sangat tinggi: sebagai minoritas terjajah di tengah agama-agama lain, tetapi tampil sebagai pemenang teologis. Sedangkan yang ketiga, saat ini di Barat sedang terjadi kerinduan kembali kepada agama, setelah terjadi tragedi sebelas September, politik terlihat mulai mendekat kembali kepada agama. Pada batas-batas tertentu, situasi ini juga terjadi di Indonesia.

³⁰⁴ Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqasid Syari’ah* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 4.

Persoalannya sekarang tinggal bagaimana tranfer dari IAIN menuju UIN diselesaikan dengan baik.³⁰⁵

Dalam proses transformasi dari IAIN ke UIN tersebut, Yudian kemudian menawarkan model Tauhid Ilmu, yaitu kesatuan ilmu antara ayat *qur'āniyah*, *kauniyah*, dan *insāniyah*. Lanjut Yudian:

Dalam rangka merespons revolusi industri, umat Islam, begitu kata sejarah, melakukan langkah terbalik sehingga terjerembab. Islam naik ke panggung kepemimpinan dunia melalui kesatuan agama dan sains (kemudian teknologi) sampai akhirnya Barat bersusah payah belajar kepada Islam, tetapi ketika Barat mulai naik ke pesta peradaban dunia umat Islam justru mengambil langkah terbalik. Mereka menggelorakan slogan ‘Kembali kepada Qur’an dan Sunnah’ untuk mengecam Barat. Karena kalah, umat Islam tidak lagi memandang riset-riset ilmiah dan alamiah Barat sebagai manifestasi ijtihad, tetapi sebagai bid’ah.³⁰⁶

Setelah babak belur hampir tiga abad, barulah umat Islam, khususnya di Indonesia, mulai sampai pada pengertian ‘Kembali kepada Qur’an dan Sunnah’ yang benar. ‘Kembali kepada Qur’an dan Sunnah’ bukan kutukisme, tetapi *tauḥīdul ‘ulūm* (kesatuan ilmu: ayat *qur'āniyah*, ayat *kauniyah*, dan ayat *insāniyah*). Di sini lahirlah TKIT (Taman Kanak-kanak Islam Terpadu), SDIT, SMPIT, SMAIT, dan tentu saja, IAIN alias UIN di Indonesia. Jadi, kurikulum IAIN tidak dapat dilakukan dengan terlalu mengunggulkan suatu disiplin IAIN asli (*Dirāsah Islāmiyah*) dan mengenyampingkan disiplin-disiplin asli lainnya. Penekanan superioritas suatu disiplin akan menimbulkan disintegrasi.³⁰⁷

Berbeda dengan Marzuki, Zarkasji, dan Yudian, Akh. Minhaji sepertinya mendukung seratus persen transformasi dari IAIN menuju UIN Sunan Kalijaga, tidak seperti pendapat dari sebagian generasi ‘tua’ di FSH. Salah satu alasannya, pada saat proses transformasi tersebut (2004), ia menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik di IAIN Sunan Kalijaga (2001-2005) dan sekaligus sebagai Ketua Tim Transformasi dari IAIN menuju UIN. Minhaji sepertinya lebih tertarik menyoroti proses transformasi visi akademik PTAI, daripada proses

³⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 6.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

transformasi kelembagaan dan keilmuannya. Sebab menurutnya, hingga kini belum ada karya yang mengkhususkan diri pada masalah sejarah perkembangan visi akademik PTAI, apalagi dalam kaitannya dengan lahirnya UIN.³⁰⁸

Untuk mengetahui visi awal pendirian PTAI, yang berasal dari 'embrio' STI (Sekolah Tinggi Islam), perlu dikutip beberapa bagian pidato Muhammad Hatta³⁰⁹ ketika berbicara dalam pembukaan STI pada tanggal 10 April 1946 di Yogyakarta, dengan judul *Sifat Sekolah Tinggi Islam (1946)*, yang bisa dianggap sebagai kaidah dasar dan statuta Perguruan Tinggi Agama Islam (STI, UII, PTAIN, IAIN, dan UIN) dikemudian hari. Petikan dari 'Memorandum Hatta'—begitu pidato ini sering disebut—antara lain:³¹⁰

Demikianlah, dalam lingkungan STI bisa diselenggarakan agama yang berdasarkan pengetahuan tentang filsafat, sejarah, dan sosiologi. Agama dan sejarah memperluas kepercayaan dan memperhalus perasaan agama ... Agama dan sejarah memperluas pandangan agama ... Agama dan sosiologi mempertajam pandangan agama ke dalam masyarakat yang hendak dipimpin. Dengan keterangan tersebut nyatalah bahwa wujud STI ialah membentuk ulama yang berpengetahuan dalam dan berpendidikan luas serta mempunyai semangat yang dinamis. Hanya ulama yang seperti itulah yang bisa menjadi pendidik yang sebenarnya dalam masyarakat. Di STI itu akan bertemu AGAMA dengan ILMU dalam suasana kerjasama untuk membimbing masyarakat ke dalam kesejahteraan.³¹¹

³⁰⁸ Minhaji, *Tradisi Akademik*, hlm. 49-63.

³⁰⁹ Tentang biografi Muhammad Hatta, lihat misalnya Meutia Farida Swasono, *Bung Hatta: Pribadinya dalam Kenangan* (Jakarta: UIP, 1980); Deliar Noer, *Mohammad Hatta: Biografi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1990); dan Mohammad Hatta, *Untuk Negeriku: Sebuah Otobiografi* (Jakarta: Kompas, 2010).

³¹⁰ Moh. Mahfud MD ([M]ahmu[d]in), "Kendala-kendala Pendidikan Islami di UII", dalam Tim Penyunting, *Setengah Abad UII* (Yogyakarta: UII Press, 1994), hlm. 307.

³¹¹ Dikutip dari naskah pidato Muhammad Hatta yang terdapat di buku *Setengah Abad UII*, hlm. 35. Huruf balok pada kata 'AGAMA' dan 'ILMU' asli dari naskah ini. Lihat juga misalnya, Muhammad Hatta, *Ilmu dan Agama* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1980), hlm. 27.

Hatta, sebagaimana pernah diungkapkan oleh Yudian, adalah tipe pemikir Muslim yang substansialistik, yang menerapkan filsafat ‘garam’, bukan formalistik. Lebih lanjut Yudian mengungkapkan:

Sebagai langkah pertama untuk mewujudkan politik nasionalnya, Hatta mencoret istilah-istilah ‘Islam’ yang terdapat dalam batang tubuh Undang-undang Dasar: 1) “Mukaddimah” diganti “Pembukaan”. 2) Tujuh kata “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluknya” dihapus diganti “berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Pasal 6 ayat 7, “Presiden adalah orang Indonesia asli dan beragama Islam”, kata-kata “dan beragama Islam” dicoret. Dengan menghadirkan kata-kata “Ketuhanan Yang Maha Esa”, Hatta menghantam komunisme sejak dini, tetapi sekaligus mengibarkan bendera Tauhid. Di sinilah makna strategis konstitusional Hatta. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, kata Hatta, adalah Tauhid bagi umat Islam (sehingga wajar jika ia didaulat sebagai Bapak Pemersatu Konstitusional ketika mengganti tujuh kata dari Pancasila, yang kemudian dimasukkan kembali ke dalam Piagam Jakarta, dengan Yang Maha Esa). Tujuh kata itu, bagi Hatta, adalah gincu, tampak tetapi tidak berpengaruh. Sebaliknya, “Yang Maha Esa” adalah garam, karena tidak memamerkan identitas Islam tetapi sangat berpengaruh. Substansi, bagi Hatta, lebih penting daripada kulit.³¹²



Berdasarkan kutipan pidato Hatta di atas, sejak awal, visi akademik PTAI (saat itu disebut dengan istilah Sekolah Tinggi Islam atau STI) telah digariskan. Dalam pidatonya tersebut, Moh. Hatta menegaskan, “*Di STI itu akan bertemu AGAMA dengan ILMU dalam suasana kerjasama untuk membimbing masyarakat ke dalam kesejahteraan*”. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa visi akademik STI lebih berorientasi keagamaan, paling tidak karena kurikulumnya lebih banyak didasarkan pada kurikulum di

Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar (Kairo), alias masih menganut Mazhab Azharian. Dengan kata lain, visi ilmu agama amat menonjol di sini. Visi ini sedikit mengalami perubahan setelah menjadi UII, “...Tujuan

³¹² Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 20.

yang semula dimaksudkan untuk memberikan pendidikan yang baik bagi para calon ulama akhirnya bergeser titik beratnya pada fakultas-fakultas non-agama yang bersifat sekuler (seperti teknik, ekonomi, hukum, dan kedokteran) meskipun tetap berlandaskan pada nilai-nilai agama atau semangat keagamaan.”

Perkembangan PTAI tidak berhenti di situ. Setelah Pemerintah mencoba mendirikan perguruan tinggi negeri, maka ada perkembangan menarik. Perguruan Tinggi non-Islam yang ada di Yogyakarta ketika itu kemudian dinegerikan dan diberi nama UGM ‘Kerajaan Gadjah Mada (Majapahit)’ yang dibuka pada tanggal 19 Desember 1949, sebuah Perguruan Tinggi Negeri yang dikatakan sebagai hadiah untuk kelompok Nasionalis, yang kemudian dikenal sebagai perguruan tinggi umum. Untuk kelompok Islam, kemudian didirikan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) yang berasal dari Fakultas-Fakultas Agama yang semula berada di bawah UII. PTAIN ini kemudian diresmikan pada tanggal 20 September 1951, di Yogyakarta dengan visi, “Untuk memberi pengajaran tinggi dan menjadi pusat perkembangan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam, dan untuk tujuan tersebut diletakkan asas untuk membentuk manusia susila dan cakap serta mempunyai keinsyafan bertanggungjawab tentang kesejahteraan masyarakat Indonesia dan dunia umumnya atas dasar Pancasila, kebudayaan, kebangsaan Indonesia, dan kenyataan.”

Ada cerita menarik tentang asal usul sejarah pendirian PTAIN pertama tersebut. Diceritakan:

Dalam proses persiapan PTAIN, adalah Anwar Musaddad (Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Periode 1963-1970), yang bekerjasama dengan K.H. Abdul Kahar Muzakir (Rektor Universitas Islam Indonesia Pertama). Suatu ketika Anwar Musaddad pernah kedatangan tamu petinggi dan pengamat pendidikan, sekaligus Guru Besar Universitas Gadjah Mada yang bernama Prof. Dr. Notosusanto. Anwar Musaddad menerima tamu agung tersebut di rumahnya, di Jalan Kotabaru A. No. 17 Yogyakarta. Pertemuan tersebut disaksikan langsung oleh adiknya, Muhammad Toha. Profesor Notosusanto menyampaikan pendapatnya bahwa pendirian PTAIN yang berdiri sendiri tidak perlu. Mengapa?, karena menurutnya, pendirian lembaga

baru hanya akan memberikan konsekuensi baru, yakni perlu memiliki dosen khusus yang berkualitas dan kompeten di bidang keilmuannya, yakni tersedianya dosen matakuliah tentang berbagai ilmu dan pengetahuan agama Islam. Beliau berencana untuk membuka Fakultas Agama Islam (FAI) di Universitas Gadjah Mada.³¹³

Usulan yang nampak logis tersebut tidak diterima oleh Anwar Musaddad. Beliau berpendapat sebaliknya, bahwa sudah sangat banyak ulama Indonesia yang memiliki kemampuan di bidang ilmu agama Islam. Bahkan, banyak pula kitab karangan ulama besar yang mampu menganalisis berbagai hal pengetahuan khususnya masalah kehidupan beragama. Oleh karena itu kekhawatiran akan terjadinya kekurangan calon dosen untuk memberi matakuliah di berbagai cabang ilmu agama Islam di PTAIN adalah pendapat yang tidak beralasan. Menurut beliau, beberapa calon dosen yang sudah bersedia membantu dan siap untuk memberikan kuliah di PTAIN, antara lain Prof. Dr. A. Rasjidi (Menteri Agama RI Pertama)—Rasjidi adalah professor tamu pertama dari Indonesia yang pernah mengajar di *Institute of Islamic Studies (IIS)* McGill University selama lima tahun sejak 1958 (1958-1963), yang secara khusus memberikan kuliah tentang Perkembangan Islam Modern di Indonesia—, Buya Hamka (sastrawan ulama yang produktif), K.H. R. Moh Adnan (Ketua Mahkamah Islam Solo)—Ketua PTAIN Pertama—, Prof. K.H. **Hasbi ash-Shiddieqy** (Ahli Hadis dari Aceh), K.H. Mughtar Yahya (Ahli Tafsir), Prof. Dr. Tjan Tju Sim dan Prof. Dr. Tjan Su Som (keduanya ahli perbandingan agama), dan sebagainya.³¹⁴

Penjelasan yang gamblang dan terprogram dari Anwar Musaddad tersebut, berikut penyebutan data-data tentang kesediaan beberapa tokoh ahli agama Islam Indonesia, salah satunya adalah Prof. Hasbi ash-Shiddieqy, membuat Profesor Dr. Notosusanto tertegun dan terpaku. Ia tidak bisa bicara karena sulit untuk memberi tanggapan atas penjelasan dari K.H. Anwar Musaddad. Namun demikian, Anwar Musaddad berjanji untuk membicarakan masalah tersebut dengan K.H. Kahar Muzakir. Singkat cerita, ketika Anwar Musaddad bertemu kembali dengan Professor Notosusanto, Anwar tetap berketepatan hati dan bertekad bulat untuk mendirikan PTAIN sebagai manifestasi dari kehendak umat

³¹³ Yies Sa'diyah, *Prof. K.H. Anwar Musaddad: Biografi, Pengabdian, dan Pemikiran Ulama-Intelektual* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 69-70.

³¹⁴ *Ibid.*

Islam yang berdiri terpisah dengan perguruan tinggi lain. Sementara itu di sisi lain, Anwar Musaddad sudah melakukan kesepakatan dengan Kahar Muzakir untuk membuka Fakultas Agama Islam (FAI) di UII Yogyakarta. Kelak, Fakultas Agama Islam (FAI) tersebut akan menjadi cikal bakal bagi PTAIN sebagai lembaga penyelenggaraan pendidikan tinggi agama Islam yang berstatus negeri. Status PTAIN akhirnya mendapatkan kekuatan dan payung hukum berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34/1950 yang dituangkan dalam ketetapan pemerintah pada tanggal 14 Agustus 1950.³¹⁵



Sebelas (11) Mahasiswa PTAIN Jurusan Qada' sedang Melakukan Kuliah Kerja Lapangan ke Nusakambangan pada Tanggal 20 Juni-23 Juli 1959. Hasbi ash-Shiddieqy Duduk Nomor Tiga dari Kiri.

Sebagai upaya peningkatan kualitas sumber daya manusia, setelah berdirinya PTAI(N), kemudian juga didirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta pada tanggal 1 Juni 1957 dengan visi “Guna mendidik dan mempersiapkan pegawai negeri akan mencapai ijasah pendidikan semi-akademi dan akademi untuk dijadikan ahli didik agama

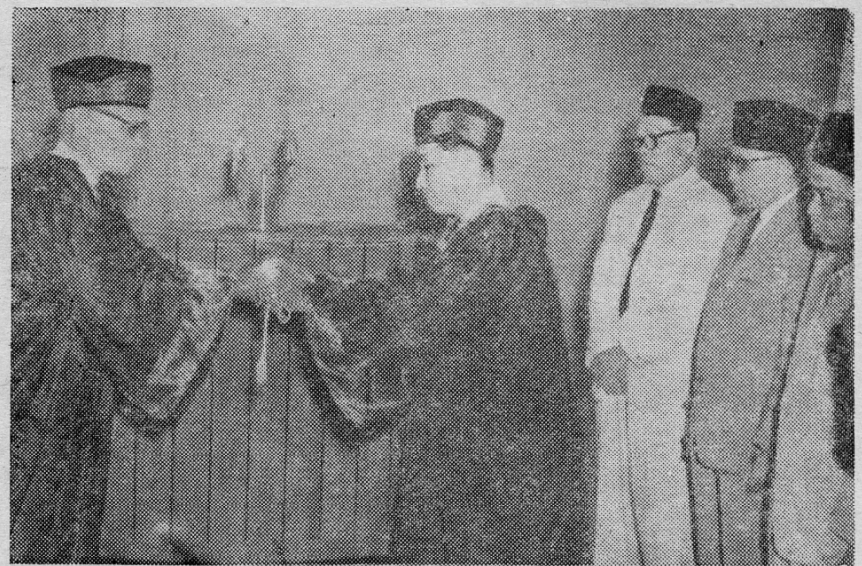
³¹⁵ *Ibid.*, hlm. 70.

pada sekolah-sekolah lanjutan, baik umum, maupun kejuruan, dan agama.” Visi akademik PTAI di Indonesia terus mengalami perubahan dan perkembangan. Setelah memperhatikan situasi sosial kemasyarakatan waktu itu, PTAIN dan ADIA kemudian dilebur menjadi satu lembaga PTAI dengan nama Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang diresmikan pada tanggal 24 Agustus 1960 di Yogyakarta. Pada saat diresmikan, visi IAIN adalah “Untuk memberikan pengajaran tinggi dan menjadi pusat untuk memperkembangkan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam.”

Tanggal 24 Agustus 1960, Presiden Republik Indonesia mengeluarkan Peraturan Pemerintah No. 11, yang menggabungkan PTAIN dan ADIA dengan nama baru, yaitu Institut Agama Islam Negeri (IAIN), yang berpusat di Yogyakarta dan Prof. Mr. R.H.A. Soenarjo ditunjuk sebagai Rektor lembaga baru ini dibantu oleh **Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy** sebagai Dekan Fakultas Syari’ah dan Dr. Muchtar Yahya sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin yang berkedudukan di Yogyakarta.³¹⁶ Peralihan PTAIN menjadi IAIN yang dilakukan berdasarkan KEPPRES No. 11 tahun 1960 tersebut terdapat tiga jurusan, Syari’ah, Tarbiyah, dan Dakwah. Bersamaan dengan peralihan itu, Hasbi diangkat menjadi Dekan Fakultas Syari’ah berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 5 tahun 1960. Jabatan ini diembannya selama 12 tahun, sampai ia pensiun pada tahun 1972. Ketika Darussalam Banda Aceh dibuka Fakultas Syari’ah yang berinduk ke Fakultas Syari’ah IAIN Yogyakarta, Hasbi diminta menjadi dekannya. Jabatan rangkap ini diembannya sejak tanggal 2 September 1960 sampai 15 Desember 1962.³¹⁷

³¹⁶ Jabali, *LAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, hlm. 13.

³¹⁷ Nourouzzaman Shiddieqy, “Prof. Dr. Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy”, dalam Moh. Damami dkk, *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 171.



Dalam upatjara peresmian pembukaan Fakultas Sjariah di Kutaradja (Atjeh) Presiden IAIN Al-Djami'ah Prof. Mr. R.H.A. Soenarjo tengah menjerahkan piagam peresmian kepada Prof. Tengku Moh. Hasbi Ashshiddieqy, selaku Pd. Dekan Fakultas Sjariah tersebut. Nampak dalam gambar ini ikut menjaksikan pula dalam upatjara tsb. H. Anton Timur Djaelani M.A., Kepala Bagian Urusan Perguruan Tinggi Agama pada Departemen Agama R.I., jang berdiri ditengah-tengah.

Setelah dua tahun menjabat dekan Fakultas Syari'ah di Banda Aceh, mulai tahun 1960, pada tanggal 15 Desember 1962, ia digantikan oleh Drs. Ismuha. Hasbi bersedia memangku jabatan dekan, sebelum digantikan oleh Ismuha, untuk kepentingan umat Islam di Aceh yang dinilainya sedang memulai masa baru dalam perjalanan sejarahnya. Setelah Hasbi melepas jabatan dekan di Aceh, antara tahun 1963-1966, ia merangkap jabatan juga sebagai Pembantu Rektor III, di samping sebagai dekan Fakultas Syari'ah IAIN Yogyakarta.³¹⁸ Di samping merangkap jabatan di IAIN, Hasbi juga memangku jabatan struktural pada beberapa Perguruan Tinggi Islam Swasta. Sejak tahun 1964 ia mengajar di UII Yogyakarta. Tahun 1967 sampai wafat tahun 1975, ia

³¹⁸ *Ibid.*

mengajar dan menjabat sebagai dekan di Fakultas Syari'ah Universitas Sultan Agung di Semarang. Ia juga menjadi Ketua Lembaga Fikih Indonesia, dan Ketua Dewan Fatwa IAIN Sunan Kalijaga.³¹⁹



Prof. R.H.A. Soenarjo S.H. sedang mengalungkan kalung jabatan Dekan pada upacara pelantikan Drs. Ismuha menggantikan Prof. T.M. Hasbi Ash Shiddieqy menjadi Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Tjabung Kutaradja (Banda Atjeh) pada : 15 - 12 - 1962.

Hasbi, sebagai dekan pertama di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, adalah penggagas Fikih Indonesia, yang secara filosofis sebenarnya menyimpan pentingnya ide pendekatan komparasi dalam studi hukum Islam, dalam hal ini antara fikih dan adat. Tentang pentingnya metode komparasi tersebut dapat dibaca dalam buku Hasbi berjudul *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab* (1973). Lebih lanjut Hasbi berpendapat bahwa mengkaji fikih harus dengan cara terpadu dari semua mazhab. Sebab, kebenaran tidak dimonopoli oleh mazhab tertentu saja.³²⁰

³¹⁹ *Ibid.*, hlm. 131.

³²⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 23.

Di samping itu, metode komparasi dapat pula menjelaskan tentang persamaan dan perbedaan antara hukum adat dan hukum positif dari satu negeri pada satu pihak, dengan fikih pada pihak lain.³²¹ Setelah menjabat dekan Fakultas Syari'ah di IAIN Sunan Kalijaga selama 12 tahun, pada tahun 1972, Hasbi digantikan oleh M. Husein Yusuf.



Dari kiri ke kanan: petugas, Husein Yusuf, dan Hasbi ash-Shiddieqy. Serah terima jabatan (Sertijab) dari Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga periode 1970-1972, Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, ke Drs. H.M. Husein Yusuf, sebagai Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga periode 1972-1974 dan 1974-1976, di Gedung Agung Yogyakarta pada tanggal 10 Agustus 1972

Jika Hasbi menekuni bidang fikih, maka M. Husein Yusuf (dekan Fakultas Syari'ah periode 1972-1974 dan 1974-1976), dekan pengganti Hasbi, menekuni bidang hadis. Husein Yusuf lahir pada tanggal 19 September 1927 di Aceh. Tentang kepakaran Husein Yusuf di bidang

³²¹ Shiddieqy, "Hasbi ash-Shiddieqy", dalam Moh Damami, *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga*, hlm. 132-133.

hadis, setidaknya dapat ditunjukkan lewat sebagian besar karyanya dan pengukuhannya sebagai guru besar di bidang hadis. Pada tahun 1989, Husein Yusuf menyampaikan pidato pengukuhan guru besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga berjudul *Abu Hurairah dan Peranannya dalam Periwiyatan Hadis*.³²² Bandingkan hal ini dengan naskah pidato pengukuhan guru besar Hasbi pada tahun 1960 berjudul *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Berbeda dengan Hasbi yang mengkomparasikan antara fikih dan hukum adat, Husein Yusuf mencoba memadukan antara dimensi kritik sanad dan matan, misalnya seperti yang tertuang dalam artikelnya *Kriteria Hadis Sahih (Kritik Sanad dan Matan)* tahun 1996.³²³

Dalam beberapa hal, Husein Yusuf masih menggunakan pendekatan konflik, terutama ketika menjelaskan tentang model-model kajian hadis yang dilakukan oleh kaum orientalis. Sebagaimana diungkapkan oleh Khoiruddin Nasution, dalam sebagian naskah pidato pengukuhan guru besar Husein Yusuf berikut ini:

Husein Yusuf mengatakan bahwa banyak di antara kaum orientalis yang membawa pemahaman yang salah terhadap hadis. Di antara tokoh orientalis yang disebutkannya adalah Ignaz Goldziher, Sprenger, dan Juynboll. Ketiga tokoh ini menurutnya punya pemahaman yang salah terhadap hadis nabi. Karena itu lanjutnya, dalam membaca pokok-pokok pemikiran kaum orientalis ini harus ekstra hati-hati, kalau tidak maka yang membacanya juga akan ikut terperosok ke dalam pemahaman yang salah terhadap hadis tersebut.³²⁴

Setelah Husein Yusuf, dekan FSH selanjutnya adalah Marzuki Rasyid (1976-1978 dan 1978-1981). Marzuki Rasyid lahir pada tanggal

³²² Khoiruddin Nasution, "Prof. M. Husein Yusuf dan Kontribusi Pemikirannya dalam Bidang Studi Hadis", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 43.

³²³ Husein Yusuf, "Kriteria Hadis Sahih (Kritik Sanad dan Matan)", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), hlm. 26-39.

³²⁴ *Ibid.*, hlm. 10-13; Nasution, "Prof. M. Husein Yusuf dan Kontribusi Pemikirannya dalam Bidang Studi Hadis", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 112-113.

21 November 1929 di Aceh Pidie. Sebagaimana ditulis oleh Tim Editor buku *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah* (2008), berdasarkan karya-karya Marzuki Rasyid, ia lebih cenderung menekuni wilayah *masā'il fiqhīyyah*.³²⁵ Di antara karya-karya tersebut, sebagaimana ditulis oleh Tim Editor berjudul (urutan tahun):³²⁶ Pertama, *Masalah Rujuk dalam Hukum Perkawinan Islam* (1976), sebuah ringkasan skripsi yang ditulis untuk Jurnal *al-Jami'ah*. Kedua, *Operasi Penggantian Kelamin Ditinjau Menurut Hukum Islam* (1980), makalah disampaikan pada Pidato Pengukuhan Jabatan Lektor di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 10 Maret 1980. Ketiga, *Iman Kepada Malaikat* (1983), makalah disampaikan untuk Pembekalan Dosen Pengampu Matakuliah Islam di Universitas Muhammadiyah Surakarta, 5 April 1983. Keempat, *Masalah Perkawinan dengan Orang Khunsa dalam Hukum Islam* (1986), makalah disampaikan pada Diskusi Dosen-dosen IAIN Sunan Kalijaga, 17 April 1986. Kelima, *Sistem Ekonomi Rumah Tangga dalam Hukum Islam dan Kaitannya dengan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (1987), makalah disampaikan pada Musyawarah Nasional I Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Syari'ah (HPIIS), 4-5 Juli 1987. Keenam, *Makanan, Minuman, dan Obat: Tinjauan dari Hukum Islam* (1989), makalah disampaikan dalam Seminar Obat, Makanan, dan Minuman Tinjauan dari Hukum Islam, Fakultas Farmasi Universitas Gadjah Mada, 27 Agustus 1989. Ketujuh, *Peranan Hukum Pidana Islam dalam Proses Pembentukan Hukum Pidana Nasional* (1992), makalah disampaikan pada Diskusi Himpunan Mahasiswa Jurusan/HMJ Muamalat-Jinayat Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 15 Oktober 1992.

Berdasarkan judul artikel-artikel di atas, secara umum, Marzuki Rasyid memiliki spesifikasi di bidang masalah-masalah fikih klasik, di mana hal ini berbeda dengan Asjmundi Abdurrahman (dekan FSH periode 1981-1985 dan 1985-1990), yang lahir di Plered, Bantul, Yogyakarta, pada tanggal 10

³²⁵ Tim Editor, "Kehidupan dan Pemikiran Drs. Marzuki Rasyid", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 134.

³²⁶ *Ibid.*



Pelantikan Drs. H. Asjmuni Abd Rachman sebagai dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga tahun 1981.

Desember 1931, selain ilmu fikih, ia juga menguasai persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer.³²⁷ Berkat kepakarannya tersebut, ia pernah menjadi Ketua MUI DIY (1995-2000), Ketua MUI Pusat bidang Fatwa (1995-2000), Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah (1990-1995) dan mengisi kolom Tanya Jawab di Harian Kedaulatan Rakyat sejak tahun 1996 sampai sekarang.³²⁸ Di samping merespon isu-isu kontemporer, Asjmuni juga menggagas perlunya pengembangan pemikiran fikih dan pranata sosial.³²⁹ Pengembangan pemikiran dimaksud, yaitu pengembangan pemikiran dalam masalah muamalat,

misalnya, dengan memperluas materi kajian, seperti fikih kelautan, fikih perkebunan, dan fikih pariwisata.³³⁰ Model pemikiran fikih dan pranata sosial ini dapat dibaca sebagai proses perkembangan dari gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia. Selain Hasbi, salah seorang dekan FSH yang telah ditulis biografinya secara khusus dalam bentuk buku adalah Asjmuni Abdurrahman, dalam buku berjudul *Prof. Asjmuni Abdurrahman: Jejak dan Tonggak Santri 'Wetan Kali'* (2011).³³¹

³²⁷ Susiknan Azhari, "Prof. Drs. Asjmuni Abdurrahman: Perjuangan dan Kiprah Intelektualnya", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 154.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*, hlm. 167.

³³⁰ Asjmuni Abdurrahman, "Pengembangan Pemikiran Ilmu Fikih dan Pranata Sosial", hlm. 6.

³³¹ Tim Penulis, *Prof. Asjmuni Abdurrahman: Jejak dan Tonggak Santri 'Wetan Kali': Dari Desa Tertinggal Berkantor di Istiqlal* (Yogyakarta: tnp., 2011).

Setelah era Asjmuny Abd Rachman, dekan FSH selanjutnya adalah Zarkasji Abdul Salam (1990-1995). Zarkasji lahir di Klaten pada tanggal 27 Desember 1936. Pada masa kepemimpinan Zarkasji menjadi dekan FSH, ada beberapa perubahan institusional yang cukup radikal. Sebagaimana diungkapkan oleh Pattiroy, ketika meneliti tentang pemikiran Zarkasji, di antara kebijakan spektakuler yang pernah ia lakukan adalah penataan administrasi akademik dan kemahasiswaan dalam bentuk pembuatan instrumen. Instrumen tersebut berisi tentang catatan kemajuan program akademik mahasiswa selama belajar, termasuk data mahasiswa. Selain itu juga ada pembenahan dan pemekaran program studi di Fakultas Syari'ah. Salah satu gagasan gemilang Zarkasji adalah pembentukan Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) yang hingga saat ini masih menjadi program studi andalan.³³² Pendirian Program Studi PMH ini dapat juga dibaca sebagai upaya institusionalisasi pemikiran metode komparasi hukum Islam yang pernah digulirkan oleh Hasbi pada tahun 70-an. Menurut Zarkasji, seperti yang dituturkan oleh Pattiroy:

Pendirian program studi PMH dibentuk dengan pertimbangan bahwa masyarakat Muslim Indonesia mengenal banyak mazhab sementara kecenderungan pembelajaran fikih di perguruan tinggi Islam, termasuk IAIN, cenderung monolitik dengan hanya menekankan fikih mazhab Syafi'i. Bagi Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga yang alumninya merupakan calon-calon hakim agama, ketimpangan pembelajaran fikih semacam ini tentu saja akan menjadi sangat problematis di kemudian hari. Melalui diskusi panjang yang dihadiri oleh dekan Fakultas Syari'ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN Sunan Ampel Surabaya saat itu, akhirnya disepakati untuk membuka program studi baru yang disebut Jurusan *Muqāranah al-Mazāhib*.³³³

Selain gagasan pembentukan dan pemekaran prodi baru di atas, Zarkasji, menurut Pattiroy, juga memprakarsai pendirian Yayasan Keluarga Alumni Fakultas Syari'ah yang dibentuk melalui statuta

³³² Pattiroy, "Studi Hukum Islam: Sisi Metodologi dalam Pemikiran Zarkasji Abdul Salam", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 203.

³³³ *Ibid.*, hlm. 204.

pelaksanaan Reuni dan Seminar Hukum Islam pertama yang diselenggarakan pada tanggal 7-8 Juli 1986; pendirian Kelompok Bimbingan Haji melalui SK Menteri Agama RI No. 396 Tahun 1995; dan pembentukan Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Syari'ah pada tahun 1986. Gagasan itu mendapat sambutan positif dari Menteri Agama RI Munawir Sjadzali pada saat itu dan diakui menjadi salah satu anggota Himpunan Peminat Ilmu Syari'ah Asia Tenggara (SEASA). Selain itu, melalui kepemimpinan Zarkasji, Fakultas Syari'ah diberi kepercayaan dari pemerintah untuk menjadi salah satu komponen pelopor penyusunan RUUPA (Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama) dan penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI).³³⁴

Menurut Pattiroy, di antara sejumlah karya Zarkasji yang cukup representatif memberikan pemahman terhadap pemikiran metodologi hukum Islam adalah *Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fikih* (1992) dan *Teori Penerapan Hukum Islam* (1984). Dalam hukum Islam, Zarkasji memandang perlunya mengenal pembedaan dua model penelitian, yaitu penelitian hukum sebagai *law-in-books* dan penelitian sebagai *law-in-action*.³³⁵ Pattiroy kemudian membagi dua fase model pemikiran Zarkasji, yaitu pada separoh awal perjalanan intelektualnya, studi Zarkasji cenderung menekankan pada model penelitian hukum normatif sebagaimana dapat dilihat dalam bukunya *Masalah Dasar Penetapan Hukum Islam* (1999). Namun pada paroh yang terakhir, Zarkasji lebih gandrung memiluh model penelitian hukum sosiologis-empiris dengan pendekatan historis seperti dapat dicermati dalam beberapa karyanya: *Motivasi Umat Islam Yogyakarta Memilih Pengadilan Agama dalam Menyelesaikan Sengketa Waris* (1996), *Politik Hukum Islam Hindia Belanda: Pergolakan Penghulu di Surakarta Tahun 1937-1940* (1999), dan *Pengadilan Surambi di Daerah Istimewa Yogyakarta* (2002).³³⁶

³³⁴ *Ibid.*, hlm. 204-205. Lihat juga, *Forum Keadilan*, No. 05/Maret 1989, hlm. 70-71.

³³⁵ *Ibid.*, hlm. 216.

³³⁶ *Ibid.*, hlm. 222.

Melihat pemikiran beberapa dekan FSH di atas, ternyata model-model studi hukum Islam di Mazhab Jogja mengalami pasang-surut, bukan model kemajuan dan kemunduran. Hasbi, misalnya, lebih tertarik ke wilayah kajian fikih (Indonesia), Husein Yusuf pada wilayah hadis, Marzuki Rasyid menekuni bidang *masā'il fiqhīyah*, dan Asjmuni mengkaji fikih *mu'āṣirah* (fikih kontemporer). Berbeda dari dekan-dekan sebelumnya, Zarkasji, pada separoh terakhir perjalanan intelektualnya, sepertinya lebih cenderung menekuni model studi hukum Islam sosiologis-empiris, walaupun sebagian karyanya ada juga yang mengkaji hukum Islam normatif. Kalau studi normatif bisa kita maknai sebagai fase 'surut', dan 'studi empiris sebagai fase 'pasang', maka pemikiran Sa'ad Abdul Wahid (dekan FSH periode 1995-1999), dekan pengganti Zarkasji, corak pemikirannya secara umum mengalami fase 'surut', sebab ia menekuni ilmu tafsir yang cenderung normatif.

Sa'ad lahir di Banyumas Jawa Tengah. Menurut Kamsi, ada empat mufassir yang sangat memengaruhi pemikiran Sa'ad, yaitu Mukhtar Yahya, Kahar Muzakir, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida. Sewaktu kuliah, seperti yang dituturkan oleh Kamsi,³³⁷ Sa'ad banyak terinspirasi oleh pemikiran Prof. Mukhtar Yahya yang mengajar matakuliah tafsir. Sa'ad juga banyak belajar pada pemikiran Prof. Kahar Muzakir, seorang tokoh pejuang. Ia selalu mengikuti pengajian beliau di bidang tafsir di Kota Gede setiap hari Jum'at. Pada tahun 1966, Sa'ad mendapat gelar sarjana dalam bidang Tafsir, dan pada tahun itu juga ia diterima sebagai dosen di Fakultas Syari'ah, sebagai asisten Prof. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang nahwu.³³⁸ Salah satu karya monumental Sa'ad adalah buku *Tafsir al-Hidayah* yang diterbitkan oleh Suara Muhammadiyah Yogyakarta (2003). Salah satu pengaruh corak penafsiran Rasyid Rida kepada Sa'ad adalah, model panafsirannya dalam beberapa hal juga bercorak *al-adabi*

³³⁷ Kamsi, "Prof. Sa'ad Abdul Wahid dan Pemikirannya Dalam Tafsir al-Qur'an", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 239.

³³⁸ *Ibid.*, hlm. 240.

al-ijtimāʿī (sosio-budaya).³³⁹ Berdasarkan penjelasan ini, Saʿad sebenarnya sudah punya kesadaran empiris dalam penafsirannya, walaupun dalam skala yang terbatas.

Kalau Saʿad menekuni bidang tafsir, dekan FSH selanjutnya, yaitu Syamsul Anwar (1999-2003), lebih menekuni bidang ushul fikih. Khusus mengenai pemikiran Syamsul Anwar, akan penulis eksplorasi lebih lanjut pada bab selanjutnya, yaitu di bab “Mempertimbangkan Posisi Intelektual ‘SAYA‘ dan ‘R‘“. Malik Madany (dekan FSH periode 2003-2007), sebagai dekan pengganti Syamsul, sepertinya juga menekuni bidang tafsir, seperti Saʿad. Bedanya, Saʿad seorang Muhammadiyah, sedangkan Malik adalah seorang Nahdiyyin. Ke-nahdiyyin-nan Malik, menurut Subaidi, seperti pernah menjabat sebagai Wakil Rais Syariah PWNU DIY dan salah satu Katib Syariah PBNU.³⁴⁰ Malik Madany lahir di Bangkalan pada tanggal 19 Januari 1952. Ada tiga kata untuk melukiskan sosok Malik, seperti diungkapkan oleh Subaidi, yaitu sebagai seorang kyai, intelektual Muslim (ahli tafsir), dan pendidik (dosen FSH UIN Sunan Kalijaga).³⁴¹ Malik Madany adalah salah satu ‘trio Madura‘ yang berhasil ‘menakhlukkan‘ Jogja. Dua nama yang lain adalah Akh. Minhaji dan Mahfud MD (mantan Ketua Mahkamah Konstitusi RI).

Sebagai seorang intelektual Muslim, Malik dikenal sebagai salah seorang pakar di bidang ilmu tafsir. Pemikiran Malik dalam bidang tafsir, menurut Subaidi, dapat dikelompokkan ke dalam empat macam tema, yaitu beberapa aspek pengajaran tafsir di pesantren, pengajaran tafsir di Indonesia, cara pemahaman al-Qurʿan dan al-Hadis di lingkungan NU, dan urgensi ilmu pengetahuan dalam penafsiran al-Qurʿan.³⁴² Khusus terkait dengan urgensi ilmu pengetahuan dalam penafsiran al-Qurʿan, Malik memaparkan bahwa pentingnya tafsir dalam memahami al-Qurʿan

³³⁹ *Ibid.*, hlm. 258.

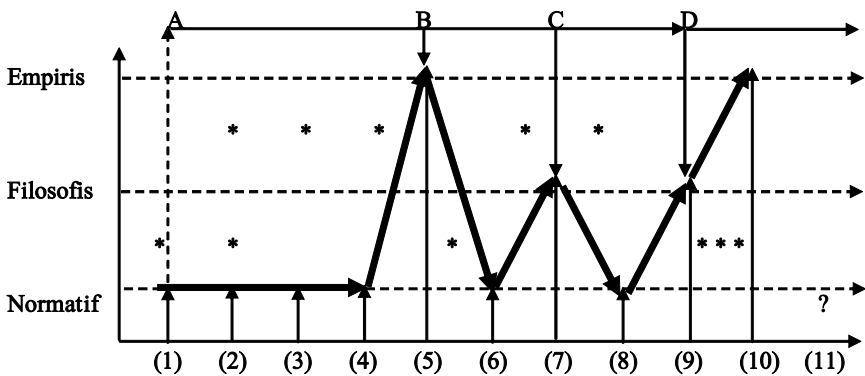
³⁴⁰ Subaidi, “Inspirasi Pemikiran Drs. H.A. Malik Madany, M.A”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syariʿah*, hlm. 350.

³⁴¹ *Ibid.*, hlm. 346.

³⁴² *Ibid.*, hlm. 352.

dengan menjelaskan sejarah perkembangan tafsir, serta perlunya penjelasan tentang penafsiran *al-'ilmi*.³⁴³ Berdasarkan penjelasan ini, penulis dapat menyebut bahwa Malik sebenarnya telah memiliki kesadaran empiris pendekatan tafsir yang bercorak historis-saintifik. Untuk menunjukkan kepakaran Malik di bidang tafsir, dapat dilihat dalam disertasi yang ditulisnya di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, berjudul *Isrā'iliyyāt dan Mauḏū'āt Dalam Tafsir al-Qur'an: Studi Tafsir al-Jalālain* (2009). Malik juga pernah menerbitkan dua buku pasca disertasinya tersebut, yaitu *The Magnificent Seven: Ulama-ulama Inspirator Zaman* (2010) dan *Politik Berpayung Fikih* (2010). Setelah era Malik, dekan selanjutnya adalah Yudian Wahyudi (2007-2011), yang pemikirannya lebih cenderung filosofis (*maqāṣid asy-syar'ab*), yang kemudian dilanjutkan oleh Noorhaidi Hasan (2011-2015), yang pemikirannya lebih ke empiris (etnografi hukum Islam). Tentang pemikiran Yudian dan Noorhaidi akan penulis jelaskan pada bab tersendiri.

Model-model Pemikiran Hukum Islam Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga (Dekan Pertama Hingga Kesepuluh)



Berdasarkan gambar di atas, penulis dapat melukiskan model-model atau varian-varian pasang surutnya—bukan tinggi rendahnya—

³⁴³ *Ibid.*, hlm. 356.

kajian studi hukum Islam dekan FSH. Yang dipolakan di sini adalah kecenderungan utama pemikirannya. Sebab, bisa saja dekan tertentu yang mengkaji wilayah normatif hukum Islam, sebenarnya juga telah memiliki kesadaran filosofis dan empiris sekaligus. Misalnya, kecenderungan model tafsir normatif yang dikaji oleh Sa'ad dan Malik, sebenarnya keduanya juga memiliki kesadaran empiris, yang disebut dengan model *al-adab al-ijtimā'i* dan pendekatan historis-saintifik. Demikian juga Hasbi, yang konsentrasi kajiannya fikih normatif, ia juga telah memiliki kesadaran empiris, dengan memasukkan dimensi keindonesiaan (Fikih Indonesia). Angka 1 sampai 10 di atas menunjukkan posisi kecenderungan utama pemikiran dekan pertama hingga dekan kesepuluh di FSH (1963-2013).

Empat dekan FSH yang pertama, yaitu Hasbi ash-Shiddieqy, Husein Yusuf, Marzuki Rasyid, dan Asjmuni Abdurrahman memiliki kecenderungan di bidang studi hukum Islam normatif, yaitu bidang fikih dan hadis (1963-1990). Dekan yang kelima, yaitu Zarkasji lebih cenderung mengembangkan model pendekatan historis-sosiologis dalam studi hukum Islam, walaupun ia juga mengkaji studi normatif. Sa'ad, dekan keenam, dan Malik, dekan kedelapan, lebih cenderung mengkaji keilmuan tafsir. Sedangkan Syamsul dan Yudian, dekan ketujuh dan kesembilan, lebih cenderung mengkaji aspek filosofis dalam studi hukum Islam. Berbeda dengan dekan-dekan sebelumnya, Noorhaidi mempunyai kecenderungan murni ke pendekatan empiris—untuk tidak mengatakan tidak terlalu *Islamic Studies*—dalam studi hukum Islam, dengan ilmu bantu antropologi, lebih tepatnya yang ia sebut sebagai model pendekatan etnografi hukum Islam. Huruf A di atas, menunjukkan posisi gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia pada tahun 60-an, yang kemudian dikembangkan oleh Yudian Wahyudi menjadi Mengindonesiakan Fikih Indonesia pada tahun 90-an, dimasa kepemimpinan dekan FSH dijabat oleh Zarkasji (dari A ke B). Huruf C adalah letak munculnya gagasan Mazhab Jogja ketika dekan FSH dijabat oleh Syamsul Anwar (1999-2003). Huruf D adalah posisi Yudian ketika menjabat sebagai dekan FSH (2007-2011). Sedangkan simbol bintang-bintang (*) yang betebaran

di dalam gambar grafik di atas, adalah metafora posisi civitas akademik di FSH UIN Sunan Kalijaga yang lain, yang memiliki ‘nama kecil’, yang barangkali kiprah dan perannya juga layak diperhitungkan, atau bahkan jauh lebih ‘berbintang’ daripada dekan-dekannya. Misalnya—simbol tiga bintang di era 2000-an—, seperti Nur Kholis Setiawan (studi sastra al-Qur’an), Ratno Lukito (studi pluralisme hukum), dan Siti Ruhaini Dzuhayatin (studi jender).

3. Kasus IAIN/UIN Sunan Kalijaga: Fakultas Syari’ah dan Hukum

Kajian tentang epistemologi keilmuan di PTAI-PTAI di atas, yang telah bertransformasi dari ‘partikularitas fikih’ menuju ‘universalitas syari’ah’, menjadi sangat penting, untuk membedakannya dengan bangunan epistemik keilmuan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Mazhab Jogja), khususnya di FSH. Meminjam istilah Foucault, model-model keilmuan yang ditawarkan oleh PTAI-PTAI di atas dapat disebut sebagai *statement*. Berbeda istilah, tetapi yang dimaksudkan sama, yaitu integrasi antara agama dan ilmu. Isu-isu globalisasi dunia yang telah disebutkan dalam bab-bab terdahulu adalah pintu masuk pertama untuk memahami transformasi institut ‘fikih’ menuju universitas ‘syari’ah’ dalam skala nasional. Sedangkan transformasi beberapa IAIN menjadi UIN di Indonesia yang telah dijelaskan di atas adalah pintu masuk kedua untuk memahami transformasi IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga, dan transformasi IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga adalah pintu masuk ketiga untuk memahami transformasi dari Fakultas Syari’ah (FS) menjadi Fakultas Syari’ah dan Hukum (FSH). Menurut penulis, perbedaan mendasar antara bangunan akademik keilmuan di UIN Sunan Kalijaga dan PTAI yang lain adalah, epistemik keilmuan PTAI dibangun dengan dua pondasi saja, yaitu *religion* dan *science*, bahkan ada yang berbau-bau islamisasi ilmu, seperti UIN Malang. Sedangkan bangunan epistemik keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdiri di atas trilogi epistemologi pondasi, yaitu *religion* (*ḥaḍārat an-nas*), *philosophy* (*ḥaḍārat*

al-falsafah), dan *science* (*ḥaḍārat al-‘ilm*). Dalam konteks pengembangan epistemik studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, aplikasi konkritnya adalah mentrialogkan secara hermeneutis-sirkularis antara fikih (dan syari’ah) sebagai studi ilmu hukum Islam normatif (*ḥaḍārat an-naṣ*), ushul fikih (dan *maqāṣid asy-syari’ah*) sebagai studi ilmu hukum Islam filosofis (*ḥaḍārat al-falsafah*), dan ilmu hukum sebagai studi ilmu hukum Islam empiris (*ḥaḍārat al-‘ilm*).

Tentang ‘tiga pintu masuk’ yang penulis maksudkan di atas, seperti yang terungkap dalam kalimat Minhaji berikut:

Abad ke-21 dikenal sebagai Abad Postmodern yang dicirikan dengan perlunya penyatuan kembali antara ilmu dan agama. Dikotomi ilmu dan agama atau dikotomi ilmu umum dan ilmu agama dipandang tidak relevan lagi. Sebagian orang mengatakan bahwa, untuk konteks Indonesia, fenomena postmodern ini semakin menguat setelah para sarjana Muslim Indonesia belajar tidak hanya di Timar Tengah tetapi juga di Barat. Pergulatan antara para alumni yang berbeda latar belakang pendidikan ini telah membuahkan hasil positif untuk masa depan PTAI di Indonesia, terutama tentang pentingnya pemaknaan agama secara integral, holistik, dan komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan umat manusia.³⁴⁴

Untuk konteks UIN (waktu itu IAIN) Sunan Kalijaga, sejumlah evaluasi dan pengembangan akademik telah dilakukan sejak tahun 90-an (era Prof. Simuh³⁴⁵ dan Prof. Atho’ Mudzhar³⁴⁶). Tahun 1998, misalnya,

³⁴⁴ Minhaji, *Tradisi Akademik*, hlm. 61.

³⁴⁵ Menurut Simuh, pentingnya pengembangan IAIN menjadi universitas, antara lain, dilatarbelakangi oleh fakta yang menunjukkan bahwa akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era globalisasi ini muncul persoalan-persoalan baru, di mana IAIN dituntut kontribusinya untuk memecahkan persoalan tersebut secara cerdas dan kreatif. Dalam kaitan ini, Simuh mengusulkan dua hal yang harus dilakukan oleh IAIN. Pertama, memperbaiki dan mengembangkan paradigma keilmuan. Dari segi ini, ilmu-ilmu keislaman klasik, yang selama ini dijadikan mata kuliah inti di IAIN—‘*Ulūmuddīn (Islamic Religious Knowledge)*’—, perlu dilengkapi dengan ilmu-ilmu sosial keislaman, meliputi Sejarah dan Peradaban Islam, Bahasa dan Sastra Islam, Ilmu Pendidikan dan Dakwah Islam, Ilmu Perbandingan Agama, Aliran-aliran Modern dalam Islam, dan Ilmu-ilmu Bantu, seperti Bahasa Inggris, Filsafat, Antropologi, dan lain-lain. Kedua, mengembangkan kelembagaan IAIN menjadi universitas. Dari segi ini, ia merekomendasikan adanya perubahan model kelembagaan yang sudah ada. Misalnya,

Fakultas Adab akan berubah wajahnya menjadi Fakultas Sastra dan Sejarah Islam, Fakultas Ushuluddin akan meningkat menjadi Fakultas Filsafat dan Teologi Islam, Fakultas Tarbiyah menjadi Fakultas Pendidikan Agama Islam, serta Fakultas Syari'ah menjadi Fakultas Hukum Islam, dan lain-lain. Simuh, "Pembidangan Ilmu Agama Islam", dalam Iskandar Zulkarnain dan Zarkasji Abdussalam (eds.), *Pembidangan Ilmu Agama Islam pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia* (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1995), hlm. 7.

³⁴⁶ Atho' Mudzhar mengusulkan bahwa untuk mengembangkan IAIN untuk menjadi universitas dengan cara membuka program-program studi umum di IAIN. Pembukaan program-program studi umum tersebut dimaksudkan untuk mengkaji dan memahami Islam sebagai wahyu secara interdisipliner. Dengan demikian, di dalamnya dikaji bukan saja ilmu-ilmu keislaman, melainkan juga segala cabang ilmu pengetahuan umum seperti yang telah dilakukan di Universitas al-Azhar periode setelah tahun 1961. Fakultas Ekonomi, Hukum, Kedokteran, Pertanian, Sains, Teknik, dan Farmasi adalah beberapa contoh program studi umum yang ditawarkan di Universitas al-Azhar sejak tahun 1960-an. Studi Islam dikaji secara interdisipliner juga dilakukan oleh universitas lain di dunia Islam, seperti Universitas Teheran di Pakistan, Universitas Damaskus di Syria, Aligarh University di India, dan Universitas Islam Internasional di Malaysia. Nampaknya, model perubahan dan penambahan nama-nama prodi baru dan nama-nama fakultas baru di UIN Sunan Kalijaga, sedikit banyak dipengaruhi oleh Simuh (Tasawuf Jawa) dan Atho' (Fikih Sosiologis). Bila ide pengembangan IAIN ke universitas tersebut diterima, apa kelebihanannya? Merujuk kepada latar belakang pemikiran perlunya pengembangan IAIN ke universitas di atas, diketahui bahwa ada kelebihan yang akan diperoleh IAIN setelah ia menjadi universitas. Dengan mengikuti tawaran Simuh, kelebihan dan manfaat yang diperoleh melalui pengembangan IAIN menjadi universitas adalah bahwa bidang-bidang kajian yang akan dikembangkannya menjadi lebih luas, pendekatannya tidak lagi bersifat teologis dan normatif semata, tetapi sekaligus bersifat historis dan sosiologis. Dengan bidang kajian dan pendekatan tersebut, memungkinkan IAIN mampu memberikan kontribusi bagi pemecahan berbagai persoalan bangsa, seperti politik, ekonomi, sosial, budaya, dan agama, yang muncul sebagai akibat dari perkembangan sains dan teknologi di era globalisasi dewasa ini. Bila pilihannya jatuh pada tawaran Atho' Mudzhar, maka kemungkinan manfaat dan kelebihan yang diperoleh IAIN adalah terbukanya peluang bagi IAIN untuk membuka sejumlah fakultas atau program studi baru, misalnya fakultas atau program studi yang menekankan kajiannya pada bidang kedokteran, teknik, pertanian, ekonomi, sastra, sains, antropologi, sosiologi, dan psikologi. Dalam perkembangan sejarahnya, al-Azhar dapat dibagi ke dalam dua periode: periode sebelum tahun 1961, dimana fakultas-fakultasnya sama seperti yang ada di IAIN; dan periode setelah tahun 1961, dimana fakultas-fakultasnya dan ilmu-ilmu yang dikaji telah meliputi cabang-cabang ilmu pengetahuan umum dan agama. Periode pertama disebut periode *qadim* (lama), sedangkan periode kedua disebut periode *jadid* (baru). Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 28-29 dan 31.

ketika rektor dijabat oleh Prof. Dr. Atho Mudzhar, pembaruan kurikulum dilakukan. Salah satunya terkait dengan pendekatan, teori, dan metodologi studi Islam. Sebagai Ketua Tim Persiapan Transformasi IAIN menuju UIN pada saat itu, Akh. Minhaji, doktor hukum Islam pertama di FSH yang alumni Barat, McGill Kanada, 1997, diberi tugas oleh rektor saat itu (Atho' Mudzhar) untuk menyusun Proposal Transformasi IAIN menuju UIN yang akan diajukan kepada Pemerintah (Kementerian Agama) sekaligus sebagai syarat untuk pengajuan kerjasama antara Pemerintah (Depag) dan *Islamic Development Bank* (IDB) yang berpusat di Jeddah-Saudi Arabia. Proposal tersebut antara lain berisi pemetaan perubahan kerangka akademik dari IAIN menjadi UIN.³⁴⁷ Posisi Minhaji dalam konteks transformasi kelembagaan dan terutama keilmuan di IAIN/UIN Sunan Kalijaga tersebut harus dibaca dalam *frame* sebagai representasi dari wakil civitas akademika FSH. Sebab, ada juga sebagian dari civitas akademika FSH yang tidak sepakat terhadap proyek transformasi ini, terutama yang beraliran Azharian *minded*. Padahal, al-Azhar sendiri telah berubah paska tahun 1961. Selain Minhaji, salah satu civitas FSH yang juga berkontribusi besar dalam menyumbangkan pemikirannya terkait proses transformasi akademik tersebut adalah Syamsul Anwar. Sedangkan Yudian Wahyudi, misalnya, pada saat itu, masih dalam proses pencarian 'jati diri'-nya di luar negeri, sehingga ia tidak banyak berperan dalam proses formal transformasi akademik di UIN Sunan Kalijaga, terutama antara tahun 2001-2004. Namun segera perlu dicatat di sini, bahwa pada awal 1994, Yudian sebenarnya pernah diwawancarai *Tempo* mengenai kemungkinan perubahan IAIN menjadi UIN. *Tempo* kemudian memuat pendapat-pendapat Yudian yang mendukung perubahan status itu, tetapi tidak memuat problem pergeseran otoritas yang pada waktu itu sangat ditekankannya.³⁴⁸

³⁴⁷ Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*, hlm. 136.

³⁴⁸ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 4.

Secara formalistik-birokratis, ‘duo maut’ yang berperan dalam proses transformasi di UIN Sunan Kalijaga, penulis dapat menyebut dua nama, M. Amin Abdullah dan Akh. Minhaji. Mengenai penilaian terhadap Amin Abdullah, Minhaji mengungkapkan:

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah (rektor IAIN/UIIN Sunan Kalijaga periode 2000-2005 dan 2006-2010), rektor pengganti setelah Atho’ Mudzhar, perannya juga sangat signifikan. Melalui jabatan sebagai rektor dan juga kemampuan intelektual, ia berperan dalam pengembangan pendekatan, teori, dan metodologi studi Islam, pengaruh pemikirannya-pun relatif luas dalam perkembangan studi Islam di Indonesia. Banyak peran yang sudah dilakukan, yang patut dicatat adalah perannya selama proses transformasi IAIN menuju UIN, melanjutkan tugas yang dilakukan rektor sebelumnya, Prof. Dr. Atho’ Mudzhar.³⁴⁹

Sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana yang kemudian menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik dan juga sebagai Ketua Tim Transformasi IAIN menuju UIN pada saat itu, Minhaji, kemudian melanjutkan, memodifikasi, dan mengembangkan hal-hal yang telah ada bersama rektor baru (M. Amin Abdullah). Pada masa-masa itulah transformasi kerangka ilmu benar-benar terjadi.³⁵⁰ Sebagai civitas akademika FSH, Minhaji ternyata banyak berkiprah ‘di luar’ habitat aslinya. Setelah menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Akademik di era IAIN/UIIN Sunan Kalijaga periode 2001-2005, kini Minhaji ‘turun pangkat’ menjadi Dekan Fakultas Sains dan Teknologi di institusi yang sama, sejak tahun 2011. Apakah pada suksesi kepemimpinan tertinggi berikutnya di UIN Sunan Kalijaga, Minhaji akan ‘naik pangkat’?, sejarah yang akan menjawabnya.

Jika penulis boleh berandai-andai, jika saja bukan karena alasan politis, Atho’ Mudzhar pada saat itu bisa menjabat rektor IAIN/UIIN Sunan Kalijaga selama dua kali periode, yaitu 1996-2000 dan 2000-2005, maka tentunya tahun 2014, M. Amin Abdullah masih menjadi rektor

³⁴⁹ Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*, hlm. 137.

³⁵⁰ *Ibid.*

UIN Sunan Kalijaga, dengan asumsi ia menjabat rektor dua periode juga, yaitu antara tahun 2005-2010 dan 2010-2015. Sebab, sekali lagi menurut subjektifitas penulis, Amin terlalu cepat ‘meninggalkan’ UIN Sunan Kalijaga. Akibatnya hingga hari ini, kita masih mencari ‘pengganti’-nya, yang secara keilmuan minimal selevel atau setidaknya ‘jiplakan’ darinya. Sebab, kebanyakan kita hanya bisa mengidolakan, tetapi tidak banyak yang bisa meneruskan. Walaupun berasal dari Fakultas Ushuluddin (dan Pemikiran Islam), Amin juga banyak memberikan warna di Fakultas Syari’ah (dan Hukum). Sehingga yang terjadi adalah apa yang bisa kita lihat hari ini, paradigma integrasi-interkoneksi yang menjadi *icon* dan kebanggaan epistemik Mazhab Jogja terasa *mandeg* dan stagnan. Seandainya sejarah bisa diputar kembali, namun sejarah ternyata punya skenario sendiri. Untuk mengembangkan integrasi-interkoneksi (i-kon)—jika semua civitas akademika di UIN Sunan Kalijaga masih punya komitmen tentang ini; bukan hanya komitmen *qauli*, tetapi juga komitmen *manbaji*—, yang dibutuhkan oleh UIN Sunan Kalijaga saat ini adalah *epistemic community*, bukan hanya *politic community*. Sebagai *politic community*, senat, misalnya, harus di’tarungkan’ dengan *think tank* keilmuan, yang menjadi ‘pembisik gaib’ para dekan dan terutama rektor. UIN Sunan Kalijaga, penulis kira, butuh seorang atau beberapa orang ‘Satria Piningit’ untuk mengembangkan integrasi-interkoneksi ini.

Belajar dari proses yang terjadi di UIN (pertama) Jakarta misalnya, terdapat satu hal yang sangat menarik. Seperti yang dimaklumi, hingga dua tahun transformasi terjadi (2002-2004), UIN Jakarta belum mempunyai *blueprint* tentang kerangka keilmuan yang secara formal menjadi landasan kerja UIN. Belajar dari pengalaman tersebut, sebagai Ketua Tim sekaligus Pembantu Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga pada saat itu (2001-2005), Akh. Minhaji, mengusulkan kepada rektor pada saat itu (M. Amin Abdullah) agar memulai transformasi dengan merumuskan *Kerangka Keilmuan UIN Yogyakarta*. Minhaji selalu menekankan bahwa transformasi IAIN menuju UIN (Sunan Kalijaga) adalah transformasi akademik, sedangkan aspek-aspek lainnya

merupakan pendukung untuk transformasi akademik tersebut. Minhaji tidak mengalami kesulitan dalam hal ini, sebab dia tahu persis bahwa M. Amin Abdullah dikenal amat mendalami bidang filsafat dengan kemampuan intelektual yang tidak diragukan. Secara singkat, “*Visi keilmuan integrasi-interkoneksi merupakan hasil banyak pihak di mana peran Prof. M. Amin Abdullah di dalamnya tidak bisa dipandang kecil*”, tutur Minhaji. Perlu ditegaskan di sini, kecenderungan integrasi keilmuan yang terjadi di UIN Sunan Kalijaga merupakan kecenderungan umum, terutama pada akhir abad ke-20 atau awal abad ke-21, sekaligus merupakan jawaban terhadap kegelisahan akademik kalangan akademisi di IAIN (atau PTAI pada umumnya).³⁵¹ Dengan kata lain, dalam proses transformasi akademik di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, tahap pertama yang dilakukan adalah *philosophical and epistemological levels*.

IAIN Sunan Kalijaga yang bertransformasi menjadi UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004 menggunakan metafora *Spider Web* sebagai pengembangan interkoneksi keilmuannya. Menurut Amin, salah satu langkah penting yang saling terkait dalam pendekatan integrasi-interkoneksi adalah adanya hubungan trialektis *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, dan Dirāsah Islāmīyah*. Menurut Amin,³⁵² *‘Ulūm ad-Dīn* atau *Religious Knowledge* dalam kluster ketiga *Spider Web*, adalah sebagai representasi tradisi lokal, keislaman yang berbasis pada bahasa dan teks-teks atau *naṣ-naṣ* keagamaan—Amin juga menyebutnya dengan istilah *ḥadārah an-naṣ*; sedangkan Jābirī menyebut dengan istilah *bayānī*—, *al-Fikr al-Islāmī* sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada rasio-intelekt—Jābirī menyebutnya dengan istilah *burhānī*—, sedangkan *Dirāsah Islāmīyah* atau *Islamic Studies* sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh pengalaman (*experiences*) umat manusia di

³⁵¹ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 138-140.

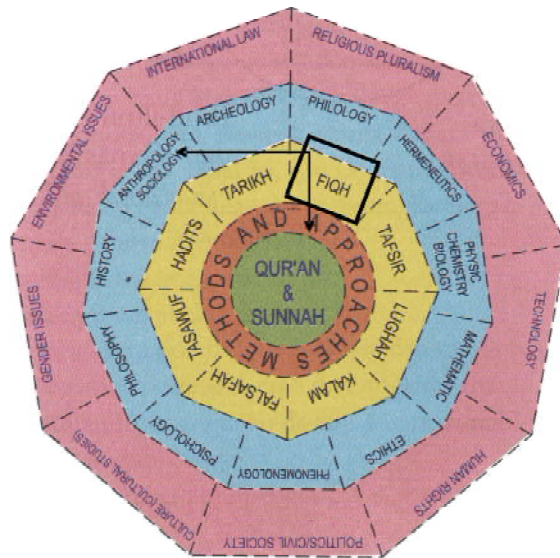
³⁵² Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 12-15.

alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam. Menurut penglihatan Amin, para penggemar dan pecinta studi keislaman sendiri³⁵³ seringkali tidak dapat membedakan secara jelas dan gamblang (*clear and distinct*) antara ketiganya sehingga tidak dapat membentuk satu pandangan keagamaan (*worldview*) Islam yang utuh, yang dapat mempertemukan dan

³⁵³ Yang dimaksud para pecinta studi keislaman di sini sangatlah variatif. Para pecinta ini dapat dilihat dari segi jenjang level pendidikan yang ditempuh seperti Madrasah Tsanawiyah (Mts), Madrasah Aliyah (MA), Perguruan Tinggi setingkat S1 (dapat juga Lc), setingkat S2 (MA, M.Sc, M.Ag) dan setingkat S3 (DR, Ph.D). Juga dapat dilihat dari penyelenggaranya seperti pesantren, majlis taklim, lembaga dakwah kampus (LDK), kursus-kursus singkat, *basic training*, *Dār al-Arqām*, kursus kilat, *training-training* singkat, pendidikan akhir pekan, sekolah keagamaan (*madrasah dīniyyah*), sebenarnya kluster ini lebih tepat disebut *Madrasah Islāmiyyah* karena hanya mempelajari agama tertentu saja dan tidak mengenalkan agama lain), ceramah pagi atau sore di televisi yang tidak selalu diikuti secara runtut-berkesinambungan dan terpotong-potong, belum lagi yang model *self study* (belajar autodidak) dengan membaca literatur yang tidak terstruktur dan komprehensif, bahkan mungkin dilakukan sangat selektif. Ada lagi model kajian keislaman yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan Islam yang umumnya bercorak *training* atau pelatihan singkat, paket-paket studi islam singkat yang diselenggarakan oleh gerakan (*social movement*) sosial keagamaan, aktivis (*harakah*) dan ideologi-ideologi gerakan lain dan bukannya pendalaman keilmuan secara terstruktur, sistematis dan komprehensif. Belum lagi studi yang sifatnya sangat *ad hoc*, partial dan sepotong-sepotong, seperti kajian khusus fikih, khusus tafsir, khusus hadis, khusus bahasa Arab, dan begitu seterusnya yang tidak terstruktur dan tidak berhubungan antara satu dan yang lain secara utuh-komprehensif-sistematis. Istilah Studi Keislaman di alam praktik di lapangan sekarang ini—di sini lah yang sangat membedakan dengan studi ilmu-ilmu umum yang biasa diselenggarakan di sekolah atau perguruan tinggi umum yang diselenggarakan secara ketat dan disiplin—amat lah sangat rancu, *overlapping*, kompleks karena semua jenjang, model, lembaga penyelenggara dengan aneka ragam variasi kepentingannya mengklaim bahwa itulah yang disebut *Dirāsat Islāmiyyah* atau *‘Ulūm ad-Dīn*. Ada semacam kontestasi antara penyelenggaraan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh masyarakat dan penyelenggaraan pendidikan agama yang dilakukan oleh negara lewat Perguruan Tinggi Agama (PTA) yang ditempuh secara berjenjang, terstruktur dan sistematis. Di belakang nanti akan dijelaskan mengapa ada semacam *tension* atau ketegangan antara corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh Perguruan Tinggi Agama (lewat penjurusan S1, S2 dan S3) dengan budaya dan tradisi *research* (penelitian) dan pengembangan keilmuan lewat jurnal keilmuan serta penulisan buku yang melekat di dalamnya dan corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh non-perguruan tinggi di tanah air sekarang ini yang seringkali tidak menempuh tata cara dan tata kelola yang seperti ada pada PTA.

mendialogkan secara positif-konstruktif antara yang lokal (fikih) dan global (syari'ah), antara yang partikular dan universal, antara *distinctive values* dan *shared values*, antara yang biasa disebut *ẓammī* dan *qaṭ'ī* dalam pemikiran fikih Islam dalam hubungannya dengan keberadaan pandangan hidup dan pandangan keagamaan tradisi dan budaya lain (*others; al-akbar*) di luar budaya Islam. Amin kemudian membuat simplifikasi hubungan trialektis antara *‘Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah* tersebut di atas dengan imajinasi kreatif metafora *Spider Web*.

Semipermeabilitas *Spider Web*



Berdasarkan metafora di atas, penamaan nama Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH) di UIN Sunan Kalijaga, misalnya, dapat dibaca sebagai hubungan antar kluster antara kluster pertama (al-Qur'an dan al-Hadis: Syari'ah) dan ketiga (Fikih) serta kluster keempat (Ilmu Hukum). Sedangkan *global issues* ditunjukkan oleh kluster kelima (*International Law*). FSH juga telah membuka dua prodi baru yaitu Keuangan Islam (KUI) dan Ilmu Hukum (IH). Munculnya prodi baru tersebut dapat dibaca sebagai bentuk hubungan antara kluster ketiga (Fikih) dengan tuntutan

pasar dalam kluster kelima, yaitu *Economics* dan *International Law*, dan seterusnya. Apabila Fikih (sebagai Hukum Islam) dihubungkan dengan kluster *methods and approaches*, maka akan memunculkan model kajian Ushul Fikih (Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis). Apabila Fikih dipahami *it self* dan *in self* maka memunculkan istilah Fikih (Studi Ilmu Hukum Islam Normatif) itu sendiri. Apabila Fikih dikaitkan dengan dimensi eksternal atau *for self social sciences* seperti Sosiologi, Antropologi, atau Sejarah, maka akan memunculkan kajian-kajian Ilmu Hukum (Studi Ilmu Hukum Islam Empiris) seperti Sosiologi Hukum, Antropologi Hukum, Sejarah Hukum, dan sebagainya. Hingga tahun 2013, ada enam Jurusan/Program Studi di Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH) UIN Yogyakarta.

Pertama, al-Ahwal asy-Syakhsiyyah (AS). Merupakan pengembangan dari Jurusan Qada' (1960-1974) dan Peradilan Agama (1974-1997). Jurusan AS mendidik mahasiswa untuk menjadi sarjana yang menguasai Ilmu Hukum Islam dengan konsentrasi Hukum Keluarga Islam. Lulusan jurusan AS mendapatkan gelar SHI (Sarjana Hukum Islam). Mereka diarahkan untuk memiliki kompetensi sebagai praktisi dan konsultan hukum di Pengadilan Agama dan peneliti muda di bidang Hukum Keluarga. Visinya adalah "Unggul dan terkemuka dalam pengembangan Hukum Keluarga Islam". Misinya adalah "Mengembangkan pendidikan dan pengajaran dalam bidang Hukum Keluarga Islam yang berwawasan keindonesiaan dan kemanusiaan, mengembangkan budaya ijtihad dalam penelitian Hukum Keluarga Islam secara multidisipliner yang bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat, meningkatkan peran serta Jurusan dalam pemberdayaan masyarakat melalui penerapan Hukum Keluarga Islam bagi terwujudnya masyarakat madani, mengembangkan kerja sama jurusan dengan berbagai pihak untuk meningkatkan pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, terutama dalam bidang Hukum Keluarga Islam".

Kedua, Jinayah Siyasa (JS). Merupakan pengembangan dari Jurusan Fikih (1960-1974) dan Perdata Pidana Islam (1974-1989), serta Jurusan Muamalah Jinayah (1989-1997). Jurusan JS mendidik mahasiswa

untuk menjadi sarjana yang menguasai Ilmu Hukum Islam dengan konsentrasi Hukum Pidana dan Hukum Tata Negara Islam. Lulusan JS mendapat gelar SHI (Sarjana Hukum Islam). Mereka diarahkan untuk memiliki kompetensi sebagai praktisi dan konsultan hukum di Pengadilan Agama dan peneliti muda di bidang Hukum Pidana dan Tata Negara Islam. Visinya adalah “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan Ilmu Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam untuk kemajuan peradaban”. Sedangkan Misinya adalah “Mengembangkan pendidikan dan pengajaran dalam bidang Ilmu Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam yang berwawasan keindonesiaan dan kemanusiaan, mengembangkan budaya ijtihad dalam penelitian Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam secara multidisipliner yang bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat, meningkatkan peran serta Jurusan dalam pemberdayaan masyarakat melalui pepaduan Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam dengan Hukum Positif bagi terwujudnya masyarakat madani, mengembangkan jaringan kerja sama Jurusan dengan berbagai pihak untuk meningkatkan pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, terutama dalam bidang Hukum Pidana dan Ketatanegaraan Islam”. Jurusan Jinayah-Siyasah kini telah berubah menjadi Jurusan Siyasah (Politik Islam) saja.

Ketiga, Jurusan Muamalah (MU). Merupakan pengembangan dari Jurusan Fikih (1960-1974) dan Perdata Pidana Islam (1974-1989) serta Jurusan Muamalah Jinayah (1989-1997). Jurusan ini mendidik mahasiswa untuk menjadi sarjana yang menguasai Ilmu Hukum Islam dengan konsentrasi Hukum Perdata dan Bisnis Islam. Lulusan jurusan MU mendapatkan gelar SHI (Sarjana Hukum Islam). Mereka diarahkan untuk memiliki kompetensi sebagai praktisi dan konsultan hukum di Pengadilan Agama dan peneliti muda di bidang Hukum Perdata dan Bisnis Islam. Visinya adalah “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan Ilmu Hukum Muamalah secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan peradaban”. Misinya adalah “Mengembangkan pendidikan dan pengajaran dalam bidang Hukum Muamalah yang berwawasan

keindonesiaan dan kemanusiaan, mengembangkan budaya Ijtihad dalam penelitian Hukum Muamalah secara multi disipliner yang bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat, meningkatkan peran serta Jurusan dalam pemberdayaan masyarakat melalui penerapan Hukum Muamalah bagi terwujudnya masyarakat madani, mengembangkan jaringan kerja sama Jurusan dengan berbagai pihak untuk meningkatkan pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, terutama dalam bidang Hukum Muamalah”.

Keempat, Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH). Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) dibuka pada tahun Akademik 1989/1990 dengan SK Menteri Agama No. 122 tahun 1988. Jurusan PMH mendidik mahasiswa untuk menjadi sarjana yang menguasai Ilmu Hukum Islam dengan konsentrasi Hukum Perbandingan. Lulusan jurusan PMH mendapatkan gelar SHI (Sarjana Hukum Islam). Mereka diarahkan untuk memiliki kompetensi sebagai praktisi dan konsultan hukum di Pengadilan Agama dan peneliti muda di bidang pemikiran Hukum Islam dan Perbandingan Hukum. Visinya adalah “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum untuk kemajuan peradaban”. Misinya adalah “Mengembangkan pendidikan dan pengajaran dalam bidang Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum yang didasarkan pada semangat inklusivitas dan nilai-nilai multikultural, mengembangkan budaya ijtihad dalam penelitian ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum secara multidisipliner yang bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat, meningkatkan peran serta Jurusan dalam pemberdayaan masyarakat melalui penerapan Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum bagi terwujudnya masyarakat yang berkeadilan, mengembangkan jaringan kerja sama Jurusan dengan berbagai pihak untuk meningkatkan pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, terutama dalam bidang Ilmu Perbandingan Mazhab dan Hukum”.

Kelima, Keuangan Islam (KUI). Program Studi Keuangan Islam (KUI) dibuka mulai Tahun Akademik 2000/2001, dan telah mendapatkan ijin operasional berdasarkan Surat Keputusan Direktur

Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Republik Indonesia, nomor: E/47/2001, tanggal 20 Maret 2001. Program Studi Keuangan Islam mendidik mahasiswa untuk menjadi sarjana yang ahli dalam bidang Keuangan Islam. Lulusan program studi KUI mendapatkan gelar SEI (Sarjana Ekonomi Islam). Mereka diarahkan untuk memiliki kompetensi sebagai praktisi dan konsultan Keuangan Islam, dan peneliti muda di bidang Ekonomi Islam. Visinya adalah “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan, penerapan dan penyebarluasan Ilmu Keuangan yang Islami”. Misinya adalah “Mengembangkan pendidikan dan pengajaran dalam bidang Ilmu Keuangan yang Islami secara professional, menyiapkan sumber daya manusia dalam bidang Keuangan Islam yang memiliki kompetensi dan komitmen tinggi bagi pengembangan Ilmu Keuangan dan penerapannya untuk kesejahteraan masyarakat, mengembangkan penelitian dalam bidang Keuangan Islam dalam rangka memperkokoh program studi Keuangan Islam, menjalin kerja sama program studi secara produktif dengan berbagai lembaga di tingkat lokal, nasional dan internasional, terutama dalam bidang Keuangan Islam”.

Keenam, Ilmu Hukum (IH). Program Studi Ilmu Hukum (IH) adalah prodi termuda di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum. Prodi ini lahir dengan keluaran SK Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI Nomor: DJ.1/32/09 Tahun 2009. Dengan demikian, prodi ini baru berjalan empat tahun (2009-2013). Namun demikian, prestasi yang diraih oleh mahasiswa prodi Ilmu Hukum sudah cukup dapat dibanggakan baik pada level lokal, regional maupun nasional. Kerjasama yang sudah terjalin seperti dengan Mahkamah Konstitusi, PA, PN, KAI, dan lain sebagainya. Visinya adalah “Unggul dan terkemuka dalam pemaduan pengembangan ilmu hukum secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan peradaban”. Misinya adalah “Memadukan dan mengembangkan keilmuan serta keislaman dalam pendidikan dan pengajaran ilmu hukum yang berwawasan keindonesiaan dan kemanusiaan, mengembangkan budaya ijtihad atau penemuan hukum

dalam penelitian ilmu hukum secara multidisipliner serta bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat, meningkatkan peran serta program studi Ilmu Hukum dalam menyelesaikan persoalan bangsa berdasarkan pada keislaman dan keilmuan melalui penerapan ilmu hukum bagi terwujudnya masyarakat madani, membangun kepercayaan dan mengembangkan kerjasama dengan berbagai pihak untuk meningkatkan kualitas pelaksanaan 'Tri Dharma perguruan tinggi'".

Bersamaan dengan proses transformasi kelembagaan di tingkat universitas, dari IAIN Sunan Kalijaga menuju UIN Sunan Kalijaga, pada akhirnya juga diikuti oleh transformasi nama-nama fakultas lama di era IAIN menjadi nama baru di era UIN. Misalnya, Fakultas Adab berganti nama menjadi Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Fakultas Dakwah menjadi Fakultas Dakwah dan Komunikasi, Fakultas Ushuluddin menjadi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Fakultas Tarbiyah menjadi Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, dan dimasa kepemimpinan Yudian Wahyudi (dekan FSH periode 2007-2011), Fakultas Syari'ah menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH). Secara umum, di UIN-UIN Indonesia, khususnya untuk kasus Fakultas Syari'ah, berubah menjadi tiga jenis nama, yaitu Fakultas Syari'ah saja, seperti UIN Malang; Fakultas Syari'ah dan Hukum, seperti UIN Yogya, UIN Jakarta, UIN Bandung, UIN Makassar, UIN Surabaya, dan UIN Aceh; dan Fakultas Syari'ah dan Ilmu Hukum, seperti UIN Riau.

Yang menarik adalah, apakah perbedaan antara penambahan nama 'Hukum' saja dan 'Ilmu Hukum' tersebut?. Secara istilah, 'ilmu hukum', yang disebut dengan istilah *legal science*, adalah istilah bagi ilmu hukum di Negara Inggris. Penggunaan istilah tersebut akan berbeda jika diterjemahkan secara etimologi. Istilah *legal* (*lex*: latin) ketika diterjemahkan bisa berarti 'undang-undang' dan *science* berarti *ilmu*. Sehingga *legal science* justru bisa berarti 'ilmu tentang undang-undang' (saja). Untuk menghindari kekeliruan tersebut, maka 'ilmu hukum' dalam bahasa Inggris akan lebih tepat bila menggunakan istilah 'jurisprudensi'. Oleh karena 'jurisprudensi' berasal dari kata *iuris* dan *prudentia* dalam

Nama-nama Fakultas Syari'ah (dan Ilmu Hukum) di UIN-UIN Indonesia

No.	UIN Malang Fakultas Syari'ah (FS)	UIN Yogyakarta	UIN Jakarta	UIN Bandung	UIN Makasar	UIN Riau
Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH)						
1	Al-Ahwal asy-Syakhsiyah (Hukum Perdata Keluarga Islam)	Al-Ahwal asy-Syakhsiyah (Hukum Perdata Keluarga Islam)	Al-Ahwal asy-Syakhsiyah (Hukum Perdata Keluarga Islam)	Al-Ahwal asy-Syakhsiyah (Hukum Perdata Keluarga Islam)	Hukum Acara Peradilan dan Kekeluargaan	Fakultas Syari'ah dan Ilmu Hukum (FSIH) Al-Ahwal asy-Syakhsiyah (Hukum Perdata Keluarga Islam)
2	"Jinayah" Siyasah (Hukum Pidana dan Politik Islam)	Jinayah Siyasah (Hukum Pidana dan Politik Islam)	Jinayah Siyasah (Hukum Pidana dan Politik Islam)	Siyasah dan Hukum Pidana Islam	Hukum Pidana dan Ketatanegaraan	Jinayah Siyasah (Hukum Pidana dan Politik Islam)
3	Muamalah (Hukum Bismis Syari'ah)	Muamalah (Hukum Ekonomi Islam)	Muamalah (Hukum Ekonomi Islam)	Muamalah	Ekonomi Islam	Muamalah (Hukum Ekonomi Islam)
4	Perbandingan Mazhab dan Hukum	Perbandingan Mazhab dan Hukum	Perbandingan Mazhab dan Hukum	Perbandingan Mazhab dan Hukum	Perbandingan Hukum	Perbandingan Mazhab dan Hukum
5	Keuangan Islam	Keuangan Islam	Keuangan Islam	Keuangan Islam	Keuangan Islam	Keuangan Islam
6	Ilmu Hukum	Ilmu Hukum	Ilmu Hukum	Ilmu Hukum	Ilmu Hukum	Ilmu Hukum
7		Perbandingan Mazhab Fiqih Khusus (Kelas Internasional)	Perbandingan Mazhab Fiqih Khusus (Kelas Internasional)			
8				Manajemen	Manajemen	
9					Akuntansi	
10					Ekonomi Pembangunan	
11				Administrasi Negara		

bahasa latin, yang berarti ‘hukum dan pengetahuan’. Dengan demikian, ‘jurisprudensi’ juga dapat berarti ‘pengetahuan tentang hukum’. Menurut penulis, ‘hukum’ lebih luas daripada ‘ilmu hukum’. Sehingga untuk kasus di UIN, yang lebih tepat adalah nama Fakultas Syari’ah dan Hukum (FSH)—walaupun secara implisit yang dimaksudkan di sini adalah pemaduan antara ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum—, bukan Fakultas Syari’ah dan Ilmu Hukum (FSIH), apalagi hanya Fakultas Syari’ah (FS) saja.

Sebagaimana yang terlihat dalam Jaring Laba-laba Keilmuan di atas, diharapkan dengan paradigma integratif-interkoneksi akan terjadi perkembangan dalam ilmu keislaman, dimana tidak lagi terfokus pada lingkaran ke-1 dan lingkaran ke-3 tetapi juga melangkah pada lingkaran ke-4 dan ke-5. Selama ini pengajaran di perguruan tinggi agama, khususnya di FSH UIN Sunan Kalijaga, masih berkutat pada lingkaran 1 dan 3. Jaring laba-laba ini menampakkan adanya pergerakan zaman dan kompleksitas persoalan masyarakat yang akan dapat diselesaikan dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Lingkaran 1 dan 3 disebut sebagai ‘*Ulūmuddīn*’ yang merupakan representasi dari tradisi lokal keislaman yang berbasis pada bahasa dan teks-teks atau *naṣ-naṣ* keagamaan. *Lingkaran ke-3 (1 + 3 + 4)* disebut sebagai *al-Fikr al-Islāmī* sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada rasio-intelekt. Sedangkan lingkaran ke-5 (1 + 3 + 4 + 5) disebut *Dirāsat Islāmīyah* atau *Islamic Studies* sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh pengalaman (*experiences*) umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.³⁵⁴ Dalam bahasa antropologi, hal itu disebut

³⁵⁴ Pembatasan istilah ‘*Ulūmuddīn*, *al-Fikr al-Islāmī*’ dan *Dirāsat Islāmīyah* ini hanya akan mempermudah dalam pembahasan. Dalam pembagian ini M. Amin Abdullah merujuk pada perspektif sejarah perkembangan studi agama-agama yang telah melewati 4 (empat) fase, yaitu, lokal, kanonikal, kritikal dan global dari Keith Ward. Pertama, adalah tahapan *Local*. Semua agama pada era presejarah (*Prehistorical period*) dapat dikategorikan sebagai lokal. Semua praktik tradisi, kultur, adat istiadat, norma, bahkan agama adalah fenomena lokal. Fase kedua adalah fase *Canonical* atau *Propositional*. Era agama-agama besar dunia (*world religions*) masuk dalam kategori tradisi *Canonical* ini.

dengan istilah *total discourse (td)*. Saat ini FSH baru melangkah ke kluster 4, namun dengan kerja ikhlas, kerja keras, dan kerja cerdas yang tak pernah mengenal kata menyerah, suatu saat, di fakultas ini akan bermunculan jurusan-jurusan kelas global (selambat-lambatnya tahun 2025), seperti Hukum Internasional Islam, Hukum Lingkungan Islam, Politik Islam Global, dan sebagainya, sebagai bentuk persentuhan antara kluster ke-3 dan kluster ke-5. Berdasarkan model *spider web* di atas, kajian ilmu hukum Islam harus menjadi *total discourse (td)* dengan melibatkan seluruh pengalaman (*experiences*) umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.

Tentang pendekatan hukum Islam sebagai *total discourse*, Noorhaidi Hasan pernah menjelaskannya sebagai berikut:

Pendekatan yang melihat hukum Islam sebagai *total discourse* sangatlah penting dalam menganalisis proses reproduksi budaya Islam modern. Pendekatan ini memungkinkan kita untuk melihat bagaimana tradisi-tradisi skriptural diinterpretasikan dan disampaikan oleh ‘pialang-pialang budaya keagamaan’ sebagai respons terhadap isu-isu sosial penting di masyarakat, yang dikemas melalui fatwa, tausiyah, dan nasihat yang disampaikan melalui berbagai corong mimbar sosial, seperti khutbah Jumat, pengajian, poster, video kaset, televisi, dan media-media lainnya. Dinamika diskursif semacam ini tentu saja melahirkan debat, ketegangan, negosiasi, dan kompromi, yang memfasilitasi

Kehadiran agama-agama Ibrahimiyah (*Abrahamic Religions*), dan juga agama-agama di Timur, yang pada umumnya menggunakan panduan Kitab Suci (*the Sacred Text*) merupakan babak baru tahapan sejarah perkembangan agama-agama dunia. Dalam Islam, fase ini corak keberagamaan yang scripturalis-tekstualis. Fase ketiga adalah fase *Critical*. Pada abad ke-16 dan 17, kesadaran beragama di Eropa mengalami perubahan yang radikal, yang terwadahi dalam gerakan *Enlightenment*. Tradisi baru ini berkembang terus, yang kemudian membudaya dalam dunia akademis, penelitian (*research*), *scholarly work* dan wilayah intelektual pada umumnya. Dalam fase ini muncul keilmuan baru dalam Islam sebagaimana dalam lingkaran ke-3 jaring laba-laba. Fase keempat adalah fase *Global* sebagaimana yang terjadi saat ini dan memunculkan keilmuan baru berikut juga metodenya yang lebih kritis dan tidak hanya terpaku pada rasio. Disini bisa terlihat pada lingkaran ke-4 jaring laba-laba. M. Amin Abdullah, *Mempertautkan ‘Ulūm al-Dīn al-Fīkrah al-Islāmīyah dan Dirāsāt Islāmīyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global*, disampaikan dalam Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

terbentuknya ruang publik partisipatif, emansipatif, dan demokratis, emansipatif sebagai prasyarat bagi Muslim untuk memainkan peran lebih aktif dan signifikan dalam pusaran arus perubahan global.³⁵⁵

³⁵⁵ Noorhaidi Hasan, “Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 399-400.



EPISTEMOLOGI STUDI ILMU HUKUM ISLAM LOKAL

A. Dari Islam Sinkretis Sunan Kalijaga Menuju Fikih Indonesia

Secara umum ada tiga teori besar terkait kajian hubungan antara agama dan budaya, yaitu Islam sinkretis, Islam akulturatif, dan Islam kolaboratif. Islam sinkretik ditawarkan oleh Geertz, Beatty, dan Murder. Mark Woodward dan Muhaimin menawarkan model Islam akulturatif. Sedangkan Nur Syam menawarkan model Islam kolaboratif. Kajian Geertz tentang *The Religion of Java* (1981)³⁵⁶ memberikan gambaran bahwa terdapat trikotomi mengenai varian agama Jawa, yaitu abangan yang berpusat di pedesaan, santri yang berpusat di pasar, dan priyayi yang berpusat di kota. Kajian Geertz, sesungguhnya telah menjadi jendela bagi berbagai kajian tentang Islam di Indonesia, baik mereka yang mendukung maupun yang menolak, bahkan ada yang mengembangkannya. Salah satu yang mengembangkannya adalah buku Tadjoe Ridjal Bdr, sebagaimana yang dikutip oleh Nur Syam, berjudul

³⁵⁶ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (tpp.: tnp., 1981).

Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa (2000). Dalam mengkaji kehidupan kultural (di Jombang), buku Tadjoeer tersebut tidak jauh berbeda dengan studi Geertz dalam *The Religion of Java*. Buku itu juga mengkaji kehidupan kultural sehari-hari dalam bingkai Islam dan Jawa. Namun trikotomi identitas kultural yang dihasilkan dalam studi tersebut (*wong njaba, wong mambu-mambu, wong njero*) berbeda dengan yang dihasilkan oleh studi Geertz (santri, abangan, dan priyayi). Masing-masing varian kelompok identitas kultural dalam studi ini tidak diperlakukan sebagai entitas-entitas yang berbeda. Islam dan Jawa dalam studi ini diperlakukan *compatible*, atau tidak diperlakukan dalam posisi antonim. Trikotomi varian identitas kultural dalam studi ini ditempatkan dalam suatu kontinum—mengikuti konsepsi kejawaan—yang erat kaitannya dengan gerak perubahan kepribadian menurut psikologi Jawa: yakni bergerak dari *durung Jawa, rada Jawa, hingga wis Jawa*. Dengan demikian, ketiga varian identitas kultural bernuansa kejawaan tersebut tidak ditempatkan dalam posisi dikontraskan.³⁵⁷

Di antara yang mendukung, misalnya berasumsi bahwa Islam di Jawa memang bercorak sinkretik, artinya terdapat pemaduan di antara dua atau lebih budaya (Islam, Hindu, Buddha, dan Animisme) yang disebut sebagai Agama Jawa. Agama yang kelihatannya dari luar Islam, tetapi ketika dilihat secara mendalam, sebenarnya adalah agama sinkretis. Kajian yang mendukung Geertz tersebut adalah Beatty (1994) dalam tulisannya yang berjudul *Adam dan Eve and Vishnu*. Dalam kajian tersebut, dia menggambarkan bahwa sesungguhnya slametan sebagai inti upacara di dalam kehidupan orang Jawa adalah gambaran mengenai sinkretisme antara Islam dengan berbagai keyakinan lokal lainnya.³⁵⁸

³⁵⁷ Tadjoeer Ridjal Bdr, *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa: Studi Kasus Interpretasi Identitas Wong Njaba, Wong Njero, dan Wong Mambu-Mambu* (Surabaya: Universitas Airlangga Press, 2000), hlm. xiv.

³⁵⁸ Lihat, Andrew Beatty, *The Varieties of Javanese Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

Meskipun menolak konsepsi Geertz (1981) tentang sinkretisme yang dianggap kurang relevan untuk melihat Islam di Jawa, Mulder justru menggunakan konsep baru, yakni lokalitas. Menurutnya, jika sinkretisme adalah pemaduan tanpa diketahui mana yang dominan, akan tetapi dengan konsep lokalitas justru diketahui mana yang sesungguhnya dominan dalam percaturan agama Jawa. Dalam lokalitas ada unsur yang selalu menyesuaikan. Islam yang datang belakangan akan menyesuaikan dengan unsur lokal yang cocok, sehingga inti sesungguhnya adalah unsur lokalnya, dan bukan Islam. Jadi meskipun dari luar tampak Islam, tetapi hakikatnya adalah agama lokal Jawa.³⁵⁹

Di antara yang menolak model Islam sinkretis adalah Woodward (1985), yang beranggapan bahwa Islam dan budaya lokal itu adalah sesuatu yang akulturatif sesuai dengan prosesnya masing-masing, sehingga antara Islam dan budaya lokal bukanlah sesuatu yang antonim tetapi kompatibel. Ada proses mengambil dan menerima, sehingga terjadilah Islam tersebut sebagai agama yang bercorak khas, Islam Jawa.³⁶⁰ Tesis utama Woodward adalah Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Hindu-Buddha, sebagaimana dituduhkan kalangan Muslim puritan dan banyak sejarawan-antropolog (kolonial). Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, melainkan merupakan varian Islam, sebagaimana juga kita temukan ada Islam India, Islam Syria, dan Islam Maroko. Yang mendukung Woodward adalah Muhaimin (2001) dalam tulisannya tentang *Islam di Cirebon*. Menurutnya, Islam di Jawa sesungguhnya adalah Islam lokal, yaitu Islam yang di dalam praktiknya bersifat akulturatif dengan budaya lokal. Justru Islamlah intinya ketika berada di tengah budaya lokal yang bersentuhan dengannya. Kajian Islam

³⁵⁹ Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 1-20.

³⁶⁰ Mark. R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta* (An Abror: UMI, 1988). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

dalam konteks budaya lokal tersebut sampai pada asumsi teoretik bahwa Islam di Jawa hakikatnya adalah Islam sebagaimana di tempat lain, yaitu Islam dalam bingkai budaya lokal.

Menurut Nur Syam, konsep sinkretisme jelas mengandung kelemahan, sebab mengabaikan adanya dialog yang terjadi antara Islam dengan budaya lokal. Baik kajian yang dilakukan oleh Geertz, Beatty, dan Mulder memberikan legitimasi bahwa Islam hanyalah nominal saja, aspek luar, sebab inti dari semuanya adalah budaya lokal. Islam tidak mampu menyentuh kedalaman budaya lokal yang adiluhung dan mendalam, sehingga ketika harus berhadapan dengan budaya lokal, Islam harus tetap berada di luar. Kajian tentang Islam dengan konsep akulturatif juga menyisakan persoalan pada aras macam apa dan bagaimana Islam dipahami dan sekaligus dikonstruksi menjadi seperti itu. Jika Islam mengalami proses saling menerima dan memberi dalam konteks ajaran dan praktik ritual, maka semestinya terdapat gambaran bagaimana proses konstruksi Islam sebagaimana keadaannya sekarang. Dialektika itu yang tidak diperoleh dalam berbagai kajian tentang Islam akulturatif.³⁶¹

Kajian Islam dan masyarakat yang menggunakan konsepsi dan konstruksi sosial tersebut menghasilkan suatu tipologi tambahan, meskipun sesungguhnya berada di dalam kategori Islam akulturatif—mengikuti pandangan Woodward (1985) dan Islam sinkretik sebagaimana pandangan Geertz (1981)—adalah Islam kolaboratif, yaitu hubungan antara Islam dan budaya lokal yang bercorak akulturatif-sinkretik sebagai hasil konstruksi bersama antara agen (elit-elit lokal) dengan masyarakat dalam sebuah proses dialektika yang terjadi secara terus menerus. Ciri-ciri Islam kolaboratif adalah bangunan Islam yang bercorak khas, mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan ajaran Islam melalui proses transformasi secara terus menerus dengan melegitimasi berdasarkan atas teks-teks Islam yang dipahami atas dasar interpretasi elit-elit lokal. Transformasi dilakukan

³⁶¹ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 290.

melalui berbagai medium, sehingga menghasilkan konstruksi sosial tentang Islam lokal. Tradisi Islam lokal hasil konstruksi sosial masyarakat tersebut sesungguhnya memiliki keunikan, tidak bercorak *genuine* Islam akan tetapi juga bukan Islam Kejawaen, akan tetapi membentuk tradisi Islam yang khas.³⁶²

Lebih lanjut Nur Syam menjelaskan tentang model Islam kolaboratif yang dimaksudkannya sebagai berikut. Tradisi Islam lokal hakikatnya juga berada di dalam proses tarik menarik di antara berbagai varian penggolongan sosial, baik yang berbasis religio-kultural maupun religio-politik. Berbagai upaya dalam konteks penggolongan religio-kultural seperti abangan, NU dan Muhammadiyah yang berimplikasi pada pilihan tindakan yang berbeda, ternyata dapat menggambarkan secara mendasar tentang mekanisme kaitan antara tradisi Islam lokal dengan konfigurasi varian penggolongan sosial tersebut. NU dan abangan, yang memiliki medan budaya yang 'sama' ternyata bisa berdialog dalam mewujudkan tradisi Islam yang kolaboratif. Tradisi Islam lokal tersebut merupakan jalinan kerja sama antar berbagai agen dalam penggolongan sosio-religio-kultural yang berbeda. Ketika terjadi dialog di antara berbagai varian penggolongan sosio-religio-kultural, maka implikasinya adalah perubahan-perubahan tradisi, baik dalam kawasan wacana maupun dalam tataran tindakan-tindakan sosial. Jadi, interaksi antar varian dalam penggolongan sosial hakikatnya mempunyai relevansi dengan perubahan-perubahan tradisi Islam lokal.³⁶³ Terkait dengan dialog antara NU dan Muhammadiyah, misalnya, menarik untuk membaca disertasinya Rifyal Ka'bah berjudul *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU* (1998).³⁶⁴

Berbeda dengan Geertz, Beatty, Mulder, Woodward, dan Nur Syam, M.C. Ricklefs menawarkan model Islam sintesis. Banyak kalangan,

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*, hlm. 286.

³⁶⁴ Disertasi ini diujikan pada tanggal 23 November 1998 di Universitas Indonesia Jakarta.

di dalam maupun luar negeri, melihat sebagian besar Muslim Jawa hanyalah abangan atau “Islam KTP”. Lewat bukunya *Mengislamkan Jawa* (2012), Ricklefs membantah anggapan itu secara meyakinkan, bahwa islamisasi masyarakat Jawa terus berlanjut sejak kemunculan Islam dalam masyarakat Jawa pada abad ke-14. Ia menunjukkan bahwa tanah Jawa kini makin “hijau”: Islamisasi mengalami pendalaman dan proses ini tak bisa dibalikkan.³⁶⁵ Misalnya, dari Geertz ke Ricklefs, berarti dapat dibaca juga dari model sinkretis ke sintesis. Dalam konteks lokal di Mazhab Sapen, berarti dari sinkretisme Sunan Kalijaga menuju sintesisme Mukti Ali.

Walaupun telah lama menyandang nama ‘Sunan Kalijaga’, yang melakukan metode dakwah sinkretis, lebih dari setengah abad, tetapi UIN Sunan Kalijaga belum punya Pusat Studi Sunan Kalijaga (PSSK). Hal tersebut tentunya sangat ironis, untuk tidak mengatakan tragis. Sunan Kalijaga, yang bernama asli Raden Mas Said—ada yang menyebutnya Raden Mas Syahid—(ia juga memiliki sejumlah nama panggilan seperti Lokajaya, Syaikh Malaya, Pangeran Tuban atau Raden Abdurrahman)—ada pendapat yang mengatakan bahwa istilah *raden* itu bukanlah istilah kultural, tetapi adalah istilah spiritual, dari bahasa Arab, yang bermakna *rā ad-dīn* (melihat agama)—adalah seorang wali yang namanya paling banyak disebut oleh masyarakat Jawa khususnya—ada dua makna kata ‘Jawa’, yaitu Jawa etnosentris dan Jawa geografis. Jawa etnosentris adalah suku Jawa yang tinggal di pulau Jawa, sedangkan Jawa geosentris adalah Tanah Dhawa (Tanah Panjang) Nusantara ini, sebelum terpecah-pecah menjadi pulau-pulau kecil—.³⁶⁶ Istilah “Jawa” adalah kategori lokal, istilah “Jawi” adalah kategori nasional dan istilah “Jiwi” adalah kategori global.

³⁶⁵ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang* (Jakarta: Serambi, 2012), hlm. 30. Islamisasi merupakan proses yang diwarnai perbedaan dan kepelikan. Ada dua proses yang tampaknya terjadi pada waktu yang sama: kaum Muslim asing menetap di suatu tempat dan menjadi orang Jawa, sementara masyarakat lokal Jawa memeluk Islam dan menjadi orang Muslim.

³⁶⁶ Waryani Fajar Riyanto, *Naga-ra Atlantis Purba* (Yogyakarta: Atlantis Press, 2010), hlm. 1.

Sunan Kalijaga lahir sekitar tahun 1450 Masehi. Ayahnya adalah Arya Wilatikta, Adipati Tuban keturunan dari tokoh pemberontak Majapahit, Ronggolawe. Konon, nama *kali-jaga* sendiri disematkan kepada beliau karena ia suka berendam (*kungkum*) di sungai (*kali*) atau *jaga-kali*. Namun ada juga yang menyebut istilah itu berasal dari bahasa Arab *qāḍī-ṣāqā* yang menunjuk statusnya sebagai penghulu suci kesultanan.³⁶⁷ Berkorelasi dengan keterangan ini adalah nama Jurusan Qaḍā', sebelum berganti nama menjadi Fakultas Syari'ah, kemudian menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga.



Dalam konteks kekinian, Sunan Kalijaga atau Raden Said, yang kemudian berafiliasi ke Kasultanan Demak, harus kita warisi semangat ‘pemberontakannya’ kepada Kerajaan Majapahit. Artinya, ‘Kasultanan’

³⁶⁷ Suwardi Endraswara, *Buku Pinter Budaya Jawa: Mutiara Adilubung Orang Jawa* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2005), hlm. 118-120.

UIN Sunan Kalijaga harus berani menjadi ‘pemberontak’ kepada ‘Kerajaan Majapahit’, yang disimbolisasikan oleh Universitas Gadjah Mada. Makna ‘pemberontakan’ di sini dalam arti positif, yaitu pengembangan secara terus menerus proyek integrasi-interkoneksi (i-kon) di ‘Kasultanan’ UIN Sunan Kalijaga, untuk menolak ilmu-ilmu sekuler yang berdiri sendiri-sendiri dan terkotak-kotak di ‘Kerajaan Gadjah Mada’. Sebab, dalam sejarahnya, penamaan dan pendirian Universitas Gadjah Mada sendiri pada tanggal 17 Pebruari 1946 adalah untuk mengakomodir kepentingan kaum nasionalis, sedangkan pendirian dan penamaan IAIN Sunan Kalijaga pada tanggal 1 September 1951 adalah untuk mengakomodir kepentingan kaum Islamis.³⁶⁸ Kalau ‘Kerajaan Gadjah Mada’ telah dan akan menyatukan nusantara, maka ‘Kasultanan’ Sunan Kalijaga harus bisa menyatukan dunia, semoga. Dua nama penting di ‘Kerajaan Gadjah Mada’ yang pernah gelisah tentang fenomena differensiasi ilmu adalah Umar Kayam, yang menyebutnya dengan istilah ‘ilmu yang terkotak-kotak’,³⁶⁹ dan Kuntowijoyo

³⁶⁸ Soetjipto dan Agussalim Sitompul, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Institut Agama Islam Negeri LAIN al-Jami'ah* (Yogyakarta: Lembaga Pengabdian pada Masyarakat, 1986), hlm. 28.

³⁶⁹ Berikut ini bunyi penggalan pidato Umar Kayam: “Harapan saya juga sekarang anda juga mulai menyadari bahwa ilmu modern tidak lagi dapat berdiri sendiri. Ilmu modern, ilmu sosial atau humaniora atau ilmu apa saja, tidak akan mampu maju manakala ia meng**kotakkan** dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya mata kuliah di kampus masih banyak yang **terkotak-kotak. Maafkanlah!** Guru-guru anda, termasuk yang sekarang berdiri di hadapan anda, adalah produk dari kurikulum yang **terkotak**. Dan guru-guru kami juga hasil dari produk yang **terkotak** pula. Jadi embah buyut **kotak**, melahirkan embah **kotak**, embah **kotak** melahirkan anak **kotak**, dan anak **kotak** melahirkan cucu **kotak. Kotak, kotak, kotak, kotak, kotak**. Justru karena anda berada dalam kondisi dan situasi demikian dan berani bersuara lantang saya ingin menganjurkan dari balik mimbar ini agar anda yang mulai membebaskan diri melepaskan dari penjara ilmu **kotak** tersebut. Mulailah menyapa kawan-kawan anda yang **terkotak** di dekat-dekat anda. Sudahkah ilmu politik berbincang dengan sosiologi dan sejarah dan sastra Indonesia atau sastra apa saja? Sudahkah sastra Inggris banyak berbincang dengan sastra Indonesia, sosiologi dan antropologi dan kadang-kadang dengan psikologi? C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan

menyebutnya dengan istilah ‘differensiasi ilmu’.³⁷⁰

Meminjam Teori Siklus Peradaban Ibn Khaldun, penulis dapat menyebut ‘Kasultanan Sunan Kalijaga’ sebagai simbol *ḥaḍārah*—karena UIN Sunan Kalijaga menggunakan istilah *ḥaḍārah* dalam pengembangan keilmuannya, yaitu *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*—, sedangkan ‘Kerajaan Gadjah Mada’ sebagai simbol *badāwah*. Dalam teori perubahan sosial, Ibn Khaldun membagi dua jenis organisasi sosial, *nomaden (badāwah)* dan *menetap (ḥaḍārah)*. *Nomaden* adalah kelompok-kelompok manusia yang belum menetap—atomistik-positivistik—dalam wilayah pemukiman (keilmuan) dan masih dalam kebiasaan alamiah. Namun ikatan kekeluargaan dan keagamaan di antara mereka sangat kuat. Sedangkan kelompok menetap—integralistik-postpositivistik—adalah mereka yang telah bermukim (kota) dan relatif telah makmur. Proses timbul dan tenggelamnya peradaban manusia digambarkan oleh Ibn Khaldun sebagai proses dari budaya *nomaden (badāwah)*, sebagai budaya penakhluk dan pembangun, ke arah budaya *menetap (ḥaḍārah)*, sebagai pengembang sekaligus penghancur.³⁷¹ Dari *badāwah* (primitif, ruralisme) menuju *ḥaḍārah* (kota, urbanisme), berarti dari ‘Kerajaan Gadjah Mada’ menuju ‘Kasultanan Sunan Kalijaga’.

Dalam konteks internal (di PTAIN), menurut penulis, dari *badāwah* menuju *ḥaḍārah* dapat juga dimaknai dari *politic community* ke *epistemic community*, dari ikatan *nasabiyah-‘aṣabiyah (group feeling)* atau solidaritas sosial dan politik ke ikatan *ḥasabiyah-‘ilmiah (group thinking)* atau solidaritas ilmu pengetahuan, dari nalar desa atau *local village*—untuk tidak

bahaya pengkotakan ini dalam *The Two Cultures*.” Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam. Umar Kayam, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada*, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

³⁷⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 11.

³⁷¹ Biyanto, *Teori Siklus Peradaban: Perspektif Ibn Khaldun* (Yogyakarta: Ipam, 2004), hlm. 125.

menyebutnya *ndeso*—ke nalar kota/*city* atau *global village*, dari cara berpikir *ndeso* (*local citizenship*) ke cara berpikir kosmopolitan (*global citizenship*), dari IAIN—(Agama Islam)—Sunan Kalijaga ke UIN—(Islam)—Sunan Kalijaga, dari UIN Sunan Kalijaga ke Universitas Sunan Kalijaga (U-SU-K)—tanpa kata ‘Islam’—. *Badāwah* dan *ḥaḍārah* tersebut harus dipadukan untuk membentuk ‘*umrān* (peradaban). Perpaduan ini bertujuan membangun UIN Sunan Kalijaga sebagai *World Class University*.

Integrasi antara *Badāwah* dan *Ḥaḍārah*

<i>Badāwah</i>	<i>‘Umrān</i>	<i>Ḥaḍārah</i>
Desa	Global	Kota
<i>Group Feeling</i> →	<i>World Class University</i>	← <i>Group Thinking</i>

Berdasarkan Keputusan Menteri Agama Nomor 26 Tahun 1965 tanggal 15 Juni 1965, baru terhitung sejak 1 Juli 1965, IAIN al-Jami’ah di Yogyakarta diberi nama ‘Sunan Kalijaga’, yaitu nama dari salah seorang tokoh wali yang terkenal dalam sejarah penyiaran agama Islam di Indonesia. Pemberian nama ‘Sunan Kalijaga’ kepada IAIN (UIN) Yogyakarta bukanlah sekedar untuk membedakan nama dari IAIN satu dengan IAIN lainnya yang saat itu berjumlah 14 buah, tetapi lebih dari itu. Pemberian nama ‘Sunan Kalijaga’ tersebut terkandung cita-cita dan harapan, agar segenap civitas akademika IAIN Yogyakarta dapat mengambil suri tauladan Sunan Kalijaga dalam kebijaksanaannya menyiarkan dan menanamkan ajaran-ajaran Islam, yang telah berhasil mengubah keadaan masyarakat dari suasana gelap menuju masyarakat yang penuh dengan kedamaian dan kebahagiaan lahir batin, dalam suasana ketakwaan dan keimanan. Salah satu ajaran filosofis yang paling penting dari Sunan Kalijaga adalah ajaran *angeli ananging ora keli*. Menurut penulis, UIN Sunan Kalijaga harus bertanggungjawab mengembangkan pikiran-pikiran Sunan Kalijaga (Raden Said) tersebut, misalnya membentuk semacam Pusat Studi Sunan Kalijaga atau Pusat Studi Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia.



Papan nama “IAIN Sunan Kalijaga” di depan masjid lama IAIN Sunan Kalijaga

Dalam konteks *indegenious theory*, terkait dengan pencarian model hubungan antara *religion (agama)* dan *culture (budaya)*, dalam hal ini antara agama Islam dan budaya Indonesia, di belakang papan nama Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga tercantum salah satu pesan dan ungkapan Sunan Kalijaga, nama wali penyebar Islam di tanah Jawa yang diambil oleh para pendiri Perguruan Tinggi menjadi nama Universitas, berbunyi *Hanglaras Ilining Banyu; Ngeli Hananging Ora Keli*. Maksud dari ungkapan ini adalah bahwa “dalam mengarungi kehidupan, manusia sebaiknya menjalani hidup seperti air yang mengalir; manusia mengikuti air mengalir, tetapi manusia tidak boleh larut dan hanyut.” Pesan dan ungkapan Sunan Kalijaga tersebut mengandung nilai-nilai religi dan spiritual yang tinggi, lebih-lebih di era globalisasi, mengandung sebuah kepasrahan yang sangat dianjurkan dalam tasawuf Islam. Namun, manusia tidak harus menentang sebuah perubahan selama perubahan itu positif. Dengan kata lain, kata *angeli (translation)* di atas dapat dimaknai sebagai pilar keindonesiaan dan kemodernan dan *ananging ora keli (tradition)* adalah

keislaman. Dari filsafat sinkretis (antara *angeli/culture* dan *ananging ora keli/religion*) Sunan Kalijaga (Raden Said) inilah mustinya metode eklektis Fikih Indonesia gagasan Hasbi dapat dikembangkan. Sultan Agung Hanyokrokusumo menyebutnya dengan relasi antara ‘sastra’ (*ananging ora keli*) dan ‘gendhing’ (*angeli*).

Dengan meminjam teori tiga tahapan periodisasi sejarah kesadaran umat Islam di Indonesia gagasan Kuntowijoyo:³⁷² mitos, ideologi, dan ilmu, penulis mencoba meredefinisikan makna *kali jaga* ke level ilmu. Dalam tahapan mitos, *kali-jaga* bermakna *kungkum* (berendam di sungai) atau *njaga-kali* (menjaga sungai). Dalam tahapan ideologi, *kali-jaga* bermakna salah satu nama Walisongo. Sedangkan dalam tahapan ilmu, *kali-jaga* penulis maknai sebagai *kali* (yang disimbolkan seperti tanda “x”) yang bermakna *dua*. Dengan kata lain, kata *kali* di sini tidak bermakna mitologi sebagai *sungai*, tetapi penulis ilmuisasikan menjadi *kali* yang bermakna *dua*, yaitu hubungan sinergis antara dua dimensi, yaitu dimensi ketuhanan (teosentris-deduktif) dan kemanusiaan (antroposentris-induktif)—teo-antroposentrik-integralistik—, antara normativitas dan historisitas, antara *normative Islam* dan *empirical Islam*, antara transendental dan rasional (rasional-transendental), antara *doctriner* dan *scientific*. Selain, itu, *kali-jaga* yang bermakna *kungkum*, dapat juga diilmuisasikan menjadi *kungkum* intelektual di Barat dan Timur. Jadi, *kali jaga* adalah men-*jaga* relasi dua (*kali*) dimensi tersebut. Penjelasan penulis tentang tiga level makna ‘kali-jaga’ tersebut, telah dikutip oleh Kamsi dalam buku *Pergolakan Politik Hukum Islam di Indonesia* (2014), Bab IV (Penegakan Hukum Islam di Indonesia), halaman 231-232.

³⁷² Kuntowijoyo, “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, dalam *Pidato Pengukuban Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001, hlm. 23.



Kata-kata mutiara Sunan Kalijaga yang terpampang di depan Laboratorium Masjid UIN Sunan Kalijaga

Pendekatan Sunan Kalijaga dalam menjelaskan wejangannya dengan berdasar pada tiga hal (trilogi wejangan) yaitu *momong*, *momor*, dan *momot*. *Momong* berarti bersedia untuk mengemong, mengasuh, membimbing, dan mengarahkan (dedikatif dan inovatif). *Momor* berarti bersedia untuk bergaul, bercampur, berkawan, dan bersahabat (inklusif dan *continuous improvement*). *Momot* berarti kesediaan untuk menampung aspirasi dan inspirasi dari berbagai kalangan (integrasi-interkoneksi).³⁷³ Dalam perspektif kontemporer, *momong* identik dengan mentalitas dan kompetensi profesional seorang pendidik dan kompetensi pedagogis. Kompetensi pedagogis adalah kemampuan mengelola pembelajaran dengan mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya. Peningkatan profesionalitas guru seyogianya ditandai berbagai aktivitas pembaruan metode dan kinerja pendidik. *Momor* dapat dimaknai sebagai kemampuan bergaul dengan dunia global (*global citizenship*), sebagai pengembangan kompetensi sosial dalam kompetensi pendidik. Sedangkan *Momot* dapat

³⁷³ Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 21-23.

dimaknai sebagai pengembangan nilai-nilai inklusif dalam pendidikan, sebagai pengembangan dari kompetensi kepribadian.

Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Dakwah Sunan Kalijaga

Ontologi (Sinkretis-Integralis)			
Epistemologi (<i>Angeli Ananging Ora Keli</i>)			
Aksiologi (<i>Momong, Momor, Momot</i>)			
1	<i>Momong</i>	Kompetensi Profesional	Studi Hukum Islam Integratif (Normatif, Filosofis, dan Empiris)
2		Kompetensi Pedagogis	
3	<i>Momor</i>	Kompetensi Sosial	Eklektisasi antara Hukum Islam, Hukum Adat, dan Hukum Nasional
4	<i>Momot</i>	Kompetensi Kepribadian	Internasionalisasi Hukum Islam
		Empat Kompetensi Pendidik (UU No 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen)	Arah Studi Hukum Islam

Dalam konteks yang agak berbeda, hubungan interkoneksi antara dimensi ketuhanan dan kemanusiaan, antara *qadariyah* (*angeli*) dan *jabariyah* (*ananging ora keli*) yang ditawarkan oleh Sunan Kalijaga di atas, atau dalam bahasa buku ini disebut dengan istilah studi ilmu hukum Islam deduktif-tekstual dan induktif-kontekstual dapat diparalelkan juga dengan konsep *Sastra Gending*³⁷⁴ gagasan Sultan Agung (1593-1645). Di sini nalar

³⁷⁴ *Serat Sastra Gending* karya Sultan Agung merupakan sebuah karya sintesis. Serat ini juga mengajarkan jiwa persatuan dan kesatuan (mono-dualis) sebagai pola dasar pemecahan yang menyeluruh atas problem-problem kehidupan. Untuk kehidupan pribadi, karya tersebut mengajarkan kesatuan mono-dualis: jiwa dan raga, zat dan sifat, potensial dan ideal, teori dan praktik, agama dan ilmu, *das sollen* dan *das sein*, *ordo essensi* dan *ordo cognoscendi*. Istilah *sastra* dan *gending* sendiri sebenarnya mewakili serangkaian pengertian sebagai berikut (*Sastra dan Gending*): *Zāt dan Šijāt, Rasa dan Pangrasa, Cipta dan Ripta, Yang disembab dan Yang menyembab, Kodrat dan Irādat, Qadīm dan Hūdūs, Yang bercermin dan Bayangannya, Suara dan Gema, Lantan dan Ikan, Pradangga dan Gending, Papan Tulis dan Tulisan, Manikmaya dan Hyang Guru, Dalang dan Wayang, Busur dan Panab, Wisnu*

deduktif-tekstual identik dengan *sastra*, sedangkan induktif-kontekstual identik dengan *gending*. *Sastra Gending* sendiri ingin merajut antara hubungan *religion* dan *culture (social science)*. Dalam bait-bait *Sastra Gending*, banyak juga memasukkan bahasa Islam. *Serat Sastra Gending* mengajarkan tentang cara berpikir mono-dualisme atau bi-polar—bedakan dengan integrasi-Interkoneksi yang menggunakan nalar tri-polar dan monotrialisme—, dimana dua hal yang saling berkaitan, saling membutuhkan, dan saling mendukung sehingga tercipta suatu harmoni. Dalam hal ini *Sastra Gending* mengibaratkan mono-dualis antara pencipta (teosentris) dan yang dicipta (antroposentris), ibu dan bapak, ikan dan lautan, busur dan panah, dalang dan wayang. Monodualis tersebut harus berjalan beriringan, mereka tidak bisa berjalan sendiri-sendiri. Menurut penulis, teori monodualis dalam *Sastra Gending* inilah yang identik dengan istilah ‘teo-antroposentrik-integralistik’ yang dipopulerkan oleh Kunto, yang kemudian diadopsi oleh Amin Abdullah dalam artikel berjudul *Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik* (2003).³⁷⁵ Jadi, *sastra* adalah studi ilmu hukum Islam deduktif dan *gending* adalah studi ilmu hukum Islam induktif. *Sastra Gending* menggunakan cara berpikir sintesis, bedakan dengan Sunan Kalijaga (Raden Said) yang menggunakan cara berpikir sinkretis, Mukti Ali dengan nalar sintesis, dan M. Amin Abdullah dengan model interkoneksi. Jadi, UIN Sunan Kalijaga harus terus menerus membawa ruh dan spirit sinkretis Sunan Kalijaga tersebut, agar tidak kehilangan jati diri dan identitas lokalnya, baik sebelum dan setelah bertransformasi dari IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga. Di sini yang bertransformasi hanya

dan Kresna. Damardjati Supadjar, *Filsafat Sosial: Serat Sastra Gending* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hlm. 30, 204, dan 205.

³⁷⁵ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

institusinya saja, yaitu dari IAIN menjadi UIN, sedangkan nama Sunan Kalijaga tetap, tidak berubah. Yang tetap adalah, selalu terus menerus mensinergikan antara dimensi ketuhanan dan kemanusiaan.

Gagasan Fikih Indonesia dapat dibaca dalam konteks metode sinkretis Sunan Kalijaga. Bedanya, Sunan Kalijaga masih memadukan antara fikih (Islam) dan budaya Jawa, sedangkan Hasbi memadukan antara fikih dan Indonesia. Jadi, Sunan Kalijaga masih memadukannya dengan kultur lokal, sedangkan Hasbi dengan kultur nasional. Seiring transformasi IAIN Sunan Kalijaga (FSH) yang identik dengan Fikih Indonesia gagasan Hasbi, kemudian dikembangkan menjadi Mengindonesiakan Fikih Indonesia dan Objektivikasi Fikih Indonesia, dilanjutkan dengan Mazhab Jogja, menjadi *full-pledged university*, pada tahun 2004 UIN Sunan Kalijaga kemudian lebih identik dengan Integrasi-Interkoneksi, khususnya FSH, memperluas *mandate* akademiknya dengan membuka jurusan Ilmu Hukum (IH). Dengan *mandate* yang lebih luas ini, Fakultas Syari'ah (FS) telah resmi bertransformasi menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH). Perubahan dari Fakultas Syari'ah IAIN menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN menandai pergeseran signifikan dalam *trend* pengembangan kajian dan penelitian yang dilakukan di fakultas tersebut. Penekanan kini diberikan terhadap kajian-kajian dan penelitian yang bersifat empiris dalam kaitan dengan dinamika persinggungan Islam sebagai teks dengan realitas sosial, ekonomi, politik, dan budaya masyarakat yang tengah berubah.³⁷⁶ Apabila dikoneksikan dengan kata 'Indonesia', maka akan menjadi 'Syari'ah Indonesia' dan 'Hukum Islam Indonesia'. 'Syari'ah Indonesia' kemudian dapat dipersempit lagi menjadi 'Fikih Indonesia', bedakan dengan istilah 'Fikih di Indonesia'.

Istilah *Fikih Indonesia* terdiri dari dua kata, yaitu *fikih* dan *Indonesia*. Apabila Fikih Indonesia ini dibaca dengan pola atau *form* trikotomik

³⁷⁶ Noorhaidi Hasan, "Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 386.

bangunan Masjid UIN Sunan Kalijaga yang mengusung tiga nilai dasar bangunan keilmuannya, yaitu *Islamicity*, *locality*, dan *modernity*,³⁷⁷ maka kata *fikih* terkoneksi dengan istilah *Islamicity* dan kata *Indonesia* identik dengan *locality*. Sedangkan pilar yang tidak disebutkan adalah *modernity*. Nilai *Islamicity* menunjukkan bahwa Masjid dan ilmu-ilmu keagamaan (IAIN: Fakultas Syari'ah, Tarbiyah, Ushuluddin, Dakwah, dan Adab) sebagai pusat. Nilai *locality* menunjukkan adanya kohesi dan integrasi antara agama dan budaya. Sedangkan nilai *modernity* menunjukkan adanya hubungan interkoneksi antara kesadaran ekologis, inklusif, dan ekonomis.³⁷⁸

Nurcholish Madjid pada tahun 1987, misalnya, juga telah merumuskan pola hubungan trialektika antara Keislaman (*Islamicity*)—(Fikih), Keindonesiaan (*Locality*)—(Indonesia), dan Kemodernan (*Modernity*).³⁷⁹ Sedangkan Musa Asy'arie menawarkan model triadik antara Islam, Keindonesiaan, dan *Civil Society*.³⁸⁰ Mukti Ali juga pernah

³⁷⁷ M. Amin Abdullah, "Muhammadiyah's Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity, and Modernity", in Moch. Nur Ichwan & Noorhaidi Hasan (eds.), *Moving with the Times: the Dynamics of Contemporary Islam in Changing Indonesia* (Yogyakarta: CISform, 2007), hlm. 161-163; "Arsitektur Masjid Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas", *Sambutan Rektor Dalam Peresmian Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Kamis, 5 Agustus 2010, hlm. 7-11; "Arsitektur Masjid UIN Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas", dalam Mohammad Affan (ed.), *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka: Pengalaman UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 108-109.

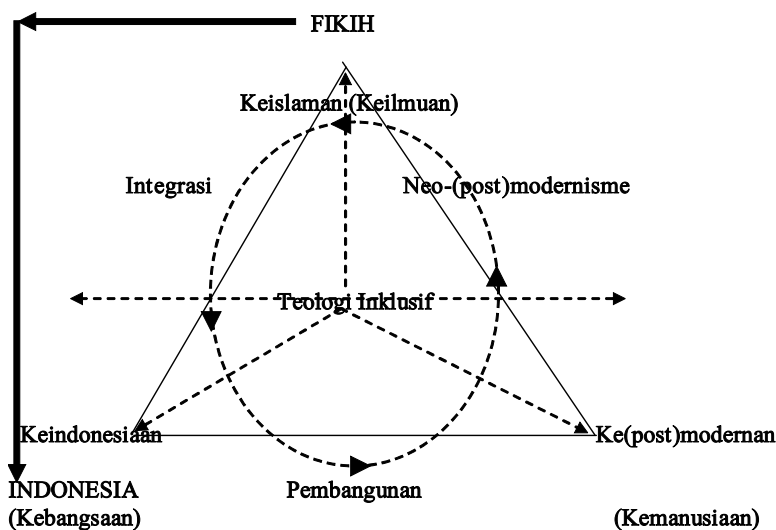
³⁷⁸ Kesadaran ekologis tergambar bahwa sisa atau bekas air wudhu tidak dibuang mengalir keluar begitu saja, tetapi ditampung di *Ground Reservoir*. Air yang ditampung di *Ground Reservoir* kemudian dimanfaatkan untuk menyirami tanaman di sekitar kampus untuk kepentingan yang lain. Selain itu, masjid di desain tidak menggunakan *air conditioning*, tetapi memanfaatkan lalu lintas angin yang secara alami akan mendinginkan ruangan (konsep *in-out*). Inklusifitas masjid tergambar dalam bangunan yang ramah terhadap *difabel* (*different ability*). *Ibid.*, hlm. 10.

³⁷⁹ Nurcholish Majdid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987); *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

³⁸⁰ Imam Muhlis (ed.), *Islam, Keindonesiaan, dan Civil Society* (Yogyakarta: Padma Press, 2011). Buku ini ditulis dalam rangka peringatan ulang tahun kedua PADMA (Padepokan Musa Asy'arie dan ulang tahun ke-59 sang pendiri PADMA, Musa Asy'arie.

menawarkan *form* trilogi etos, yaitu Keilmuan, Kemanusiaan, dan Kebangsaan.³⁸¹ Trialektika dan kesatuan tiga ide besar antara Keislaman, Kemodernan, dan Keindonesiaan—hubungan ketiganya ada yang menyebut dengan istilah ‘Arab’ (Arab di-*garap*), ‘Barat’ (Barat di-*runut*), dan ‘Jawa’ (Jawa di-*gawa*)—, melahirkan ide-ide pendukung (*supporting ideas*) yang berfungsi memperkuat konstruksi seluruh bangunan ide, yaitu neo-modernisme, integrasi, dan pembangunan.³⁸² Adapun yang mempersatukan seluruh konstruksi bangunan ide tersebut adalah Teologi Inklusif (Fikih Inklusif).

Fikih Indonesia Perspektif Trilogi Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan



Berdasarkan gambar di atas, maka ada tiga ide integralistik-sistemik yang telah ditawarkan oleh Nurcholish Madjid, yaitu

³⁸¹ Singgih Basuki, “Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 347.

³⁸² Syafi’i Anwar, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, dalam *Jurnal ‘Ulūmul Qur’ān*, No. 1, Vol. IV, 1993, hlm. 47.

Kemodernan, Keislaman—(Fikih), dan Keindonesiaan—(Indonesia). Dengan model seperti di atas, Fikih Indonesia gagasan Hasbi dapat dikembangkan lebih jauh hingga menembus ke wilayah global (glokalisasi Fikih Indonesia) dengan menambahkan pilar-pilar post-modernitas. Terkait dengan kemodernan, misalnya, Madjid sangat apresiatif dengan jargon klasik kalangan ulama yang terkenal, *al-muhājfaẓah ‘alā qadīm aṣ-ṣāliḥ, wa al-akḥḏ bi al-jadīd al-aṣlāḥ* (memelihara yang lama yang baik, dan mengambil baru yang lebih baik).³⁸³ Terkait dengan kaidah ini, Amin Abdullah mengartikannya sebagai prinsip *tradition* dan *translation*.³⁸⁴ Yang harus dikembangkan dari Fikih Indonesia adalah penambahan dengan dimensi *(post)modernity*. Dengan kata lain, internasionalisasi Fikih Indonesia adalah mengaitkannya dengan *global issues*, bukan hanya internasionalisasi dalam bentuk karya tesis dan publikasi di penerbitan internasional. Dengan kata lain, Fikih Indonesia versi Hasbi tidak cukup jika hanya ‘diterjemahkan’ dari bahasa Indonesia ke bahasa Inggris saja, tetapi yang jauh lebih penting adalah ‘diterjemahkan’ ke ranah yang lebih praktis dan konkrit di bumi Indonesia. Misalnya, dikembangkan menjadi Fikih Lalu Lintas Indonesia, Fikih Korupsi Indonesia, Fikih Birokrasi Indonesia, dan Fikih Kelautan Indonesia.

Dalam konteks yang agak berbeda, seperti di Turki, misalnya, jika dilihat ke belakang, kerajaan Ottoman adalah satu-satunya komunitas dan kerajaan Muslim di dunia pada saat itu, yang berhubungan dan bersentuhan langsung dengan modernitas Barat. Dalam perjumpaan dan pergumulan yang panjang tersebut, kemudian mengkristal, menurut Niyazi Berkez, pada bentuk pergumulan trilogi antara *Muashirlasmak* (Kemodernan), *Turklasmak* (Keturkian), dan *Islamlasmak* (Keislaman).³⁸⁵

³⁸³ *Ibid.*, hlm. 48.

³⁸⁴ Abdullah, “Mempertautkan”, hlm. 55.

³⁸⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), hlm. 11; M. Amin Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama dan Kewargaan Dunia: Gerakan Ilmu dan Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*, 29 Agustus, 2012, hlm. 15.

Bandingkan konsep tersebut dengan istilah Kemodernan, Keindonesiaan, dan Keislaman versi Nurcholish Madjid.

Perbedaan Model Trikotomik antara M. Amin Abdullah, Dawam Rahardjo, Nurcholish Madjid, dan Hasbi ash-Shiddieqy

M A Z H A B J O G J A	Triadik			Diadik
	Amin Abdullah	Dawam Rahardjo	Nurcholish Madjid	Hasbi
	<i>Islamicity</i>	<i>Islam</i>	Keislaman	FIKIH
	<i>Modernity</i>	<i>Modernity</i>	Kemodernan	↕
	<i>Locality</i>	<i>Tradition</i>	Keindonesiaan	INDONESIA

B. Dari Fikih Indonesia Menuju Mengindonesiakan Fikih Indonesia

Yang penulis maksud dengan istilah ‘Fikih Indonesia’ di sini adalah ide Fikih Indonesia yang pernah digagas oleh Hasbi ash-Shiddieqy, dekan pertama Fakultas Syari’ah (dan Hukum) di IAIN/UIN Sunan Kalijaga (1960-1972), bukan istilah ‘Fikih Indonesia’ yang menjadi judul buku *Fikih Indonesia Dalam Tantangan* (1991).³⁸⁶ Walaupun menggunakan istilah ‘Fikih Indonesia’, namun yang dimaksudkan oleh buku tersebut adalah ‘Fikih di Indonesia’. Berbicara tentang keindonesiaan pada sub bab ini, selaras dengan salah satu misi FSH, “Mengembangkan Pendidikan dan Pengajaran dalam bidang ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum yang berwawasan keindonesiaan dan kemanusiaan.” Meminjam istilah tiga etos dari Mukti Ali (etos keilmuan, kemanusiaan, dan kebangsaan),

³⁸⁶ Buku tersebut diterbitkan oleh Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta.

misi FSH tersebut juga dapat dibaca sebagai “Mengembangkan ilmu-ilmu keislaman dalam bidang ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum yang berwawasan kebangsaan dan kemanusiaan.” Berbicara tentang Mazhab Jogja dan Mazhab Sapen, dalam hal ini adalah pemikiran-pemikiran keislaman dan keagamaan yang pernah berkembang di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, tidak bisa dilepaskan dari dua maestro pemikir besarnya, yaitu Mukti Ali (di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang mempopulerkan Perbandingan Agama) dan Hasbi ash-Shiddieqy (di Fakultas Syari’ah dan Hukum yang mempopulerkan Perbandingan Mazhab). Untuk mengenang jasa-jasa keduanya, menurut penulis, gedung di FUPI dapat diberi nama sebagai Gedung Mukti Ali (GMA). Seperti halnya gedung di FSH dinamakan Gedung Hasbi ash-Shiddieqy (GHS).

Bedanya antara Mukti dan Hasbi, Mukti Ali berbicara dalam konteks Studi Agama (*Religious Studies*) yang lebih makro, sedangkan Hasbi berbicara pada konteks mikro, yaitu pengembangan studi (hukum) Islam, khususnya Studi Hukum Islam (*Islamic Law Studies*). Oleh karenanya, membicarakan model-model studi (ilmu hukum agama) Islam yang pernah ditawarkan oleh kedua pemikir tersebut dalam konteks IAIN Sunan Kalijaga menjadi keharusan sejarah. Di bagian buku ini, Mukti Ali dikaji terlebih dahulu, baru kemudian Hasbi. Secara periode sejarah, Hasbi lebih senior dan lebih ‘tua’ dari Mukti Ali, bedanya 19 tahun. Namun demikian yang menjadi salah satu pertimbangan dibahasnya Mukti Ali terlebih dahulu, karena metode sintesis (*scientific-cum-doctriner*) yang diajukannya lebih universal dan lebih luas ruang cakupannya dibandingkan dengan Hasbi. Dengan kata lain, salah satu pertimbangan dibahasnya Mukti Ali terlebih dahulu, baru kemudian Hasbi, adalah dimensi *space*-nya, bukan *time*-nya. Pemikiran-pemikiran Mukti Ali tentang studi Agama di IAIN/UIN Sunan Kalijaga dapat menjadi pintu masuk untuk menentukan posisi pemikiran studi (hukum) Islam Hasbi. Langsung ataupun tidak langsung, pikiran-pikiran Mukti Ali (misalnya tentang Perbandingan Agama) sangat memengaruhi corak dan ragam pemikiran studi ilmu hukum Islam di FSH (misalnya munculnya Jurusan

Perbandingan Mazhab dan Hukum). Jika Mukti Ali sering diidentikkan sebagai *pioneer* transmisi keilmuan di PTAI dari ‘Barat’, maka Hasbi dari ‘Timur’. Mukti Ali dan Hasbi adalah dua dari lima tokoh di IAIN Sunan Kalijaga, seperti yang tercantum dalam judul buku *Lima (5) Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga* (1998).³⁸⁷

1. Dari Studi Agama Menuju Studi Islam: Mukti Ali (1923-2004)

a. Mukti Ali dan Alumni Barat

Menurut penulis, ada dua arus besar keserjanaan di UIN Sunan Kalijaga dari alumni barat yang memengaruhi peta perkembangan studi hukum Islam, khususnya FSH, yaitu keserjanaan model Kanada (McGill) dan Belanda, tanpa menafikan model-model yang lain, seperti alumni atau yang dapat ‘sentuhan’ dari Malaysia, Australia, Jerman, dan Amerika Serikat. Alumni Kanada lebih menekankan kajian pada wilayah *Islamic studies*, sedangkan alumni Belanda pada wilayah *area studies*. Selain dua mazhab Barat tersebut, alumni ‘Timur’ dan lokal lebih cenderung mengembangkan wilayah kajian *Islamic religious knowledge*. Kita mulai dari arus besar yang pertama, yaitu alumni McGill. Secara umum, ada lima peta perkembangan dosen-dosen di IAIN (Sunan Kalijaga) termasuk ‘geng keilmuan McGill’, apabila dilihat dari sisi alumni-alumni master dan doktor dari luar negerinya (sekolah di McGill University, Montreal, Kanada), yaitu era tahun 1950/1960-an, 1970-an, 1980-an, 1990-an, dan

³⁸⁷ Mohammad Damami (ed.), *Lima (5) Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Diterbitkan dalam Rangka Mensyukuri Ulang Tahun Kelahiran IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-47 Tanggal 26 September 1998* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998). Pada tahun 2000, buku ini diterbitkan lagi, bertepatan dengan waktu mensyukuri kelahiran IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-49 pada tanggal 26 September 2000 dan sekaligus dalam rangka “Temu Alumni IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2000”, sebuah momentum akhir abad ke-20. Buku tersebut menceritakan biografi 5 (lima) orang yang dianggap sebagai tokoh IAIN Sunan Kalijaga, yaitu 1) K.H.R. Moh. Adnan; 2) Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya—tentang biografinya, baca buku Ashry Mukhtar (ed.), *Kumpulan Publikasi Mengenang Seabad Kelahiran Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya: 3 Maret 1907-3 Maret 2007* (Yogyakarta: tnp., 2007); 3) Prof. R.H.A. Soenarjo, S.H.; 4) Prof. Dr. Hasbi ash-Shiddieqy; dan 5) Prof. Dr. A. Mukti Ali.

2000-an. Generasi tahun 1950/1960-an, kita bisa menyebut trio nama penting, yaitu Mukti Ali (MA McGill, 1957) di Mazhab Sapen, Harun Nasution (Doktor McGill 1969) di Mazhab Ciputat, dan H.M. Rasjidi di Mazhab Kota Gede (Menteri Agama RI pertama periode 14 November 1945 s/d 2 Oktober 1946). Sebab, satu tahun setelah Mukti Ali kuliah di McGill pada tahun 1956, Rasjidi memberi kuliah di institusi ini. Tentang Rasjidi, Akh Minhaji dan Kamaruzzaman, dosen dan mahasiswa FSH telah menulis artikel berjudul *Indonesia Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (2001).³⁸⁸ Melalui Mukti Ali (Menteri Agama RI keempat belas periode 11 September 1971 s/d 28 Maret 1978), Mazhab Sapen IAIN Sunan Kalijaga mengembangkan studi ilmu (teologi) perbandingan agama, tanpa melupakan filsafat Islam. Kajian filsafat kemudian diperdalam salah satunya oleh M. Amin Abdullah, sedangkan kajian filsafat Islam diperdalam oleh Musa Asy'arie. Sedangkan di Mazhab Ciputat IAIN Syarif Hidayatullah, melalui Harun Nasution, mengembangkan filsafat Islam.³⁸⁹ Secara khusus, pikiran-pikiran filsafat Islam ala Harun Nasution telah dikaji oleh Nurisman, alumni S3 Mazhab Sapen, dalam buku *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution* (2012). Dalam bukunya tersebut, Nurisman mengembangkan konsep Islam Rasional gagasan Harun Nasution menjadi Islam Rasional Humanistik (IRH).³⁹⁰ Apabila aliran pemikiran Mukti Ali berkembang menjadi Muktisme (adanya lembaga yang bernama Mukti Ali Institute [MAIn], misalnya, dapat dibaca sebagai munculnya gejala Muktisme tersebut), maka aliran pemikiran Harun Nasution disebut dengan istilah Harunisme. Tentang peran keduanya (Mukti Ali dan Harun Nasution), secara khusus, Akh. Minhaji telah membahas dalam buku edisi revisi *Sejarah Sosial dalam Studi Islam* (2013),

³⁸⁸ Akh Minhaji dan Kamaruzzaman, "Indonesia Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi: 1915-2001," dalam Jurnal *asy-Syir'ah*, No. 8, 2001.

³⁸⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermenentika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2011), hlm. 78-79.

³⁹⁰ Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012).

Bab VII: Pendekatan dalam Pengkajian Islam di Indonesia, terutama poin B, C, D, dan E.³⁹¹

Dalam buku *Tradisi Akademik* (2013), Minhaji bahkan secara khusus menulis Bab VI tentang “Tradisi Akademik McGill University”. Dalam bab tersebut Minhaji menjelaskan bahwa proses transmisi keilmuan di McGill University, terutama di *Institute of Islamic Studies (IIS)*, berasal dari Wilfred Cantwell Smith, seorang orientalis terkemuka abad ke-20, yang juga menjadi direktur pertama program tersebut. Smith adalah seorang yang ahli di bidang studi agama-agama. Sejumlah ahli Islam Indonesia yang pernah memberikan kuliah di tempat ini misalnya Rasjidi, Mukti Ali, Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Taufik Abdullah, Syafi’i Ma’arif, Munawir Sjadzali, Federspiel, Karel Steenbrink, Faisal Isma’il, Qodri Azizy, Fadhil Lubis, dan Syafiq Mugni.³⁹²

Mukti Ali tercatat sebagai orang Indonesia pertama yang menggondol gelar *Master of Arts (M.A.)* di McGill, dengan tesisnya tentang Muhammadiyah tahun 1957. Tahun-tahun selanjutnya, *Institute of Islamic Studies (IIS)* McGill juga meluluskan beberapa sarjana Muslim Indonesia, seperti³⁹³ Anton Timur Jaylani (1959), Tedjaningsih Jaylani (1959), Mochtar Na’im (1960), Harun Nasution (1965), dan Kafrawi Ridwan (1969), untuk menggondol gelar ijazah S2 di institusi ini. Selain itu, *IIS* juga mencatat bahwa sarjana Muslim Indonesia pertama yang mendapatkan gelar Ph.D dalam studi Islam adalah Harun Nasution, dengan judul disertasi tentang Muhammad ‘Abduh dan teologi Mu’tazilah (1969). Selanjutnya, pada awal 1970-an, kedatangan ‘sembilan orang sarjana’ Muslim Indonesia untuk meneruskan studi pasca sarjana di Montreal, mewarnai diskursus kajian keislaman di *IIS* ini. Uniknya,

³⁹¹ Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi, Edisi Revisi* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 145-174.

³⁹² Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 267.

³⁹³ Jabali, *LAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, hlm. 24.

semuanya menulis tentang kajian Islam di Indonesia, yakni³⁹⁴ A. Hafizh Dasuki (1974), Zaini Muhtarom (1975), Murni Jamal (1975), Muhammad Idris (1975), Nourouzzaman Shiddieqy (1975)—putra Hasbi ash-Shiddieqy—, Bisri Affandi (1976), Saifuddin Anshori (1976), A. Farichin Chumaidy (1976), dan Muhammad Asyari (1976). Setelah ‘kelompok sembilan’ ini, kedatangan mahasiswa Muslim Indonesia mengalami kevakuman hingga akhir tahun 1980-an. Selama dekade ini hanya ada satu orang yang belajar di IIS dan mempertahankan disertasinya tentang Islam di Indonesia, yakni Iik Arifin Mansurnoor (1987) yang menulis tentang peran ulama di Madura.

Akhir dekade 1980-an, menandai fenomena ‘radikal’. Sebagai Menteri Agama RI pada saat itu, Munawir Sjadzali (Menteri Agama RI keenam belas periode 1983-1988 dan 1988-1993) mengambil langkah revolusioner, yaitu menyelenggarakan Program Pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia. Program tersebut dipersiapkan untuk mengirim dosen-dosen muda IAIN dari seluruh Indonesia ke Barat secara besar-besaran. Oleh Munawir, kemudian kebijakan pengiriman sarjana ke luar negeri ini merupakan salah satu *pilot project* yang menjadi prioritas program kerjanya. Sejak itu, sejumlah lulusan terbaik IAIN mulai meninggalkan tanah air untuk melanjutkan studi di luar negeri, dua di antaranya ke Amerika dan Turki (khusus untuk mahasiswa yang dikirim ke Turki, tepatnya yang sekolah di METU, tahun 1984, penulis dapat menyebut dua nama saja, yaitu Komaruddin Hidayat dan M. Amin Abdullah). Mulai periode kepemimpinan ini pula, McGill University kembali melakukan kerjasama peningkatan pendidikan bagi sarjana Muslim Indonesia. Sehingga menjelang akhir tahun 1980-an, IAIN memang sudah melahirkan doktor, tetapi tahun 1990-an, baru menyaksikan gelombang doktor. Apabila merujuk pada beberapa penulis yang ada dalam buku *Islam Berbagai Perspektif* (1995),³⁹⁵ maka Program Pembibitan Calon Dosen

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Tim Penulis, *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan Untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali MA* (Yogyakarta: LPMI, 1995).

IAIN se-Indonesia yang digagas oleh Munawir tahun 1980-an tersebut melahirkan doktor-doktor luar negeri, antara lain seperti Hasan Asari, Affandi Mochtar, Kautzar Azhari Noer, Abdul Djamil, Akh. Minhaji, Naqiyah Mukhtar, Fauzan Saleh, M. Nafis, Fathurrahman Djamil, Faisal Ismail, Achmad Jainuri, Thoha Hamim, Yudian Wahyudi, Andi Faisal Bakti, M. Hasbi Amiruddin, dan Sudarnoto Abdul Hakim.

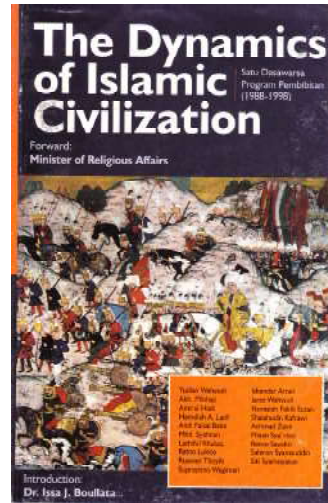
Tahun 1990-an, Kementerian Agama RI, khususnya IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta mengadakan kerjasama dengan CIDA (*Canada-International Development Agencies*) yang dituangkan dalam sebuah paket program ICIHEP (*Indonesia Canada Islamic Higher Education Project*). Tahun 1994 merupakan tahun terakhir pengiriman dosen-dosen IAIN seluruh Indonesia belajar di *IIS*, McGill University, melalui Proyek kerjasama *The McGill Indonesia IAIN Development Project*. Salah satu program utama dari proyek tersebut adalah pengiriman dosen-dosen muda untuk melanjutkan program pascasarjana di *IIS* McGill University Montreal Kanada. Barangkali era ini dapat disebut sebagai tahap *researching for a qiblah*. Kerjasama yang dimulai sejak tahun 90-an tersebut telah menghasilkan lebih dari sembilan puluh *Master of Arts* (MA) dan Ph.D dalam bidang *Islamic Studies* yang kini tersebar di berbagai STAIN, IAIN, dan UIN di Indonesia.³⁹⁶ Di antara karya yang amat penting, baik secara akademik maupun praktis, merupakan hasil kerjasama relatif panjang (15 tahun) antara McGill University Canada dan Kementerian Agama melalui IAIN/UIN Sunan Kalijaga dan Syarif Hidayatullah Jakarta, adalah tulisan Fuad Jabali dan Jamhari. Keduanya sebagai editor buku *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (2002).³⁹⁷ Karya tersebut merupakan hasil penelitian tentang dampak kerjasama antara kedua negara terhadap masyarakat Islam atau bangsa Indonesia pada umumnya. Karya kedua merupakan pemikiran reflektif dari mereka yang terlibat

³⁹⁶ Jabali, *IAIN dan Modernisasi Islam*, hlm. vii.

³⁹⁷ Fuad Jabali dan Jamhari (eds.), *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002).

dalam kerjasama tersebut terutama menyangkut pengalaman kerjasama dalam kaitannya dengan eksistensi dan masa depan pendidikan Islam di Indonesia, yaitu buku yang di edit oleh Kusmana dan J.M. Muslimin berjudul *Paradigma Baru Pendidikan* (2008).³⁹⁸

Program Pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia yang dimulai tahun 1988 itulah yang akhirnya kelak akan membawa gerbong ‘geng keilmuan McGill’ ke IAIN, khususnya di FSH UIN Sunan Kalijaga. Bahkan untuk memperingati satu dasawarsa (10 tahun) program tersebut, Yudian Wahyudi, salah satu alumni McGill, yang juga dosen FSH UIN Sunan Kalijaga, memprakarsai penerbitan buku *The Dynamics of Islam Civilization (Satu Dasawarsa Program Pembibitan 1988-1998)*. Baca juga buku *Pengalaman Belajar Islam di Kanada* (1997).



Penulis juga membagi tiga jenis alumni dosen-dosen di FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu alumni lokal, nasional, dan global. Yang penulis maksud dengan alumni lokal adalah dosen-dosen FSH yang lulus dari program doktor di UIN Sunan Kalijaga sendiri, antara lain seperti Syamsul Anwar, Makhrus Munajat, dan M. Nur. Alumni nasional, adalah dosen-dosen yang lulus dari program doktor di universitas-universitas nasional di luar UIN Sunan Kalijaga, seperti Kamsi. Alumni global adalah dosen-dosen yang lulus dari universitas luar negeri (S2 dan S3), seperti dari Amerika (M. Atho' Mudzhar), Leiden-Belanda (Noorhaidi Hasan dan Euis Nurlaelawati), Jerman (Nur Kholis Setiawan), Australia (Siti Ruhaini Dzuhayatin), Malaysia (Ahmad Bunyan Wahib), dan McGill

³⁹⁸ Kusmana dan J.M. Muslimin (eds.), *Paradigma Baru Pendidikan: Restropeksi dan Proyeksi Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama RI Press, 2008).

Kanada (antara lain seperti Akh. Minhaji, Yudian Wahyudi, dan Ratno Lukito). Khusus alumni dari program doktor luar negeri, menurut penulis, kekuatan dan eksistensi ‘geng keilmuan’ McGill perlu diperhitungkan, karena mereka sangat memberikan pengaruh bagi pengembangan bangunan epistemik keilmuan studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga. Tiga pemikir Muslim dari Mazhab Jogja yang bisa dikedepankan, alumni McGill (Ph.D), yang berkiprah di FSH adalah Akh. Minhaji, yang menawarkan model fikih-historis, Yudian Wahyudi, penerus gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia, yang memiliki corak pemikiran fikih-filosofis, dan pemikiran Ratno Lukito yang bercorak fikih-pluralis (pluralisme hukum).

Mobilisasi intelektual secara besar-besaran dari sarjana Mazhab Jogja ke Barat pada tahun 80-an dan 90-an tersebut, dapat dibaca dengan pesan Sunan Kalijaga. Sunan Kalijaga (Raden Said) pernah menyampaikan sebuah pesan terkait dengan dakwah sinkretisnya yang berbunyi *“Yen wis tibo titiwancine kali-kali ilang kedunge, pasar ilang kumandange, wong wadon ilang wirange mangka enggal-enggala tapa lelana njlajah desa milang kori patang sasi aja ngasik balik yen durung olih pituduh (hidayah) saka gusti Allah”*. Nasihat ini kurang lebih artinya “Jika sudah tiba saatnya di mana sungai-sungai hilang kedalamannya (banyak orang yang berilmu yang tidak mengamalkan ilmunya), pasar hilang gaungnya (pasar orang beriman adalah masjid, jika masjid-masjid tiada azan, wanita-wanita hilang malunya (tidak menutup aurat dan sebagainya), maka cepat-cepatlah kalian keluar empat bulan dari desa ke desa (dari kampung ke kampung), dari pintu ke pintu (dari rumah ke rumah untuk dakwah), janganlah pulang sebelum mendapat hidayah dari Allah.”

Dari nasihat Sunan Kalijaga di atas, yang penulis ingin garis bawahi adalah potongan nasihat berikut ini: *“Mangka enggal-enggala tapa lelana njlajah desa milang kori patang sasi aja ngasik balik yen durung olih pituduh (hidayah) saka gusti Allah”*. Kalimat *tapa lelana njlajah desa milang kori patang sasi* di atas dapat penulis maknai sebagai “Pergi jauh untuk belajar,

menjelajahi negara-negara di dunia”, misalnya kepergian beberapa sarjana IAIN/UIN Sunan Kalijaga tahun 80-an dan 90-an untuk melanjutkan jenjang S-2 dan S-3 ke beberapa negara Eropa (Barat), salah satunya adalah ke McGill, Montreal, Kanada dan al-Azhar (Timur). Sedangkan kalimat *aja ngasik balik yen durung olib pituduh*, penulis maknai sebagai “Tidak akan kembali ke tanah air sebelum mendapatkan gelar Master (M.A.) dan Doktor (Ph.D) dari belajar di Timur dan di Barat.” Ujung-ujungnya, yang dicari adalah petunjuk dari Allah (*pituduh [bidayah] saka gusti Allah*). Artinya, misalnya walaupun ilmunya sudah setinggi langit (intelektualitas), menjadi profesor di perguruan terbaik dunia, disertasinya menyatukan ‘tiga negara’ sekalipun, ia tidak boleh sombong dengan melupakan peran Tuhan (transendensi), sebab, di atas langit masih ada langit.

Dalam perkembangannya, pengiriman tenaga pengajar dan sarjana-sarjana ke Timur dan Barat telah memperkaya wawasan PTAI di Indonesia. Masa-masa ini (tahun 70an, 80an, dan 90an), meminjam istilah Atho’ Mudzhar, barangkali bisa disebut sebagai fase pencarian arah kiblat, *searching for a qiblah*. Lebih lanjut Atho’ mengatakan:

*The above discussion has shown that LAINs are searching for a new qiblah (direction) in developing their programs of Islamic studies at both undergraduate and graduate levels. They started with the adoption of the conventional concept of Islamic studies, the old model of al-Azhar, but as al-Azhar itself has converted into a full fledged university offering all sorts of secular fields of studies, LAINs are beginning to seek the possibility of converting themselves into full fledged universities as well.*³⁹⁹

Menurut penulis, ada tiga tahap perkembangan wawasan PTAI (UIN Sunan Kalijaga) berdasarkan nasihat Sunan Kalijaga di atas, yaitu *mangka enggal-enggala tapa lelana njlajah desa milang kori patang sasi*, sebagai

³⁹⁹ M. Atho’ Mudzhar, “Islamic Studies In Indonesia In The Making”, a paper presented at the International conference on Islam In Indonesia: *Intellectualization and Social Transformation* held by Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia, in Cooperation with McGill University, Canada, November, 23-24, 2000, hlm. 4; *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Religious Research and Development and Training, 2003), hlm. 90.

tahap *searching for a qiblah*, *aja ngasik balik yen durung olib pituduh*, sebagai tahap *establishing a qiblah*, dan *saka gusti Allah*, sebagai tahap *be a qiblah*. Sekarang, UIN Sunan Kalijaga harus sudah sampai tahap *be a qiblah* ini, bukan lagi *searching for a qiblah* atau *establishing a qiblah*. Artinya, UIN Sunan Kalijaga atau Mazhab Jogja harus sudah menemukan identitas dan ciri khas keilmuan yang berbeda dari yang lain, yang dapat menjadi kiblat keilmuan tersendiri, baik di level nasional maupun di level global. Menurut penulis, kiblatnya adalah *spider web* dalam paradigma integrasi-interkoneksi.

Patut dicatat bahwa karya-karya Tesis dan Disertasi di kalangan sarjana-sarjana PTAI yang belajar di luar negeri, yang sebagian besar membahas tentang Indonesia telah ikut mendorong lahirnya ‘Islam di Indonesia’ (bedakan dengan istilah ‘Islam Indonesia’) sebagai satu disiplin ilmu tersendiri.⁴⁰⁰ Sedangkan Islam di Jogja, adalah Mazhab Jogja. Salah satu upaya pencarian arah kiblat tersebut adalah ke Barat, yaitu McGill, Kanada. Tentang apa dan bagaimana program IIS tersebut, Nourouzzaman Shiddieqi, putra Hasbi ash-Shiddieqy, pernah menulis artikel berjudul *Memperkenalkan Institute of Islamic Studies McGill University* (1977).⁴⁰¹ Pengaruh awal alumni McGill terhadap PTAI di Indonesia, khususnya di (FSH) IAIN (UIN) Sunan Kalijaga sangat kentara berkat jasa duo intelektual Muslim Indonesia, sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu Harun Nasution dan Mukti Ali. Harun adalah orang Indonesia pertama yang lulus derajat doktor dari McGill, dengan judul disertasi *The Place of Reason on ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views* (1969). Sedangkan Mukti Ali adalah orang Indonesia pertama yang mendapatkan gelar *Master of Art* dari McGill dengan judul Tesis *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction* (1957). Karena buku ini hanya memfokuskan kajiannya di Mazhab Sapan, maka

⁴⁰⁰ Jabali, *LAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, hlm. 78.

⁴⁰¹ Nourouzzaman Shiddieqi, “Memperkenalkan Institute of Islamic Studies McGill University”, *al-Jami’ah*, No. 15, Tahun XV/1977, hlm. 57-71.

yang akan diesplorasi lebih lanjut adalah peran dan jasa Mukti Ali, sebagai perintis ‘geng keilmuan’ McGill di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Mukti Ali, yang bernama kecil Boedjono, dilahirkan pada tanggal 23 Agustus 1923 di Cepu, Blora, Jawa Tengah, dan wafat tanggal 5 Mei 2004 di RSUP Dr. Sardjito Yogyakarta pada usia 81 tahun. Setelah lulus dari ujian yang disebut *Klein Ambtenaar Examen* (ujian pegawai rendah) di Cepu, pada pertengahan tahun 1940, Boedjono dikirim ayahnya untuk meneruskan sekolah di Pondok Pesantren Termas Pacitan. Sejak tahun 1943, nama Boedjono secara resmi diganti menjadi Abdul Mukti Ali. ‘Abdul Mukti’ diambil dari pemberian Kiai Hamid, dan ‘Ali’ dari usulan orang tuanya. Tahun 1945, Mukti Ali menamatkan belajarnya di Termas. Satu tahun kemudian, ia terpilih sebagai anggota Dewan Wakil Rakyat Kabupaten Blora mewakili Masyumi. Namun karena naluri akademiknya lebih kuat daripada politiknya, maka tahun 1947 ia mendaftar menjadi mahasiswa STI (Sekolah Tinggi Islam) Yogyakarta, yang kelak berubah menjadi UII. Di sini ia bertemu dan berguru dengan Kiai Mas Mansur. Tahun 1950, Mukti Ali berangkat menunaikan haji yang diteruskan dengan belajar di Mekkah. Tidak sampai satu tahun mukim di Mekkah, atas saran Konsul Haji di Indonesia saat itu, Imron Rosyidi, dia disarankan untuk belajar di Karachi Pakistan. Tahun 1951, ia mendaftarkan diri di Fakultas Sastra Arab Jurusan Sejarah Islam. Atas saran Anwar Haryono (Mantan Sekjen Masyumi), dia tidak pulang ke tanah air, tetapi melanjutkan studinya ke Kanada. Tahun 1955, dia terdaftar sebagai mahasiswa di *Institute of Islamic Studies*, McGill University, Montreal, Kanada. Di sinilah ia bertemu dengan Wilfred Cantwell Smith, yang kemudian memperkenalkan studi perbandingan agama kepada Mukti Ali. Mukti Ali merampungkan masternya di McGill pada tahun 1957, dan menjadi Menteri Agama RI antara tahun 1971-1978.⁴⁰²

⁴⁰² Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*, hlm. 15-22.



(Tahun 1983). Dari kanan ke kiri: Mukti Ali (Guru Besar Perbandingan Agama), Syamsuddin Abdullah (Dekan Ushuluddin), Simuh (Ketua Jurusan Akidah Filsafat), dan Alef Theria Washim (Wakil Dekan II), dalam acara buka puasa bersama di Sapen

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, Mukti Ali merampungkan pendidikan masternya di McGill pada tahun 1957, sedangkan gelar doktornya hingga saat ini masih misterius. Minhaji sempat menyinggung tentang ‘kemisteriusan’ pendidikan doktornya Mukti Ali tersebut. Menurut Minhaji:

Harus diakui, hingga kini masih tergolong ‘misterius’, apakah Mukti Ali memang pernah kuliah dan menyelesaikan Program Doktor atau tidak. Begitu pula, tidak pernah ada informasi jelas tentang disertasi yang dituliskannya. Oleh karenanya H.M. Rasjidi memberi tanda kurung ketika menulis ‘Dr’ untuk Mukti Ali, yakni dengan cara “Prof. (Dr) H.A. Mukti Ali?”. Apakah ‘misterius’ itu mengurangi kualitas Mukti Ali sebagai ilmuwan, ulama, cendekia, dan juga sikap kita terhadapnya? Tentu saja tidak. Kelemahan dan kekurangan pada diri Mukti Ali, sebagaimana juga terjadi pada setiap orang atau ilmuwan lainnya, tidak akan menghilangkan perannya yang luar biasa dalam pengembangan studi Islam di Indonesia.⁴⁰³

⁴⁰³ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 153.

Penulis setuju dengan pendapat Minhaji di atas, sebab, lebih baik gelar doktornya ‘misterius’, tetapi peran dan sumbangannya bagi dunia akademik sangat jelas dan nyata, daripada bergelar doktor dengan bukti ijazah, tetapi setelah jadi doktor, sumbangannya bagi pengembangan akademik tidak ada, tidak hanya ‘misterius’, tetapi benar-benar ‘tidak ada’. Daripada bergelar doktor (apalagi kalau biayanya dari uang rakyat— untuk tidak mengatakan uang beasiswa—), tetapi hanya bisa menulis buku diktat kuliah atau ‘memungut’ kembali ‘barang rongsokan’ artikel-artikel yang pernah dipublikasikan di berbagai tempat, untuk kemudian di-*self plagiarism* lagi, bukan buku *masterpiece* yang monumental.

Mukti Ali berperan besar dalam mempercepat proses modernisasi di institusi pendidikan Islam terutama ketika beliau menjabat sebagai Menteri Agama RI dari tahun 1971 sampai tahun 1978. Memang harus dicatat bahwa dalam bidang kesarjanaan, pengaruh Mukti Ali tidak sebesar Harun Nasution. Namun usaha Mukti Ali memasukkan Ilmu Perbandingan Agama (IPA) sebagai salah satu bidang kajian utama di IAIN (Sunan Kalijaga)—Fakultas Ushuluddin (dan Pemikiran Islam)—memberikan dampak yang signifikan bagi berkembangnya wacana dialog antar agama di tanah air. Hal ini menjadi salah satu obsesi akademik Mukti Ali untuk mengembangkan Jurusan Perbandingan Agama (PA)—di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI)—yang mempelajari agama-agama lain selain Islam, agar umat dapat menghargai perbedaan secara wajar.⁴⁰⁴ Dalam konteks ini, FUPI lebih maju dibandingkan dengan FSH. Sebab, FUPI telah berbicara tentang Perbandingan Agama (eksternalisasi), tetapi FSH baru mengkaji tentang Perbandingan Mazhab dan Hukum (internalisasi), itupun sepertinya belum dijiwai hingga ke dataran yang lebih praktis, misalnya menghormati mazhab lain atau aliran

⁴⁰⁴ Ali Munhanif, “Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru”, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umum (eds.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 271-320; “Islam and the Struggle for Religious Pluralism: A Reading of the Religious Thought of Mukti Ali”, *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 1, 1996, hlm. 111-127.

lain yang berbeda dengan mazhab mayoritas. Jangankan menghormati yang berbeda mazhab, menghormati yang sesama mazhab saja belum bisa. Buktinya, antara Mazhab NU “Y” dan Mazhab NU “A” tidak bisa bersatu, yang seharusnya menjadi Mazhab NU “YA”. Untuk menandingi PA di FUPI, FSH perlu mendirikan Progam Studi Perbandingan Hukum Agama-agama, sebagai sub kluster dari Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum.

Dalam konteks yang lebih mikro, yaitu di FSH IAIN Sunan Kalijaga, barangkali kehadiran Jurusan Perbandingan Mazhab (PM) tahun 1988, yang kemudian menjadi Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) tahun 1998, merupakan strategi sistematis kaum reformis untuk memperkecil fanatisme mazhab dengan berbagai dampak negatifnya. Perbandingan mazhab menurut Hasbi, merupakan sebuah keniscayaan jika umat Islam Indonesia ingin mencapai kemaslahatan. Perbandingan mazhab di sini tidak hanya antara Sunni-Sy'i saja, tetapi juga harus dilakukan antar semua mazhab. Di sisi lain juga perbandingan antara hukum Islam dan sistem hukum Indonesia, serta dengan sistem hukum internasional (keislaman, keindonesiaan, dan keinternasioanal).⁴⁰⁵ Dalam konteks pengembangan kajian terhadap Sunnah Nabi, tahun 1993, bahkan Minhaji telah memandang perlunya perbandingan hukum antar agama, tidak hanya perbandingan hukum antar mazhab saja. Menurut Minhaji:

Singkatnya, dalam membangun Sunnah, segalanya bisa dijadikan referensi, baik sunnah yang dibangun kaum Muslimin di berbagai tempat dan waktu, sunnah yang selama ini dikenal sebagai berasal dari non-Islam, seperti terdapat dalam sejarah perkembangan masyarakat sekuler (sosialis dan kapitalis), maupun sunnah yang terdapat pada masyarakat agama dan kepercayaan lain, seperti Yahudi, Kristen, Katholik, Hindu, Buddha, dan Jawa.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Tentang masalah Perbandingan Mazhab ini, Hasbi telah menulis beberapa buku, yaitu: *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975); *Sebab-sebab Perbedaan Paham Para Ulama' dalam Menetapkan Hukum Islam* (Yogyakarta: tnp, t.t.); dan *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

⁴⁰⁶ Akh. Minhaji, “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam”, *Ulumul Qur'an*, 2, Vol. V, 1993, hlm. 17.

Bahkan tahun 1979, dalam konteks ilmu tafsir, dengan mengutip Amin al-Khuli, Malik Madani (Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga periode 2003-2007) juga memandang perlunya Perbandingan Antar Agama dalam konteks studi kisah-kisah *Isrā'iliyyāt*. Lebih lanjut Malik Madaniy menyatakan:

Kiranya pula dalam hal ini perlu kita renungkan anjuran Amin al-Khūlī agar studi tentang kisah-kisah *Isrā'iliyyāt* ini dapat melibatkan secara aktif para ahli dalam bidang sejarah agama-agama yang merupakan bagian dari ilmu perbandingan agama, khususnya dalam meneliti hubungan yang terjadi antar agama-agama yakni dengan jalan mengumpulkan kisah-kisah *Isrā'iliyyāt* tersebut dan meneliti asal dan sumbernya sehingga dapat memberikan petunjuk tentang jalan dan cara pengaruh memengaruhi di antara berbagai agama.⁴⁰⁷

Jadi, Ilmu Perbandingan Agama gagasan Mukti Ali di FUPI IAIN (UIN) Sunan Kalijaga dapat dibaca dalam konteks Perbandingan Mazhab versi Hasbi di FSH IAIN (UIN) Sunan Kalijaga. Tentang hal ini, lihat misalnya buku Hasbi yang berjudul *Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam* (1971). Menurut penulis, seharusnya, Perbandingan Agama atau *Comparative of Religion* wajib diajarkan di semua fakultas UIN Sunan Kalijaga, dengan tiga permak matakuliah baru, yaitu *Religious Studies*, *Philosophy of Religion*, dan *Religion and Science*.

Tahun 1970-an, Mukti Ali dianggap sebagai orang yang tepat untuk mengembalikan IAIN ke cita-cita pendiri STI semula. Periode McGill adalah periode yang sangat menentukan bagi Mukti Ali. Benih-benih pemahaman Islam yang inklusif, akademis, empiris, yang menjadi cita-cita para pendiri STI di McGill semakin mengental. Sebagaimana diketahui bahwa sebagai pendiri STI, Satiman dan Hatta menghendaki adanya model pemahaman Islam yang inklusif, akademis, sosiologis, historis, dan filosofis (khusus untuk poin tiga yang terakhir, penulis dapat menunjuk nama Atho' Mudzhar, Akh. Minhaji, dan Yudian Wahyudi). Satiman dan Hatta bercita-cita untuk menghubungkan antara Islam dan

⁴⁰⁷ Malik Madaniy, "Masuknya Kisah-kisah *Isrā'iliyyāt* dalam Penafsiran al-Qur'an dan Langkah-langkah Pengamannya", *al-Jami'ab*, No. 21, Tahun XV, 1979, hlm. 20.

tradisi Barat benar-benar terwujud dalam diri Mukti Ali.

Mukti Ali mengatakan bahwa ia benar-benar dibuat terpikat oleh program kajian Islam di Universitas McGill itu yang diajarkan dengan pendekatan yang sistematis, rasional, dan meminjam istilahnya sendiri adalah holistik; baik dari segi ajaran, sejarah maupun peradabannya...ia menegaskan perlunya memperkenalkan pendekatan yang empiris atas Islam sebagai jalan untuk menafsirkan ulang khazanah pemikiran Islam dalam konteks modernitas.⁴⁰⁸



Menurut Minhaji,⁴⁰⁹ ada dua sumbangan (ter)besar seorang Mukti Ali dalam konteks studi Islam (khususnya di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga), yaitu gagasannya tentang ilmu perbandingan agama⁴¹⁰ dan penelitian agama.⁴¹¹ Terkait dengan keahliannya di bidang ilmu perbandingan agama yang disematkan kepada Mukti Ali, B.J. Boland, dalam bukunya berjudul *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (1982), yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia

dengan judul *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, keberatan menyebut Mukti Ali, terutama dalam buku Mukti yang berjudul *Ilmu Perbandingan Agama: Suatu Pembahasan Tentang Metode dan Sistem* (1965), sebagai sarjana (ahli) kajian perbandingan agama, tetapi melukiskannya sebagai seorang perancang 'teologi Islam tentang agama-agama' saja atau 'teologi agama-

⁴⁰⁸ Munhanif, "Mukti Ali", hlm. 281; Jamhari (peny.), *LAIN: Modernisasi Islam di Indonesia*, hlm. 17.

⁴⁰⁹ Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 123.

⁴¹⁰ Lihat misalnya, Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998).

⁴¹¹ Lihat misalnya, Mukti Ali, "Penelitian Agama di Indonesia", dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hlm. 20-30.

agama versi Islam' saja. Boland, penulis buku *The Struggle of Islam in Modern* tersebut adalah seorang pegawai zending, yang ditugaskan untuk mengadakan penelitian secara lebih mendalam mengenai Islam di Indonesia. Akhirnya, Boland memberikan simpati yang cukup besar terhadap Islam, sehingga buku tersebut juga memberikan gambaran yang cukup positif mengenai Islam itu. Akibatnya, Boland dipecat dari dinas zending dan terpaksa bekerja di bagian penerbitan KITLV.⁴¹²

Dalam buku *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* tersebut, secara khusus Mukti Ali juga mengkaji tentang bahasan “Belanda dan Islam di Indonesia”, pada Bab IV. Di sinilah mulai terjadi persentuhan dan pengenalan varian-varian studi (hukum) Islam, yang tidak hanya mengenalkan Mazhab Kanada saja, tetapi juga Mazhab Belanda. Menurut Mukti Ali, sarjana-sarjana Belanda yang menulis tentang Islam di Indonesia dapat dibedakan menjadi tiga kelompok, yaitu:⁴¹³ (1) kelompok penasihat tentang urusan dalam negeri pemerintah kolonial Belanda, termasuk di dalamnya urusan Islam; (2) kelompok misionaris, baik Katolik maupun Protestan; dan (3) kelompok akademisi, yaitu yang bukan penasihat dan bukan misionaris. Termasuk ke dalam kelompok terakhir ini adalah Karel Steenbrink.

Steenbrink sendiri, dalam bukunya *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat* (1988), secara khusus juga mengkaji tentang “Sosiografi Islam: Pengamatan Islam Dari Tujuh Manca Negara” di Bab VII, salah satunya ada kajian tentang “Penelitian Post-Kolonial di Negara Belanda”. Dalam bab itu ia menyebutkan beberapa sarjana Belanda yang ahli tentang Islam Indonesia di era paska kolonialisasi, seperti B.J. Boland, C. Van Dijk, A. Polak, J. Vredembregt, W.F. Wertheim, H.J. Benda, CAO van Nieuwenhuije, A. Teeuw, dan yang paling terkenal di Indonesia tentu saja nama Martin van Bruinessen. Menurut Steenbrink, Martin adalah

⁴¹² Karel Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 1988), hlm. 279.

⁴¹³ Ali, *Ilmu Perbandingan Agama*, khususnya Bab IV.

seorang antropolog yang juga melakukan penelitian mengenai Islam di Indonesia. Sarjana ini telah melakukan penelitian di Kurdistan untuk disertasinya, dimana ia menemukan bahwa di sana Tarekat Naqsyabandiyah penting sekali untuk organisasi sosial. Kemudian ia mulai dengan penelitian di Indonesia sejak tahun 1982. Perhatiannya antara lain ditujukan untuk sejarah tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia dan kepada keyakinan agama orang miskin di kota besar.⁴¹⁴ Tiga karya penting Martin tentang Indonesia adalah: *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (1994),⁴¹⁵ *NU* (1994)⁴¹⁶, dan *Kitab Kuning* (1995).⁴¹⁷ Jadi, secara umum ada dua sarjana penting dari Belanda yang memengaruhi corak kajian Islam dan model-model kajian Islam Indonesia para sarjana Muslim di Mazhab Sapen, yaitu Karel Steenbrink dan Martin van Bruinessen.

Berbeda dengan kajian perbandingan agama, yang merupakan kajian ilmiah tentang agama-agama tanpa memberikan penilaian terhadap agama-agama yang dikaji itu dari sudut pandang agama yang dipeluk oleh pengkaji, maka teologi agama-agama (yang dikembangkan oleh Mukti Ali) merupakan kajian normatif tentang agama-agama, yang memberikan penilaian terhadap agama-agama yang dikaji itu dari sudut pandang agama pengkaji.⁴¹⁸ Sederhananya, menurut penulis, perbedaan antara keduanya, teologi agama-agama menggunakan model $A+B=A$, dan perbandingan agama menggunakan model $A+B=AB$.

Terkait terhadap penilaian kepada Mukti Ali sebagai ahli perbandingan agama, Steenbrink juga senada dengan Boland, ia menyatakan bahwa Mukti Ali bukanlah sarjana perbandingan agama,

⁴¹⁴ Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, hlm. 279.

⁴¹⁵ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1994).

⁴¹⁶ Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

⁴¹⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

⁴¹⁸ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), hlm. 205-206.

tetapi perancang Teologi Agama Muslim. Lanjut Steenbrink, “*Mukti Ali tampaknya tidak merasa penting membuat perbedaan antara science of religion, sejarah agama, atau perbandingan agama*”.⁴¹⁹ Berbeda dengan Mukti Ali, M. Amin Abdullah berbicara mengenai perlunya perubahan orientasi metodologis dalam studi agama yang dia ungkapkan sebagai pergeseran dari normativitas ke historisitas, dari studi agama (dalam hal itu Islam) yang bersifat normatif ke studi historis atau sosial-empiris.⁴²⁰ Lebih lengkapnya, B.J. Boland, yang menyatakan bahwa Mukti Ali hanyalah ahli teologi agama-agama, bukan ahli perbandingan agama, apalagi studi agama, menyatakan sebagai berikut (terjemahan):

Teologi agama-agama tidaklah sama dengan perbandingan agama. Hal yang terakhir ini adalah penelaahan secara ilmiah terhadap asal mula, perkembangan serta hubungan di antara berbagai sistem keagamaan. Berbeda dengan ‘teologi agama-agama’, maka ‘perbandingan agama’ ini berusaha mengerti agama lain dari sumber-sumber agama itu sendiri, dilengkapi dengan suatu penelaahan terhadap keyakinan yang hidup di kalangan penganutnya dewasa ini, sedangkan suatu penilaian terhadap agama yang sedang dipelajari tersebut berdasar ajaran agama yang dipeluk sang penganut harus ditunda sejauh mungkin.⁴²¹

Jika saya tidak keliru, ada sebuah penerbitan Indonesia yang isinya terletak di antara ‘teologi agama-agama’ menurut Islam ini dan ‘perbandingan agama’. Penerbitan itu adalah naskah singkat yang ditulis oleh Mukti Ali dari IAIN Yogyakarta, yang pada dasarnya dapat dipandang sebagai ‘teologi agama-agama’ yang dimaksud di atas, tetapi diberi judul sebagai Ilmu Perbandingan Agama. Dalam kenyataannya memang dalam naskah ini terlihat beberapa ciri dari perbandingan agama seperti yang ditunjukkan di atas. Oleh karena itu, bermanfaat kiranya untuk meninjau naskah singkat ini seperlunya.⁴²²

Dalam pendahuluannya, pengarang ini menekankan bahwa ilmu perbandingan agama tidak mempunyai ciri yang hendak berdalih secara

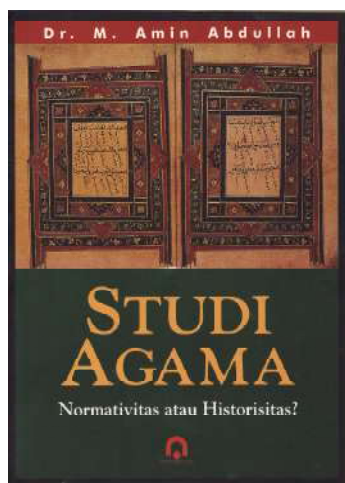
⁴¹⁹ Karel Steenbrink, “The Study of Comparative Religion by Indonesian Muslims: A Survey”, hlm. 154-155. J.B. Banawiratma, Zainal Abidin Bagir dkk, *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 189.

⁴²⁰ Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

⁴²¹ Boland, *Pergumulan Islam*, hlm. 215.

⁴²² *Ibid.*

apologetis. Sebaliknya, dimungkinkan memberi simpati kepada agama serta kepercayaan orang lain. Hal ini tidak berarti bahwa kita harus mengesampingkan keyakinan kita sendiri untuk memperoleh sikap ‘objektifitas’. Dalam penelaahan kita terhadap bidang agama, seperti juga terhadap bidang kehidupan bermasyarakat lainnya, sikap kita haruslah berupa sikap sepakat untuk berbeda pendapat (*agree in disagreement*). Ilmu perbandingan agama adalah suatu metode yang positif untuk memahami bagaimana Tuhan sejak dari semula telah memberikan petunjuk kepada umat manusia dan bagaimana tanggapan manusia terhadap wahyu Ilahi ini. Oleh karena itu, ilmu perbandingan agama pada dasarnya berkenaan dengan hubungan antara Tuhan dan sejarah. Ilmu ini tidak bersangkutan dengan masalah kebenaran wahyu itu sendiri. Hal itu dapat diarahkan kepada filsafat agama.⁴²³



Dengan kata lain, berbeda dengan A. Mukti Ali yang menggunakan istilah ‘Perbandingan Agama’, yang mempunyai kecenderungan ke makna teologi agama-agama yang bersifat normatif, oleh karenanya ia menggunakan metode saintifik-kum-doktriner, bukan doktriner-kum-saintifik, maka M. Amin Abdullah menggunakan istilah ‘Studi Agama’, yang barangkali lebih bercorak empiris-saintifik, atau doktriner-kum-saintifik, tanpa meninggalkan sisi normatifnya.

Sebab, ia mendahulukan kata ‘normatif’, baru ‘historis’. Perbedaan lain antara Mukti Ali dan M. Amin Abdullah pernah diungkapkan oleh Abdullah Aly berikut ini:

Bila Mukti Ali mengusulkan metode ilmiah, maka M. Amin Abdullah mengusulkan metode antropologi dan fenomenologi sebagai pelengkap dalam

⁴²³ *Ibid.*

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

mengkaji Islam. Menurut Mukti Ali, metode ilmiah dipahami sebagai cara mengkaji Islam dengan pendekatan filosofis, ilmu-ilmu alam, dan sosiologis. Sementara itu, menurut M. Amin Abdullah studi Islam dengan metode antropologi adalah mengkaji Islam dengan cara menghubungkan antara doktrin Islam dengan berbagai dimensi dalam kehidupan manusia, seperti ekonomi, politik, sosiologis, dan psikologis. Karena itulah Mukti Ali mencoba memadukan dua jenis metode, yaitu doktriner dan ilmiah menjadi metode sintesis, atau yang ia sebut dengan metode *ilmiah-cum-doktriner*. Sementara itu, M. Amin Abdullah merekomendasikan agar metode teologi, antropologi, dan fenomenologi digunakan secara bersama-sama dalam studi Islam di IAIN. Menurutnya, memisahkan ketiga jenis metode studi Islam di atas, jelas tidak cukup kondusif untuk dapat melihat dan menatap sosok keberagaman umat Islam secara utuh, komprehensif, dan integratif.⁴²⁴

Terkait tentang penilaian Steenbrink dan B.J. Boland terhadap Mukti Ali, Yudian Wahyudi, salah seorang civitas FSH, juga pernah ‘menakar’ kepakaran Mukti Ali sebagai berikut:

Agak berbeda, bahkan cenderung terbalik, dari pemikir-pemikir Islam Indonesia, pemikir-pemikir Barat menjadikan disertasi lebih sebagai salah satu fondasi keilmuan mereka. Clifford Geertz, misalnya, bergeser secara bertahap dan kontinu. Dari kajian tentang Indonesia menuju Maroko bahkan lebih dari itu—lihat penelitian Clifford Geertz yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (1979) (pen.)—. Martin van Bruneissen ‘hijrah’ dari seorang pengamat masyarakat Kurdi menjadi ‘ahli zikir’ tentang umat Islam Indonesia, khususnya Nahdatul ‘Ulama—lihat buku Martin berjudul *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (1995) (pen.)—. Karel Steenbrink melebarkan sayap dari kajian tentang lembaga pendidikan Islam di Indonesia—lihat disertasi Steenbrink yang kemudian diterbitkan dengan judul *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah* (1994)⁴²⁵ (pen.)—, menghajar tesis-tesis miring Snouck Hurgronje tentang Islam, bahkan sampai ‘berani’ mengajar mata kuliah Tafsir al-Qur’an di McGill University, melenceng atau melebarkan spesialisasi? Seperti Steenbrink, Mukti Ali ‘berpetualang’ dari penulis tesis MA tentang Muhammadiyah—lihat Tesis Master Mukti Ali di McGill berjudul *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction* (1957) (pen.)—berusaha

⁴²⁴ Abdullah Aly, “Pengembangan Studi Islam di Indonesia Pada Era Globalisasi: Kasus IAIN”, dalam *Jurnal Profetika*, Vol. 5, No. 1 Januari 2003, hlm. 130-131.

⁴²⁵ Karel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

tampil sebagai ‘pencetus’ studi perbandingan agama—lihat buku Mukti Ali berjudul *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (1988) (pen.)—. Steenbrink ‘mentertawakan’ tulisan-tulisan Mukti Ali karena tahu bahwa dalam bidang ilmu perbandingan agama ini, Mukti Ali tidak terdidik secara akademis. Jadi, sesama ‘penjelajah’, Steenbrink ‘menggasak’ A. Mukti Ali.⁴²⁶



Steenbrink (nomor 2 dari kiri) dan Mukti Ali (nomor 2 dari kanan) dalam acara *launching* perdana buku karya Steenbrink yang berjudul *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen Modern*, Yogyakarta: Suka Press, 1987, di IAIN Sunan Kalijaga, tanggal 30 November 1987

Secara semiotika, photo di atas dapat dibaca sebagai simbolisasi dua arus besar keserjanaan di Mazhab Sapen, yaitu model Kanada (Mukti Ali) dan model Belanda (Karel Steenbrink). Tentang perkembangan keilmuan di Mazhab Sapen, pada tahun 1988, Steenbrink pernah ber’wasiat’ sebagai berikut:

Kampus IAIN Sunan Kalijaga dibagi dua: kubu Barat dan kubu Timur. Jalan antara dua bagian komplek ini cukup berbahaya karena lalu lintas padat sekali. Oleh karena itu, sudah diusulkan supaya dibangun jembatan, sehingga menyeberangi jalan ini menjadi lebih mudah. Mungkin secara simbolis juga bisa dibangun jembatan antara Kubu Timur dengan Fakultas Ushuluddin dan Kubu Barat dengan Fakultas Syari’ah. Jembatan ini mungkin bisa dibangun

⁴²⁶ Yudian Wahyudi, “Kata Pengantar: Dari Disertasi Menuju Revolusi: Memahami Hassan Hanafi Sang ‘Pembalap Usia’”, dalam *Tafsir Fenomenologi*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001), hlm. ii.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

melalui sosiologi dan psikologi. Fakultas Ushuluddin pada hemat kami mempunyai kekurangan, yaitu Ilmu Ketuhanan tidak sekaligus mencakup pedoman praktis untuk hidup, yaitu etika, dan, melalui ilmu bantu baru ini, ilmu kalam bisa dijadikan lebih *down-to-earth*, lebih praktis. Ilmu syari'ah terlalu bersifat literer, terlalu terikat kepada pedoman yang tertulis dan tidak cukup terbuka untuk praktik sehari-hari. Barangkali kedua-duanya bisa memanfaatkan ilmu (perbandingan) agama modern, yang sangat memanfaatkan sosiologi dan psikologi.⁴²⁷

Berbeda dengan Steenbrink, apa yang diungkapkan oleh Boland di atas, hampir senada dengan yang pernah disampaikan oleh M. Amin Abdullah, terutama tentang konsep *agree in disagreement* gagasan Mukti Ali. Menurut Amin:

Pada level kehidupan sosial dan publik, bukan pola *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan) yang diperlukan, melainkan model *social contract*. Dalam konsep *agree in disagreement*, masih tampak corak pendekatan teologi dan kalam yang cukup menonjol dan terlalu kental di situ, lantaran *disagreement* masih sempat ditonjolkan, yang dengan demikian komponen *agree*-nya bisa saja cepat tertindih oleh *disagreement*-nya.⁴²⁸

Masih menurut Amin, pemikiran Mukti Ali tentang (teologi) perbandingan agama harus dipahami dalam konteks pendekatan, teori, dan metodologi sebagaimana digambarkan oleh Charles J. Adams, yaitu memadukan antara pendekatan normatif-misionaris-tradisional, pendekatan normatif-apologetik, dan juga pendekatan normatif-simpatih. Dalam model pendekatan normatif-simpatih inilah, kita dapat

⁴²⁷ Karel A. Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin ar-Raniri dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 20. Buku ini disusun untuk ceramah dalam diskusi Jum'at Malam, di IAIN (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tanggal 8 Juli 1988 moderatornya Prof. Dr. Mukti Ali. Ceramah ini sekaligus merupakan pidato perpisahan Steenbrink, sesudah mengajar di IAIN tersebut dalam periode Agustus 1981 sampai Juli 1988. Tulisan yang bercetak tebal tambahan dari penulis.

⁴²⁸ M. Amin Abdullah, "Pluralisme Pendidikan: Tinjauan Materi dan Metodologi Pengajaran Kalam dan Teologi dalam Era Kemajemukan di Indonesia", disampaikan dalam Seminar "Pluralisme, Dialog, dan Konflik", Ujung Pandang, 21 Agustus 1999, hlm. 20; "Tinjauan Materi dan Metodologi Pengajaran Agama di Indonesia", dalam *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius* (Yogyakarta: PSAP, 2005), hlm. 142.

memosisikan metode *scientific-cum-doctriner* versi Mukti Ali. Mukti Ali juga menawarkan apa yang disebut dengan penelitian ilmu agama (*sciences of religion*), sebuah penelitian yang ditegaskan berbeda dari dan harus dibedakan dengan penelitian yang lain. Dalam konteks inilah, Mukti menekankan dua hal sekaligus, yaitu pentingnya ajaran normatif Islam dan kemampuan memahami fenomena Islam dan umat Islam yang sebenarnya, karena itu, ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi tuntutan dan tidak bisa lagi dipandang sebelah mata. Yang kedua ini sering disebut sebagai pendekatan empiris dan kadang pula pendekatan historis.⁴²⁹ Jika menggunakan istilah Akh. Minhaji, kedua model pendekatan itu disebut dengan istilah *normative Islam* dan *empirical Islam*.⁴³⁰ Kalau menggunakan bahasa Musa Asy'arie, kedua model pendekatan tersebut dinamakan dengan istilah 'Rasional-Transendental'.⁴³¹

Lebih mengerucut lagi di FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga, dampak dari sarjana-sarjana yang dikirim ke McGill, yang kemudian mengabdikan diri mengajar di FSH UIN Sunan Kalijaga, sekurang-kurangnya, sepengetahuan penulis, ada beberapa nama, selain Mukti Ali tentunya, antara lain adalah Akh. Minhaji (Doktor), Yudian Wahyudi

⁴²⁹ *Ibid.*, hlm. 45.

⁴³⁰ Minhaji, *Strategies for Social Research*, hlm. 12.

⁴³¹ Dalam tradisi berpikir ala Filsafat Islam, penulis (Musa Asy'arie) merumuskan metode rasional transendental. Pengertian ini diambil dari "perintah membaca atas nama Tuhan yang menciptakan". Suatu metode berpikir yang sangat diperlukan untuk menghadapi kompleksitas dan pluralitas dari zaman ini, seperti yang dikemukakan oleh Soedjatmoko ketika pelantikannya sebagai Rektor Universitas Riset PBB di Jepang—tentang biografi Soedjatmoko, silahkan lihat, Siswanto Masruri, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005—. Dalam Rasional-Transendental (RT), maka dimensi rasionalnya dicapai melalui pikir, atau *ijtihad*, yaitu kesungguhan berpikir yang radikal, dan dimensi transendentalnya dicapai melalui *zikir*, atau *ittihad* yaitu penyatuan dalam kegaiban, rujukannya pada al-Qur'an sebagai doktrin yang menuliskan dimensi transenden dan hikmah profetik dari proses berpikir mendalam, sebagai suatu sunnah Rasulullah dalam berpikir". Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. ix. Tentang biografi Musa Asy'arie, silahkan lihat misalnya, M. Nashruddin Anshory, *Berjuang dari Pinggir: Potret Kewiraswastaan Musa Asy'arie* (Jakarta: LP3ES, 1995).

(Doktor), Khoiruddin Nasution (Master), dan Ratno Lukito (Doktor). Minhaji, misalnya, yang tujuh tahun (1990-1997) ‘nyantri’ di McGill, tentu saja mendapat sejumlah warna-warni akademik dalam karirnya sebagai dosen FSH UIN Sunan Kalijaga. Dua orang ‘kiai’ yang sangat memengaruhi pikiran-pikiran Minhaji di McGill adalah Charles J. Adams dan Wael B. Hallaq.⁴³² Minhaji menyelesaikan tesisnya pada tahun 1992 dengan judul *Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law*. Tesis Minhaji tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ali Masrur dengan judul *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam* (2001).⁴³³ Sedangkan disertasinya rampung pada tahun 1997 dengan judul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*. Ahmad Hassan, yang menjadi objek kajian Minhaji tersebut adalah salah seorang tokoh PERSIS. Secara lebih komprehensif, kajian tentang Ahmad Hassan dan PERSIS, dapat dilihat di buku Howard M. Federspiel yang diterjemahkan menjadi *Labirin Ideologi Muslim* (2004).⁴³⁴ Ahmad Hassan, yang dikaji dalam disertasi Minhaji di atas, adalah gurunya M. Nasir, salah seorang pemikir modern di Indonesia. Lebih lanjut Natsir pernah menyatakan (ketika ditanya tentang “*Sebagai salah seorang ‘reformis’ Muslim Indonesia, pemikiran-pemikiran siapa saja yang memengaruhi state of mind Bapak?*”):

Terus terang, ada tiga orang yang sangat memengaruhi pertumbuhan pemikiran saya (M. Natsir). Pertama, guru saya di bidang keagamaan, adalah Ahmad Hassan, seorang ulama besar yang berkepribadian tinggi. Kedua, dalam bidang politik, saya banyak diilhami oleh pemikiran H. Agus Salim. Ketiga, ialah Syaikh Ahmad Surkati. Saat itu (1927), saya masih belajar di AMS (SMA zaman penjajahan), saya sering diajak oleh teman-teman untuk mendengarkan

⁴³² Tulisan Minhaji tentang Hallaq, silahkan lihat misalnya, Wael B. Hallaq, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah”, terj. Akh. Minhaji, dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy (Kapita Selekta I)* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 33-70.

⁴³³ Akh. Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001).

⁴³⁴ Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: Serambi, 2004).

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

ceramah Tuan Hassan. Sejak itulah saya mulai tertarik dengan cara-cara ia menginterpretasikan Islam dengan menghubungkannya dengan kenyataan yang ada di tengah-tengah masyarakat. Satu hal yang sangat berkesan pada diri saya dari Tuan Hassan ialah caranya mendorong saya untuk maju. Ia tidak pernah memaksakan satu pola tertentu kepada saya, dia selalu mendiskusikan bersama dan mendorong saya selalu berfikir. Kalau saya datang ke tempatnya, dia hampir selalu sedang asyik menulis.⁴³⁵



Dari kiri ke kanan: Akh. Minhaji, Yusron, Syafi'i Ma'arif, M. Amin Abdullah, dan salah satu peserta dalam acara "International Conference on Muslim-Christian Relations: Past, Present, and Future Dialogue and Cooperation", Jakarta, Indonesia, 7-9 Agustus 1997

Minhaji adalah doktor pertama di FSH UIN Sunan Kalijaga, bahkan di seluruh PTAI Indonesia, dalam bidang kajian sejarah sosial pemikiran hukum Islam, dan juga yang mengawali membuka Program Studi Hukum Islam di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.⁴³⁶ Dalam

⁴³⁵ A.W. Pratiknya (peny.), *Percakapan Antar Generasi: Pesan Perjuangan Seorang Bapak (M. Natsir)* (Yogyakarta: DDII, 1989), hlm. 26-30.

⁴³⁶ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 366.

konteks pengembangan epistemologi studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, Minhaji adalah salah seorang pelopor—untuk tidak menyebutnya sebagai satu-satunya pelopor—yang menawarkan model pendekatan sejarah-sosial dalam studi Islam. Yudian menyebut Minhaji sebagai pakar Islam-Fikih-Historis.⁴³⁷ Setelah kembali dari McGill tahun 1997, Minhaji kemudian diangkat menjadi Asisten Direktur Program Pascasarjana. Tahun 1998, Minhaji pernah mengajukan Proposal Pembukaan Program Studi Hukum Islam, dan sejak akhir tahun 1998 itulah kemudian dibuka Program Studi Hukum Islam. Jasa Minhaji yang lain, selain pernah menjabat sebagai Ketua Tim Transformasi IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga (2001-2005), ia juga salah satu yang membidani lahirnya matakuliah Metodologi Studi Islam (MSI) yang diberlakukan pada semua program studi di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, termasuk di FSH, bahkan kemudian di semua PTAI se-Indonesia, dan lain sebagainya.⁴³⁸ Secara substantif, materi kuliah Metodologi Studi Islam, yang kemudian berkembang menjadi Pendekatan Dalam Pengkajian Islam, dan berkembang lagi menjadi Metodologi Penelitian Studi Islam, sangat dipengaruhi oleh model-model pendekatan yang berkembang di perguruan tinggi Barat. Fazlur Rahman misalnya, menyebut idenya dengan *normative Islam* dan *historical Islam*. Hal ini kemudian dibawa ke Indonesia antara lain oleh Mukti Ali yang menyebutnya dengan istilah *scientific-cum-doctriner*, Syamsul Anwar dengan istilah *sui generic-kum-empiris*, M. Amin Abdullah dengan istilah *normativitas-historisitas* dan *interkoneksi*, dan Minhaji ‘ikut-ikutan’ menyebutnya dengan istilah

⁴³⁷ Menjelang abad ke-21, *Islamic Studies* terlihat memberikan sumbangan sumber daya manusia yang patut diiperhitungkan karena kualitas dan kuantitasnya. Proyek Kerjasama McGill-IAIN telah berhasil menyumbangkan sejumlah pakar Islam politik-historis (Dr. Faisal Isma’il, 1995), pakar Islam-doktriner-historis (Dr. Thoha Hamim, 1996), dan pakar Islam-fikih-historis (Akh. Minhaji, 1997). Wahyudi, *Ushul Fikih*, hlm. 82.

⁴³⁸ Akh. Minhaji, “Ushul Fikih dan Hermeneutika: Refleksi Awal”, dalam Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Walisongo Press, 2009), hlm. xx.

*normative approach, empirical approach, dan integrative approach.*⁴³⁹

Apabila jabatan Dekan di FSH UIN Sunan Kalijaga menjadi ukuran untuk menyebutnya menyandang ‘nama besar’—meminjam istilah Foucault— atau tidak, maka Minhaji pasti tidak masuk dalam kategorisasi ini. Sebab, selama karir jabatan strukturalnya, ia tidak pernah menjabat sebagai Dekan FSH. Kecuali untuk saat ini (2013), ia menjabat sebagai Dekan Fakultas Sains dan Teknologi (FST) UIN Sunan Kalijaga (2011-2015). Karena jabatan dekan adalah jabatan politis, maka tidak perlu repot-repot untuk mempertanyakan, apakah ada koneksitas antara hukum Islam (disiplin keilmuan Minhaji) dan sains-teknologi?

Seangkatan dengan Minhaji, yang pernah menyandang ‘nama besar’ adalah Yudian Wahyudi. Yudian juga menyelesaikan jenjang Master di McGill tahun 1993 dengan judul tesis *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*.⁴⁴⁰ Sedangkan gelar doktornya selesai tahun 2002 dengan judul disertasi *The Slogan Back to The Qur'an and the Sunna: A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid*. Berbeda dengan Minhaji yang mengenalkan disiplin ilmu sejarah-sosial dalam studi hukum Islam di FSH secara lebih khusus, Yudian lebih menekuni bidang keilmuan Filsafat Hukum Islam (Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*). Berdasarkan tesis Yudian di atas, ia juga dapat penulis sebut sebagai ‘penerus’ ide Fikih Indonesia gagasan Hasbi ash-Shiddieqy, dengan istilah yang ia sebut sebagai Mengindonesiakan Fikih Indonesia atau Re-orientasi Fikih Indonesia atau dalam bahasa penulis: ‘Indonesianisasi Fikih Indonesia’. Tentang *tours and travels* akademik Yudian, baca bukunya berjudul *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard* (2009). Sedangkan *tours and travels* akademik Minhaji, dapat dibaca dalam bukunya berjudul *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (2013). Walaupun mengkaji tentang tradisi akademik di

⁴³⁹ *Ibid.*, hlm. xxi.

⁴⁴⁰ Lihat, Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Montreal: Institute of Islamic Studies, 1993). Tesis ini kemudian diterbitkan kembali oleh Nawesca Press Yogyakarta pada tahun 2007.

perguruan tinggi, dan walaupun pernah menjadi Ketua Tim Transformasi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga, serta walaupun pernah juga menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Akademik (2001-2005), namun dalam buku *Tradisi Akademik* tersebut, Minhaji hanya menyebut sekali saja nama M. Amin Abdullah dan gagasan integrasi-interkoneksi, yaitu (hanya) di *footnote* 16 halaman 6.

Berbeda dengan Minhaji yang menekuni spesialisasi fikih-historis, Yudian sangat konsen mengembangkan dimensi studi filsafat hukum Islam, terutama *maqāṣid asy-syarī'ah*. Penulis sendiri mengusulkan perlunya didirikan Program Studi *Maqāṣid asy-Syarī'ah* di FSH. Tentang penting dan urgensinya pengembangan teori *maqāṣid asy-syarī'ah* tersebut, tahun 1995, Yudian telah mengemukakan pendapatnya tentang ilmu ini:

Maqāṣid asy-Syarī'ah sebenarnya merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam berbagai peristiwa. Namun kemudian, teori ini mengalami nasib sama seperti yang menimpa teori-teori lain dalam bidang hukum Islam; degradasi. Umat lebih banyak menghafal dengan contoh-contoh lama, ketimbang menggunakan sebagai pisau analisa dengan mengajukan contoh-contoh baru. Bahkan sakralisasi menyebabkan beban sejarah. Upaya-upaya memperkenalkan kembali teori itupun kandas, dikarenakan oleh faktor bahasa dan persepsi yang miskin. Para pembaru Islam di Indonesia jatuh di bawah bayang-bayang masa lalu dan wibawa ulama Timur Tengah. Sebagai akibatnya, ibadah sama dengan anti peradaban, padahal teori *maqāṣid asy-syarī'ah* membuktikan bahwa beribadah sama dengan berperadaban. Pengembangan teori ini secara tajam dan bertanggung jawab merupakan kebutuhan yang tidak bisa ditunda-tunda lagi, agar kita tidak menjadi umat yang berwawasan sempit dan egois, apa-apa haram, apa-apa bid'ah.⁴⁴¹

Jarang sekali—untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali—seorang doktor (lulusan dalam dan luar negeri), dapat membuat karya (buku) melampaui karya disertasinya. Minhaji, misalnya, dalam bukunya berjudul *Strategies for Social Research* (2005),⁴⁴² karya tersebut tak ubahnya seperti diktat perkuliahan, bukan buku akademik hasil penelitian. Dengan

⁴⁴¹ Yudian Wahyudi, “*Maqāṣid asy-Syarī'ah* Sebagai Doktrin dan Metode”, *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 104.

⁴⁴² Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research* (Yogyakarta: Suka Press, 2005).

kata lain, karya tersebut ‘katanya’ menjelaskan tentang tradisi akademik, tetapi cara penulisannya justru non-akademis. Demikian juga buku terbarunya berjudul *Tradisi Akademik* (2013). Menurut pengakuannya sendiri, “*Buku ini merupakan hasil refleksi akademik pengalaman saya membaca, meneliti, mengajar, dan membimbing terutama di tingkat Program Pascasarjana*”.⁴⁴³ Jadi, sebagian besar buku-buku Minhaji (selain tesis dan disertasinya) berbentuk *reflective-experience*. Menurut penulis, buku *Tradisi Akademik* tersebut lebih cocok disebut sebagai buku *tours and travels*.

Sedangkan untuk Yudian, beberapa karya post-disertasinya cenderung berbentuk *non-book*. Misalnya, buku *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (2006). Menurut pengakuan Yudian sendiri, buku tersebut merupakan kumpulan tulisan dalam rentang waktu lima belas tahun, dari tahun 1991 sampai 2005. Bukunya yang lain adalah *Maqāsid asy-Syarī’ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (2006), juga merupakan ‘tumpukan’ tujuh tulisannya. Dengan kata lain, penulis ingin menyebutkan bahwa buku yang merupakan kumpulan tulisan, lebih pantas disebut sebagai *non-book* alias buku yang ‘bukan buku benar’.⁴⁴⁴ Selain itu, Yudian juga sering ‘menyerang’ bangunan utuh keilmuan seseorang, hanya dari sudut pandang keilmuannya saja, tetapi sejauh ini, penulis belum bisa menemukan bangunan utuh keilmuan Yudian yang orisinal (produktif, bukan re-produktif) dan komprehensif, tentunya selain karya disertasinya. Misalnya seperti Hasan Hanafi dengan proyek *Turāṣ na Tajdīd*-nya atau Syahrur dengan proyek *Qirā’ah Mu’āṣirah*-nya. Sebab, yang paling penting adalah karya ilmiah post-doktor. Yang dicari adalah ‘dokter pohon nangka’, yang bisa berkali-kali berbuah, bukan ‘dokter pohon pisang’, yang hanya bisa sekali berbuah. Harusnya, tunjangan profesor itu, misalnya, diberikan berdasarkan karya-karya (buku-buku)-

⁴⁴³ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013). Lihat tulisan di *cover* belakang buku tersebut.

⁴⁴⁴ Tentang apa maksud istilah ‘non-book’ tersebut, silahkan baca buku Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. vii.

nya, bukan berdasarkan jabatan guru besarnya. Sebab, ternyata, tidak semua guru besar itu dapat melahirkan karya besar. Sebaliknya, justru banyak ‘guru kecil’ yang bisa melahirkan karya besar.

Dua orang sarjana lain di FSH, alumni McGill, adalah Khoiruddin Nasution, yang menulis tesis berjudul *The Concept of Ijma’ in the Modern Age with Particular Reference to Muhammad Abduh’s Theory* (1995) dan tesis Ratno Lukito berjudul *Islamic Law and Adat Encountres: The Experience of Indonesia*. Ratno menyelesaikan studi doktor di universitas yang sama, di *Faculty of Law* tahun 2006. Kecenderungan dua sarjana tersebut adalah menawarkan model pendekatan komparatif dalam studi ilmu hukum Islam di FSH. Bedanya, Khoiruddin menawarkan model komparatif perundang-undangan antara hukum perkawinan dan pewarisan Islam di dunia Muslim,⁴⁴⁵ sedangkan Ratno menawarkan model komparatif antara hukum adat, hukum Islam, dan hukum Belanda.⁴⁴⁶ Saat buku ini ditulis, Khoiruddin Nasution menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, sedangkan Ratno Lukito ‘menghilang’ entah ke mana.

‘Geng keilmuan’ dari McGill tersebut kemudian membentuk persatuan alumni McGill dengan istilah PERMIKA. Jadi, beberapa alumni dari McGill tersebut (misalnya seperti Minhaji, Yudian, Khoiruddin, dan Ratno) bisa penulis sebut sebagai para sarjana yang mencoba menawarkan model-model pendekatan empiris-filosofis dalam studi ilmu hukum Islam, yaitu model sejarah-sosial, filosofis, komparatif, dan kajian jender. Dengan kata lain, kontribusi terbesar ‘geng keilmuan’ McGill adalah mengenalkan model studi (hukum) Islam dengan pendekatan empiris: sosiologis, antropologis, historis, dan komparatif. Sebagai implikasi konkritnya adalah munculnya matakuliah baru yang berbau empiris di FSH, antara lain seperti Sosiologi Hukum Islam, Sejarah

⁴⁴⁵ Lihat misalnya, Khoiruddin Nasution, “Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2001).

⁴⁴⁶ Lihat misalnya, Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008).

Sosial Hukum Islam, dan Antropologi Hukum Islam. Model studi (ilmu hukum) Agama (Islam) empiris-historis itu disebut dengan istilah *scientific* oleh Mukti Ali.

Selain alumni Kanada (McGill), arus besar kedua yang menandai perkembangan corak studi (hukum) Islam di Mazhab Sapen adalah munculnya pengaruh kesarjanaan Belanda, yang digawangi oleh Karel Steenbrink dan Martin van Bruinessen. Steenbrink, lahir di Breda, Belanda pada tahun 1942, dalam tradisi katolik yang taat. Tahun 1970 ia menamatkan studinya pada fakultas teologi Universita Katolik Nijmegen. Sejak tahun itu pula, yakni (1970-1971) ia mengadakan penelitian mengenai pesantren di Indonesia, dan mencapai derajat Doktor dengan disertasi *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (1986). Pada tahun 1972-1973, Steenbrink bekerja pada Lembaga Penelitian Perkembangan Kristen di Dunia Ketiga, Universita Leiden. Tahun 1978-1979, ia memimpin penataran dosen-dosen IAIN di universitas yang sama. Antara tahun 1981-1983 mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan sejak Agustus 1984-1987, ia mengajar di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sebagai dosen tamu. Hasil-hasil kuliahnya kemudian diterbitkan menjadi buku berjudul *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (1985), *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen Modern* (1987), *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian kritis Mengenai Agama di Indonesia* (1988), dan *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Islam dalam Pandangan Kaum Orientalis* (1988).⁴⁴⁷ Secara khusus, Mohammad Muslih pernah menulis tentang pemikiran Steenbrink dalam bukunya berjudul *Problem Hubungan Islam dan Barat Kajian atas Pemikiran Karel A. Steenbrink* (2003).⁴⁴⁸

Sarjana Belanda lain, yang memengaruhi corak pemikiran Islam di Mazhab Sapen adalah Martin van Bruinessen. Martin lahir di kota Schoonhoven (di negeri Belanda) pada tahun 1946. Martin menyelesaikan

⁴⁴⁷ Karel A. Steenbrink, *Perkembangan Teologi Dalam Dunia Kristen Modern* (Yogyakarta: Suka Press, 1987), hlm. xiii.

⁴⁴⁸ Mohammad Muslih, *Religious Studies: Problem Hubungan Islam dan Barat Kajian atas Pemikiran Karel A. Steenbrink* (Yogyakarta: Belukar, 2003).

studi matematika dan fisika di Universitas Utrecht (lulus tahun 1971), ia lebih menaruh minat kepada sosiologi dan antropologi, sambil mengajar matematika di SMP/SMA. Pada tahun 1974-1976, ia mengadakan penelitian lapangan di berbagai daerah Kurdistan (bagian Iran, Irak, dan Turki) dan menulis disertasi mengenai kehidupan sosial dan politik bangsa Kurdi (1978). Perkenalan pertama dengan tarekat Naqsyabandiyah terjadi di Kurdistan. Pada dasawarsa 1980-an ia sering tinggal di Indonesia. Pada tahun 1983-1984 ia membuat penelitian lapangan di suatu perkampungan miskin di Bandung, dan pada tahun 1986-1990 ia bekerja di LIPI sebagai konsultan metodologi penelitian. Semenjak tahun 1991 ia tinggal di Yogyakarta sebagai dosen tamu pada Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.⁴⁴⁹ Bersama dengan ‘murid-muridnya’, seperti Moch. Nur Ichwan, Ahmad Najib Burhani, Mujiburrahman, dan Muhammad Wildan, Martin pernah menulis antologi buku berjudul *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme* (2014), diterbitkan oleh Mizan, Bandung. Buku tersebut pernah diluncurkan dan didiskusikan pada tanggal 25 April 2013 di Mazhab Sapen UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Buku antologi Martin, seorang orientalis-akademis, yang diluncurkan di Mazhab Sapen pada pertengahan tahun 2013 tersebut sangat menarik, karena mencoba ‘meramalkan’ model kembalinya Islam konservatif di Indonesia. Sejak runtuhnya Orde Baru Suharto, Islam Indonesia ditengarai mengalami *conservative turn* (pembelokan ke arah konservatif). Beberapa gejala yang teramati misalnya konflik antar-agama di beberapa daerah, aksi teror menjelang Natal di beberapa gereja, teror bom Bali (I dan II), upaya memasukkan Piagam Jakarta ke dalam tubuh Konstitusi, pemberlakuan perda syari’ah di daerah-daerah, konflik internal antara kubu puritan dan kubu progresif di tubuh organisasi Islam arus utama (NU dan Muhammadiyah), gejala konservatisme NU

⁴⁴⁹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. iii.

(fatwa kesesatan Ahmadiyah dan paham sekularisme, pluralisme, dan liberalisme; keterlibatan dalam aksi demonstrasi jalanan menentang pornografi dan pornoaksi); menguatnya jaringan Islam konservatif lintas-negara, terutama melalui poros pendidikan Indonesia-Timur Tengah; terbentuknya Komite Persiapan Pelaksanaan Syari'ah Islam (KPPSI); munculnya upaya menghidupkan kembali lagi cita-cita pendirian Negara Islam Indonesia (NII).

Akh. Minhaji, dalam artikel *Modern Trends in Islamic Law* (2001), pernah menjelaskan tentang posisi kelompok Islam konservatif di Indonesia, dalam konteks studi hukum Islam sebagai berikut:

While it is true that there was a conflict between the two groups mentioned above (a secular nationalism and an Islamic state), that is not the case since the "New Order". Most, if not all, Indonesian Muslims are of the opinion that Indonesia is neither a religious state (Negara Agama) nor a secular state (Negara Sekuler), but a "Pancasila State" (Negara Pancasila). The "Pancasila State" does not recognize an official religion, but religious teaching can be practiced freely therein; this has to some extent influenced the policy of the Indonesian government. The conflict then is not between the secularists and the religious (Muslims), but rather between the conservative group which wants to apply Islamic law according to classical and medieval thought and the modern group which wants to introduce certain modifications in Islamic law in order to meet the needs of contemporary Indonesia.⁴⁵⁰

Dalam artikelnya yang berjudul *Membangun Etnografi Hukum Islam* (2013), Noorhaidi Hasan membagi tiga jenis varian model kajian hukum Islam ala warisan orientalis, khususnya yang berasal dari sarjana Belanda, yaitu model esensialis-tekstualis, dokumenter-cum-arsiparis, dan model empiris atau *area studies*. Noorhaidi kemudian menyebut beberapa nama yang dapat mewakili model pertama tersebut, yaitu model kajian hukum Islam yang berfokus pada teks, yang dilakukan oleh kaum orientalis, dengan cara memburu naskah-naskah keagamaan. Mereka seperti Edward Pococke di Syria, William Jones di India, Paul Kraus di Mesir, Hellmut Ritter di Turki, Henry Corbin di Iran, Hans Daiber di Yaman,

⁴⁵⁰ Akh. Minhaji, "Modern Trends in Islamic Law: Notes on J.N.D. Anderson's Life and Thought", in *al-Jami'ah*, Vol. 39 Number 1 January-June 2001, hlm. 28.

adalah beberapa contoh nama menonjol yang memelopori perburuan naskah keagamaan. Para sarjana ini dan sarjana-sarjana lainnya dengan tekun kemudian memelajari, menyunting dan menerjemahkan naskah-naskah tersebut lengkap dengan catatan kritis berkenaan bahasa maupun isinya.⁴⁵¹

Kajian hukum Islam bermodel esensialis, menurut Noorhaidi, menyisakan pengaruh yang luas dalam kajian-kajian tentang Islam kontemporer. Bahkan sarjana ilmu politik seperti Samuel Huntington menganggap Islam sebagai peradaban yang memiliki garis demarkasi dengan Barat yang toleran, egaliter dan demokratis.⁴⁵² Tesis ini ia kemukakan ketika meramalkan terjadinya benturan antar-peradaban (*clash of civilizations*), terutama antara Islam dan Barat, pasca-keruntuhan Uni Soviet.⁴⁵³ Tesis Huntington mengamini penjelasan Bernard Lewis yang melihat kecenderungan kultural Muslim yang unik terhadap otoritarianisme keagamaan.⁴⁵⁴

Namun, kajian hukum Islam tidak berkembang satu arah. Seiring kebutuhan penguasa kolonial untuk mengetahui lebih rinci seluk-beluk masyarakat Muslim, sarjana-sarjana hukum Islam yang tadinya mendalami teks terdorong untuk mengembangkan kajian-kajian yang secara rinci

⁴⁵¹ Noorhaidi Hasan, "Membangun Etnografi Hukum Islam: Mendialogkan Teks, Realitas, dan Anggitan Akademik", makalah belum diterbitkan, 2013, hlm. 2. Perhatian utama mereka pada teks membuat sarjana-sarjana orientalis awal ini umumnya gagal melihat realitas kompleks di luar teks. Banyak di antara mereka terjatuh ke dalam pandangan-pandangan bias esensialis. Islam dilihat sebagai norma doktrinal yang hitam putih. Ia dianggap sama dengan teks, dan teks itu diyakini merupakan representasi dari Islam. Label-label tertentu dilekatkan pada masyarakat Muslim berdasar pembacaan yang sempit atas teks. Atau realitas masyarakat yang begitu kompleks ditundukkan ke dalam (*frame*) pembacaan atas teks yang sangat terbatas. Sarjana-sarjana orientalis besar hukum Islam seperti Noel J. Coulson dan H.A.R. Gibb, atau Joseph Schacht sendiri tampaknya juga lahir dari tradisi semacam ini.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 72 (1993).

⁴⁵⁴ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), hlm. 2-10.

memperhatikan dan mencatat *all things about Islam and Muslim society*. Dari sini berkembanglah pendekatan-pendekatan baru berkarakter dokumenter-kum-arsiparis. Perkembangan kajian hukum Islam dari teks ke dokumen-kum-arsip berjalan mengiringi kelahiran orientalis-orientalis kawakan Belanda, semisal Snouck Hurgronje, G.F. Pijper, dan G.W.J. Drewes. Setelah melahirkan *Het Mekaansche Fest*, Snouck Hurgronje, misalnya, menulis *Mecca in the Latter Part of the Nineteenth Century*, dan *De Atjehers*, plus laporan-laporan singkat tentang Muslim nusantara.

Menurut Noorhaidi, upaya untuk merevitalisasi kajian-kajian kesarjanaan kolonial Belanda telah dilakukan oleh Karel Steenbrink pada tahun 1980-an dan 1990-an, setelah menerbitkan disertasinya berjudul *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*. Nico Kaptein men-*support* langkah Steenbrink untuk aktif mendorong sarjana-sarjana Indonesia mempelajari secara detail berbagai aspek Islam Indonesia dan mulai mengembangkan sikap kritis melalui pengembangan program kerjasama kajian keislaman dalam payung INIS, *Indonesia-Netherlands Cooperation for Islamic Studies*. Berikut ini beberapa judul buku yang diterbitkan oleh INIS, yang ditulis oleh sarjana Mazhab Sapen: Burhanuddin Daya dkk, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia: Beberapa Permasalahan* (1990); Burhanuddin Daya dkk, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda* (1992); Syamsul Anwar (terj.), *Islam, Negara, dan Hukum* (1993); M. Atho Mudzhar, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1973-1988* (1993); Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (1998); dan Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (2002).

Dari proses ini arus baru kesarjanaan studi Islam dan hukum Islam muncul, melahirkan tokoh semacam Aqib Suminto, Alfani Daud, Andi Rasdianah, Husni Rahim, Simuh, dan Burhanuddin Daja—untuk menyebut beberapa contoh. Sedangkan untuk kesarjanaan di Mazhab Sapen yang berasal dari ‘didikan’ Belanda, generasi selanjutnya hingga

jenjang doktor, penulis dapat menyebut dua nama, yaitu Moch. Nur Ichwan dan Noorhaidi Hasan.

Simuh (Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1992-1996), misalnya, walaupun tidak mengenyam pendidikan formal di Belanda, namun disertasinya tentang *Wirid Hidayat Djati* (1988)⁴⁵⁵ dan disertasi Burhanuddin Daya tentang *Sumatera Thawalib* (1990)⁴⁵⁶ dapat dilihat sebagai contoh model kajian yang mendapat ‘sentuhan‘ gaya Belanda, yaitu dokumenter-kum-arsiparis dan empiris-kritis. Simuh lahir di Sleman, Yogyakarta, 3 Juni 1933. Setelah menamatkan sekolah di SMA Jurusan Pasti-Alam, melanjutkan studi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lulus di Fakultas Ushuluddin tahun 1963. Mengikuti Studi Purna Sarjana dalam filsafat dan sejarah di IAIN Sunan Kalijaga. Tahun 1981-1982 melanjutkan studi ke Australian National University di Canberra dalam rangka penyusunan disertasi. Ada



⁴⁵⁵ Lihat buku (disertasi) Simuh berjudul *Mistik Islam Kejawan Raden Ngabehi Ranggawarsito: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988). Secara lebih khusus, Steenbrink memberikan penilaian terhadap karya Simuh tentang Serat Wirid Hidayat Djati tersebut. Simuh lahir pada tahun 1933 di Sleman, Yogyakarta, yang sejak tahun 1992 menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga, dikenal sebagai orang yang paling otoritatif dalam bidang sastra Jawa di lingkungan IAIN. Pada awal tahun 1980, ia menulis disertasi doktor mengenai sebuah teks mistik dari Ranggawarsito (1802-1873), salah satu pujangga keraton yang tersohor pada abad kesembilan belas. Dalam tulisan itu dan tulisan-tulisannya yang lain, Simuh mengembangkan potret yang cukup berbeda mengenai masa lalu dan masa kini keagamaan Jawa. Karel Steenbrink, “Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh para Dosen IAIN”, dalam Mark. R. Woodward, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakbir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 164.

⁴⁵⁶ Lihat, Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990).

tiga promotor dan pembimbing dari disertasi Simuh tersebut, yaitu Prof. Tjan Tjoe Siem, Prof. Mukti Ali, dan Prof. H.A. Johns. Berbeda dengan Simuh yang mengkaji tokoh mistik lokal, Ranggawarsito, Syafaatun Almirzanah menulis perbandingan tokoh mistik global antara Ibn ‘Arabi dan Meister Eckhart, dalam disertasinya yang telah diterbitkan menjadi buku berjudul *When Mystic Masters Meet* (2011).⁴⁵⁷ Sebelumnya, buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim* (2009).⁴⁵⁸

Sebagaimana diungkapkan oleh Steenbrink, dalam disertasi *Mistik Islam Kejawaen* tersebut, Simuh membela Ranggawarsito di hadapan para sarjana Calvinis seperti Harun Hadiwijono dan P. Van Akkeren. Ketika mengkritik pernyataan van Akkeren bahwa *Bait al-Muqaddas* harus ditafsirkan sebagai kelanjutan dari simbolisme seksual *lingga*, terbukti bahwa penafsiran ini tidak ditopang oleh bacaan cermat terhadap teks tersebut dan bahkan bertentangan dengan apresiasi yang agak negatif terhadap seksualitas di dalam keseluruhan karya tersebut. Berlawanan dengan pendapat Hadiwijono bahwa “ajaran Serat Wirid merupakan ajaran Hindu yang mengenakan baju Muslim”, Simuh menyatakan, menurut Steenbrink, bahwa pada kenyataannya sangat sedikit unsur “Hinduisme” yang bisa dilihat, dan Islam Jawa merupakan paparan yang lebih baik terhadap karya tersebut.⁴⁵⁹

Masih menurut Steenbrink, Simuh tidak hanya berbeda pendapat dengan sejumlah sarjana Kristen. Penafsirannya juga berlawanan dengan pendekatan Prof. Rasjidi, menteri agama RI yang pertama, anggota terkemuka Muhammadiyah dan professor studi Islam di Universitas Indonesia, Jakarta. Rasjidi sendiri pernah menjadi anggota dewan penguji

⁴⁵⁷ Syafaatun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Towards a New Matrix for Christian-Muslim Dialogue* (New York: Blue Dome Press, 2011).

⁴⁵⁸ Syafaatun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim* (Jakarta: Gramedia, 2009).

⁴⁵⁹ Steenbrink, “Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh para Dosen IAIN”, hlm. 165-166.

tesis Simuh. Ketika menduduki posisi itu, ia tidak menemukan dukungan yang cukup kuat untuk tidak memberikan Simuh gelar doktornya. Perbedaan dalam penilaian Rasjidi dan Simuh bukan hanya merupakan perkara akademis. Itu juga bisa dinilai sebagai perbedaan dalam strategi terhadap Kejawen. Rasjidi adalah penganut garis keras yang hendak memproklamasikan Islam yang murni dan tanpa kompromi, mengecam semua yang harus dianggap penyimpangan. Sedangkan Simuh mendukung penggunaan pendekatan yang lunak dan bijak terhadap kelompok-kelompok ini.⁴⁶⁰ Secara khusus Simuh telah mengkritik pandangan Rasjidi tentang Islam Kejawen tersebut dalam artikelnya berjudul *Pandangan H.M. Rasjidi tentang Kebatinan* (1986).⁴⁶¹

Mukti Ali, promotor Simuh pada beberapa kesempatan, juga membela pendekatan yang lunak terhadap gerakan-gerakan keagamaan baru, yang kini disebut aliran kepercayaan dan kebatinan. Ia bahkan menyalahkan organisasi reformis Muhammadiyah karena telah menyebabkan sebagian agama baru itu mengorganisasikan diri di dalam wadah terpisah, sementara pada periode Islam Indonesia yang lebih awal, gerakan-gerakan mistik selalu dapat diterima sebagai bagian dari arus utama tradisi Islam. Melalui “sikap kukuh yang ortodoks”, organisasi reformis itu mencampakkan saudara-saudara mistik mereka, memaksa mereka untuk menemukan wadah organisasi sendiri.⁴⁶²

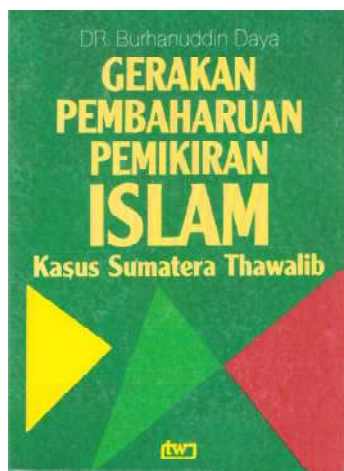
Pada tahun 1987, sebuah kelompok yang terdiri dari empat dosen IAIN Yogyakarta (Wasyim Bilal, Mundzirin Yusuf, Muhammad Damami, dan Simuh), di bawah pimpinan Simuh, memulai sebuah proyek penelitian tentang kepustakaan suluk, yang disponsori oleh Yayasan Toyota. Salah satu hasil yang spesial dari proyek itu adalah reputisasi sepuluh suluk yang dilakukan oleh Emha Ainun Najib. Emha diminta

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ Simuh, “Pandangan H.M. Rasjidi tentang Kebatinan”, *al-Jami’ah*, No. 34, Tahun 1986.

⁴⁶² Steenbrink, “Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh para Dosen IAIN”, hlm., 67.

untuk menuliskan kembali terjemahan-terjemahan sejumlah suluk tersebut ke dalam bahasa puisi Indonesia modern. Buku kecil itu diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Suluk Pesisiran*. Hasil yang lebih kontroversial dari kelompok peneliti tersebut adalah rencana untuk melakukan pertunjukan kembali, yang kurang lebih “teatrikal”, pengadilan Siti Jenar, pahlawan mistik dari masa awal Islam Indonesia, yang dijatuhi hukuman mati oleh delapan tokoh lainnya dari kelompok kesembilan wali, *wali sanga*. Pertunjukan kembali itu direncanakan akan berlangsung pada Agustus 1989, dengan Simuh memainkan peran sebagai ketua pengadilan agama dan Emha Ainun Najib sebagai Siti Jenar. Sekitar seminggu sebelum pertunjukan dimulai, acara itu harus dibatalkan karena polisi Yogyakarta, yang menilai kegiatan itu terlampau kontroversial, tidak mau memberi izin untuk acara tersebut.⁴⁶³ Karya lain yang ditulis oleh Simuh, yang dinilai oleh Damardjati Supadjar sebagai salah satu buku yang berkontribusi besar terhadap umat dan bangsa ini, karena pembahasannya mencakup tiga dimensi: Islam, Jawa, dan Barat, adalah buku *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (2003).⁴⁶⁴



Berbeda dengan Simuh yang menulis Mistik Kejawaen dengan ‘sentuhan’ gaya penulisan kesarjanaan Belanda, Burhanuddin Daya menulis disertai tentang Sumatera Thawalib. Burhanuddin lahir di Pariaman, 9 Oktober 1938. Tahun 1961 mendapatkan tugas belajar pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, dan pada tahun 1969 berhasil tamat di Jurusan Ilmu Perbandingan Agama, setelah menulis

⁴⁶³ *Ibid.*, hlm. 169-170.

⁴⁶⁴ Damardjati Supadjar, “Kata Pengantar”, dalam Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. xiii.

skripsi yang berjudul *Suku Sakai di Daerah Mandau*. Pada tahun 1971 mengikuti *Post Graduate Course* Dosen-Dosen IAIN seluruh Indonesia, Jurusan Perbandingan Agama. Tahun 1975 mengikuti Studi Purna Sarjana selama sembilan bulan, di Yogyakarta. Tahun 1978-1979 mendapat kesempatan tugas belajar ke Belanda, yaitu mengikuti program *Islamic Studies* di Leiden.

Pada tahun 1979, penelitian tentang Sumatera Thawalib yang ditulis oleh Burhanuddin tersebut mulai dilaksanakan, yaitu diawali dengan pengumpulan bahan-bahan yang terdapat dalam berbagai dokumen dan arsip di Kantor Pusat Arsip Departemen Dalam Negeri Pemerinta Belanda di Den Haag. Usaha mengambil bahan dari arsip tersebut dilakukannya selama tiga bulan. Kesempatan Burhanuddin ketika mengikuti program *Islamic Studies* selama satu tahun di Belanda (1978-1979) dimanfaatkannya untuk mengumpulkan bahan tentang Sumatera Thawalib di dua perpustakaan besar yang terdapat di kota Leiden, yaitu perpustakaan KITL dan Universiteitsbibliotheek (UB), serta perpustakaan Vrije Universiteit, Amsterdam. Studi tentang Sumatera Thawalib tersebut ditulis dengan metode sosio-historis, yaitu menguraikan Sumatera Thawalib sebagai organisasi yang bergerak dalam berbagai bidang kehidupan umat Islam, khususnya di Sumatera Barat, secara kronologis berdasarkan ruang dan waktu.⁴⁶⁵ Tahun 2011, Burhanuddin menulis buku otobiografi berjudul *Otobiografi: Paparan Pribadi Prof. Dr. H. Burhanuddin Daya* (2011).⁴⁶⁶

Secara umum ada tiga model mazhab keilmuan, yaitu *pertama*, pendekatan *scientific-inductive*; mazhab *kedua*, pendekatan *doctrinaire-deductive*. Sedangkan mazhab *ketiga* adalah gabungan dari kedua pendekatan tersebut, yang diperkenalkan oleh Mukti Ali dengan istilah *scientific-cum-*

⁴⁶⁵ Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam*, hlm. 16-17.

⁴⁶⁶ Burhanuddin Daya, *Otobiografi: Mengapa Bisa Jadi Begini Indah Menapaki Likelihood Hidup Sendiri: Paparan Pribadi Prof. Dr. H. Burhanuddin Daya, B.A, Drs. S.P.S.* (Yogyakarta: Mataram Minang, 2011).

doctrinair. Terkait dengan hal ini, menarik menyampaikan pendapat Burhanuddin Daya terkait dengan posisi pendekatan integrasi-interkoneksi, yang ditempatkannya sebagai model pendekatan *keempat*. Menurut Burhanuddin:

Pendekatan Integritas dan Interkoneksi yang menjadi ikon utama UIN Sunan Kalijaga, terutama semenjak Perguruan Tinggi ini mendeklarasikan diri menjadi Universitas, walaupun operasionalnya, pendekatan yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah ini tidak jauh berbeda dengan pendekatan *scientific-cum-doctrinair*-nya Mukti Ali, namun saya akan menempatkannya sebagai pendekatan keempat.⁴⁶⁷

Burhanuddin sendiri kemudian menawarkan pendekatan yang disebutnya dengan istilah *Pendekatan Kearifan*. Menurut Burhanuddin:

Pendekatan Kearifan yang saya maksud (dalam konteks Oksidentalisme), adalah pendekatan yang mengikatkan diri kepada nilai-nilai transendental, terutama yang berasal dari ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an. Nilai-nilai ini menjadi salah satu acuan seseorang dalam bertindak, berbicara, berpikir, mengambil keputusan, pokoknya jadi *way of life*.⁴⁶⁸

Era transmisi keilmuan secara formal dari Belanda ke Mazhab Sapen berarti dimulai pada tahun 1978-1979, ketika Burhanuddin Daya mengikuti program *Islamic Studies* di Leiden. Sekitar satu dasawarsa kemudian, di lingkungan FSH, salah seorang *pioneer* sarjana yang mendapat 'sentuhan' Belanda adalah Syamsul Anwar. Syamsul Anwar, seperti yang diungkapkan oleh Supriatna, pernah mendapatkan beasiswa bersama sejumlah 13 orang dosen IAIN se-Indonesia lainnya untuk belajar di Universitas Leiden pada tahun 1989-1990. Di Leiden, Syamsul mengikuti kuliah dalam bidang *Islamic Studies* yang diberikan oleh sejumlah spesialis *Islamic Studies* dari kota tersebut.

⁴⁶⁷ Burhanuddin Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat: Dasar-Dasar Oksidentalisme* (Yogyakarta: Suka Press, 2008), hlm. 117.

⁴⁶⁸ *Ibid.* Burhanuddin sepertinya ingin menggunakan konsep "*ta'arruf*" untuk membangun *Pendekatan Kearifan*-nya. Amin menyebut kata itu (*ta'arruf*) dengan istilah "universalisme kemanusiaan" (*to acquaint, to explore, to be familiar with*). M. Amin Abdullah, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", dalam *Uhumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, 1993, hlm. 17; *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 57.

Antara lain dapat disebut nama Prof. Dr. C. van Dijk (ahli sejarah Islam Indonesia), Dr. Johannes den Heijer (ahli Egyptology), dan Dr. Nico Kaptein (*Islamic Studies*). Selain itu juga ada kuliah-kuliah dari dosen tamu seperti Dr. G.H.A. Juynboll (ahli hadis), Dr. P.S. van Koningsveld (ahli sejarah Islam), serta dari kalangan Muslim sendiri seperti Sa'id Asymawi (Hakim Agung pada Mahkamah Agung Mesir). Selain mengikuti kuliah, Syamsul juga melakukan penelitian untuk tesis masternya di IAIN. Oleh INIS selaku sponsor, untuk penelitian guna penyusunan tesis di Leiden ditunjuk Prof. Dr. C. van Dijk selaku supervisor.⁴⁶⁹

Generasi “muda” berikutnya di Mazhab Sapen, setelah era Simuh, Burhanuddin Daya, dan Syamsul Anwar, yang dapat “sentuhan” dari kesarjanaan Belanda, yang menempuh jenjang master dan doktor, yang berangkat pada tahun 1997, adalah Moch. Nur Ichwan (Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga) dan Noorhaidi Hasan (Dosen FSH UIN Sunan Kalijaga), masing-masing menulis disertasi berjudul *Official Reform of Islam* (2006)⁴⁷⁰ dan *Laskar Jihad* (2006).⁴⁷¹ Khusus tentang pemikiran Noorhaidi Hasan (etnografi hukum Islam) akan penulis jelaskan pada bab selanjutnya.

Pada saat yang sama, di Belanda sendiri, pada saat itu, terutama di Utrecht, Amsterdam dan Nijmegen, menurut Noorhaidi, berkembang arus baru kajian Islam yang lebih kritis, yang membuka diri terhadap teori-teori sosial yang lebih bernuansa. Peter van de Veer, Martin van Bruinessen, Annelies Moors, dan Dick Douwes tercatat di antara nama menonjol yang mempelopori pengintegrasian ilmu sosial ke dalam kajian Islam, termasuk hukum Islam. Model pengintegrasian ilmu sosial ke dalam kajian Islam ini mulanya berkembang di Amerika Serikat, terilhami

⁴⁶⁹ Supriatna, “Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 280-281.

⁴⁷⁰ Moch. Nur Ichwan, *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004* (Nederland: tnp., 2006).

⁴⁷¹ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).

oleh kajian Clifford Geertz yang sangat fenomenal sejak 1960-an. Magnum opusnya *The Religion of Java* menjadi model baru kajian antropologi di seluruh dunia.⁴⁷²



M. Nur Ichwan (paling kiri), Farid Wajidi (direktur LKiS), M. Amin Amin Abdullah (naik sepeda tengah), dan Noorhaidi Hasan (paling kanan). Photo tanggal 23 November 1997 di Belanda

Untuk merajut model keserjanaan ala Kanada dan Belanda, kita dapat menggunakan istilah yang dipakai oleh Kobayashi Yasuko dalam artikelnya berjudul *The Development of Studies on Islam in Indonesia: Toward a Combination of Area Studies and Islamic Studies* (2013).⁴⁷³ Dua kata kunci yang dapat kita kembangkan dalam artikel tersebut adalah adanya kombinasi antara *area studies* atau studi kawasan dan *Islamic studies* atau studi Islam. Model *Islamic studies* dapat dilekatkan kepada mayoritas model kajian yang dilakukan oleh sarjana Muslim Indonesia alumni Kanada (McGill). Sedangkan model *area studies* menjadi ciri khas kajian model alumni Belanda. Sehingga kini terbentuk pola *Islamic studies-cum-area studies*. Keduanya harus dikombinasikan, termasuk dengan kajian normatif hukum Islam. Integrasi ketiganya sebenarnya telah melampaui apa yang sering disebut oleh Mukti Ali sebagai metode *scientific-cum-doctriner*. Perhatikan arah pergerakan studi (hukum) Islam di Mazhab Sapen ini, khususnya di Mazhab Jogja FSH UIN Sunan Kalijaga.

⁴⁷² Hasan, “Membangun Etnografi Hukum Islam: Mendialogkan Teks, Realitas, dan Anggitan Akademik”, hlm. 12.

⁴⁷³ Kobayashi Yasuko, “The Development of Studies on Islam in Indonesia: Toward a Combination of Area Studies and Islamic Studies”, *Acta Asiatica*, Tokyo, 2013.



Dari kiri ke kanan: Prof. Drs Sa'ad Abdul Wahid (Dekan FSH periode 1995-1999), Prof. Dr. Burhanuddin Daya, Prof. Drs. Asjuni Abdurrahman (Dekan FSH periode 1981-1985 dan 1985-1990), Prof. Dr. Simuh (Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1992-1995), Prof. Dr. M. Atho Mudzhar (Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1996-2001), Prof. Drs. Anas Sujiono, Prof. Drs. Zarkasji Abdussalam (Dekan FSH periode 1990-1992 dan 1992-1995), dan Dr. H.M. Amin Abdullah (Pembantu Rektor Bidang Akademik). Photo tahun 2000

Islamic Studies-cum-Area Studies

<i>Islamic Religious Knowledge</i> (Pra tahun 60-an)	<i>Islamic Studies</i> (Tahun 70-an, 80-an, 90-an)	<i>Area Studies</i> (Tahun 2000-an)
Alumni Timur	Alumni Barat	
Azharian	Kanada (McGill)	Belanda

Berdasarkan gambar di atas ada dua jenis varian besar pemikiran hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu alumni Timur dan alumni Barat. Alumni Timur cenderung menekuni wilayah studi hukum Islam normatif. Sedangkan untuk alumni Barat setidaknya ada dua varian besar, yaitu Mazhab Kanada yang cenderung *Islamic studies* dan Mazhab Belanda yang cenderung *area studies*, untuk tidak mengatakan tidak terlalu *Islamic studies*.

b. Metode Sintesis (*Scientific-cum-Doctriner*)



Menurut penulis, artikel pertama yang serius mengkaji tentang Mukti Ali adalah tulisan Ali Munhanif berjudul *Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru* (1989).⁴⁷⁴ Empat tahun kemudian, murid, kolega, dan sahabat Mukti Ali menulis buku berjudul *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (1993).⁴⁷⁵ Buku tersebut berisi pemikiran-pemikiran Mukti Ali dari berbagai dimensi,

⁴⁷⁴ Ali Munhanif, “Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru”, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik* (Jakarta: PPIM, 1989), hlm. 274.

⁴⁷⁵ Abdurrahman dkk (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993).

atau semacam *editorial book* tentang Mukti Ali. Lima tahun kemudian, Mohammad Damami dkk juga menulis tentang Mukti Ali berjudul *Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.* (1998).⁴⁷⁶ Buku (Disertasi) terbaru tentang Mukti Ali ditulis oleh Singgih Basuki, empatbelas tahun kemudian, berjudul *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali* (2012).⁴⁷⁷ Dalam buku atau disertasi tersebut, Singgih menyimpulkan bahwa bentuk pemikiran keagamaan Mukti Ali terbangun dalam tiga etos, yaitu Keilmuan, Kemanusiaan, dan Kebangsaan—penulis menyebutnya dengan istilah “Triple K”—. Ketiga-tiganya merupakan instrumen untuk rekonstruksi agama yang responsif terhadap tantangan zaman. Pemikiran tentang etos keilmuan dikenal dengan metode pendekatan agama *scientific-cum-doctriner (scd)*, etos kemanusiaan tertuang dalam ungkapan pembangunan manusia seutuhnya, dan etos kebangsaan dikenal dengan istilah *agree in disagreement* serta dialog antar agama.⁴⁷⁸ Buku ini akan memfokuskan kajian pada etos keilmuannya saja, yaitu metode sintesis *scientific-cum-doctriner*.

Singgih mempunyai istilah tersendiri untuk menggambarkan pemikiran Mukti Ali tentang metode pendekatan agama, yaitu ilmiah-profetik atau etos ilmiah-agamis. Menurut Singgih, “*Pemikiran keagamaan Mukti Ali merupakan fungsionalisasi agama dalam bingkai misi ilmiah profetik atau etos ilmiah agamis*”.⁴⁷⁹ Dalam acara bedah buku *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali* karya Singgih Basuki di atas, yang dilaksanakan pada tanggal 3 Oktober 2013 di Ruang Teatrikal Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, juga di-*launching* sebuah komunitas bernama “Mukti Ali Institute (MAI)”. Sedangkan kajian khusus konsep *agree in disagreement* gagasan Mukti Ali, telah ditulis oleh Faisal Ismail berjudul *Paving the Way for Interreligious*

⁴⁷⁶ Mohammad Damami dkk, “Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.”, dalam buku *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Suka Press, 1998).

⁴⁷⁷ Singgih Basuki, “Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012).

⁴⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 347.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 348.

Dialogue, Tolerance, and Harmony: Following Mukti Ali's Path (2012).⁴⁸⁰ Mukti Ali tidak hanya milik Mazhab Sapen saja, tetapi telah menjadi milik Mazhab Jogja IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, bahkan milik Mazhab Indonesia dan dunia. Jasa-jasa besar Mukti Ali, terutama pengaruh pikiran-pikirannya, menurut penulis, harus ‘diawetkan’ dengan menisbahkan namanya menjadi salah satu nama gedung di UIN Sunan Kalijaga, misalnya “Convention Hall of Mukti Ali” (CHMA). Tujuannya, agar generasi selanjutnya memiliki kesadaran sejarah yang baik. Setidaknya ada pertanyaan, siapakah Mukti Ali itu?



Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa Mukti Ali adalah penerus cita-cita Sekolah Tinggi Islam (STI), sebab dalam dirinya telah menyatu antara ilmu Barat (alumni McGill) dan Timur (Pesantren). Mengkaji pemikiran seorang Mukti Ali, mengingatkan penulis pada kritik terhadap pendidikan Islam di Indonesia yang seolah terkotak-kotak. Sedangkan model “terkotak-kotak”-nya ilmu tersebut, mengingatkan penulis pada nasihat akademik yang pernah disampaikan oleh Umar Kayam tahun

1989.⁴⁸¹ Pak Mukti sendiri menekankan perlunya keterpaduan pengetahuan keislaman. Pendidikan Islam di Indonesia dalam pandangan Mukti Ali bisa menimbulkan ketimpangan jika tidak dibenahi, karena pendidikan Islam waktu itu pengajarannya masih terpisah-pisah. Hal ini dapat dilihat misalnya orang-orang yang mempelajari tasawuf (dimensi

⁴⁸⁰ Faisal Ismail, “Paving the Way for Interreligious Dialogue, Tolerance, and Harmony: Following Mukti Ali’s Path”, *al-Jami’ab*, Vol. 50, No. 1, 2012, hlm. 147-178.

⁴⁸¹ Umar Kayam, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada*, diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

esoteris) menganggap fikih (dimensi eksoteris) sebagai ranah yang tidak begitu perlu.⁴⁸² Demikian pula sebaliknya. Maka Mukti Ali menginginkan agar pendidikan Islam dilaksanakan secara komprehensif yang mencakup segala aspek kajian dalam Islam baik tauhid, fikih, akhlaq, tasawuf, tafsir, hadis, dan tarikh. Dengan cara itulah pendidikan Islam akan mengenai sasaran karena menjadi kemasam yang efisien untuk memahami Islam secara *kāffah*. Dari sinilah Mukti Ali memulai gagasan pembaruan. Memang semangat pembaruan Mukti Ali sudah tampak sejak ia belajar di McGill, Montreal, Kanada. Mukti Ali adalah ‘kiai’-nya ‘geng keilmuan’ McGill. Sebagai sesepuh ‘geng keilmuan’ McGill, ia sudah sering membandingkan (komparatif) pemikiran dua tokoh pembaru yang menarik minatnya. Misalnya, ia pernah mengkaji antara pemikiran Muhammad Abdul dan Kiai Ahmad Dahlan (Pendiri Muhammadiyah), yang ditulis dalam buku *Ijtihad dalam Pandangan Mubammad Abdub, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal* (1982).⁴⁸³ Menurut penulis, semangat melakukan pendekatan komparatif dalam studi (hukum) Islam di UIN Sunan Kalijaga sedikit banyak karena pengaruh Mukti ini. Misalnya, muncul Ilmu Perbandingan Agama (IPA) di FUPI dan Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum di FSH.

Ketika menjadi wakil Rektor Bidang Akademik Urusan Ilmu Pengetahuan Umum tahun 1964/1965, ketika rektor dijabat oleh Mr. Soenarjo, diam-diam Mukti Ali selalu mengamati kenyataan yang ada dalam perjalanan IAIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta. Mulailah muncul ide-ide untuk perbaikan IAIN saat itu. Ia sangat prihatin melihat IAIN saat itu karena adanya beberapa kelemahan.⁴⁸⁴ Pertama, kurangnya semangat ilmu di kalangan pengajar yang seterusnya merembet kepada

⁴⁸² Abdurrahman dkk. (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 45.

⁴⁸³ Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Mubammad Abdub, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982).

⁴⁸⁴ Mohammad Damami dkk, “Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.”, dalam *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga*, hlm. 255.

para mahasiswa—pen. Nurcholish Madjid menyebutnya dengan istilah *learning capacity*—. Kedua, kurangnya penguasaan bahasa asing oleh rata-rata pengasuh IAIN. Ketiga, kurangnya penguasaan metodologi, yakni metodologi pemahaman keagamaan. Tiga kelemahan tersebut (*learning capacity, language capacity, methodology capacity*) menurut penulis, sampai saat ini, masih terjadi di UIN Sunan Kalijaga. Kesan yang ditangkap terhadap kenyataan proses belajar mengajar di IAIN adalah bahwa IAIN tidak pernah diajarkan bagaimana proses dari suatu informasi ilmu terjadi—dalam bahasa tafsir kontemporer disebut dengan istilah *hermeneutical circle*—, melainkan lebih ditekankan pada pengajaran tentang hasil (produk) dari ilmu itu sendiri. Dalam perspektif FSH, pengajarannya lebih ditekankan pada fikih sebagai produk jadi, bukan ushul fikih sebagai proses menjadi. Jadi, Fikih Indonesia gagasan Hasbi harus ditopang oleh Ushul Fikih Indonesia. Dalam bahasa Muhammad Syaḥrūr,⁴⁸⁵ lebih menekankan pada aspek *kainūnah* (*being*), dengan mengesampingkan aspek *sairūrah* (*process*) dan *ṣairūrah* (*becoming*). Implikasi dari model *process* adalah lebih menekankan aspek epistemologinya. Lihat gambar di bawah ini, ketika Mukti Ali pernah menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik di IAIN Sunan Kalijaga. Di gambar ini tertulis periodenya dari tahun 1965-1972, yang benar adalah dari tahun 1963-1965.

⁴⁸⁵ Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah: al-Waṣīyyah - al-Iṭṭ - al-Qanwāmah - at-Ta’addudīyyah - al-Libās* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 23.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

Pimpinan I.A.I.N. Sunan Kalidjaga (1965-1972)
Rektor I.A.I.N. Sunan Kalidjaga Jogjakarta



Prof. R. H. A. SOENARJO, S.H.

PARA PEMBANTU REKTOR
I.A.I.N. Sunan Kalidjaga Jogjakarta



Dr. H. A. MUKTI ALI
Pembantu Rektor Bidang Akademik
Urusan Ilmu Pengetahuan Umum



MOH. TOLCHAH MANSOER, S.H.
Pembantu Rektor Bidang
Kemahasiswaan



PROF. H. MUCHTAR JAHJA
Pembantu Rektor Bidang Akademik
Urusan Ilmu Pengetahuan Agama

Senada dengan Mukti Ali, tentang pentingnya proses dalam pendidikan, Musa Asy'arie, dalam perspektif kebudayaan, juga pernah menyampaikan kegelisahan yang sama. Menurut Musa:

Ibarat proses dan produk, maka umat lebih meniru produknya, bukan prosesnya, padahal produk hanya sebagai hasil akhir saja dari suatu proses, sehingga tanpa memahami proses, maka tidak akan pernah dapat memahami secara benar tentang produknya. Mungkin karena umat tidak menguasai prosesnya, maka umat pun tidak melahirkan suatu produk, akibatnya kebudayaan macet dan dinamika kreativitas mampet, dan umat menjadi konsumen peradaban, tidak pernah, menjadi produsen peradaban.⁴⁸⁶

Keterkaitan antara Mukti Ali dan Musa Asy'arie, juga nampak dalam nasihat Mukti kepada Musa berikut ini, saat Musa berkonsultasi kepada Mukti mengenai disertasinya pada tahun 1990-an. Berikut ini petuah Mukti kepada Musa:

⁴⁸⁶ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. viii-ix.

Manusia itu hanya punya dua kaki, antara kaki yang satu dengan kaki yang lain harus berpijak pada dataran yang sama, supaya kuat. Tidak bisa salah satu kakinya berpijak di sini dan kaki sebelahnya berpijak di seberang sana. Menjadi intelektual itu tidak bisa dicampur-adukkan dengan dagang. Pengabdian di dunia akademis itu tidak gampang. Begitu pula dengan pemberian gelar. Gelar doktor bukan untuk gagah-gagahan. Ia harus menunjukkan tanggung jawabnya sebagai pengembangan misi akademis. Misalnya, gelar jenderal harus menunjukkan kejenderalannya. Jangan jadi Jenderal Nagabonar. Jadilah seperti Jenderal Jatikusumo. Meskipun ia seorang bangsawan, seorang pangeran, tetapi pengabdiannya kepada rakyat kecil total, tidak *neko-neko*. Ia serius membela kaum lemah.⁴⁸⁷

Prinsip Mukti Ali yang terekam di atas sangatlah jelas, bahwa kalau kita ingin terjun di dunia pendidikan, apalagi selaku dosen di perguruan tinggi, jangan setengah-setengah. Apalagi dengan predikat doktor, harus secara total. Dengan gelar doktor, pengabdian terhadap dunia ilmu pengetahuan harus total. Orientasi seorang doktor bukan pemupukan dan penumpukan uang, tetapi pengembangan dan pengabdian terhadap ilmu pengetahuan.⁴⁸⁸ Jangan sampai ada doktor yang takut miskin, sehingga ia harus menyerahkan harga diri doktornya hanya untuk sepeser penghargaan. Apalagi saat ini, jarang sekali—untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali—ada doktor yang dapat menulis buku melebihi karya disertasinya. Dalam bahasa Umar Kayam, ia menyebutnya sebagai doktor “pohon pisang”, yang hanya bisa sekali berbuah, setelah itu mati.

Dalam artikelnya berjudul *Aspek Epistemologis Filsafat Islam* (1991),⁴⁸⁹ Amin Abdullah, dalam perspektif filsafat ilmu, juga pernah menjelaskan tentang pentingnya metode proses tersebut. Menurut Amin,

⁴⁸⁷ M. Nasruddin Anshory Ch, *Berjuang Dari Pinggir: Potret Kewirasastaan Musa Ayy'arie* (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 151-152.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, disampaikan dalam *Simposium: Sosok dan Perspektif Filsafat Islam*, Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh Jurnal *al-Jami'ah*, No. 58 Tahun 1992, hlm. 14.

satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan *mutakallimūn* lebih cenderung tertarik pada hal kekal, tidak berubah-ubah?—nalar *ṣawābit*—. Mengapa tidak tertarik pada proses?—nalar *mutagayyirāt*—. Amin kemudian memberikan contoh teologis-historis tentang Nabi Ibrahim as yang memerlukan ‘proses’ panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh.⁴⁹⁰ Al-Qur’an sering menekankan hubungan antara proses dan kekekalan secara dialektis.⁴⁹¹ Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada proses dan bukan pada bahasan pondasi ilmu pengetahuan. Dalam menekankan dimensi proses dan perubahan terselip di situ *greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan kreativitas lebih ditekankan di sini.⁴⁹² Tentang pentingnya proses ini, FSH sebaiknya tidak hanya menekankan perkembangan dan pengajaran Mazhab Fikih (Indonesia) saja, tetapi juga Mazhab Ushul Fikih (Indonesia).

Konsekuensi dari cara pengajaran dengan tanpa menggunakan metode proses seperti ini, bahwa *output* lulusan IAIN/ UIN tidak mampu menjelaskan atau menjawab pertanyaan *why?* (mengapa) dari setiap permasalahan. Berangkat dari rasa keprihatinan itulah maka kemudian Mukti Ali berinisiatif membuka *Post Graduate Course (PGC)* yang masa belajarnya kira-kira tiga bulan, setelah itu disambung dengan program Studi Purna Sarjana (PSP) yang lama belajarnya lebih kurang sembilan bulan. Ini semua merupakan cikal bakal dari Program Pascasarjana di IAIN/ UIN (Sunan Kalijaga).⁴⁹³ Dalam perkembangan berikutnya (2001), Forum Pascasarjana di seluruh PTAI mengadakan acara tahunan yang disebut dengan *ACIS (Annual Conference on Islamic Studies)*, yang kemudian berubah nama menjadi *AICIS (Annual International Conference on Islamic Studies)*. Penulis tidak setuju dengan wacana memfakultasikasi pascasarjana ke fakultas masing-masing. Sebab, justru pascasarjana adalah ruang dialog

⁴⁹⁰ Q.S. al-An’ām (6): 75-79.

⁴⁹¹ Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, hlm. 15.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ Damami, “Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.”, hlm. 255.

antar ilmu di fakultas masing-masing. Hanya saja, pekerjaan rumah (pr) yang harus segera dituntaskan adalah membuat desain kurikulum yang *link and match*, antara kurikulum di program sarjana dan di pascasarjana. Kalau *power* adalah kekuatan Rektor, maka *knowledge* adalah kekuatan Direktur Pascasarjana. Direktur Pascasarjana pertama di UIN Sunan Kalijaga adalah Zaini Dahlan (1983-1984), kemudian dilanjutkan oleh Dekan Fakultas Pascasarjana dan Pendidikan Doktoral, periode selanjutnya, 1984-1992, yaitu Zakiah Daradjat. Sejak pertama kali berdiri (1983) hingga sekarang (2013)—30 tahun—, satu-satunya Direktur Pascasarjana yang berasal dari FSH UIN Sunan Kalijaga adalah Khoiruddin Nasution (2011-2015). Barangkali, dengan terpilihnya Khoiruddin Nasution, yang berasal dari civitas FSH menjadi Direktur Pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga tersebut—terlepas dari dimensi politik kekuasaan—, menandani babak baru mulai diperhitungkannya posisi dan kualitas intelektual FSH dibandingkan dengan kaum intelektual dari fakultas-fakultas lain di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, misalnya Fakultas Dakwah (Faisal Isma’il), Fakultas Adab (Machasin), Fakultas Tarbiyah, dan Fakultas Ushuluddin (M. Amin Abdullah, Musa Asy’arie, dan Iskandar Zulkarnain).



Photo Zakiah Daradjat (tengah) pada tanggal 13 Juli 1957

Dengan kata lain, yang dikehendaki Mukti Ali dalam perbaikan IAIN saat itu adalah harus ada rekonstruksi epistemologis (*whyness*), bukan belajar tentang *product*, tetapi belajar tentang *process*—bandingkan dengan istilah “Filsafat Proses” atau “Filsafat Organisme” yang diperkenalkan oleh Whitehead dan metode sirkularistik yang diperkenalkan oleh M. Amin Abdullah—. Jadi, metode *sircular* menemukan akar sejarah dalam pikiran Mukti Ali tentang pentingnya *process* dalam pengajaran. Dalam perspektif trialektika studi Agama, *process* adalah pilar ketiga, yang sering disebut sebagai *being religious* (inter-subjektif). Dua pilar yang lain adalah *religiosity* (objektif) dan *religions* (subjektif). Bukan hanya proses pendidikan yang penting, tetapi juga gagasan tentang Pendidikan Proses.

Setelah menjabat sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik di IAIN Sunan Kalijaga (1963-1965), sejak tahun 1971, Mukti Ali diangkat menjadi Menteri Agama RI. Berulang kali ketika menduduki posisi Menteri Agama RI (1971-1978), dalam forum yang sesuai, Mukti Ali selalu menggugat dan mengulangi lagi kegelisahan tentang tiga kelemahan IAIN yang telah tersebutkan di atas, yaitu kelemahan menguasai bahasa asing selain Arab, khususnya Inggris; kelemahan dalam minat ilmu; kelemahan dalam Metode Penelitian Ilmu Agama Islam⁴⁹⁴ atau Metode Pemahaman Islam.⁴⁹⁵ Kelemahan dalam menguasai bahasa asing selain Arab, terutama Inggris, berakibat pada dua sisi. Pada satu sisi, orang tidak dapat menggali ilmu dari sumber-sumber yang tertulis

⁴⁹⁴ Ini adalah judul ceramah yang disajikan Mukti Ali pada Rakernas PTM, di Universitas Muhammadiyah Surakarta, 15 November 1986, termuat dalam *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 23-24. Judul ini dipakai juga untuk makalah yang disampaikan dalam forum “Seminar Nasional Metodologi Penelitian Agama”, yang diselenggarakan Universitas Muhammadiyah Malang, 16-17 April 1988, di Malang. Makalah terakhir ini termuat dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).

⁴⁹⁵ Juga merupakan judul ceramah yang disampaikan pada Rakernas PP Muhammadiyah Badan Pendidikan Kader, di Yogyakarta 6 Desember 1987, dan termuat dalam Mukti Ali, *Metode Memahami*, hlm. 45-107.

dalam bahasa Inggris. Pada sisi lain, karena tidak menguasai bahasa Inggris, pikiran dan pendapat sarjana Muslim Indonesia mengenai ilmu-ilmu keislaman tidak dapat bergaung ke dunia internasional.⁴⁹⁶ Pentingnya penguasaan bahasa asing ini harus menjadi *starting point* bagi FSH untuk *go* internasional pada tahun 2025. Misalnya, dengan membuat program studi berkelas dan bertaraf (bukan ‘bertarif’) internasional.

Menurut Mukti, terkait dengan kelemahan dalam minat keilmuan, banyak faktor yang memengaruhi. Sampai sekarang belum dilakukan penelitian mengenai faktor yang dominan dalam proses kurangnya minat keilmuan ini. Menurut penulis, penyebab kurangnya minat keilmuan ini sangatlah sistemik, mulai dari faktor internal, yaitu kurangnya niat dan minat keilmuan, dan faktor eksternal, misalnya sikap hidup pragmatis dan hedonis, apalagi dimanjakan oleh tunjangan sertifikasi. Karena kita sudah ‘dijamin’ oleh sertifikasi, maka kita harus menjadi penjamin berkembangnya ilmu pengetahuan. Warga IAIN dan UIN, apalagi PTAI-PTAI di daerah, lebih suka pada afiliasi politik daripada afiliasi akademik, lebih suka membentuk afiliasi *politic community* daripada *epistemic community*, lebih suka menghargai karena kedudukannya, bukan karena keilmuannya, lebih suka yang pragmatis daripada idealis, membiarkan para guru besar yang telah berjasa besar tidak memiliki ‘rumah’ lagi di kampus yang pernah dibesarkannya. Barangkali inilah yang disebut dengan lembaga Islam tanpa huruf “i” (Islami). Padahal, IAIN/UIN bukanlah Partai Politik, tetapi Partai Akademik.

Sedangkan terkait dengan kelemahan metodologi dalam penelitian keislaman dan keagamaan, Mukti Ali menawarkan metode gabungan saintifik-doktriner, yang dinamakan metode sintesis. Dalam ungkapannya sendiri tertulis “*Pendekatan ilmiah-cum-doktriner harus kita*

⁴⁹⁶ Nourouzzaman Shiddiqie, “Metode Ilmu Agama Islam atau Metode Pemahaman Agama Islam Menurut Prof. Dr. H.A. Mukti Ali”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 599.

pergunakan, pendekatan scientific-cum-sui generic harus kita terapkan. Inilah yang saya maksud dengan metode sintesis".⁴⁹⁷ Mempelajari Islam tidak boleh sepeγγελ-sepeγγελ atau satu bagian-satu bagian saja. Ia harus dikaji secara utuh. Jika mengkaji Islam sebagian-sebagian maka yang akan terlihat hanya satu dimensi dari fenomena-fenomena yang *multifacet*. Hasilnya, meskipun betul, tidak cukup untuk mengetahui Islam secara keseluruhan.⁴⁹⁸ Cara berpikir tersebut dinamakan model berpikir sistemik, seperti yang diperkenalkan oleh Jasser Auda tahun 2008, tentang Pendekatan Sistem, yang kemudian juga diperkenalkan oleh M. Amin Abdullah tahun 2011 dalam upaya implementasi pendekatan integratif-interkoneksi.⁴⁹⁹

Metode sintesis—bandingkan dengan metode sinkretis versi Sunan Kalijaga (Raden Said) dan metode sintetis Sultan Agung Hanyokrokusumo—yang diperkenalkan oleh Mukti Ali di atas, berbeda dengan metode sirkularistik hermeneutik yang digunakan oleh Amin Abdullah. Metode sirkularistik-hermeneutik ala Amin berakar dari Filsafat Proses Whitehead (seorang filosof yang sangat memengaruhi corak pemikiran Ian. G. Barbour, selain Paul Tillich, dan William James). Menurut Gregory Vlastos, dalam tulisan berjudul *Organic Categories in Whitehead's Philosophy*, memperlihatkan kelebihan konsepsi proses dibandingkan dialektika, baik pada Hegel maupun pada Marx. Kedua jenis dialektika, dengan unsur-unsur tesis, anti tesis, dan sintesis, baik idealis maupun materialis, secara ontologis bersifat homogen (monolis). Sedangkan konsep proses yang dikemukakan Whitehead bersifat

⁴⁹⁷ Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", hlm. 48.

⁴⁹⁸ Shiddiqie, "Metode Ilmu Agama Islam", hlm. 604.

⁴⁹⁹ M. Amin Abdullah, "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Profetik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Systems", disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas Hukum UII-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012. Artikel ini juga pernah disampaikan dalam kuliah umum di Perguruan Tinggi Islam di Riau, 26 Maret 2011 dan Malang.

heterogen (pluralis), yang menyatukan hubungan intensif-internal, dengan hubungan ekstensif-eksternal. Amin menyebut dengan mentalitas *bi-lingual*, bahasa internal (*local citizenship*) dan bahasa eksternal (*global citizenship*). Hal ini menjadi landasan setiap kejadian, yang dinamakan entitas aktual. Melalui proses tersebut, dimungkinkan adanya prinsip *heuristika*, yaitu keterbukaan bagi penemuan-penemuan atau pembaruan,⁵⁰⁰ yang dalam bahasa Popper, disebut dengan istilah *context of discovery*.

Perbedaan antara metode dialektika dan proses

Perbedaan	Mukti Ali (1990-an)	M. Amin Abdullah (2000-an)
Pendekatan	<i>Scientific-cum-Doctriner</i>	Integratif-Interkonektif
Metode	Sintesis (Dialektika)	Sirkularistik-Hermeneutik (Proses)
Pengaruh	Dialektika Hegel	Filsafat Proses Whitehead
Sifat	Homogen	Heterogen
Prinsip	Semi Heuristika	Heuristika
Implikasi Keilmuan	Islamisasi Ilmu	Integrasi-Interkoneksi Ilmu

Berdasarkan tabel di atas, penulis menyebutkan bahwa implikasi dari integrasi keilmuan dengan pendekatan *scientific-cum-doctriner* adalah model islamisasi ilmu. Argumentasi ini didukung oleh pernyataan Mukti Ali ketika menjelaskan ketidaknetralan ilmu pada tahun 1972. Ia menyatakan:

Antara agama dan ilmu pengetahuan ada hubungan yang positif. Manusia merupakan suatu keutuhan. Akalnya tidak lepas dari hatinya. Ilmu pengetahuan itu tidak netral, tidak lepas dari pusat kemanusiaan yaitu kejakinan keagamaan, dan inilah yang memengaruhi seluruh pekerjaannya. Oleh karena itu ahli pikir Muslim harus selalu berusaha supaya ilmu yang diperolehnya itu selalu dituntun dan diberi petunjuk oleh ajaran-ajaran agamanya.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Gregory Vlastos, “Organic Categories in Whitehead’s Philosophy”, in *Journal of Philosophy* 34, 1937, hlm. 353.

⁵⁰¹ Mukti Ali, *Bagaimana Menghampiri Isra’ dan Mi’radj Nabi Besar Muhammad saw atau Iman dan Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Jajasan Nida, 1972), hlm. 30.

Menurut Nourouzzaman Shiddieqy, putra Hasbi ash-Shiddieqy, dari kutipan tersebut di atas, dan sikapnya yang selalu mengingatkan seseorang tidak boleh meninggalkan pendekatan doktriner dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman, dapat ditarik kesimpulan bahwa Mukti Ali sependapat dengan Hossein Nasr dan Ismail al-Faruqi, bahwa ilmu pengetahuan tidak netral, tidak bebas nilai. Karena itu, ilmu pengetahuan perlu diislamisasikan.⁵⁰² Menurut penulis, inilah perbedaan antara *scientific-cum-doktriner* yang bercorak islamisasi ilmu dan integrasi-interkoneksi. Amin, menurut interpretasi penulis, kemudian ingin mengisi kata *cum*-nya (sebagai jembatan) dengan istilah *ḥadārat al-falsafah* yang menekankan nilai-nilai intersubjektifitas etik, sedangkan Kuntowijoyo mengisi *cum* dengan mengajukan metode objektifikasi, sehingga modelnya triadik-sirkularistik. Amin menawarkan konsep Tauhid Etika atau Etika Tauhidik,⁵⁰³ dan Kuntowijoyo serta Musa Asy'arie menawarkan Tauhid Ilmu. Tentang gagasan konsep-konsep tauhid humanistik di Indonesia ini, silahkan lihat misalnya konsep Tauhid Sosial versi Amin Rais, Tauhid Kemanusiaan versi Syafi'i Ma'arif, dan Tauhid Peradaban versi Nurcholish Madjid.

Mukti Ali menginginkan budaya sikap ilmiah dalam berbagai bidang kajian, termasuk dalam kajian keislaman. Pendidikan Islam yang melulu didasarkan pada doktrin keagamaan tidak akan cukup untuk mengejar ketertinggalan dunia Islam terhadap perkembangan global. Mukti Ali mengusung metode *scientific-cum-doktriner (scd)*, yang disebut oleh Singgih dengan metode ilmiah-profetik atau ilmiah-agamis,⁵⁰⁴ sebagai pendekatan holistik dan diharapkan dapat memberi jawaban terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia di era modern. Gagasan Mukti Ali ini

⁵⁰² Shiddieqy, "Metode Ilmu Agama Islam", hlm. 605.

⁵⁰³ Lihat, M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

⁵⁰⁴ Singgih, "Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali", hlm. 347.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

juga tidak bisa terlepas dari iklim yang berkembang di Barat berkaitan dengan studi agama saat itu. Sejak paruh kedua abad ke-19, di Barat telah berkembang paradigma untuk melakukan studi agama dengan empat corak yaitu *scientific*, *critical*, *historical*, dan *comparatif*. Hal itu pula yang dilakukan Mukti Ali di tanah air. Mukti selalu mendorong kajian ilmiah terhadap agama-agama, apalagi melihat realitas keragaman agama dan budaya di Indonesia yang harus dikelola dengan baik.⁵⁰⁵ Menurut penulis, salah satu andil besar dari ‘geng keilmuan’ McGill di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH adalah menyuntikkan ‘imunisasi’ semangat *scientific*, *critical*, *historical*, dan *comparative* dalam studi ilmu hukum Islam. Berdasarkan empat kategorisasi tersebut, corak studi hukum Islam yang dapat dikembangkan di FSH adalah hukum Islam empiris, kritis, historis, dan komparatif. Model yang pertama barangkali dapat diwakili oleh keserjanaan Noorhaidi Hasan, model kritis-filosofis oleh Yudian Wahyudi, model historis oleh Akh. Minhaji, dan model komparatif oleh Khoiruddin Nasution.



Mukti Ali (membawa kipas) ketika sedang memimpin diskusi akademis mingguan dosen tetap IAIN Sunan Kalijaga pada setiap Jum’at malam, Oktober 1985

⁵⁰⁵ Faiz, “Mukti Ali: Santri Yang Pluralis”, internet, download pada tanggal 13 November 2012.

Menurut penulis, agar *ScD* tidak berhenti pada tataran sloganistik saja, model itu perlu dikembangkan menjadi semacam dibentuknya Program Studi *Religion and Science* di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Selama ini, isu-isu di seputar *religion and science (plus culture)* hanya disampaikan dalam bentuk matakuliah (S-3), yaitu matakuliah Agama, Ilmu, dan Budaya. Menurut penulis, *Religion and Science* tidak cukup jika hanya dijadikan sebagai matakuliah saja, apalagi pengajar(an)nya masih belum *scientific-cum-doctriner*. *Religion and Science*, sebagai kepanjangan tangan dari model *ScD* harus menjadi program studi tersendiri, mengingat paradigma yang diusung oleh UIN Sunan Kalijaga saat ini adalah integrasi-interkoneksi. Program Studi *Religion and Science* bisa menjadi semacam *ScD Center*, dan ‘rumah baru’ untuk mengembangkan ide-ide Mukti Ali. Sebab, tanpa jasa besar Mukti Ali, tidak mungkin pascasarjana bisa berdiri hingga hari ini. Pikiran-pikiran seperti itulah yang seharusnya menjadi isu pokok bagi para *stakeholders* di pascasarjana, bukan hanya melakukan kegiatan rutinitas birokratis.



Mukti Ali (tengah, berpegangan tangan) ketika hadir dalam acara Wisuda Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 7 September 1996

Sudah sejak tahun 60-an Mukti Ali telah menggagas pentingnya dialog antara keilmuan Islam dan keilmuan Barat di IAIN Sunan Kalijaga. Menurut Mukti, mengkaji Islam harus multidimensi⁵⁰⁶ (bandingkan dengan model Berpikir Multidimensional yang digagas oleh Musa Asy'arie). Menurut Mukti, al-Qur'an memperlihatkan keberagaman, baik pada tujuan maupun temanya. Tujuan al-Qur'an adalah untuk membangkitkan kesadaran tentang hubungan manusia dengan Tuhan (hubungan vertikal), membangkitkan hubungan kesadaran tentang manusia dengan alam semesta (horizontal)⁵⁰⁷—teo-antroposentrik integralistik—. Selain itu, al-Qur'an melahirkan seni, ilmu, dan agama. Mempelajari Islam dalam keseluruhan aspeknya tidak cukup dengan menggunakan metode-metode ilmiah yang telah disebutkan di atas. Untuk mempelajari sebuah agama diperlukan pula pendekatan doktriner. Kajian Islam yang menggunakan metode ilmiah saja, seperti umumnya dilakukan orientalis yang mempelajari Islam, tidak akan menghasilkan penemuan utuh. Apa yang dapat diperoleh hanyalah sekedar mengetahui di permukaan, di kulit luar, atau eksternal saja. Apa yang menjadi inti batin tidak terkuak. Sebaliknya, kajian Islam yang dikerjakan oleh sebagian besar Muslim, yang hanya menggunakan metode doktriner tanpa menghubungkan dengan kenyataan-kenyataan dalam masyarakat, berakibat penafsiran dan fatwa yang mereka berikan tidak dapat diterapkan.⁵⁰⁸

Dengan alasan-alasan akan muncul ketimpangan sebagaimana terurai di atas, untuk mencapai hasil penelitian yang terpadu dan terpakai, Mukti Ali menawarkan metode gabungan saintifik-doktriner, yang dinamakan metode sintesis, disebut sebagai *scientific-cum-doktriner*⁵⁰⁹—bandingkan dengan konsep pengilmuan (*scientific*) Islam (*doktriner*) dari Kuntowijoyo—. Menurut penulis, Mukti Ali masih menggunakan pola diadik, yaitu antara saintifik yang objektif dan doktriner yang subjektif.

⁵⁰⁶ Shiddiqi, *Metode Ilmu Agama Islam*, hlm. 603.

⁵⁰⁷ Mukti Ali, *Seni, Ilmu, dan Agama* (Yogyakarta: Yayasan Nida', 1972), hlm. 7.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Ali, *Metodologi Ilmu Agama Islam*, hlm. 48.

Sedangkan Amin Abdullah telah menggunakan pola triadik, yaitu *ḥaḍārat an-nas* sebagai pilar subjektifitas, *ḥaḍārat al-falsafah* sebagai pilar inter-subjektifitas, dan *ḥaḍārat al-‘ilm* sebagai pilar objektifitas.⁵¹⁰

Perbedaan antara metode *ScD* dan pengilmuan Islam

Tokoh	Triadik			Model
Mukti Ali	<i>Scientific</i>	Cum	<i>Doctriner</i>	Linear-Horizontal
Kuntowijoyo	Pengilmuan	Objektifikasi	Islam	Paralel-Vertikal
M. Amin Abdullah	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat an-Nas</i>	Sirkuler-Melingkar

Bahkan, Amin menyatakan bahwa metode *scientific-cum-doctriner* yang dikemukakan oleh Mukti Ali tersebut, diilhami oleh Joachim Wach.⁵¹¹ Lebih lanjut Amin mengatakan:

Transcendental focus adalah ciri khas ilmu-ilmu agama yang ingin dipertahankan di hadapan kajian para ilmuwan sosial yang biasa mereduksi agama hanya sebagai gejala-gejala sosial semata. Dengan begitu, ilmuwan agama selain mempunyai ketegangan metodologis dengan para teolog, juga mempunyai ketegangan yang sama dengan para ilmuwan sosial. Barangkali, atas keprihatinan ini, lalu Mukti Ali yang diilhami oleh Joachim Wach mengajukan rumusan metodologi penelitian agama yang bersifat *scientific-cum-doctriner* dengan harapan dapat menjembatani adanya ketegangan tersebut. Tanpa aspek doktrin, agama memang akan kehilangan nuansa dan ciri khas yang mewarnainya.⁵¹²

⁵¹⁰ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 45.

⁵¹¹ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 1958), hlm. 8.

⁵¹² M. Amin Abdullah, “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, disampaikan dalam *Simposium Metodologi Penelitian Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Juni 1991, hlm. 90. Senada dengan Amin, menurut Kamaruzzaman, tampaknya Mukti Ali sealiran dengan Joachim Wach, yang menekankan *religious experience*. Kamaruzzaman, *Wajah Baru*, hlm. 18-19.

Sebagai Bapak Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia, Mukti Ali mewajibkan buku Joachim Wach yang berjudul *The Comparative Study of Religion*, menjadi bacaan wajib bagi murid-muridnya. Buku tersebut kemudian diterjemahkan oleh salah seorang murid Mukti Ali, yaitu Djam'annuri, dengan judul *Ilmu Perbandingan Agama* (1984).⁵¹³ Amin menempatkan metode *ScD* yang digagas oleh Mukti Ali di atas dalam kaitan hubungan diadik antara penelitian empiris dan teologis.⁵¹⁴ Amin kemudian mengembangkannya dengan membangun pola triadik, antara studi empiris (studi agama), teologis, dan filsafat. Menurut penulis, dalam perspektif FSH, hubungan triadik antara studi empiris (studi agama), teologis, dan filsafat, dapat dibaca sebagai bentuk hubungan trilogis antara ilmu hukum (studi agama empiris), fikih/syari'ah (teologis), dan ushul fikih/*maqāṣid aṣy-syarī'ah* (filsafat). Menurut Amin:

Ada keterkaitan yang erat antara pendekatan teologis, empiris, dan filosofis terhadap agama. Pendekatan yang satu mengisi dan melengkapi kekurangan pendekatan yang lain. Agama dan perkembangan ilmu agama hanya dapat dilihat lewat spektrum sejauh mana ketiga corak pendekatan tersebut melakukan kerjasama dan menjalin hubungan baik dalam penelitian. Ilmu teologi yang berdiri sendiri ternyata sulit untuk menyesuaikan bahasanya dengan perkembangan ilmu dan budaya kontemporer. Begitu juga filsafat dan ilmu-ilmu agama. Teologi yang bersifat transformatif hanya dapat dimungkinkan jika disiplin ini mau bersentuhan dengan disiplin filsafat; sedang filsafat hanya dapat memahami makna kehidupan yang mendalam, jika bersedia memahami paradigma pemikiran keagamaan yang *sui generis* serta bersedia

⁵¹³ Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djam'annuri (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1984).

⁵¹⁴ Supremasi dan dominasi teologis yang dialami pada abad tengah lambat laun surut ke belakang, bersamaan waktunya dengan datangnya alur pemikiran empiris. Studi empiris terhadap agama mulai diperkenalkan dalam wilayah studi *Comparative Religions*—suatu istilah yang tidak disukai oleh para pendukung pemikiran teologis murni—pada abad ke-19. Dari situ, muncullah disiplin-disiplin baru yang lebih bersifat empirik, seperti Sosiologi Agama, Antropologi Agama, Sejarah Agama, Psikologi Agama, Penomenologi Agama, untuk menyebut beberapa di antaranya. M. Amin Abdullah, “Teologi dan Filsafat: Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *An International Seminar on Religion and Contemporary Development: In Comparative Perspective*, 23-26 September 1992, di Ambarukmo, Palace Hotel, Yogyakarta, Indonesia, hlm. 2.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

pula bersentuhan dengan hal-hal dan kehidupan empiris. Penelitian empiris terhadap fenomena keberagaman juga tidak dapat berdiri sendiri karena masih diperlukan kesediaan untuk memahami aspek internal dari agama sehingga diharapkan dapat sepenuhnya memahami dimensi normativitas dari agama, untuk tidak hanya memperhatikan dimensi eksternalitasnya saja. Dalam hubungan yang terakhir ini, Mukti Ali sering menyebutnya dengan istilah *scientific cum doctiner*.⁵¹⁵

Jadi, menurut penulis, metode *ScD* tersebut adalah metode sintesis antara dimensi internal agama (doktriner) dan dimensi eksternal agama (saintifik). Amin menambahkan satu dimensi lagi, yang berada di antara keduanya, yaitu dimensi *in between*⁵¹⁶—dalam ilmu Tasawuf disebut dengan istilah *barzakh*, wilayah ‘antara’ yang berada di antara dimensi *bāṭiniyah* (internal) dan *ẓāhiriyyah* (eksternal)—. Dengan kata lain, ada ‘tiga dunia’ yang harus dikoneksikan dalam studi ilmu hukum Islam, yaitu dunia doktriner, dunia ‘antara’, dan dunia saintifik.

Integrasi antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris

Amin Abdullah	Teologi	Filsafat	Studi Agama Empiris
FSH	Studi Ilmu Hukum Islam Normatif	Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis	Studi Ilmu Hukum Islam Empiris
Model Studi Hukum Islam	Fikih dan Syari’ah	Ushul Fikih dan <i>Maqāsid asy-Syari’ah</i>	Ilmu Hukum
Model Jurusan/Program Studi	AS, JS, MU, PMH, dan KUI	Filsafat Ilmu Hukum Islam	Ilmu Hukum

Mukti Ali selalu mengingatkan seseorang untuk tidak boleh meninggalkan pendekatan doktriner dalam mengkaji ilmu-ilmu

⁵¹⁵ *Ibid.*, hlm. 27-28.

⁵¹⁶ Dimensi internal sering juga disebut dengan istilah *in-sider* dan dimensi eksternal disebut juga dengan istilah *out-sider*. Menurut Amin, di antara keduanya adalah wilayah *in between*. M. Amin Abdullah, “Gelombang Orientalisme dan Studi-studi Islam Kontemporer”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 40.

keislaman. Dapat ditarik kesimpulan bahwa ia sependapat dengan Hossein Nasr dan Isma'il al-Faruqi—pengusung ide islamisasi ilmu—, bahwa ilmu pengetahuan tidak netral, tidak bebas nilai. Karena itu, ilmu pengetahuan perlu islamisasi.⁵¹⁷ Jika analisis ini benar, maka metodologi *scientific-cum-doctriner* bercorak islamisasi ilmu (bedakan dengan *doctriner-cum-scientific* yang bercorak pengilmuan Islam).

Fikih Indonesia dalam kacamata periodisasi sejarah kesadaran umat Islam di Indonesia

Tahapan	Mitos (Lokal)	Ideologi (Kanonikal)	Ilmu (Kritikal)	Global
Model Hubungan antara <i>Religion</i> dan <i>Science</i>	Atomisasi Ilmu	Islamisasi Ilmu	Ilmuisasi Islam	Integrasi-Interkoneksi
Bentuk	Pra-Subjektif	Subjektifikasi	Objektifikasi	Inter-Subjektifikasi
Mazhab Sunan Kalijaga	Mazhab Jogja	Fikih Indonesia	Mengindonesiakan Fikih Indonesia	Fikih Global

Berdasarkan tabel di atas, ruang integrasi-interkoneksi berada di wilayah global—bandingkan dengan posisi Mazhab Jogja yang berada di wilayah lokal dan Fikih Indonesia yang berada di wilayah nasional—. Integrasi-interkoneksi ingin mengoneksikan ‘tiga dunia’ sekaligus, yaitu dunia subjektif, objektif, dan intersubjektif—atau dalam bahasa Barbour disebut dengan istilah *intersubjective testability*—, atau antara dunia deduktif, induktif, dan imajinasi kreatif-abduktif. Garis putus-putus yang menghubungkan antar ruangnya disebut oleh Rolston, sebagai garis *semipermeable*. Sedangkan arah anak panahnya dapat dibaca sebagai model (Filsafat Proses Whitehead) proses yang bergerak terus menerus. Jadi, integrasi-interkoneksi juga tidak meninggalkan ruang subjektif dan objektif, akan tetapi ia menambahkan satu jenis ruang lagi, yaitu ruang intersubjektif. Dalam perspektif Syari’ah, barangkali pilar subjektifnya

⁵¹⁷ Shiddiqi, *Metode Ilmu Agama Islam*, hlm. 605.

dapat diisi oleh *Islamic Law*, pilar objektifnya oleh *Law* (tanpa *Islamic*), dan pilar intersubjektifnya oleh Ijtihad Progresif-Etis (IPE).

Walaupun mengkritik gagasan *agree in disagreement* yang dicetuskan oleh Mukti Ali, Amin juga mengakui bahwa Mukti Ali adalah *pioneer* ide dan gerakan *inter-religious* dialog di Indonesia. Amin menyatakan bahwa:

Prof Dr. Mukti Ali, yang ketika itu menjadi Menteri Agama Republik Indonesia, dapat disebut sebagai *pioneer* ide dan gerakan *interreligious* dialog di Indonesia, dan merupakan satu-satunya menteri dalam pemerintahan Indonesia yang konsisten membawa dan memperkenalkan *icon* dialog antar-agama di Indonesia (*agreement in disagreement*).⁵¹⁸

Dalam artikelnya yang berjudul *Prospek Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama di IAIN* (1989), Alef Theria Wasim, salah seorang murid Mukti Ali, memandang masih ada beberapa hal yang perlu dikembangkan terkait dengan ide tentang *ScD* tersebut.⁵¹⁹ Pertama, meneruskan dan mengisi ide tentang *ScD*. Apa yang dimaksud oleh ide tersebut masih perlu dikembangkan. Cara kerjanya, dan sebagainya. Kedua, mencari sintesa baru lagi yang pada prinsipnya adalah sintesa-sintesa yang akan dikembangkan, yang dalam hal ini adalah suatu pengisian konsep *ScD*. Dalam konteks ‘pengisian’ konsep *ScD* inilah, menurut penulis, kontribusi Amin tentang integrasi-interkoneksi dapat dipahami. Bahwa dimensi doktriner identik dengan *ḥadārat an-naṣ*, dimensi saintifik identik dengan *ḥadārat al-‘ilm*, dan dimensi *cum* identik dengan *ḥadārat al-falsafah*.

⁵¹⁸ M. Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama”, dalam *Mengugat Tanggung Jawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia: Sebuah Dialog antara Franz Magnis-Suseno, SJ; M. Amin Abdullah; K.H. Said Aqiel Siradj* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 123. Dalam perspektif dialog antar agama kontemporer, bukan lagi *unity in diversity*, tetapi *partnership of differences*. Lihat, Waleed El-Ansary, dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding*

⁵¹⁹ Alef Theria Wasim, “Prospek Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama di IAIN”, *al-Jami’ah*, No: 39, Tahun 1989, hlm. 20.

Berdasarkan penjelasan di atas, secara umum ada tiga model metode studi (ilmu hukum) Islam yang coba ditawarkan oleh Mukti Ali, yaitu metode ilmiah-cum-doktriner, metode ide dan biografi, dan metode-tipologi perbandingan. Pertama, metode ilmiah-cum-doktriner. Sebelum menawarkan metode khusus yang bersifat sintesis, Mukti Ali sempat mengkritisi dua metode yang sudah lama digunakan oleh para peneliti (studi ilmu hukum) agama (Islam), yaitu metode doktriner atau *naqliyyah* dan metode rasional atau *'aqliyyah*—lihat misalnya buku Harun Nasution berjudul *Akal dan Wahyu dalam Islam* (1986)⁵²⁰—. Yang pertama sering dipakai oleh para peneliti Muslim untuk menjelaskan ajaran-ajaran atau dogma-dogma agama. Sedangkan metode kedua semula mereka pergunakan untuk menjelaskan filsafat, ilmu-ilmu kealaman, dan ilmu-ilmu sosial. Namun, belakangan ini metode itu dipakai pula untuk menjelaskan fenomena keberagamaan baik fenomena budaya maupun fenomena sosial. Di samping terdapat kelebihan-kelebihannya, kedua metode tersebut membawa kelemahan-kelemahan. Metode doktriner (*normative Islam*) menyebabkan hasil-hasil studinya kurang dapat berjalan dengan berbagai permasalahan yang sedang terjadi, sedangkan metode ilmiah Barat (*empirical Islam*) tidak mampu mengetahui kedalaman makna-makna agama bagi pemeluknya.

Selanjutnya, Mukti Ali, sebagaimana dikutip oleh Nurhakim,⁵²¹ menawarkan metode yang penggabungan (sintesis) keduanya, yang kemudian ia sebut metode sintesis, sebagaimana telah dijelaskan di atas: ilmiah-kum-doktriner. Dalam tulisan lain Mukti Ali menjelaskan bahwa metode ini merupakan penggabungan antara dua metode yang pernah dikenal dalam tradisi Islam, yaitu metode *naqliyyah* (tradisional), *'aqliyyah* (rasional), dan *kaasyf* (mistik). Bandingkan dengan Jabiri yang menggunakan istilah *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*. Di sini Mukti Ali merekomendasikan agar semua metode itu dipakai sesuai dengan objek

⁵²⁰ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986).

⁵²¹ Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam* (Malang: UMM Press, 2004), hlm. 25-28.

yang tepat. Ia menolak penggunaan metode-metode parsial, seperti yang selama ini dipakai di Indonesia; fikih, kalam, tasawuf, tafsir, dan sebagainya secara sendiri-sendiri, terpisah dengan yang lain. Sebab, menurutnya, penerapan metode secara parsial semacam itu melahirkan pemahaman yang sepotong-sepotong tentang agama, sehingga menyebabkan sikap merendahkan bidang-bidang lain yang tidak atau kurang dikuasai. Bahkan, bisa juga keberagamaannya menjadi tidak menyeluruh sebagaimana yang dihendaki oleh agama itu sendiri.

Lebih lanjut Mukti Ali menunjukkan beberapa contoh buku yang ditulis dengan metode sintesis tersebut, meskipun masing-masing contoh, menurutnya, masih mengandung kelemahan-kelemahan. Buku-buku tersebut dikelompokkannya menjadi tiga.⁵²² Pertama, buku-buku yang penulisannya sengaja ditujukan kepada kelompok khusus, seperti kepada orang non-Islam, para intelektual, dan lain sebagainya. Di antara contoh buku-buku dalam kelompok ini adalah dua jilid buku Harun Nasution berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (1978).⁵²³ Kedua, buku-buku yang dikarang untuk tujuan umum, seperti buku Hamka berjudul *Pelajaran Agama Islam* (1973). Ketiga, buku-buku yang bertujuan khusus mempertahankan Islam dari serangan dan tuduhan Barat (*Muslim apologetic approach*), seperti Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Kairo. Dalam perspektif FSH, metode sintesis tersebut dapat dipahami dengan menjelaskan suatu hukum dalam berbagai aspek, sehingga kesimpulannya-pun menyesuaikan jumlah perspektif yang digunakan (multidisipliner). Model ini sering disebut dengan istilah pendekatan multidisipliner (bukan interdisipliner). Dengan kata lain, mengkaji hukum Islam dengan pendekatan multidisipliner, atau disebut dengan hukum Islam multidisipliner.

Kedua, metode ide dan biografi. Metode lain yang menurut Mukti Ali sangat tepat untuk memahami Islam, sebagaimana yang ia kutip dari

⁵²² Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, hlm. 46-107.

⁵²³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1978).

Ali Syari'ati, adalah metode analogi agama dengan manusia. Untuk memahami manusia besar (nama besar) dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, mengetahui ide-ide dan pikiran-pikirannya yang cemerlang. Hal ini dapat diketahui melalui kajian atas karya, buku, teori, pidato, dan kuliah. Kedua, mengetahui (outo)biografinya.⁵²⁴ Dalam mempelajari biografi tokoh dapat dipertanyakan hal-hal seperti kapan dan di mana ia dilahirkan, keluarga, suku dan rasnya.

Dengan analogi agama atas manusia sebagaimana digambarkan di atas, untuk memahami agama dapat diterapkan dua metode. Pertama, mempelajari al-Qur'an yang merupakan himpunan ide dan *output* ilmiah dan literer yang terkenal dengan Islam. Kedua mempelajari sejarah Islam, yaitu mempelajari berbagai perkembangan Islam sejak dari masa Rasulullah saw sampai dengan sekarang. Selanjutnya dengan sejarah Islam

⁵²⁴ Terkait dengan model tulisan otobiografi, Mukti Ali pernah keberatan ketika diwawancarai untuk ditulis biografinya. Mukti berkata: *"Saya lalu teringat Mohammad Hatta yang menyatakan bahwa beliau berkeberatan untuk menuliskan otobiografi (otobiografi tidak sama dengan biografi intelektual). Sebab, kata Hatta, siapa tahu orang yang telah menulis sendiri otobiografi tersebut pada akhir hidupnya justru menjadi pengkhianat bagi bangsanya. Barangkali penulisan biografi pun tidak terlepas dari kegamangan tersebut. Sebab, bukankah isi biografi tersebut umumnya berwarna memuji-muji orang yang dituliskan? Namun demikian, Hatta masih setuju kalau yang dituliskan itu masalah yang menyangkut proses perjuangan seseorang"*. Mohammad Damami, Syaefan Nur, Sekar Ayu Aryani, dan Syafa'atun al-Mirzanah, "Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.", dalam Damami dkk. (ed.), *Lima Tokoh*, hlm. 165. Di sisi lain, terkait dengan model penulisan biografi dan otobiografi, Mukti Ali pernah mengatakan kepada para muridnya, mengutip sebuah kata mutiara yang berasal dari Benjamin Franklin, pujangga dan negarawan bangsa Amerika, yang berbunyi: *"Jika orang ingin dikenang setelah ia meninggal dunia, hendaknya orang itu suka menulis atau berbuat sesuatu yang orang lain menganggapnya patut ditulis."* Kata mutiara ini pernah juga disinggung oleh Mukti Ali dalam sebuah upacara di Departemen Agama Republik Indonesia pada tanggal 18 November 1976. Menurut Mukti Ali, untuk mempelajari biografi seorang tokoh harus melewati dua jalur, jalur ganda secara simultan. Jalur ganda itu adalah: (1) karya tulis dan ucapan-ucapannya dalam memberikan kuliah dan pidato untuk mengetahui ide dan teori-teorinya—dimensi *intellectual*—; dan (2) riwayat hidupnya—dimensi *biography*—. Nourouzzaman Shiddiqi, "Metode Ilmu Agama Islam Atau Metode Pemahaman Agama Islam Menurut Prof. Dr. H.A. Mukti Ali", dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam'annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 607.

dalam arti yang sangat luas, berarti penstudi memahami apa yang benar-benar terjadi dalam Islam. Penstudi dapat membandingkan antara ide-ide besar Islam dengan capaian riil dalam masyarakat. Di sana penstudi dapat melakukan kajian kritis dan evaluatif sehingga diketahui kelebihan dan kekurangan guna memperbaiki realitas umat Islam. Bagi Mukti Ali, mempelajari dua hal al-Qur'an secara menyeluruh, dan mempelajari sejarah Islam secara menyeluruh pula sama dengan mempelajari Islam secara integratif, tidak parsial seperti yang ia keluhkan pada kasus studi (hukum) Islam di tanah air. Apabila model ini diterapkan untuk kasus di FSH, barangkali identik dengan kajian terhadap hukum Islam yang menggunakan pendekatan hermeneutik-historis (normatif-empiris).

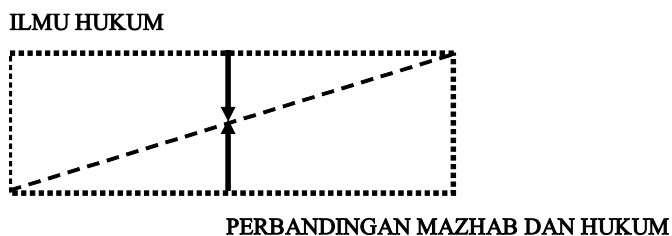
Ketiga, metode tipologi-perbandingan. Metode lain untuk memahami Islam menurut Mukti Ali adalah metode tipologi-perbandingan. Metode tersebut banyak dipakai oleh kalangan ilmuwan sosiologi, dan hasilnya sangat objektif. Yaitu, klasifikasi suatu topik dan tema bertipe sama tentang agama, kemudian tipe tersebut dibandingkan dengan tipe-tipe yang ada dalam agama lain, dan terakhir mengambil kesimpulan dengan model perbandingan. Dalam hal ini, menurut Mukti Ali, penstudi agama dapat mengidentifikasi lima aspek atau ciri agama Islam, lalu dibandingkan dengan aspek atau ciri yang sama dari agama lain. Kelima tipe tersebut adalah Tuhan dari setiap agama, Nabi dari setiap agama, Kitab suci dari setiap agama, konteks historis lahirnya Nabi, dan tokoh-tokoh generasi pengikut awal (sahabat).

Dalam konteks studi ilmu hukum Islam di FSH, model itu dapat disebut sebagai model perbandingan hukum, baik antara hukum Islam dan hukum non Islam, antara hukum perkawinan Islam di satu wilayah dan hukum perkawinan Islam di wilayah lain (*area studies*). Sehingga menurut penulis, dari aspek pengembangan kajian akademiknya, Jurusan PMH di FSH UIN Sunan Kalijaga memiliki prospek yang cerah, dan dapat menjadi 'pintu masuk' model-model kajian baru dalam studi ilmu hukum Islam di jurusan-jurusan dan prodi-prodi yang lain. Menurut penulis, PMH ibarat 'ruh' bagi FSH, seperti Tafsir-Hadis (TH)—sekarang

berubah menjadi al-Qur'an dan Ilmu Tafsir, dan Ilmu Hadis—yang menjadi 'ruh' bagi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam—kalau dilihat sejarahnya, PM(H) di Fakultas Syari'ah adalah pengganti TH yang direlokasi ke Fakultas Ushuluddin—. Harusnya, mahasiswi-mahasiswa yang punya kapasitas intelektual tinggi, cerdas, dan kritis, masuk ke dalam Jurusan PMH ini. Sebab, menurut subjektifitas penulis, jurusan PMH-lah yang dapat mengembangkan cita-cita besar gagasan Fikih Indonesia versi Hasbi, sebagai upaya untuk membandingkan dan mendialogkan secara kritis antara keislaman dan keindonesiaan. Oleh karenanya, materi Fikih Indonesia harus menjadi matakuliah wajib (*farḍu 'ain*) di PMH. Kesimpulannya, metode sintesis (*ScD*) dapat dikembangkan di Jurusan Ilmu Hukum (IH) dan Program Studi Keuangan Islam (KUI), metode ide dan biografi dapat dikembangkan di Jurusan Muamalat (MU) dan Siyasaḥ (S), dan metode perbandingan dapat dikembangkan di Jurusan Aḥwāl Syakhsyiyah (AS), terutama PMH. Agar tidak terjadi *split* antara 'Hukum' di PMH dan 'Hukum' di IH, harus dibedakan kadarnya.

Penulis punya catatan khusus tentang relasi antara Jurusan PMH dan IH di FSH UIN Sunan Kalijaga tersebut. Menurut penulis, PMH bisa menjadi pintu masuk untuk mengkaji ilmu-ilmu umum di luar ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan (*mazhab*), sedangkan IH disatu sisi juga dapat menjadi pintu masuk untuk ilmu-ilmu umum ke dalam ilmu-ilmu keagamaan. Kedua jurusan itu bisa bertegur sapa dan saling mengisi. PMH lebih banyak mengkaji tentang ilmu hukum Islam atau ilmu syari'ah, sedangkan IH banyak mengkaji ilmu hukum umum (Hukum Positif).

Relasi antara PMH dan IH



Ilmu Perbandingan Agama gagasan Mukti Ali di era 70-80an tersebut kemudian dikembangkan oleh Nur Kholis Setiawan, salah seorang civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga menjadi *Dialogue Centre* di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tahun 2005. Lebih lanjut Nur Kholis menjelaskan:

Sebagai lembaga semi-struktural di bawah naungan program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Dialogue Centre* tidak dibangun dari ruang hampa. Era 70-80an, figur Mukti Ali dikenal sebagai bapak perbandingan agama di Indonesia, yang kebetulan menjadi bapak asuh dari banyak intelektual Yogya serta kebetulan pernah menjabat sebagai Menteri Agama sehingga program antar iman banyak berjalan mulus. Namun demikian, kehadiran *Dialogue Centre* tidak semata-mata dilandasi oleh yang disebut di atas, melainkan dari proses diskusi cukup panjang antara penulis (Nur Kholis Setiawan) yang sejak awal menjadi direktur lembaga ini serta Dr. Darius Dubut, M.M., seorang pendeta Kristiani yang kemudian menjadi deputi direktornya.⁵²⁵

Selain sebagai pelopor Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan penggagas metode sintesis (*ScD*), Mukti Ali juga pelopor atau *pioneer* studi Oksidentalisme di Indonesia, bahkan juga mungkin di belahan dunia, mendahului Hasan Hanafi yang menyebutnya dengan istilah *Ilm al-Istigrāb*. Penyebutan istilah *oksidentalisme* telah dirintis oleh Mukti Ali tahun 1964, sewaktu ia memberikan pidato Dies-nya di kampus IAIN/ UIN Sunan Kalijaga. Pidato Dies tahun 1964 tersebut kemudian diterbitkan menjadi buku oleh Yayasan Nida, Yogyakarta, dengan judul *Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah Pembahasan tentang Methods dan Sistema*. Dalam Bab IV, *Orientalisme dan Oksidentalisme*, Mukti Ali berkata:

Teori-teori dan ilmu-ilmu tentang agama, kebudayaan dan peradaban Barat, atau *Occidentalism* harus dikembangkan dalam lingkungan masyarakat Islam di Indonesia ini, *self-Isolationism* (pembebasan diri) harus kita kikis dari masyarakat intellegensia Muslim di Indonesia ini, dan dengan Oksidentalisme itu baru kita sanggup berdialog dengan masyarakat Barat. Oksidentalisme harus segera lahir di Indonesia ini dan patutlah kiranya kalau Institut Agama

⁵²⁵ M. Nur Kholis Setiawan, “Refleksi Keberadaan Dan Kiprah Dialogue Centre”, dalam Agus Moh. Najib dan Ahmad Baidowi (eds.), *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan* (Yogyakarta: Dialogue Centre Press, 2011), hlm. 1.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Islam Negeri (IAIN), *Al-Jāmi'ah al-Islāmiyah al-Hukūmiyah* menjadi 'ibu kandungnya'.⁵²⁶

Kalangan akademisi Indonesia, termasuk IAIN/UIN Sunan Kalijaga sendiri, tidak kunjung merespon pemikiran tersebut (Oksidentalisme) dengan segera. Tahun 1988, Mukti Ali mengulang lagi seruan untuk melahirkan Oksidentalisme tersebut dalam forum Seminar Nasional yang diselenggarakan pada waktu Fakultas Ushuluddin memeringati seperempat abad Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia. Mukti Ali berkata, "*Khusus bagi IAIN marilah kita berangsur-angsur menuju ke arah Oksidentalisme yang memang keperluannya sudah sangat mendesak*". Rupanya, setelah berulang kali diserukan, dan beberapa tahun kemudian, barulah timbul perhatian. Respon pertama bukan pula berasal dari IAIN. Munawir Sjadzali, di awal tahun 1993, menjelang akhir masa jabatan keduanya sebagai Menteri Agama RI tergerak pikirannya untuk membicarakan gagasan atau konsep mengenai Oksidentalisme, yang orisinal dan brilian dari Mukti Ali itu. Munawari Sjadzali mengeluh, mengapa sudah sekian lama Mukti Ali mencetuskan gagasannya itu tidak segera ditanggapi, padahal gagasan itu merupakan hasil dari pemikiran yang sangat cerdas. Atas dasar itulah, Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam (Binbaga Islam), Departemen Agama RI saat itu, Zarkowi Soejoeti, mengundang beberapa orang dosen dari IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan IAIN/UIN Sunan Kalijaga, bersama-sama dengan beberapa orang pejabat di lingkungan Departemen Agama. Singkat cerita, pertemuan itu berhasil mencapai kesepakatan yaitu "Menjadikan Oksidentalisme sebagai salah satu matakuliah mulai tahun ajaran 1994/1995". Di IAIN/UIN Syarif Hidayatullah dimulai oleh Program Pascasarjana dan di IAIN/UIN Sunan Kalijaga dimulai oleh Program S-1, di Fakultas Ushuluddin-nya, sedangkan IAIN-IAIN lainnya setelahnya.⁵²⁷

⁵²⁶ Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah Pembahasan tentang Methods dan Sistema* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1965), hlm. 32.

⁵²⁷ Burhanuddin Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat: Dasar-Dasar Oksidentalisme* (Yogyakarta: Suka Press, 2008), hlm. 103.

Tahun 1993, Jurnal *al-Jami'ah* IAIN/UIN Sunan Kalijaga, edisi No. 53, tahun 1993, kemudian menerbitkan tiga buah artikel yang berturut-turut berbicara tentang Oksidentalisme. Masing-masing artikel itu adalah *Majid Fakhry tentang Fundamentalisme dan Oksidentalisme* tulisan Alef Theria Wasim, *Orientalisme dan Oksidentalisme* tulisan Muzairi, dan *Oksidentalisme* tulisan Burhanuddin Daya. Artikel-artikel tersebut dapat dianggap sebagai langkah awal memperkenalkan Oksidentalisme kepada masyarakat akademik Indonesia. Tahun 1994, Jurnal *Ulum Qur'an* No. 5 dan 6, Vol. V, tahun 1994, juga memuat artikel Oksidentalisme, yaitu *Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme*, tulisan A. Lutfi Asysyaukani, yang diperkaya juga dengan hasil wawancaranya dengan Hasan Hanafi. Tahun 2000, Perpustakaan IAIN/UIN Sunan Kalijaga berhasil mengoleksi dua makalah yang pernah dipresentasikan dalam seminar. Judul dan penyusun masing-masing makalah itu adalah, *Orientalisme dan Oksidentalisme* oleh Nurcholish Madjid dan *Occidentalisme Sebagai Respon Terhadap Orientalisme* oleh Rifyal Ka'bah. Kedua tulisan itu belum membicarakan Oksidentalisme sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan, tetapi cukup strategis perannya mengangkat Oksidentalisme ke forum seminar ilmiah. Baru pada tahun 2008, Burhanuddin Daya, salah seorang ilmuwan FUI yang pernah mendapat 'sentuhan' Belanda, secara komprehensif mengkaji Oksidentalisme ini dalam bukunya berjudul *Pergumulan Timur Menyikapi Barat: Dasar-dasar Oksidentalisme*. Bandingkan karya Burhanuddin Daya tersebut dengan buku Jamali Sahrodi berjudul *Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis* (2008).⁵²⁸ Berdasarkan penjelasan di atas, menurut penulis, sebaiknya FSH mengganti matakuliah Orientalisme menjadi matakuliah Orientalisme dan Oksidentalisme. Di sini antara Timur dan Barat didialogkan secara simultan, tidak dibahas satu-satu.

⁵²⁸ Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam: Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis* (Bandung: Pustaka Setia, 2008).

**c. Diskusi Mazhab Sapen (Lingkaran Diskusi *Limited Group*):
Dari Neo-Modernisme Menuju Postmodernisme**

Sejarah pemikiran Islam modern di Indonesia berawal dengan berdirinya organisasi-organisasi Islam pada awal abad ke-20, seperti Sarekat Dagang Islam/SDI (1909), Sarekat Islam/SI (1911), Muhammadiyah (1912), Nahdatul Ulama (1926), serta Sumatra Tawalib (1918).⁵²⁹ Menurut penulis, ada dua buku penting yang berasal dari disertasi, yang telah secara apik menjelaskan secara komprehensif fase pemikiran Islam modern di Indonesia tersebut, yaitu tulisan Deliar Noer tentang *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (1988)⁵³⁰ dan karya Yudi Latif berjudul *Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (2005).⁵³¹ Setelah era kemerdekaan, pemikiran modern di Indonesia dilanjutkan oleh tokoh-tokoh pembaru dengan aksentuasi mereka masing-masing pada era tahun 1960-an. Di antara mereka adalah Muhammad Natsir, Hamka, Rasjidi, Deliar Noer, dan Mukti Ali.



Kuntowijoyo (paling kiri), Deliar Noer (nomor dua dari kiri), dan Muhammad Natsir (paling kanan), photo tahun 1985

⁵²⁹ Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*, hlm. 58.

⁵³⁰ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988).

⁵³¹ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 2005).

Tidak lama setelah peristiwa G30-S (PKI) meletus tahun 1965, Mukti Ali, sebagai ketua ‘geng keilmuan’ di Mazhab Sapen saat itu, membentuk kelompok diskusi, yang salah seorang aktivisnya adalah Ahmad Wahib. Tentang biografi Ahmad Wahib, silahkan baca buku Aba Du Wahid berjudul *Ahmad Wahib* (2004).⁵³² Oleh Singgih Basuki, Mukti Ali diposisikannya di dalam zona transformasi dari tahap (mitos, ideologi, dan ilmu) ‘antara’ ideologi menuju ke tahap ilmu.⁵³³

Kelompok diskusi yang kemudian diberi nama *Lingkar Diskusi Limited Group* (LDLG) tersebut, diselenggarakan setiap Jum’at sore di rumah Mukti Ali, di kompleks IAIN Yogyakarta. Anggota intinya, yakni anggota yang boleh dikatakan senantiasa hadir pada malam Jumat sore itu adalah, dia sendiri (Mukti Ali), Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib. Anggota inti itulah yang memilih dan menentukan tema-tema diskusi, yang berjalan sejak tahun 1967-1971.⁵³⁴ Oleh Greg Barton, dalam



disertasinya berjudul *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980* (1995), yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (1999)⁵³⁵, ia memasukkan dua nama dalam kelompok LDLG tersebut,

⁵³² Aba Du Wahid, *Ahmad Wahib: Pergulatan, Doktrin, dan Realitas Sosial* (Yogyakarta: Resist Book, 2004).

⁵³³ Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*, hlm. 65.

⁵³⁴ Damami dkk, “Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.”, hlm. 256.

⁵³⁵ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999).

yaitu Djohan Effendi dan Ahmad Wahib sebagai pemikir Muslim Indonesia yang bercorak neo-modernisme, *plus* dua nama yang lain, yaitu Nurcholish Madjid (Cak Nur) sebagai penggagas Tauhid Peradaban dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai penggagas Islam Pribumi. Sedangkan dalam buku yang ditulis oleh Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim berjudul *Zaman Baru Islam Indonesia* (1998)⁵³⁶, keduanya hanya menyebut empat nama saja, yaitu Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rahmat. Empat nama yang terakhir itu, ditambah dengan empat nama yang lain, yaitu A.W. Pratiknya, Kuntowijoyo, Yahya Muhaimin, dan Endang S. Anshori, dapat disebut sebagai pemikir Muslim Indonesia generasi 1980-an. Setidaknya hal inilah yang pernah termaktub dalam *cover* buku *Percakapan Antar Generasi* (1989).⁵³⁷

Dalam kelompok diskusi neo-modernisme itu, Mukti Ali menjadi anggota inti sekaligus pimpinannya selain ketiga orang tersebut. Anggota inti inilah yang menentukan dan memilih tema-tema diskusi yang berlangsung sejak pertengahan tahun 1967 sampai akhir tahun 1971 (empat tahun). Anggota lain yang sering hadir dan memberi pengantar diskusi di antaranya Syu'bah Asa, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, Kuntowijoyo, Syamsuddin Abdullah, Mu'in Umar, Kamal Mukhtar, Simuh, dan Wajiz Anwar. Selain itu, sering juga diundang orang-orang dari luar seperti Deliar Noer, Nono Anwar Makarim, W.S. Rendra, Prof. Soedjito, B.J. Boland, Niels Mulder, dan James Peacock. Diskusi yang dihadiri oleh pelbagai pemeluk agama itu kelak merupakan embrio dialog antar umat beragama di Indonesia.⁵³⁸ Greg Barton menilai kelompok kecil itu sebagai bentuk paling substansial dari 'sesuatu yang baru' pada

⁵³⁶ Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998).

⁵³⁷ Setidaknya hal inilah yang pernah termaktub dalam *cover* buku *Percakapan Antar Generasi* (Yogyakarta: DDII, 1989).

⁵³⁸ Djam'annuri (ed.), *70 Tahun Mukti Ali: Agama dan Masyarakat* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993), hlm. 31-32.

saat itu (tahun 1967), yang merupakan cikal bakal pembaruan pemikiran Islam neo-modern di Indonesia.⁵³⁹ Banyak di antara mereka itu kemudian menjadi pemain aktif yang berperan dalam pembangunan serta penyebaran neo-modernisme di Indonesia.

Lanjut Barton, secara tegas ia menyatakan bahwa kelompok kajian *Limited Group Discussion* tersebut menjadi wahana tempaan dan penggodokan gagasan-gagasan. Lebih jauh lagi, kelompok tersebut telah awal memulai merumuskan ide pembaruan secara tajam. Maka jika dianggap bahwa asal mula munculnya gerakan pemikiran di Indonesia adalah ketika Nurcholish Madjid menyampaikan makalahnya tanggal 3 Januari 1970, tidak dapat dipahami dengan benar sepenuhnya.⁵⁴⁰ Sejalan dengan itu, Dawam Raharjo menyatakan bahwa dia dan kawan-kawannya di lingkungan diskusi inilah yang pertama merencanakan gerakan pemikiran Islam di Indonesia, bukan Nurcholish Madjid.⁵⁴¹ Dengan kata lain, asal usul gerakan pemikiran Islam neo-modernis di Indonesia adalah dari Mazhab Sapen, bukan dari Mazhab Ciputat.

Dalam buku berjudul *Merambah Jalan Baru Islam* (1986)—buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Pathfinding a New Path of Islam* (2012)⁵⁴²—, Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, juga menceritakan tentang posisi diskusi *Limited Group* tersebut sebagai ‘sesuatu yang baru’ pada era tersebut. Menurut Fachry Ali dan Bahtiar Effendy:

⁵³⁹ Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, hlm. 55.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 56-57.

⁵⁴¹ Dawam Raharjo, “Pembaruan Pemikiran Islam: Sebuah Catatan Pribadi”, dalam Saidiman dkk (eds.), *Pembaruan tanpa Apologia?* (Jakarta: Paramadina, 2010), hlm. 281.

⁵⁴² Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Pathfinding a New Path of Islam: Reconstruction of Indonesian Islamic Thoughts Within the New Order Epoch* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2012).

⁵⁴³ Beberapa buku yang mencoba mengkritik pikiran-pikiran Nurcholish Madjid, misalnya Endang Saifudin Ansari, *Kritik Atas Faham dan Gerakan Pembaruan Nurcholish Madjid* (Bandung: Bulan Sabit, 1973) dan H.M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977). Dari Mazhab Sapen,

Bukan hanya Nurcholish Madjid yang sesungguhnya membangun pemikiran-pemikiran baru yang kontroversial⁵⁴³, namun juga pandangan-pandangan Ahmad Wahib beserta teman-temannya yang tergabung dalam kelompok diskusi *Limited Group* bimbingan Prof. Dr. Mukti Ali. Kelompok ini, sebagaimana tercermin dalam catatan harian Ahmad Wahib yang telah dibukukan, berpendapat bahwa komitmen seorang Muslim, pertama-tama dan terutama, adalah pada nilai-nilai Islam, bukan pada organisasi atau tokoh Islam. Bahkan dalam diri Wahib mengkristal pemikiran-pemikiran baru yang tidak kalah dahsyatnya—perbedaan gagasan mending Ahmad Wahib dengan pemikiran-pemikiran baru mending Nurcholish Madjid barangkali terletak pada sifat lebih elaboratif yang ada pada rumusan Nurcholish. Sementara pemikiran Wahib, karena memang dirumuskan dalam bentuk catatan harian, lebih bersifat ‘letupan-letupan’ yang kurang terumuskan. Kendatipun demikian, antara keduanya terdapat persamaan, yakni sarat akan semangat empirisisme—dan, jika diungkapkan secara keseluruhan, akan menimbulkan kritikan-kritikan tajam pula—setelah dibukukan, gagasan Wahib tersebut menimbulkan diskusi dan kritikan panjang. Sementara pihak mengusulkan pada MUI untuk ‘menilai’ catatan harian Wahib. Pihak lain bahkan ada yang mengadukan penerbit dan penyunting kepada Kejaksaan Agung agar diperlakukan seperti Ki Panji Kusmin, nama samaran penulis *Langit Makin Mendung*—. Karena hal itu memang terasa sangat kontroversial dan melawan arus pemikiran yang berkembang pada waktu itu.⁵⁴⁴

Satu dasawarsa kemudian (1971-1981), yaitu tahun 1981, beberapa catatan materi dalam diskusi di kelompok LDLG tersebut diterbitkan dalam buku berjudul *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (1981).⁵⁴⁵ Setelah era 80-an, era 1990-an melahirkan pemikir-pemikir ‘baru’ di Indonesia, yang disebut oleh Zuly Qodir dalam bukunya *Pembaruan Pemikiran Islam* (2006) nama-nama seperti Mansoer

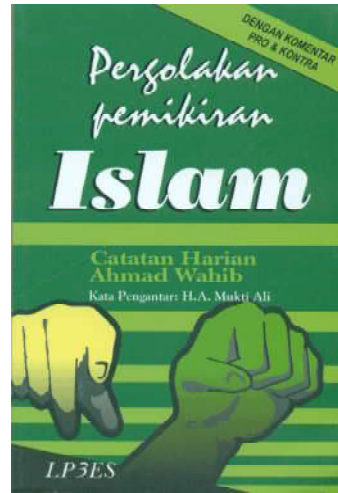
misalnya Yudian Wahyudi, “The Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunna’: A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid”, *Disertasi* (Canada: McGill, 2002) dan Faisal Ismail, *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2008).

⁵⁴⁴ Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 132-133.

⁵⁴⁵ Djohan Effendy (peny.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981).

Fakih, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Kautzar Azhari Noer, Quraish Shihab, M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mul Khan, serta Budi Munawar Rahman.⁵⁴⁶

Di sini Zuly hanya menyebut dua nama pemikir Muslim saja dari Mazhab Sapen era 1990-an, yaitu M. Amin Abdullah dan Abdul Munir Mul Khan. Zuly sendiri adalah salah satu pengamat (*spectator*), bukan *actor*, perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, yang menyelesaikan tesis masternya di Magister Studi Islam Jurusan Ekonomi Islam, Universitas Islam Indonesia, yang kemudian dibukukan berjudul *Agama dan Etos Dagang* (2002).⁵⁴⁷ Sedangkan disertasinya diterbitkan dengan judul *Islam Liberal* (2010).⁵⁴⁸



Peta Pemikiran Islam di Indonesia

Klasik	Modernisme	Neo-Modernisme		Postmodernisme
Mitos (A)	Ideologi (B)	C		Ilmu (D)
Pra-1900	1900-1960-an	1970-an LDLG	1980-an	1990-an

Menurut penulis, setelah periode ilmu adalah periode integrasi ilmu, yang dimulai tahun 2002, salah satu indikasinya adalah ditandai dengan terwujudnya kristalisasi proses transformasi pertama IAIN ke UIN (UIN Jakarta). Perhatikan tabel di bawah ini.

⁵⁴⁶ Zuly Qodir, *Pembaruan Pemikiran Islam: Wacana Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 194-195.

⁵⁴⁷ Zuly Qodir, *Agama dan Etos Dagang* (Solo: Pondok Edukasi, 2002).

⁵⁴⁸ Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Pemikir-pemikir Muslim Indonesia

Klasik	Modernisme	Neo-Modernisme		Postmodernisme	
Mitos (1)	Ideologi (2)	'Antara'		Ide/Ilmu (3)	Integrasi Ilmu
I	II	III		IV	V
Pra-1900	1900-1960-an	1970-an LDLG	1980-an	1990-an	2002-Sekarang
	Generasi Pertama	Generasi Kedua		Generasi Ketiga	
	Misalnya: Tjokroaminoto, Agus Salim, Mas Mansur, M. Natsir, Sukiman, Bagus Hadikusuma, Wahid Hasyim, Rasjidi, Hamka, Hasbi ash-Shiddieqy, dan Hazairin	Misalnya: Mukti Ali, Ahmad Wahib, Johan Effendi, Dawam Raharjo, Nurcholish Madjid, dan Abdurrahman Wahid	Misalnya: Kuntowijoyo, Amin Rais, Yahya Muhaimin, A.W. Pratiknya, dan Endang Saifudin Anshori	Misalnya: M. Amin Abdullah, Musa Asy'arie, Machasin, Abdul Munir Mulkan, Faisal Isma'il, Syamsul Anwar, Atho Mudzhar, Yudian Wahyudi, dan Akh. Minhaji	
	A	B	C	D	E

Berdasarkan tabel di atas, contoh-contoh buku yang telah mengkaji zona A, B, C, D, dan E, masing-masing seperti berikut ini: (A) B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia (Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970)* (1982), Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (1988); (B) Greg Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980* (1995); (C) A.W. Pratiknya (peny.), *Percakapan Antar Generasi* (1989); (D) Zuly Qodir, *Pembaruan Pemikiran Islam: Wacana Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (2006); (E) Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (2013) dan *Mazhab Sunan Kalijaga* (2014).

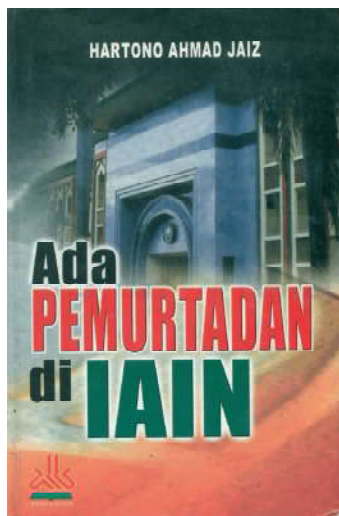
Berdasarkan tabel terakhir di atas, ada tiga fase perkembangan pemikiran Muslim di Indonesia, yaitu fase modernisme, fase neo-modernisme, dan fase postmodernisme. Apabila dibaca dengan teori tiga kesadaran sejarah keberagamaan umat Islam di Indonesia (mitos, ideologi, dan ilmu), era pra 1900 dapat disebut sebagai era klasik. Era antara tahun 1900-1960-an, yaitu era ketika berdirinya SI, Muhammadiyah, dan NU, hingga lahirnya generasi pemikir reformis-nasionalis seperti Natsir, Hamka, Hasbi ash-Shiddieqy (Fikih Indonesia),

dan Hazairin sebagai era ideologi(s). Sedangkan zona pemikir neo-modernis, dapat disebut sebagai era ‘antara’ di antara zona ideologi dan zona ilmu, yang dapat disebut juga sebagai zona de-ideologisasi. Di zona ‘antara’ itulah penulis dapat meletakkan posisi LDLG di Mazhab Sapen, yang dikomandani oleh Mukti Ali pada tahun 1970-an, yang dilanjutkan di era 1980-an, sebagai era neo-modernisme. Sedangkan pemikir Muslim dari Mazhab Sapen yang muncul di era 1990-an, atau era postmodernisme, dapat penulis sebutkan, misalnya M. Amin Abdullah dan Musa Asy’arie (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam), Abdul Munir Mul Khan (Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan), Machasin (Fakultas Adab dan Ilmu Budaya), Faisal Ismail (Fakultas Dakwah dan Komunikasi), Syamsul Anwar, Akh. Minhaji, dan Yudian Wahyudi (Fakultas Syari’ah dan Hukum). Sedangkan pemikir Muslim Mazhab Sapen era 2000-an dapat dipresentasikan oleh beberapa intelektual ‘muda’ seperti M. Nur Ichwan dan Siti Syamsiatun (Fakultas Dakwah dan Komunikasi), Fatimah Husein, Inayah Rohmaniyah, Alim Roswanto, Fakhrudin Faiz, al-Makin, Ahmad Muttaqin, Abdul Mustaqim, dan Sahiron Syamsuddin (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam), Noorhaidi Hasan dan Nur Kholis Setiawan (Fakultas Syari’ah dan Hukum). Dari beberapa nama tersebut, penulis dapat menunjuk nama Sahiron Syamsuddin, misalnya, yang dapat dikaitkan dengan perkembangan studi hukum Islam kontemporer di Mazhab Sapen, karena ia telah memperkenalkan (menterjemahkan) beberapa karya Muhammad Syahrur, di antaranya *Metodologi Fikih Islam Kontemporer* (2004)⁵⁴⁹ terjemahan dari kitab *Dirāsah Islāmīyah Mu’āṣirah Naḥwa Uṣūl Jadīdah Lilfiqhi al-Islāmī; Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer* (2008)⁵⁵⁰ terjemahan dari Bab I kitab *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, dan *Prinsip*

⁵⁴⁹ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq, 2004).

⁵⁵⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq, 2008).

dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer (2012)⁵⁵¹ terjemahan dari Bab II kitab *al-Kitāb wa al-Qur’ān*. Bahkan secara khusus, Sahiron juga pernah menulis artikel tentang Syahrur yang kemudian dimuat di Jurnal *asy-Syir’ah* milik FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu *Muhammad Syahrur’s and Abu Zayd’s Interpretations of Qur’anic Verses on Inheritance* (2010).⁵⁵²



Dalam diskusi awal di LDLG Mazhab Sapen sebagaimana telah tersebutkan di atas, sering muncul pertanyaan atau malah pernyataan, yang pada dasarnya lebih merupakan penajaman permasalahan yang dianggap kurang pada tempatnya. Oleh karenanya Lingkaran Diskusi tersebut sering mendapat kritikan, begitu pula kepada Mukti Ali, sebagai pimpinannya yang mentoleransi pembicaraan-pembicaraan yang dianggap tidak lazim seperti biasanya. Kritikan ditujukan terutama pada persoalan-persoalan yang dianggap sudah ‘selesai’ dan tidak perlu diungkit-ungkit lagi, namun justru menjadi bahan diskusi.⁵⁵³ Puncaknya adalah pada tahun 2005, ketika Hartono Ahmad Jaiz menerbitkan bukunya yang sangat kontroversial berjudul *Ada Pemurtadan di IAIN*. Dalam buku tersebut, Hartono menyebut Mukti Ali sebagai orang yang *nyleneb*. Lebih lanjut ia menyatakan:

Salah seorang terkemuka dari kalangan yang *nyleneb* (aneh pendapatnya) dan bahkan orang-orang yang *nyleneb* pun mengakuinya sebagai orang yang berperan penting dalam apa yang oleh Dawam Raharjo disebut sebagai liberalisme Islam (dalam menumbuhkan ke-*nyeleneb*-an) adalah Mukti Ali, guru

⁵⁵¹ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq, 2012).

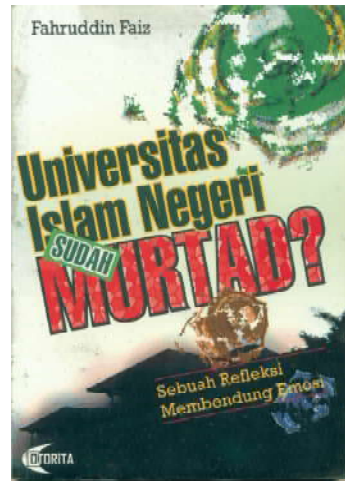
⁵⁵² Sahiron Syamsuddin, “To the male (is) the equivalent of the portion of two females”: Muhammad Syahrur’s and Abu Zayd’s Interpretations of Qur’anic Verses on Inheritance”, Jurnal *asy-Syir’ah*, Vol. 44, No. I, 2010.

⁵⁵³ Basuki, *Pemikiran Keagamaan Mukti Ali*, hlm. 75.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

besar IAIN Yogyakarta. Ini paling kurang adalah seperti yang diakui oleh Dawam Raharjo diantaranya ditulis di Koran *Republika* (Rabu, 19/3). Cap buruk dari masyarakat belum sempat melekat di dalam nama Mukti Ali semasa hidupnya. Tetapi tokoh yang belum menerima gelar-gelar buruk itupun telah melakukan sebuah pembelaan dan bahkan menumbuh kembangkan perusakan Islam secara sistematis di Indonesia, lewat pendidikan tinggi Islam dan karya tulis yang merusak Islam secara terang-terangan, yaitu membela dan bahkan sebagai pemberi kata pengantar buku yang merusak akidah Islam, berjudul *Catatan Harian Ahmad Wahib* (1982).⁵⁵⁴

Dua tahun kemudian, yaitu tahun 2007, salah satu pemikir muda dari Mazhab Sapen, yaitu Fahrudin Faiz, lalu menerbitkan buku ‘bantahan’ atau ‘buku putih’, sebagai *counter* dari buku Hartono di atas, dengan judul *Universitas Islam Negeri (Sudah) Murtad?: Sebuah Refleksi Membendung Emosi*. Menurut Faiz, buku *Ada Pemurtadan di LAIN* yang ditulis oleh Hartono di atas menggagas tentang Nalar Anti-UIN. Menurut Faiz, ada empat ciri utama Nalar Anti-UIN.⁵⁵⁵ Pertama, nalar



anti-UIN hanya menggunakan pola *single-entities*, dengan hanya melihat wilayah *ḥadārat an-naṣ* secara formalistik-skripturalistik. Kedua, nalar anti-UIN menggunakan logika a-sosial (memaksakan ideal pribadi/kelompok tertentu untuk diakui sebagai benar oleh siapapun dan kapanpun, termasuk terhadap UIN dan seluruh civitas akademiknya). Ketiga, nalar anti-UIN berawal dari sentimen personal terhadap tokoh dan figur yang dipandang mengusung nalar keberagaman berbeda, kemudian merembet ke lembaga yang menjadi *background* sang tokoh, termasuk

⁵⁵⁴ Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di LAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2005), hlm. 74-75.

⁵⁵⁵ Fahrudin Faiz, *Universitas Islam Negeri (Sudah) Murtad?: Sebuah Refleksi Membendung Emosi* (Klaten: Otorita, 2007), hlm. 14-18.

UIN, seperti Harun Nasution (Mazhab Ciputat), Nurcholish Madjid (Mazhab Paramadina), dan Mukti Ali (Mazhab Sapen). Tidak heran apabila kemudian UIN pun mendapat tuduhan dan status yang sama dengan para tokoh tersebut, yaitu ‘keluar dari Islam’—untuk tidak menyebutnya sebagai *murtad*—. Keempat, nalar anti-UIN menggunakan logika minim *Adab al-Bahsi wa al-Munāẓarah*. Adalah sebuah sikap emosional dan penghakiman yang seringkali dilakukan dengan ekspresi yang kasar dan vulgar. Dengan kata lain, Nalar Anti-UIN versi Hartono, dibantah oleh Nalar Pro-UIN versi Faiz.

Diskusi Mazhab Sapen (*Limited Group Discussion*) yang muncul di era tahun 1960-an tersebut kemudian berubah menjadi Neo Diskusi Ilmiah Dosen-dosen Tetap IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dimulai sejak 23 Juni 1978, setiap Jumat sore mulai pukul 19.30-21.30 WIB, berlangsung secara terus menerus selama 15 tahun lebih. Mukti Ali sendiri yang menjadi moderatornya.⁵⁵⁶ Berikut ini adalah momen photo yang dapat merekam aktivitas diskusi tersebut (Oktober 1985).



Mukti Ali sedang memimpin diskusi Jum’at malam, Oktober 1985

⁵⁵⁶ Djam’annuri, *70 Tahun H.A. Mukti Ali*, hlm. 40.

2. Dari Studi Islam Menuju Studi Hukum Islam (Fikih): Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975)

Fikih Indonesia gagasan Hasbi ash-Shiddieqy ‘harus’ dibaca dalam konteks munculnya gerakan pembaruan Islam modern di Indonesia pada awal abad ke-20. Gerakan pembaruan Islam di Indonesia sebenarnya telah dimulai sekitar dua atau tiga abad sebelum organisasi-organisasi pembaruan Islam ini lahir. Pada abad ke-17 dan abad ke-18, sebagian ulama sufi seperti ar-Raniri, Abdul Rauf Singkel, dan Syaikh Yusuf Makassar mencoba memperkenalkan perspektif baru tentang sufisme dan coba mendekatinya dengan syariat. Namun, karena kurangnya sarana komunikasi dan tidak didukung oleh organisasi penunjang, gerakan ini belum menghasilkan dukungan yang besar dari masyarakat, barangkali juga karena masih bersifat ‘elitist’. Tentang gerakan pembaruan Islam di Indonesia abad ke-17 dan ke-18 ini, dapat di baca dalam buku Azra berjudul *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (1998).⁵⁵⁷

Transisi pembaruan Islam dari abad ke-18 menuju abad ke-19, khususnya dari abad ke-19 menuju abad ke-20, menurut Deliar Noer, dalam karyanya *The Rise and Development of The Modernist Muslim Movement in Indonesia During Dutch Colonial Period: 1900-1942* (1963), telah membawa kehidupan masyarakat Indonesia ke dalam dua golongan, yaitu “Kaum Muda” dan “Kaum Tua”. Golongan “Kaum Muda” adalah mereka yang menghendaki pembaruan, sedangkan golongan “Kaum Tua” adalah mereka yang berpegang teguh pada pemikiran dan perbuatan yang tradisional.⁵⁵⁸ Gerakan pembaruan Islam yang muncul pada awal abad ke-20 bertujuan untuk memurnikan doktrin Islam di Indonesia dari tradisi

⁵⁵⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 166-239.

⁵⁵⁸ Deliar Noer, “The Rise and Development of The Modernist Muslim Movement in Indonesia During Dutch Colonial Period (1900-1942)”, Disertasi pada Cornell University, 1963, hlm. 5.

lokal yang tidak memiliki landasan doktrin sah. Gerakan pembaruan Islam yang dipelopori misalnya oleh Muhammadiyah, Persatuan Islam, dan al-Irsyad senantiasa berusaha memurnikan Islam di Indonesia dari amalan dan keyakinan yang tidak jelas asal usulnya, dalam rangka mempertahankan ortodoksi Islam. Namun, gerakan-gerakan ini pada akhirnya harus menghadapi tantangan yang berat dari kalangan Islam itu sendiri, dan tidak jarang menghasilkan perselisihan yang tajam dengan pendukung adat lokal. Para pembaru ini kemudian dikenal dengan sebutan “Kaum Muda”, sedangkan pendukung adat lokal yang tradisional sering disebut dengan “Kaum Tua”. Demikianlah yang kira-kira dijelaskan oleh Fauzan Saleh dalam karya *Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (2004).⁵⁵⁹

Secara lebih khusus, Benda, dalam karya *Indonesian Islam under Japanese Occupation 1942-1945* (1958), menyebutkan empat kondisi yang melatari lahirnya gerakan pembaruan Islam modern pada abad ke-20. Pertama, adanya ketidakmurnian Islam yang animistik dan Hindu-Buddhis sebagai sebuah bentuk formalisme ortodoksi Islam tradisional yang terjelma dalam kebudayaan santri pedesaan. Untuk ini, usaha pembaruan Islam dilakukan dengan menganjurkan suatu agama yang bersih dari unsur-unsur skolastik dan mistisime tetapi masih sesuai dengan kehidupan sehari-hari. Kedua, masih adanya lembaga-lembaga Indonesia pra-Islam yang terjelma dalam adat dan kebudayaan priyayi, yang secara tradisional telah menghalangi perluasan cara hidup Islam yang sebenarnya. Usaha yang dilakukan kalangan pembaruan dengan kondisi ini adalah menciptakan suatu masyarakat Islam yang bersatu di tanah Indonesia yang diperintahkan oleh hukum al-Qur’an dan as-Sunnah, bukannya oleh partikularisme lembaga-lembaga adat setempat. Ketiga, adanya gelombang westernisasi yang berusaha menyatukan Islam dengan nilai-nilai Barat, baik yang bersal dari Kristen maupun yang sekuler.

⁵⁵⁹ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, terj. Fauzan Saleh (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 150-151.

Keempat, adanya *status quo* kolonial yang masih bercokol di Indonesia, dan ini merupakan konsekuensi yang tak dapat dielakkan untuk munculnya kesadaran Islam, bukan hanya dari kalangan pembaru saja, tetapi juga dari mereka yang mendukung ortodoksi tradisional.⁵⁶⁰ Untuk ‘melanjutkan’ karya Benda tersebut, penulis dapat merekomendasikan kepada pembaca untuk membaca buku Moch. Nur Ichwan berjudul *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004* (2006).

Berdasarkan sejarah singkat munculnya pembaruan Islam modern pada abad ke-20 tersebut, gagasan Fikih Indonesia dapat juga dibaca sebagai model integrasi antara “Kaum Muda” dan “Kaum Tua”. “Kaum Muda” cenderung menekankan kajian studi hukum Islam filosofis dan empiris, sedangkan “Kaum Tua” menekankan kajian hukum Islam normatif. Pola seperti ini juga dapat digunakan untuk membaca varian-varian pemikiran hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga. Istilah ‘Islam Indonesia’ dengan ‘Islam di Indonesia’, sebagaimana istilah ‘Fikih Indonesia’ yang digagas oleh Hasbi dengan ‘Fikih di Indonesia’ tidaklah sama atau tidak identik. ‘Islam di Indonesia’ atau ‘Fikih di Indonesia’ adalah fakta keberislaman atau keberfikhian yang dilihat dari gerak kekinian, bersifat majemuk, dan terlibat dalam pergulatan pemaknaan atas Islam atau fikih itu sendiri. Dengan kata lain, istilah ‘Fikih di Indonesia’ adalah kategori faktual deskriptif, sehingga menulis tentangnya hanyalah menulis tentang gambaran pergulatan fikih di wilayah Indonesia. Sementara itu istilah ‘Fikih Indonesia’ adalah kategori paradigmatis. Dengan istilah itu, Hasbi sepertinya ingin menegaskan bahwa di bumi kita, Indonesia, ada satu jenis keberfikhian yang telah menjadi *mainstream*. Maka, untuk ‘Fikih di Indonesia’, bolehlah kita menggunakan pendekatan sejarah deskriptif atau pendekatan bebas nilai yang hanya hendak menggambarkan fakta-fakta sejarah dari pergulatan fikih di Indonesia. Sedangkan ‘Fikih Indonesia’, pendekatannya mesti lebih diskursif.

⁵⁶⁰ Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945* (The Hague: W. Van Hoeve Ltd., 1958), hlm. 48-49.

Penulis telah menjelaskan bahwa posisi Mukti Ali adalah sebagai perumus metode studi Ilmu Perbandingan Agama (di) Indonesia, yang terpolakan menjadi *scientific-cum-doctriner*. Di sini penulis memosisikan Mukti Ali sebagai pemikir studi Agama (Islam) yang cakupannya sangat luas. Keluasan cakupan tersebut kemudian difokuskan untuk membaca Hasbi ke ranah studi Islam, terutama studi hukum Islam (fikih) saja, dengan gagasannya tentang Fikih Indonesia, bukan Tauhid Indonesia, Kalam Indonesia, atau Tasawuf Indonesia. Trilogi etos Mukti Ali (keilmuan, kemanusiaan, dan kebangsaan),⁵⁶¹ terutama tentang pilar keilmuan dan kebangsaan, dapat digunakan sebagai kerangka pemikiran untuk membaca posisi Fikih Indonesia. Artinya, pilar keilmuan-nya dapat menjadi payung ‘Fikih’ dan pilar kebangsaan-nya dapat menjadi payung besar ‘Indonesia’—Fikih (Keilmuan) Indonesia (Kebangsaan).

Menakar Fikih Indonesia

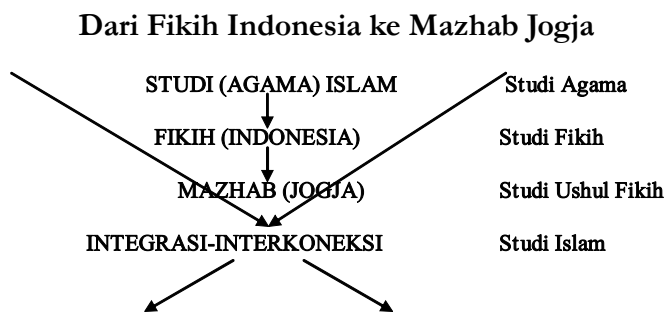
M. Amin Abdullah	Lokal		Nasional	Global
Mukti Ali	Keilmuan	Kemanusiaan	Kebangsaan	
Hasbi	FIKIH	A	INDONESIA	→ B

Berdasarkan tabel di atas, gagasan Fikih Indonesia dapat dibaca dalam kerangka berpikir Mukti Ali sebagai pepaduan wilayah keilmuan dan kebangsaan. Sedangkan apabila dibaca dengan nalar trilogi Amin, masih menempatkan Fikih Indonesia di ranah lokal dan nasional. Fikih Indonesia harus mampu bergerak ke ruang B, untuk mengglokalisasikan Fikih Indonesia tersebut menjadi Fikih Global yang khas Mazhab Jogja. Apabila Fikih Indonesia menjatuhkan pilihan objek kajiannya pada ruang kemanusiaan A, maka kajian-kajian Fikih Indonesia hanya berkuat pada masalah kemanusiaan (antroposentris) saja, seperti Fikih Jender Indonesia, Fikih HAM Indonesia, Fikih Advokasi Indonesia, dan Fikih Narkoba Indonesia. Menurut penulis, Fikih Indonesia harus diperluas

⁵⁶¹ Basuki, *Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali*, hlm. 347.

ruang geraknya tidak hanya berfokus pada nalar antroposentris (kemanusiaan) saja, tetapi juga melibatkan nalar kosmosentris (kealaman), sehingga akan melahirkan ide-ide baru seperti Fikih Kelautan Indonesia, Fikih Lalu Lintas Indonesia, Fikih Petani Indonesia, Fikih Pertanian Indonesia, dan Fikih Kehutanan Indonesia. Implikasinya, nalar teo-antroposentrik-integralistik (mempertautkan antara SUBJEK dan subjek) dalam nalar Mazhab Jogja harus dimekarkan menjadi nalar teo-antropo-kosmosentrik-integralistik (mempertautkan antara SUBJEK, subjek, dan objek).

Ketika Fikih Indonesia ‘masuk‘ ke Mazhab Jogja, cakupannya semakin mengecil, terfokus pada salah satu jenis mazhab dalam fikih. Dengan kata lain hal tersebut dapat dibaca bahwa (istilah) Mazhab Jogja adalah sub struktur atau turunan dari Fikih Indonesia. Sedangkan Fikih Indonesia adalah sub struktur dari (studi Agama) Islam itu sendiri. Dari (studi) Agama Islam, ke Fikih (Indonesia), kemudian ke Mazhab (Jogja), adalah gerak internalisasi (ke dalam). Hingga akhirnya muncullah pendekatan integrasi-interkoneksi yang mencoba melakukan gerak eksternalisasi kembali ke ranah yang lebih luas, bahkan ke tahap objektifikasi dan intersubjektifikasi.



Berbicara tentang Fikih Indonesia yang pernah digagas oleh Hasbi, yang pernah menulis *masterpiece* buku *Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam* (1971), sebenarnya berbicara tentang relasi antara agama (fikih)

dan budaya (Indonesia) atau antara *religion* dan *culture*. Dalam perspektif teologi, keduanya disebut dengan hubungan antara iman dan budaya. Menurut Richard Niebuhr, sebagaimana yang dikutip oleh Emanuel Gerrit Singgih,⁵⁶² ada lima jenis model hubungan antara agama (iman) dan budaya, yaitu sikap radikal, sikap akomodatif, sikap sintetik, sikap dualistik, dan sikap transformatif. Kelima sikap tersebut dapat dirangkum menjadi dua sikap besar saja, konfirmasi dan konfrontasi (pembenaran dan pengecaman). Kita tidak begitu saja menolak budaya dan adat istiadat, akan tetapi juga tidak serta merta menerimanya. Sikap konfirmatif dan konfrontatif seyogyanya berjalan bersama-sama. Berdasarkan kelima model tersebut, menurut penulis, Fikih Indonesia versi Hasbi dapat disebut mengambil model transformatif-konfirmatif.

Gelar *ash-Shiddieqy*, yang disematkan kepada Hasbi, sang penggagas Fikih Indonesia, berasal dari saran gurunya, Syaikh Muhammad al-Kalali, yang dipakainya sejak tahun 1925, dan kemudian dijadikan sebagai nama keluarga, karena ia memang keturunan ketigapuluh tujuh (37) dari Abu Bakar ash-Shiddieqy ra, salah satu sahabat Nabi Muhammad saw. Ada beberapa hal yang menarik dalam diri Hasbi. *Pertama*, Hasbi adalah seorang otodidak. *Kedua*, Hasbi mulai bergerak di Aceh, yang dikenal fanatik, bahkan ada yang menyangka ‘angker’. Namun, Hasbi pada awal perjuangannya berani menentang arus. *Ketiga*, dalam berpendapat, Hasbi merasa dirinya bebas tidak terikat dengan pendapat kelompoknya. *Keempat*, Hasbi adalah orang pertama di Indonesia yang sejak tahun 1940 dan dipertegas lagi sejak tahun 1960, menghimbau perlunya dibina fikih yang berkepribadian Indonesia.⁵⁶³

Karya tulis Hasbi berjumlah 73 judul buku (terdiri dari tafsir, buku hadis, 36 fikih, 5 tauhid, 17 yang bersifat umum) dan lebih dari 49

⁵⁶² Emmanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 36-40.

⁵⁶³ Afiful Ikhwan, “Pemikiran Hukum Islam Hasbi ash-Shiddieqy: Antara Purifikasi dan Modernisasi”, dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2013, hlm. 46.

artikel yang tersebar di berbagai majalah dan surat kabar, salah satunya tentang elastisitas hukum Islam (1973).⁵⁶⁴ Di antara semua karya Hasbi, *Tafsir al-Qur'an an-Nur* disebut-sebut sebagai karyanya yang paling fenomenal. Disebut demikian karena tidak banyak ulama Indonesia yang mampu menghasilkan karya tafsir semacam itu dan karena kepakarannya dalam ilmu hadis, pada tahun 1960 dia diangkat menjadi Guru Besar di bidang Ilmu Hadis. Sejak saat itu juga ia menjadi dekan di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga hingga tahun 1972. Oleh Islah Gusmian, dalam bukunya (berasal dari tesis di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga) berjudul *Khazanah Tafsir Indonesia* (2003),⁵⁶⁵ ia memasukkan *Tafsir al-Qur'an an-Nur* karya Hasbi tersebut di periode pertama dalam periodisasi literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia, yaitu di permulaan abad ke-20 hingga tahun 1960-an. Selain Hasbi, salah seorang intelektual IAIN Sunan Kalijaga, yaitu Bakri Syahid (Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1972-1976), juga menulis *Tafsir al-Huda*, yang kemudian dikaji oleh Imam Muhsin dalam bukunya berjudul *al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (2013).⁵⁶⁶



Terkait posisi dan peran Hasbi di level lokal, yaitu dalam pengembangan keilmuan di FSH, Atho' Mudzhar pernah menandakan bahwa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga telah memainkan peran signifikan terhadap perkembangan studi hukum Islam di Indonesia.

⁵⁶⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, "Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam", dalam *Jurnal al-Jami'ah*, No. 4, Tahun XII, 1973, hlm. 5-29.

⁵⁶⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 45.

⁵⁶⁶ Imam Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: eLSAQ, 2013).

Menurutnya hal itu disebabkan dua faktor. Pertama, tidak dapat dipungkiri bahwa Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (sebelum berubah jadi UIN) merupakan fakultas tertua di Indonesia. Kedua, peran Hasbi ash-Shiddieqy (dekan pertama Fakultas Syari'ah [Fakultas Qaḍā'] IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).⁵⁶⁷ Berbicara tentang Hasbi, menurut Minhaji, materi kajian hukum Islam yang pernah diajarkannya (adapun materi perkuliahan hukum Islam yang diajarkan oleh Hasbi termaktub dalam tiga karyanya, yaitu *Pengantar Ilmu Fikih*, *Pengantar Hukum Islam 1 dan 2*), sebagai penggagas Fikih Indonesia, menunjukkan beberapa implikasi terhadap studi hukum Islam berikutnya. Setidaknya, kajian hukum Islam pada masa tersebut, hanya diperuntukkan untuk bidang profesional ketimbang akademik.⁵⁶⁸ Dengan kata lain, lebih menekankan bidang praktisi daripada akademisi. Menurut bahasa penulis, Hasbi masih melakukan gerak internalisasi. Wilayah kajian hukum Islam di Indonesia, apabila menggunakan pola Hasbi, memang masih bergelut pada apa seharusnya yang dikuasai oleh mahasiswa, bukan apa yang seharusnya dikaji oleh mereka.

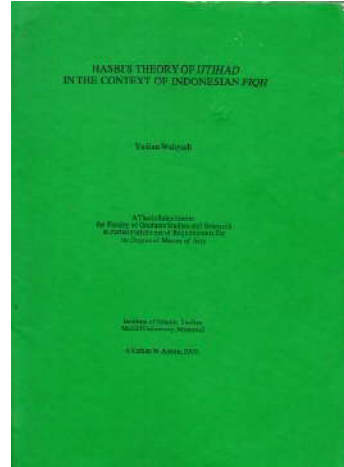
Terkait dengan posisi Hasbi di level nasional, Ahmad Sjadzali, pernah menyebutnya sebagai Syaikh Fuqaha Indonesia.⁵⁶⁹ Berdasarkan ungkapan itu, penulis berani mengatakan bahwa dalam konteks pengembangan mazhab fikih, Hasbi dapat disejajarkan dengan Syaikh-Syaikh lain, terutama yang terpenting adalah Syaikh Hasyim Asy'arie

⁵⁶⁷ M. Atho' Mudzhar, "The Study of Islamic Law in Indonesian Islamic Universities: The Case of the Kuliyyat asy-Syari'ah of the State of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia", *al-Jami'ah*, No. 63, 1999, hlm. 7. Artikel ini juga pernah dipublikasikan dalam Ismae Alee dkk (eds), *Islamic Studies in Asean: Presentation of an International Seminar* (Thailand: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, 2001), hlm. 359.

⁵⁶⁸ Akh. Minhaji, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), hlm. 95.

⁵⁶⁹ Ahmad Sjadzali, "Pemikiran Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy tentang Fikih bagi Umat Islam Indonesia", paper Seminar Nasional, IAIN Sunan Kalijaga, 1986, hlm. 1; Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 9.

yang mendirikan Mazhab NU dan Syaikh Ahmad Dahlan yang mendirikan Mazhab Muhammadiyah. Jadi, dapat dikatakan bahwa Syaikh Hasbi ash-Shiddieqy adalah pendiri Mazhab Jogja. Mazhab Jogja harus dapat menjadi Mazhab Ketiga atau ‘rumah ketiga’ atau rumah alternatif bagi dua mazhab di atas. ‘Rumah Ketiga’ tersebut harus dijaga dan dirawat sebagai rumah akademik, bukan rumah politik. Mazhab Jogja sebagai mazhab ketiga harus berani mengambil peran-peran strategis di level nasional (misalnya mengikuti agenda tahunan Sidang *Iybat* Kemenag RI dalam penetapan tanggal 1 Syawal, sebagai wakil dari Mazhab Jogja) bahkan di level global (misalnya dialog antar agama), sebagai mazhab alternatif, apabila dua mazhab besar tersebut tidak bisa dikoneksikan lagi. Sedangkan peran dan posisi Hasbi di level internasional, telah digaungkan dan ‘diterjemahkan’ oleh Yudian Wahyudi dalam tesisnya di McGill berjudul *Hasbi's Theory of Ijtihad in The Context of Indonesia Fiqh* (1993). Kalau Hasbi sebagai pencetus Fikih Indonesia dapat penulis sebut sebagai *Syaikh*-nya IAIN, maka Mukti Ali dapat disebut sebagai *Mu'allim*-nya IAIN, sedangkan Harun Nasution sebagai *Mufakkir*-nya IAIN.



B.J. Boland, salah seorang orientalis-akademis yang pernah mengkritik Mukti Ali, dalam sebuah wawancaranya dengan Hasbi, pernah menyatakan:

Dalam sebuah wawancara yang saya (Boland) lakukan dengan Hasbi, ia pernah menjelaskan: “Anda tidak dapat memutar kembali jarum jam sejarah! Mereka yang bukan Islam di Indonesia telah diakui sebagai warga negara penuh seperti warga negara lainnya. Hal ini tidak dapat diabaikan. Seperti Anda ketahui, saya adalah seorang pendukung ‘ijtihad baru’ dan bahkan mendukung diciptakannya mazhab kami sendiri. Hal ini berarti bahwa di Indonesia kita harus mulai dari keadaan di Indonesia, dan hanya dapat mempergunakan unsur-unsur hukum Islam yang sesuai dengan Indonesia modern. Demikian

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

juga misalnya orang-orang Islam yang berdiam di negeri Belanda harus mencari di negeri itu tafsiran ajaran-ajaran Islam yang sesuai dengan keadaan di sana. Karena pertimbangan inilah makanya saya tidak saja berbicara mengenai suatu mazhab Indonesia seperti Hazairin, tetapi tentang mazhab nasional, yang disesuaikan untuk kita di Indonesia, untuk orang-orang Islam di negeri Belanda, dan seterusnya.⁵⁷⁰

Hasbi adalah ilmuwan yang sering memberikan sugesti kepada mahasiswanya untuk menyusun buku. Hal itu misalnya terungkap seperti apa yang pernah dinyatakan oleh Fatchur Rahman, alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dalam kata pengantar bukunya yang sangat laris dan terkenal, yaitu *Ilmu Waris* (1971). Tutar Rahman, "Terima kasih yang sebesar-besarnya kami sampaikan kepada Prof. Hasbi ash-Shiddieqy yang telah memberikan sugesti untuk menyusun buku ini (*Ilmu Waris*) yang semula sejak tahun 1965 hanya berupa diktat kuliah."⁵⁷¹



Menurut penulis, buku biografi yang paling otoritatif berbicara tentang Fikih Indonesia adalah karya Nourouzzaman Shiddiqi berjudul *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya, Biografi, Perjuangan, dan Pemikiran Teungku Mubammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (1997), empat tahun setelah tesis Yudian tentang Hasbi diselesaikan (1993). Isi buku itu sebagian besar berasal dari disertasi Nourouzzaman yang dipertahankan sepuluh tahun sebelumnya, yaitu tanggal 22 Juli 1987, dengan judul disertasi *Mubammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia*. Ringkasan disertasi tersebut kemudian dimuat dalam Jurnal *al-Jami'ah* berjudul *Mubammad T.M. Hasbi*

⁵⁷⁰ B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Safroedin (Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985), hlm. 178-179.

⁵⁷¹ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: al-Ma'arif, 1971), hlm. 9.

ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia (1987).⁵⁷² Sedangkan salah satu—untuk tidak menyebut sebagai satu-satunya—artikel biografis yang juga sangat komprehensif menjelaskan tentang Hasbi dapat dibaca dalam buku *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga* (2000).⁵⁷³ Namun demikian, buku *Fikih Indonesia* karya Nourouzzaman tersebut dapat penulis katakan sangat subjektif, karena penulisnya, yaitu Nourouzzaman Shiddieqy adalah putra Hasbi ash-Shiddieqy sendiri. Sulit rasanya memahami daya kritis yang ilmiah, apabila seorang putra menulis karya-karya ayahnya. Meminjam istilahnya Kim Knott, dalam buku tersebut, Nourouzzaman dapat penulis kategorisasikan sebagai *insider* yang *complete participant*. Menurut Mukti Ali, yang memberi kata pengantar dalam buku tersebut, mengatakan bahwa “Buku *Fikih Indonesia* ini ibarat seperti pelita kecil.” Lanjut Mukti Ali:

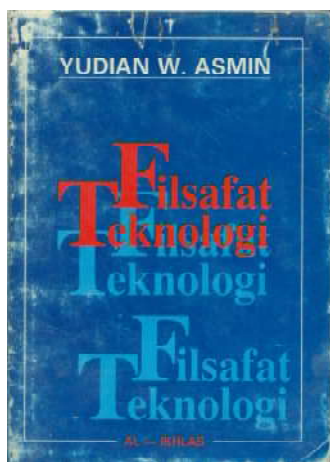
Hasbi adalah seorang pembaru dalam alam pikiran (epistema) Islam Indonesia abad ke-20 dalam bidang fikih. Beliau ingin memperbaiki Islam di Indonesia dengan jalan menciptakan Fikih Indonesia, yaitu fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia. Caranya dengan mengefektifkan ijtihad.⁵⁷⁴

Sedangkan buku biografi intelektual yang paling akademis berbicara tentang Hasbi, yang masuk ke dalam kluster *participant as observer*—meminjam istilah Kim Knott—, sebagaimana telah penulis sebutkan di atas, adalah tesis Yudian Wahyudi di McGill University, Montreal, Kanada dengan judul *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (1993). Setelah menyerahkan draf tesisnya kepada

⁵⁷² Nourouzzaman Shiddieqy, “Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia”, dalam Jurnal *al-Jami'ah*, No. 35, Tahun 1987.

⁵⁷³ Abdurrahman dkk (eds.), *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000). Lihat sub bab “Prof. Dr. Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy”, hlm. 149-214.

⁵⁷⁴ Mukti Ali, “Sambutan”, dalam Nourouzzaman Shiddieqy, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya, Biografi, Perjuangan dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. vii.



pembimbingnya di akhir bulan April 1993, Yudian kemudian menerjemahkan buku berjudul *Filsafat Teknologi*. Tentang hal ini, Yudian menceritakannya sebagai berikut:

Setelah menyerahkan draf tesis kepada pembimbing di akhir bulan April 1993, saya ingin mengisi masa tunggu dari perbaikan hingga daftar untuk diuji. Waktu tiga bulan yang masih tersisa ini, karena kepulauan saya sudah dijadwalkan di akhir Juli 1993, tentunya sangat penting. Berbagai alternatif untuk dilaksanakan pun muncul, walaupun menerjemah ternyata merupakan pilihan terbaik yang harus saya tempuh. Memilih buku juga

merupakan kecermatan tersendiri. Sebagai orang yang berspesialisasi dalam bidang filsafat hukum Islam, saya memang harus memperdalam pemahaman saya tentang filsafat secara umum, khususnya filsafat ilmu pengetahuan (sains) dan filsafat hukum. Pengalaman saya sebagai dosen filsafat umum di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, sebelum saya berangkat ke Kanada mendorong saya untuk menerjemahkan buku *Filsafat Teknologi: Suatu Pengantar* karya Dr. Don Ihde ini. Di samping itu, saya, bersama Drs. M. Ali Chabib, juga sudah selesai menerjemahkan *Realisme Instrumental: Titik Temu antara Filsafat Sains dan Filsafat Teknologi*, karya lebih awal dari Dr. Don Ihde.⁵⁷⁵

Salah satu yang menarik dari pernyataan Yudian di atas adalah tentang pentingnya merajut empat jenis pengetahun filsafat, khususnya di FSH, yaitu kemampuan di bidang filsafat hukum Islam, filsafat hukum, filsafat ilmu, dan filsafat umum. Tahun 1994, satu tahun sejak Yudian merampungkan tesisnya tentang Hasbi, untuk mengenang jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menerbitkan buku *Ke Arab Fikih Indonesia*. Di dalam buku tersebut, Yudian menulis dua artikel tentang Hasbi, masing-masing berjudul *Peran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*

⁵⁷⁵ Yudian Wahyudi (penyadur), *Filsafat Teknologi* (Surabaya: al-Ikhlal, 1995), hlm. vii.

Abad XX (1994)⁵⁷⁶ dan *Reorientation of Indonesian Fiqh* (1994).⁵⁷⁷ Tahun 1995, Yudian kemudian menerjemahkan artikel tersebut ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Reorientasi Fikih Indonesia*, yang dimuat di buku *Islam Berbagai Perspektif* (1995).⁵⁷⁸ Karya-karya ilmiah yang mengkaji tentang Hasbi (sesuai kronologi tahun), antara lain: *Studi Tentang Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah Menurut M. Hasbi Ash-Shiddieqy* (1997),⁵⁷⁹ *Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy tentang Sumber Hukum Islam* (1999),⁵⁸⁰ *Corak Pemikiran Kalam Hasbi ash-Shiddieqy* (2004),⁵⁸¹ *Konstruksi Gender dalam Pemikiran Mufassir Indonesia Modern: Hamka dan Hasbi ash-Shiddieqy* (2004),⁵⁸² *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Kontekstualisasi Pemikiran Fikih di Indonesia Visi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy* (2006),⁵⁸³ *Prof. Dr. Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya Tentang Hukum Islam* (2008),⁵⁸⁴ *Telaah atas*

⁵⁷⁶ Yudian W. Asmin, "Peran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Pembaruan Hukum Islam di Indonesia Abad XX", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 3-16.

⁵⁷⁷ Yudian W. Asmin, "Reorientation of Indonesian Fiqh", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 17-29.

⁵⁷⁸ Yudian Wahyudi, "Reorientasi Fikih Indonesia", dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Hasan Asari, dan Yudian W. Asmin (peny.), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan Untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 1995), hlm. 223-232.

⁵⁷⁹ Ibnu Muhdir, "Studi Tentang Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah Menurut M. Hasbi Ash-Siddieqy", *Tesis* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1997).

⁵⁸⁰ Masnun Tahir, "Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy tentang Sumber Hukum Islam", *Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1999).

⁵⁸¹ Suharjianto, "Corak Pemikiran Kalam Hasbi ash-Shiddieqy", *Tesis* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2004).

⁵⁸² Yunahar Ilyas, "Konstruksi Gender dalam Pemikiran Mufassir Indonesia Modern: Hamka dan Hasbi ash-Shiddieqy", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004).

⁵⁸³ Efrinaldi, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Kontekstualisasi Pemikiran Fikih di Indonesia Visi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy* (Jakarta: Ricardo Press, 2006).

⁵⁸⁴ Malik Ibrahim, "Prof. Dr. Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya Tentang Hukum Islam", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2008), hlm. 1-40.

Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy tentang Hubungan Internasional (2009),⁵⁸⁵ *Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (2010),⁵⁸⁶ *Fikih Mazhab Indonesia: Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy untuk Konteks Islam Rahmatan li-Indonesia* (2010),⁵⁸⁷ dan *Pemikiran Hukum Islam Hasbi ash-Shiddieqy: Antara Purifikasi dan Modernisasi* (2013).⁵⁸⁸

Menurut Mukti Ali:

Walaupun ide Fikih Indonesia dicetuskan oleh Hasbi pada seperempat abad (25 tahun), tetapi hingga sekarang pun belum dibahas orang—kecuali yang sudah dilakukan dalam tesis Yudian (pen.)—. Bahkan mungkin orang belum mengerti apa yang dimaksud Fikih Indonesia. Hasbi tidak peduli apakah orang mengerti idenya atau tidak. Ia juga tidak peduli apakah orang setuju atau tidak. Yang penting Fikih Indonesia harus tumbuh di Indonesia.⁵⁸⁹

Ide Fikih Indonesia bagi Hasbi, seperti *Republic* bagi Plato, *al-Madīnatul Faḍīlah* bagi al-Farabi, atau *City of God* bagi St. Augustin. Fikih Indonesia menawarkan pendekatan tekstual dan kontekstual. Dalam masalah akidah dan ibadah, Hasbi ketat berpegang pada dalil dan *naṣ* yang sah. Dalam bidang muamalat, ia memakai pendekatan kontekstual (sosio-historis). Hasbi berpendapat, hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan masa dan tempat. Hukum selalu terikat dengan *‘illat*. Dalam menganalisa masalah-masalah akidah dan ibadah, Hasbi menggunakan metode deduksi, yakni berangkat dari *naṣ* yang jelas dan tegas (*sarīḥ*) bersumber pada al-Qur’an dan al-Hadis *ṣaḥīḥ*. Dalam masalah akidah dan ibadah ia sangat ketat, tidak memberikan interpretasi lain kecuali

⁵⁸⁵ Kamsi, “Telaah atas Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy tentang Hubungan Internasional”, *asy-Syir’ab*, Vol. 43, No. 2, 2009, hlm. 413-430.

⁵⁸⁶ Juwariyah, “Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaruan Pemikiran Hukum Islam”, *asy-Syir’ab*, Vol. 44, edisi khusus, 2010, hlm. 181-202.

⁵⁸⁷ Gatot Suhirman, “Fikih Mazhab Indonesia: Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy untuk Konteks Islam *Rahmatan li-Indonesia*”, *Jurnal al-Mawarid*, Vol. XI, No. 1, 2010.

⁵⁸⁸ Afiful Ikhwan, “Pemikiran Hukum Islam Hasbi ash-Shiddieqy: Antara Purifikasi dan Modernisasi”, dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2013, hlm. 45-60.

⁵⁸⁹ Ali, “Sambutan”, dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia*, hlm. x.

seperti yang telah dijelaskan ulama-ulama Salaf.⁵⁹⁰ Di sini Hasbi hanya membatasi wilayah studi empiris-induktif pada zona muamalat saja.

Selain menggunakan metode deduksi, Hasbi juga memakai metode induksi. Metode induksi digunakan ketika membahas masalah hubungan antar manusia (muamalat). Menyangkut masalah muamalat, Hasbi menggunakan juga metode campuran. Untuk keperluan itu, Hasbi menganjurkan agar mahasiswa memperkaya perbendaharaan *naṣ* dengan menguasai al-Qur'an dalam segala macam ilmunya, juga hadis dan kaidah-kaidah *fiqhīyyah* (jurisprudensi) lengkap dengan ilmu ushul (metode menarik kesimpulan hukum). Sedangkan terhadap masalah yang sudah ada fatwa hukumnya dari ulama terdahulu dan masih relevan, Hasbi menggunakan metode komparatif.⁵⁹¹ Berdasarkan penjelasan itu, dengan bahasa yang agak berbeda, Fikih Indonesia sebenarnya menawarkan model 'tiga dunia' studi ilmu hukum Islam, yaitu studi ilmu hukum Islam deduktif (akidah dan ibadah), induktif (muamalat), dan komparatif (fatwa hukum).

Singkatnya, Hasbi ash-Shiddieqy⁵⁹² didaulat oleh sejarah sebagai peletak dasar epistemologi studi ilmu hukum Islam di Mazhab Jogja. Bedanya, Fikih Indonesia berbicara tentang fikih (studi ilmu hukum Islam normatif), sedangkan Mazhab Jogja berbicara tentang ushul fikih (studi ilmu hukum Islam filosofis). Hasbi juga menganjurkan penggunaan pendekatan sejarah dan pemahaman yang utuh terhadap konteks peristiwa yang melatari lahirnya sebuah produk hukum. Dengan kata lain, Hasbi memandang penting memadukan antara aspek *dirāsah wāqī'īyyah* (pendekatan lahirnya produk hukum) dan *dirāsah tārikhīyyah* (pendekatan sejarah). Hasbi juga memandang penting untuk memadukan antara aspek etik (*akhlāqīyah*) dan legal (*tasyrī'īyah*), yang keduanya

⁵⁹⁰ Shiddieqy, *Fikih Indonesia*, hlm. 30.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² Lihat misalnya, Nourouzzaman Shiddieqy, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasan: Biografi Pejuang dan Pemikir Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

berangkat dari penggalian nilai-nilai dan falsafah hukum Islam. Dengan perspektif itu, Hasbi mendorong lahirnya Fikih Indonesia, mazhab baru hukum Islam yang memerhatikan secara sistematis konteks sosial dan kesejarahan khas Indonesia.⁵⁹³

Dalam bahasa yang agak berbeda, hubungan sinergis antara etik atau *akhlāqiyah* dan legal atau *tasyrī'iyah* di atas, disebut oleh M. Amin Abdullah dengan hubungan sinergis antara keadilan hukum (humanistik) dan kepastian hukum (positivistik). Menurut Amin, hukum (legal atau *tasyrī'iyah*) tanpa etika (etik atau *akhlāqiyah*) bagaikan jasad tanpa ruh. Begitu juga sebaliknya, etika tanpa hukum bagaikan ruh tanpa jasad.⁵⁹⁴ Di sini Amin lebih memilih menggunakan istilah *ethics* daripada *akhlāq*. Istilah *ethics* lebih bernuansa *right*, sedangkan akhlak lebih bersifat *duty*. Dalam perspektif *Maqāsid* Jasser Auda, akhlak lebih menekankan pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan, pelestarian), sedangkan etik lebih menekankan pada *development* (pembangunan, pengembangan) dan *right* (hak-hak). FSH dengan demikian hanya mengadopsi nalar *tasyrī'iyah* (legal) saja, oleh karenanya untuk mengadaptasi nalar *akhlāqiyah* (etik), nama fakultasnya dapat dikembangkan menjadi Fakultas Syari'ah, Hukum, dan Etika (F-SHE). “F-SHE” berarti, walaupun berbicara dalam aspek hukum yang menekankan nilai-nilai maskulinitas (tegas dan pasti), tetapi simbol *she* sebagai *dia perempuan* dapat dimaknai juga sebagai pengembang nilai-nilai feminim (etis dan adil) dalam hukum. Sebab, integrasi antara kepastian hukum (subjek-objek) dan keadilan hukum (subjek-subjek), sama halnya menggabungkan antara *he* dan *she*, antara hukum dan etika. Di sinilah pentingnya menggagas model studi hukum Islam sensitif jender.

⁵⁹³ Lihat misalnya, Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesia Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

⁵⁹⁴ M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 31-32.

Ide pertama Hasbi yang dapat dikatakan sebagai rintisan awal Fikih Indonesia adalah sekitar tahun 1940-an, ketika ia menulis artikel berjudul *Memoedahkan Pengertian Islam*. Dalam artikel itu Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan sebagai barang interval waktu yang tepatnya hingga gagasan awal Fikih belum atau bahkan respon memadai masyarakat. Melalui *Menghidupkan Hukum Masyarakat dalam Islam*, Hasbi coba kembali ide besarnya tulisannya dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi klinis, tampil bagai sosok terasing, tidak berarti dan tidak berdaya guna. Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.⁵⁹⁶



diperlakukan antik.⁵⁹⁵ Hingga cukup lama, tahun 1948, Indonesia itu tidak mendapatkan (positif) dari tulisan berjudul *Islam dan majalah Aliran* mengangkati itu. Dalam

Puncak dari pemikiran Fikih Indonesia tersebut terjadi tahun 1961, dalam satu acara Dies Natalis IAIN (sebelum bertransformasi menjadi UIN) Sunan Kalijaga yang pertama, tanggal 2 Rabiul Awwal 1381 H, atau bertepatan dengan tanggal 14 Agustus 1961 M, hari Senin Pahing, Hasbi memberikan makna dan definisi Fikih Indonesia secara cukup artikulatif. Untuk menjaga orisinalitas dan keaslian kalimat yang disampaikan oleh Hasbi tersebut, penulis sengaja mengutip apa adanya,

⁵⁹⁵ Shiddieqy, *Fikih Indonesia*, hlm. 23.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 215-216.

termasuk sesuai dengan ejaan lama yang digunakannya, dari pasal 54 hingga 58. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (1961), Hasbi secara tegas mengatakan:

54. Maksud untuk mempeladjar i sjar i'at Islam di Universitas2 Islam sekarang ini, supaja Fiqh/Sjari'at Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masjarakat dan dapat mendjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum di tanah air kita jang terjinta ini. Maksud kita supaja dapat menjusun suatu fiqh jang berkepribadian kita sendiri, sebagaimana sardjana2 Mesir sekarang ini sedang berusaha untuk memesirkan fiqhnya. Fiqh Indonesia, ialah fiqh jang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia. Fiqh jang berkembang dalam masjarakat kita sekarang sebagiannya adalah Fiqh Hidjazi, fiqh jang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf jang berlaku di Hidjaz, atau fiqh Misri jaitu fiqh jang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau Fiqh Hindi, jaitu fiqh jang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat jang berlaku di India. Selama ini kita belum mengudjudkan kemampuan untuk beridjihad, mengudjudkan hukum fiqh jang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang2 kita paksakan fiqh Hidjazi atau fiqh Misry atau fiqh Iraky berlaku di Indonesia atas dasar taklid.⁵⁹⁷

55. Untuk memperoleh maksud kita itu, kita harus menggali hukum2 sjar i'at ini dari sumber asalnya dari kitab2 pokok jang ditulis dalam masa idjtihad dari serata madzhab: sunny, sji'y, dzahiry, dan lain sebagainya. Kita harus menggali dari serata madzhab, tidak sadja dari madzhab empat, bahkan dari madzhab lainnya djuga, karena dalam madzhab2 itu kita dapat memperoleh pikiran2 jang brilliant dalam bidang hukum sjar i'at jang dapat kita pergunakan dalam pembangunan semesta berentjana ini guna membangun fiqh baru. Kita harus mempeladjar i fiqh setjara baru, jaitu dengan tjara mempeladjar i perkembangannya dari zaman ke zaman dan membandingkannya satu sama lain. Tidak sadja kita membandingkan antara satu madzhab dengan satu madzhab jang lain, bahkan kita harus pula membandingkan fiqh dengan perundang2an buatan manusia.⁵⁹⁸

56. Dalam tingkatan2 spesialisasi dalam Perguruan Tinggi jang mempeladjar i sjar i'at Islam hendaknya studi itu dilakukan setjara keseluruhan, terurai dengan meninjau madzhab2 jang masih berkembang ataupun tidak berkembang lagi

⁵⁹⁷ Hasbi ash-Shiddeqy, "Sjar iat Islam Mendjawab 'Tantangan Zaman", Pidato Diutjapkan pada Upatjara Peringatan Dies Natalis I Institut Agama Islam Negeri (al-Djami'ah Al-Islamijah al-Hukumijah), pada tanggal 2 Rabi'ul Awal 1381 H di Jogjakarta, hlm. 41-43.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

di samping mempelajari Ushul fiqh, kaedah2 kuliah, ajat2 hukum dan hadiest2 hukum setjara terperintji dan sedjarah 'Tasjri'. Dan sedapat mungkin supaja sardjana2 Fiqh diisi djuga dengan pokok per-undang2an umum. Mempeladjadi fiqh menurut perkembangan dari masa ke masa dengan memperhatikan keadaan pertumbuhannja dan perkembangannja serta membanding antara satu dengan jang lain, inilah tjara jang dapat menghasilkan maksud. Djika djalan ini kita tempuh maka mudahlah kita memilih pendapat2 jang sudah penuh hidup, jang sesuai dengan perkembangan masa kita dan masjarakat kita sekarang.⁵⁹⁹

57. Kitab2 fiqh jang telah ada tidak lagi mentjukupi untuk perkembangan masa. Soal2 asuransi, ushana2 koperasi, perdagangan dan sebagainja memerlukan idjtihad baru, tidak terdapat pada akitab2 jang telah berkembang dalam kalangan kita seumpama Fat-hu 'I-Mu'in, Tahriru 'I-Thullab, Tuhfatu 'I-Tullab, Al Iqna', Fat-hu 'I-Wahhab, Tuhfah, Nihajah, dan sebagainja. Mudah2an I.A.I.N. sebagai *mertju suar ilmu2 agama Islam* baik dalam bidang Ushul Fiqh maupun achlak tasauf dengan rentjana peladjaran dan sistim2 jang hendak ditempuh dan pembahasan2 jang hendak dilakukan, akan dapat menjumbangkan kepada masjarakat Indonesia sardjana2 fiqh jang sanggup menghadapi kebutuhan masjarakat Indonesia dalam segala bidang. Djika kita tak sanggup dan tak mampu menghasilkan sardjana2 sjari'ah jang dapat mengatasi kesulitan2 jang timbul dalam bidang hukum2, maka taklah mungkin kita pertemukan masjarakat dengan hukum2 sjari'at dalam seluruh bidang kehidupan. Akibatnja paling mudjur hanyaa sjari'at bagian ibadat sadjalah jang dapat terus hidup dalam keadaan terombang ambing pula, sedang bagian jang lain akan tenggelam ditelan masa.

58. Sebagai penutup urian ini, saja tekankan dan oleh karena tudjuan pokok daripada membangun I.A.I.N. ialah menghasilkan Sardjana2 jang luas ilmunja dalam bidang agama guna mengembangkan Islam dan untuk dapat membuktikan keindahan2 Islam setjara ilmiah dan dapat mendjalankan tugas dakwah untuk membawa masjarakat kepada mengikuti hukum2 Islam, maka tugas I.A.I.N. ini ialah: *mempeladjadi agama Islam dan menganalisanja* setjara mendalam. Karena dengan studi jang sematjam inilah I.A.I.N. dapat menjumbangkan kepada masjarakat Indonesia sardjana2 jang dibutuhkan oleh masjarakat. Dan mudah2an I.A.I.N. ini merupakan *lembaga ilmiah* jang mempertemukan para *juris* dan para *faqih* dan dengan bahu membahu membangun fiqh Islam jang berkepribadian Indonesia.⁶⁰⁰

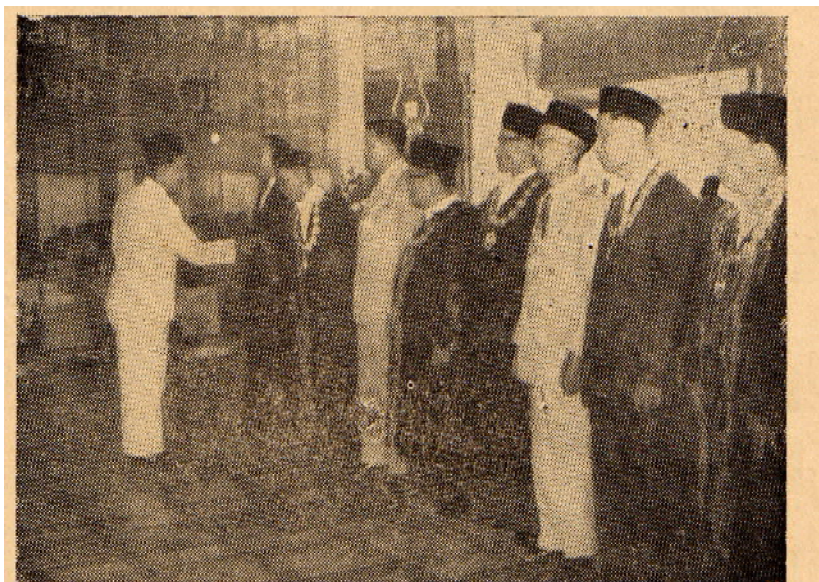
⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ *Ibid.*

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Naskah pidato Hasbi tahun 1961 tersebut kemudian menginspirasi Anwar Harjono untuk menulis buku *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya* (1968). Sebagaimana yang dituturkan sendiri oleh Anwar berikut:

Ada dua faktor yang menjadi perangsang bagi penulis untuk menyusun karangan ini. Pertama, tawaran Hazairin tentang mazhab nasional, yang kemudian digantinya dengan mazhab Indonesia. Kedua, tawaran Hasbi tentang pentingnya membangun fikih yang berkepribadian Indonesia yang terdapat dalam buku *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (1961).⁶⁰¹



Dalam atjara pemberian utjapan selamat setelah upatjara dies natalis ke I IAIN selesai, nampak antara lain berdiri dari kiri kekanan : Ketua Dewan Kurator S P. Paku Alam VIII, Presiden IAIN Prof. Mr. R.H.A. Soenarjo, Sekretaris Senat IAIN Mr. Wasil Aziz, Dekan Fakultas Ushuluddin Jogjakarta Prof. Muchtar Jahja, Dekan Fakultas Sjari'ah Jogjakarta Prof. Tengku Moh. Hasbi Ashshiddieqy, Dekan Fakultas Sjari'ah Palembang K.H. Abubakar Bastari, Dekan Fakultas Sjari'ah Bandjarmasin K.H. Abdurrachman Ismail M.A. dan Dekan Fakultas Adab Djakarta Prof H. Bustami Abdul Gani.

⁶⁰¹ Anwar Harjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), hlm. 3-4.

Penulis memiliki beberapa catatan atas isi pidato Hasbi di atas. Pertama, kalimat Hasbi yang menyatakan “*Fiqh Indonesia, ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi’at dan watak Indonesia*” dapat dipahami sebagai munculnya gagasan Fikih Indonesia. Kedua, kalimat Hasbi yang menyatakan “*Kita harus mempelajari fiqh setjara baru, yaitu dengan tjara mempelajari perkembangannya dari zaman ke zaman dan membandingkannya satu sama lain. Tidak sadja kita membandingkan antara satu madzhab dengan satu madzhab yang lain, bahkan kita harus pula membandingkan fiqh dengan perundang2an buatan manusia*”, dapat dipahami bahwa ia telah memiliki kesadaran model pendekatan historis-komparatif dan pentingnya mendialogkan antara hukum Islam (fikih) dan hukum barat. Ketiga, kalimat Hasbi yang menyatakan “*Tugas I.A.I.N, ini ialah: mempelajari agama Islam dan menganalisisnya setjara mendalam*”, dapat dipahami tentang pentingnya merajut misi dakwah dan ilmiah secara terpadu. Keempat, kalimat Hasbi yang menyatakan “*Mudah2an I.A.I.N. ini merupakan lembaga ilmiah yang mempertemukan para juris dan para faqih dan dengan bahu membahu membangun fiqh Islam yang berkepribadian Indonesia*”, dapat dipahami tentang pentingnya mempertemukan antara ahli ilmu hukum (juris)—Sarjana Hukum (S.H.)—dan ahli hukum Islam (fakih)—Sarjana Hukum Islam (S.H.I)—.

Dari uraian Hasbi yang terpencar dalam beberapa buah tulisannya, dapat ditarik kesimpulan bahwa ide Hasbi tentang fikih yang berkepribadian Indonesia yang telah dirintisnya sejak tahun 1940 adalah berlandaskan konsep bahwa fikih yang diberlakukan terhadap Muslim Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka. Intinya ialah, hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia dan yang tidak bertentangan dengan *syara’* ditampung dalam kerangka fikih yang diberlakukan di Indonesia. Juga dilakukan pemilihan terhadap fatwa-fatwa hukum dari ulama terdahulu, mana yang lebih cocok dengan situasi dan kondisi Indonesia. Dengan demikian, tidak akan terjadi benturan antara fikih dan adat, dan masyarakat Muslim Indonesia tidak akan lagi bersikap mendua hati jika menghadapi hal-hal

yang dianggap berbeda antara fikih dan adat. Di samping itu, adat kebiasaan di luar Indonesia yang tidak cocok dengan kultur Indonesia tidak perlu terus dipertahankan sebagai fikih yang wajib ditaati oleh Muslimin Indonesia.⁶⁰²

Berdasarkan penjelasan di atas, Fikih Indonesia adalah fikih *plus* adat (fikih + adat), atau dalam perspektif arsitektural bangunan kampus dan bangunan keilmuan, yang disimbolkan oleh bangunan Masjid UIN Sunan Kalijaga, disebut dengan istilah *Islamicity plus locality (plus modernity)*.⁶⁰³ Meminjam judul buku *Tradisi Hukum Indonesia* (2008) karya

⁶⁰² Shiddieqy, *Fikih Indonesia*, hlm. 236.

⁶⁰³ M. Amin Abdullah, “Muhammadiyah’s Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity, and Modernity”, in Moch. Nur Ichwan & Noorhaidi Hasan (eds.), *Moving with the Times: the Dynamics of Contemporary Islam in Changing Indonesia* (Yogyakarta: CISform, 2007), hlm. 161-163; “Arsitektur Masjid Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas”, *Sambutan Rektor Dalam Peresmian Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Kamis, 5 Agustus 2010, hlm. 7-11; Diambil dari artikel Amin, atas ijin penulisnya, yang berjudul: “Arsitektur Masjid UIN Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas”, dalam Mohammad Affan (ed.), *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka: Pengalaman UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 108-109. Masjid ini dinamakan Masjid Sunan Kalijaga. Secara arsitektural, bangunan masjid ini memiliki 3 (tiga) *distinctive values* yang menjadi ciri utamanya: (1) *Islamicity*, (2) *locality*, dan (3) *modernity*. 1) *Islamicity*: *Pertama*, Masjid Sunan Kalijaga ini dibangun menghadap kiblat. Masjid yang lama tidak menghadap kiblat. *Kedua*, tulisan kaligrafi Arab dalam berbagai jenisnya, baik *naskhi*, *rik’i*, *kufi*, *sulūṣ*, *divānī*, dan lain sebagainya. Pesan-pesan dalam kaligrafi juga sangat variatif sesuai visi, misi, dan tujuan UIN Sunan Kalijaga. *Ketiga*, secara arsitektural masjid ini selaras (*tawāzun*), sederhana (*basāṭah*), dan teratur (*murattabah*). Keselarasan, terungkap dalam penampilan yang selalu menghadirkan relung-relung/lubang-lubang cekungan yang ada pada sosok bangunan, sebagai manifestasi keselarasan dengan alam lingkungan yang masih cukup alami di sekitar sosok bangunan tersebut berada. Kesederhanaan, tampak pada ornamen atau pun bentuk tampilan yang dimunculkan. Demikian juga dengan bentuk selubung atapnya yang mengadopsi bentuk limasan yang lugas/polos, sederhana, apa adanya, yang berorientasi ke atas sampai yang tak terhingga. Bentuk yang sangat akrab dengan lingkungan hunian yang ada di sekitarnya. Keteraturan, terwujud pada perulangan-perulangan yang terjadi pada penampilan *fasade* (perpaduan bentuk) bangunannya. Baik berupa penampilan komposisi garis-garis horisontal atau vertikal, maupun bidang-bidang yang masif atau berongga. Kesemuanya

berparade dalam suatu barisan *fasade* bangunan yang menghasilkan suatu komposisi yang kompak dan teratur; 2) *Locality*: secara arsitektural, masjid ini juga memperhatikan budaya lokal, Jawa—Jiwi, Jawi, Jawa—. Masjid ini memiliki desain limasan yang mencerminkan unsur-unsur dari budaya (Jawa) yakni kepribadian dan vitalitas. Yang pertama, menunjuk pada kohesi dan integrasi budaya itu sendiri, yang pada dasarnya menentang perubahan dan mempertahankan keaslian, sedangkan yang kedua, mengacu pada daya penyesuaian dengan masalah-masalah baru dan kontemporer. Jika komponen pertama memungkinkan suatu masyarakat mencari jawaban otonom yang cocok tanpa harus terpaksa kepada kelompok lain, maka komponen kedua memungkinkan adanya usaha pengembangan yang dapat mengubah tujuan-tujuan budaya sehingga secara kultural, ada kaitan erat antara pengembangan/perubahan dan pandangan hidup seseorang. Di belakang papan nama “Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga” dicantumkan salah satu pesan dan ungkapan Sunan Kalijaga, nama wali penyebar Islam di tanah Jawa yang diambil oleh para pendiri Perguruan Tinggi menjadi nama Universitas Islam ini, yang berbunyi: “*Hanglaras Ilining Banyu; Ngeli—Belief—Hananging Ora Keli—Critical—*”. Maksud dari ungkapan ini adalah bahwa “dalam mengarungi kehidupan, manusia sebaiknya menjalani hidup seperti air yang mengalir; manusia mengikuti air mengalir, tetapi manusia tidak boleh larut dan hanyut”. Pesan dan ungkapan Sunan Kalijaga tersebut sungguh mengandung nilai-nilai religiusitas dan spiritualitas yang tinggi lebih-lebih di era globalisasi, mengandung sebuah kepasrahan yang sangat dianjurkan dalam tasawuf Islam, namun manusia tidak harus menentang sebuah perubahan selama perubahan itu positif; 3) *Modernity*: Sejalan dengan *core* dan model kajian keilmuan dan keislaman/keagamaan di UIN Sunan Kalijaga, yang bersifat Integratif-Interkonektif (I-kon), maka kesadaran perlunya menjaga lingkungan alam semesta (ekologis), kebersamaan sosial (inklusif), dan nilai-nilai ekonomi tercermin dalam kelengkapan fasilitas bangunan masjid. *Pertama*, kesadaran ekologis tergambar bahwa sisa atau bekas air wudhu tidak dibuang mengalir ke luar begitu saja, tetapi ditampung dalam *Ground Reservoir*. Air yang tertampung di *Ground Reservoir* kemudian dimanfaatkan untuk menyirami tanaman di sekitar kampus dan untuk kepentingan yang lain—tentang pentingnya kesadaran ekologis ini telah ditulis oleh Amin pada tahun 1991 dalam sebuah artikelnya yang berjudul: “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis Dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”—. Selain itu, masjid UIN didesain tidak menggunakan *air conditioning*, tetapi memanfaatkan lalu lintas angin yang secara alami akan mendinginkan ruangan. *Kedua*, inklusifitas masjid tergambar dalam bangunan yang ramah terhadap *diffabel (different ability)*, golongan masyarakat yang berkebutuhan khusus (cacat) seperti tuna netra dan tuna daksa. Selain itu, juga disediakan fasilitas tempat duduk khusus bagi para orangtua dan obesitas (kegemukan) yang tidak mampu untuk berdiri maupun duduk bersila yang terlalu lama. Nilai ekonomi dan efisiensi ruang tergambar juga dalam pemanfaatan ruang di bawah bangunan masjid sebagai Kantin Universitas, tempat bertemunya dosen, karyawan, mahasiswa dan para tamu lainnya.

Ratno Lukito, hubungan antar hukum tidak lagi bisa bersifat diadik, yaitu antara fikih dan adat (Indonesia) saja, tetapi juga harus menghadirkan *the thirdness* atau ‘dunia ketiga’, yaitu hukum positif Indonesia.⁶⁰⁴ Kecuali, kalau yang dimaksudkan oleh adat atau *urf* tersebut adalah semua tata hukum yang berlaku di Indonesia.

Berdasarkan model arsitektural (keilmuan) Laboratorium Masjid UIN Sunan Kalijaga, paradigma keilmuan UIN Sunan Kalijaga mengusung nilai trilogis (*distinctive values*) yang menjadi ciri utamanya, yaitu *Islamicity*, *locality*, dan *modernity*. Amin Abdullah menggunakan istilah yang hampir sama, yaitu islamisitas, lokalitas, dan globalitas.⁶⁰⁵ Dengan model yang agak berbeda, Dawam Rahardjo, juga pernah mengusung diagram trikotomik antara *Islam*, *tradition*, dan *modernity*.⁶⁰⁶ Berdasarkan penjelasan tersebut, Fikih Indonesia hanya menghubungkan dua pilar saja, yaitu *Islamicity* dan *locality*, atau antara fikih dan adat (Indonesia). Model diadik tersebut mulai bergeser ke arah triadik dalam etos Mazhab Jogja, dengan menambahkan pilar ketiganya, yaitu “kontemporer” atau (*post*)*modernity*. Gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia tahun 60-an tersebut kemudian diinternasionalisasikan dan di-”syarah”-i oleh Yudian Wahyudi, salah seorang civitas akademika di Mazhab Jogja pada tahun 90-an, menjadi Mengindonesiakan Fikih Indonesia.

⁶⁰⁴ Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. v. Buku ini menjelaskan tentang tiga tradisi hukum Indonesia, yaitu: Tradisi Hukum Adat, Hukum Islam, dan Hukum Sipil Belanda.

⁶⁰⁵ M. Amin Abdullah, “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, disampaikan dalam *launching STFI Sadra* dan Seminar Internasional: “Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban”, Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 6.

⁶⁰⁶ M. Dawam Rahardjo, “Religion, Society and The State”, dalam Burhanuddin Daya dan M. Rifa’i Abduh (eds.), *Religion and Contemporary Development* (Jakarta: Department of Religious Affairs Republic of Indonesia, 1994), hlm. 133.

C. Dari Mengindonesiakan Fikih Indonesia Menuju Mazhab Jogja

1. Mengindonesiakan (Objektifikasi) Fikih Indonesia

Selain dalam wilayah hukum Islam seperti gagasan Mengindonesiakan Fikih Indonesia, konsep ‘mengindonesiakan’ atau ‘indonesianisasi’ juga merambah ke wilayah ekonomi Islam, seperti buku yang ditulis oleh Addiarrahman berjudul *Mengindonesiakan Ekonomi Islam* (2013).⁶⁰⁷ Menurut Yudian Wahyudi, Fikih Indonesia merupakan inisiatif pertama menuju keindonesiaan hukum Islam di Indonesia, tetapi sekaligus merupakan jembatan penghubung antara tema gerakan “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” dan orientasi keindonesiaan yang konstitusional. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa keindonesiaan Islam di Indonesia dimulai dari aspek hukum (baca: fikih) bukan aspek teologi, misalnya. Lebih lanjut Yudian menjelaskan, bahwa fikih menonjol sebagai Islam karena fikih mempunyai dua karakteristik. Pertama, praktis dan fleksibel. Fikih memecahkan problem keseharian umat, sedangkan teologi (ilmu kalam) melambung tinggi di awang-awang. Kedua, toleran dan humanis. Fikih menawarkan lima kategori hukum, sedangkan teologi cenderung hitam-putih: mukmin versus kafir dan surga versus neraka.⁶⁰⁸

Secara historis, Fikih Indonesia yang dikemukakan sejak tahun 1940 tersebut, saat Indonesia merdeka masih merupakan cita-cita, yang kristalisasi tahun 1961, saat Indonesia sudah merdeka, merupakan keberpihakan kepada kaum nasionalis menentang penjajah Belanda. Hal itu dapat dilihat dari kata “Indonesia”, yang ada dalam istilah Fikih Indonesia, bukan Fikih Aceh, misalnya, tempat Hasbi dilahirkan. Tentu

⁶⁰⁷ Addiarrahman, *Mengindonesiakan Ekonomi Islam: Formulasi Kearifan Lokal Untuk Pengembangan Ekonomi Umat* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013).

⁶⁰⁸ Yudian Wahyudi, “Kata Sambutan”, dalam Khoiruddin Nasution dan Mansur (eds.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas* (Yogyakarta: Syari’ah Press UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. xi-xii.

saja tidak boleh dilupakan bahwa kata “fikih” dalam istilah “Fikih Indonesia” itu mencerminkan jiwa Hasbi sebagai seorang nasionalis-reformis yang secara tegas menyatakan bahwa suatu mazhab akan berkembang lebih cepat jika dianut oleh suatu pemerintahan.⁶⁰⁹ Di sini Hasbi menekankan pentingnya kerjasama umat Islam Indonesia dengan pemerintah mereka (kerjasama antara *ulamā’* dan *umarā’*). Anjuran Hasbi tentunya sudah tidak sulit lagi untuk diterima oleh umat Islam Indonesia sekarang ini setelah mereka semakin matang dalam bernegara nasional. Dengan kata lain, istilah Fikih Indonesia sebenarnya secara eksplisit ingin mempertautkan antara kubu Islamis-Ijtihadis (Fikih) dan Nasionalis-Reformis (Indonesia).

Membaca istilah ‘Fikih Indonesia’, menurut Mukti Ali,⁶¹⁰ berarti menghubungkan antara pilar *ulamā’* (fuqaha’) dan *umarā’* (pemerintah), berarti juga menjalin kerjasama antara agama (*religion*) dan negara (*state*). Sedangkan menurut Yudian, ia membaca istilah ‘Fikih Indonesia’ sebagai bentuk hubungan diadik antara pendekatan “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” (Fikih) dan “Keindonesiaan” (Indonesia),⁶¹¹ sebagai epistemik keilmuan pemikiran hukum Islam yang berkembang di akhir abad ke-20. Masih menurut Yudian, sikap Hasbi dalam mendukung gerakan “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” itu sangatlah tegas, hal ini misalnya ditunjukkan oleh bukunya berjudul *Kriteria antara Sunnah dan Bid’ah* (1960).⁶¹² Tema pertama ditandai dengan langkah-langkah yang bertujuan membersihkan praktik-praktik umat Islam dari pengaruh non-Islam, membuka pintu ijtihad, yang selama ini dianggap tertutup, mengganyang *taqlīd*, memperbolehkan *tafīq* dengan cara memperkenalkan studi Perbandingan Mazhab (PM)—sebagai embrio lahirnya Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) di FSH—. Reformasi “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” tersebut dimotori oleh ulama yang kurang menguasai sistem hukum Indonesia pada akhir

⁶⁰⁹ Wahyudi, “Reorientation of Indonesian Fiqh”, hlm. 27.

⁶¹⁰ Ali, “Sambutan”, dalam *Fiqih Indonesia*, hlm. iv.

⁶¹¹ Wahyudi, *Ushul Fikih*, hlm. 28.

abad ke-20, seperti Ahmad Hassan, yang pikiran-pikirannya telah ditulis oleh Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (1997);⁶¹³ Moenawir Kholil, yang pikiran-pikirannya telah ditulis oleh ThoHa Hamim, *Moenawar Chalil's Religious Reform: A Study of an Indonesia Purificationist: 1908-1961"* (1996);⁶¹⁴ dan Hasbi ash-Shiddieqy, yang gagasan-gagasannya telah ditulis secara komprehensif oleh Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian Fiqh* (1993).⁶¹⁵ Di samping itu, tidaklah berlebihan untuk memasukkan organisasi-organisasi Islam modern di Indonesia pada awal abad ke-20, seperti Sarekat Dagang Islam/SDI (1909), Sarekat Islam/SI (1911), Muhammadiyah (1912), Sumatra Tawalib (1918), serta Nahdatul Ulama (1926) ke dalam kategorisasi ini.⁶¹⁶

Menurut penulis, Yudian Wahyudi bisa dikatakan sebagai salah satu pelanjut 'sesungguhnya' gagasan Fikih Indonesia, dengan istilah yang ia gunakan, yaitu *Indonesianization of Indonesian Fiqh*.⁶¹⁷ Menurut penulis, istilah *indonesianization* atau *mengindonesiakan* atau *indonesianisasi* yang digunakan Yudian tersebut sangat terinspirasi oleh pemikiran

⁶¹² Hasbi ash-Shiddieqy, *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1960).

⁶¹³ Akh. Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia", *Dissertation* (Kanada: McGill University, 1997).

⁶¹⁴ ThoHa Hamim, "Moenawar Chalil's Religious Reform: A Study of an Indonesia Purificationist (1908-1961)", *Dissertation* (Kanada: McGill University, 1996). Tahun 2000, disertasi tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Imron Rosyidi dengan judul: *Paham Keagamaan Kaum Reformis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

⁶¹⁵ Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian Fiqh", *Thesis* (Kanada: McGill University, 1993); "Ke Arah Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam Yudian Wahyudi (ed) (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994); dan *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007).

⁶¹⁶ Wahyudi, *Ushul Fikih*, hlm. 37.

⁶¹⁷ Yudian W. Asmin, "Reorientation of Indonesian Fiqh", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 26.

Kuntowijoyo, terutama dalam salah satu sub bab *Mengindonesiakan Islam?*, dalam buku *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (1984).⁶¹⁸ Jurnal *asy-Syir'ah* milik FSH UIN Sunan Kalijaga pernah menampilkan dua tulisan tentang Kuntowijoyo, yaitu artikel Mohamad Rusdi berjudul *Objektivikasi Sebagai Paradigma Ijtihad Alternatif* (2005)⁶¹⁹ dan tulisan Fuad Zein berjudul *Paradigma Alternatif Ilmu-ilmu Keislaman* (2006).⁶²⁰ Sebagaimana pernah diungkapkan oleh Kunto:

Akhir-akhir ini sering kita dengar pendapat sementara kalangan yang ingin meng-Indonesia-kan Islam. Saya kurang tahu bagaimana penjelasan dari mereka yang ingin meng-Indonesia-kan Islam itu....Dalam konteks Indonesianisasi, Islam sudah turun beberapa tingkat. Dengan kata lain, rasionalisme Islam turun menjadi budaya-budaya yang bersifat lokal, statis, dan mitos. Karena itu kita bertanya, jika ada orang yang ingin kembali meng-Indonesia-kan Islam, ke mana sesungguhnya arah yang dikehendaki? Masih kita sangsikan, yang manakah yang kembali hendak di-Indonesia-kan? Karena Islam di Indonesia ini sudah jatuh dari tingkat yang universal ke tingkat yang lokal. Dari rasional menjadi mitos. Jika kembali ada peng-Indonesia-an Islam, akan seperti apalagikah bentuknya?⁶²¹

Dalam perspektif sejarah, awalnya Islam disebarkan di kota-kota besar, seperti kota-kota besar di Irak, Iran, dan sebagainya. Dengan kata lain, sebelum masuk ke Indonesia, Islam lebih sebagai budaya kota. Dari budaya kota, Islam menjadi budaya desa. Dari budaya yang kosmopolitan, yang bisa berhubungan dari satu kota ke kota lain, Islam kemudian menjadi budaya lokal. Dalam hal ini Islam mengalami 'kejatuhan'. Dari budaya besar, Islam menjadi budaya-budaya kecil di tingkat lokal. Budaya Islam kehilangan sifat universalnya, dan menjadi budaya-budaya setempat.⁶²²

⁶¹⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1984), hlm. 46-49; Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 8.

⁶¹⁹ Mohamad Rusdi, "Objektivikasi Sebagai Paradigma Ijtihad Alternatif: Studi Pemikiran Kuntowijoyo", dalam *asy-Syir'ah*, Vol. 39, No. 1, Tahun 2005, hlm. 28-51.

⁶²⁰ Fuad Zein, "Paradigma Alternatif Ilmu-ilmu Keislaman: Dari Strukturalisme Transendental ke Ilmu Sosial Profetik (Studi Eksploratif Pemikiran Kuntowijoyo)", dalam *asy-Syir'ah*, Vol. 40, No. 1, Tahun 2006, hlm. 170-190.

⁶²¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah*, hlm. 46-47.

⁶²² *Ibid.*

Menurut penulis, lewat Hasbi, pertanyaan Kunto diataslah yang sebenarnya hendak dijawab oleh Yudian, terutama pertanyaan tentang “Jika kembali ada peng-Indonesia-an Islam, akan seperti apalagikah bentuknya?” Di bagian akhir tesisnya tentang Hasbi, Yudian menyebutkan bahwa Fikih Indonesia harus ditempatkan dalam konteks Indonesianisasi hukum Islam (*Indonesianization of Islamic law*), sebagai jembatan penghubung antara tema “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” dan Konstitusi Indonesia (*Back to the Qur’an and the Sunna and Constitutional Indonesianness*).⁶²³ Menurut penulis, Fikih Indonesia dapat dikatakan telah mencoba mendialogkan antara dimensi globalitas (*Back to the Qur’an and the Sunna*) dan lokalitas (*Constitutional Indonesianness*), atau meminjam istilah Kunto, mensinergikan antara “Islam Kota” dan “Islam Desa”,⁶²⁴ atau menghubungkan antara syari’ah (globalitas) dan fikih (lokalitas). Dengan kata lain, indonesianisasi fikih bukanlah desanisasi fikih, tetapi justru kotanisasi fikih.

Artikel yang ditulis oleh Mansur berjudul *Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi* (2012) semakin meneguhkan posisi Yudian sebagai penerus ‘sesungguhnya’ gagasan Fikih Indonesia.⁶²⁵ Sayangnya, artikel Mansur tersebut masih bersifat deskriptif-normatif, ia hanya menjabarkan pemikiran Yudian tentang Fikih Indonesia, tidak disertai dengan kritik, dan menempatkan posisi dirinya dan posisi Yudian dalam konstalasi para pengkaji Fikih Indonesia. Dengan kata lain, dalam artikel tersebut, Mansur meng-*copy paste* pikiran-pikiran Yudian tentang Fikih Indonesia versi Hasbi yang tersebar diberbagai tulisannya, bukan kritik Mansur terhadap kritik Yudian (kritik atas kritik) terhadap Fikih Indonesia.

⁶²³ Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 90.

⁶²⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah*, hlm. 47.

⁶²⁵ Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *asy-Syir'ab*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012, hlm. 27-52.

Tidak hanya sekedar meneruskan konsep teoritis Fikih Indonesia, namun Yudian juga membantu mengkonkritkan konsep itu sejak tahun 1995 (tahun 1993, Yudian merampungkan Master di McGill tentang Hasbi) dengan menerjemahkan dua komponen utama dalam metodologi Fikih Indonesia, yakni *'urf* Indonesia dan *ijtihād jamā'ī* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* sesuai dengan *'urf* dan lembaga-lembaga terkait yang ada di Indonesia. Tidak seperti pelanjut Mazhab Fikih Indonesia yang lain, seperti Hazairin tahun 1981 dengan gagasan Mazhab Indonesia, Munawwir Sjadzali tahun 1988 dengan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia, Bustanul Arifin tahun 1996 dengan Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia, Qodri Azizy tahun 2003 dengan gagasan Positivisasi Hukum Islam di Indonesia, Yudian Wahyudi menggunakan istilah Mengindonesiakan Fikih Indonesia atau Reorientasi Fikih Indonesia. Inilah yang menurut subjektifitas penulis, sumbangan penting Yudian sebagai pelanjut gagasan Fikih Indonesia. Namun sayangnya, Yudian hanya 'berani' menggunakan istilah 're-orientasi' (Reorientasi Fikih Indonesia), bukan 're-konstruksi' (Rekonstruksi Fikih Indonesia), apalagi 'de-konstruksi' (Dekonstruksi Fikih Indonesia).⁶²⁶ Penjelasan lengkap tentang konsep Mengindonesiakan Fikih Indonesia tersebut, yang berasal dari 'potongan' disertai Yudian, ada dalam bukunya berjudul *Ushul Fikih versus Hermeneutika* (2006).⁶²⁷ Sub bab tentang *Mengindonesiakan Fikih*

⁶²⁶ Tentang kedua istilah tersebut, silahkan lihat misalnya tulisan Ilyas dan M. Fauzi yang berjudul *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

⁶²⁷ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2006), hlm. 35-44. Buku ini berisi sebagian kumpulan tulisan Yudian dalam rentang waktu lima belas tahun (15 tahun). Dari 1991 (sejak Yudian kuliah program M.A. di McGill University, Kanada) sampai 2005 (Yudian akhir menjadi dosen di Tufts University, Amerika Serikat). Kalimat *Ushul Fikih versus Hermeneutika* dipilih sebagai judul buku ini untuk menunjukkan kelemahan ganda sebagian guru besar IAIN/ UIN. Pertama, mereka mengkritik ushul fikih, tetapi sebetulnya mereka sendiri belum paham. Kedua, mereka 'matek-aji' hermeneutika, tetapi yang keluar hanya 'jurus pinggiran'. Di sisi lain, anak judul *Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa antologi ini diangkat dari sejumlah

Indonesia dalam buku tersebut, masuk dalam bab tentang *Reorientasi Fikih Indonesia*.⁶²⁸ Setelah tahap Mengindonesiakan Fikih Indonesia, seharusnya dilanjutkan melakukan tahap berikutnya yaitu gerakan Mengamerikakan Fikih Indonesia dan Melondonkan Fikih Indonesia. Artikel *Re-orientasi Fikih Indonesia* tersebut pernah diterbitkan dalam buku *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (1995).⁶²⁹

Untuk mengetahui posisi Yudian sebagai pelanjut ‘sesungguhnya’ gagasan Fikih Indonesia, walaupun hanya melakukan orientasi ulang, terlebih dahulu harus dipetakan dua kubu pro dan kontra terhadap gagasan Fikih Indonesia tersebut. Pihak kontra biasanya berangkat dari anggapan bahwa fikih (bukan syari’ah) bersifat universal. Menurut Yudian, pandangan tersebut diwakili oleh Ali Yafie⁶³⁰ sebagai penggagas Fikih Sosial dan Ibrahim Hossen,⁶³¹ yang secara tegas menolak kehadiran Fikih Indonesia. Dari kritik mereka, ada kesan bahwa mereka mengukur suatu konsep dengan anggapan mereka sendiri, bukan berdasarkan pengertian khusus yang dicetuskan oleh penggagasnya. Kekeliruan itu mungkin diakibatkan oleh keengganan membaca secara teliti konsep Fikih Indonesia yang dikemukakan oleh Hasbi. Hasbi, yang belum sempat menyusun gagasannya secara sistematis, tampaknya juga punya andil yang menyebabkan orang salah dalam memahami gagasan besar itu.

makalah yang ditulis ketika berada di Kanada dan Amerika. Kumpulan karangan ini menawarkan sejumlah pendekatan studi Islam, di antaranya pendekatan historis, tematis, reflektif, analitis, komparatif, dan kritis yang diterapkan dalam membaca khasanah keislaman.

⁶²⁸ *Ibid.*, hlm. 35.

⁶²⁹ Yudian Wahyudi, “Reorientasi Fikih Indonesia”, dalam Sudarnoto dkk (eds.), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Yogyakarta: Lembaga Penerjemah dan Penulis Muslim Indonesia, 1995), hlm. 223-232.

⁶³⁰ Ali Yafie, “Matarantai yang Hilang”, *Pesantren*, No. 2, Vol. II, 1985, hlm. 36.

⁶³¹ Ibrahim Hossen, “Pemerintah sebagai Mazhab”, *Pesantren*, No. 2, Vol. II, 1985, hlm. 45-46.

Lanjut Yudian, sebaliknya, orang-orang yang pro terhadap Fikih Indonesia seringkali mencerminkan sikap sama. Mereka mendukung sesuatu yang tidak mereka ketahui. Kenyataan tersebut dapat dilihat, misalnya, dalam buku *Fikih Indonesia dalam Tantangan* (1991).⁶³² Menyebut Fikih Indonesia sebagai gagasan Hasbi saja mereka tidak, apalagi mengetahui ruang lingkup dan metodologinya. Kesalahan itu dipertajam oleh Alyasa Abubakar yang tidak lagi membedakan antara teori Mazhab Nasional (Hazairin) dan Fikih Indonesia (Hasbi). Kekeliruan Alyasa ini sudah dimulai ketika ia menulis disertasi tahun 1989⁶³³ yang kemudian diringkas menjadi salah satu makalah dalam buku *Fikih Indonesia dalam Tantangan*.⁶³⁴

Berdasarkan dua varian pemikiran di atas, yaitu kubu yang pro (tanpa riset) dan kontra (tanpa kritik) terhadap gagasan Fikih Indonesia, penulis dapat menempatkan posisi Yudian. Dengan meminjam *Spatial Theory* versi Kim Knott tentang *in-sider* dan *out-sider*—Amin menyebut dengan istilah *space of in* dan *space of out*, di antara keduanya ada ruang yang disebut dengan istilah *space of between*⁶³⁵—, dimana model *insider* terbagi menjadi dua, yaitu *participant as observer* dan *complete participant*, sedangkan model *outsider* terbagi menjadi dua, yaitu *complete observer* dan *observer as participant*,⁶³⁶ maka posisi Yudian nampak dalam tabel di bawah ini.

⁶³² Ari Anshori dan Slamet Warsidi dkk, *Fikih Indonesia dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991).

⁶³³ Disertasi tersebut kemudian diterbitkan lagi dengan judul *Rekonstruksi Fikih Kewarisan: Reposisi Hak-hak Perempuan* (Aceh: LKAS, 2012).

⁶³⁴ Alyasa Abubakar, “Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab”, dalam *Fikih Indonesia dalam Tantangan*, hlm. 111.

⁶³⁵ M. Amin Abdullah, “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005, hlm. 151.

⁶³⁶ Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.

Para pengkaji Fikih Indonesia perspektif Kim Knott

Outsider (Etik)	<i>Spatial Theory (Space in Between)</i>		Insider (Emik)
<i>Complete Observer</i>	<i>Observer as Participant</i>	<i>Participant as Observer</i>	<i>Complete Participant</i>
Kontra Fikih Indonesia		Mengindonesiakan Fikih Indonesia	Pro Fikih Indonesia
Alie Yafi dan Ibrahim Hosen		Yudian Wahyudi	Alyasa Abubakar
Mereka mengukur suatu konsep dengan anggapan mereka sendiri, bukan berdasarkan pada pengertian khusus yang dicetuskan oleh penggagasnya. Kekeliruan ini mungkin diakibatkan oleh keengganan membaca secara teliti konsep Fikih Indonesia yang dikemukakan oleh Hasbi.		Fikih Indonesia dan Reformasi Hukum Islam di Indonesia Abad ke-20; Metodologi Fikih Indonesia; dan Mengindonesiakan Fikih Indonesia	Mereka mendukung sesuatu yang tidak mereka ketahui. Kenyataan ini dapat dilihat dalam buku <i>Fikih Indonesia dalam Tantangan</i> . Menyebut Fikih Indonesia sebagai gagasan Hasbi saja mereka tidak, apalagi mengetahui ruang lingkup dan metodologinya. Kesalahan ini dipertajam oleh Alyasa Abubakar yang tidak lagi membedakan antara teori Mazhab Nasional (Hazairin) dan Fikih Indonesia (Hasbi).

Berdasarkan tabel di atas, penulis dapat menempatkan posisi Yudian dalam kluster *participant as observer*, pihak yang pro dalam kluster *complete participant*, dan pihak yang kontra dalam kluster *complete observer*. Dalam kluster *participant as observer* ini, Yudian ingin memperjelas posisi Fikih Indonesia dengan tiga kacamata baca (*as observer*), yaitu⁶³⁷ memosisikan Fikih Indonesia dalam konteks reformasi hukum Islam di Indonesia abad ke-20, metodologi Fikih Indonesia, dan Mengindonesiakan Fikih Indonesia. Masih menurut Yudian,⁶³⁸ tuntutan bahwa Fikih Indonesia mengimplikasikan Ushul Fikih Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi Fikih Indonesia diindonesiakan. Pertama, *'urf* Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum. Disinilah Hasbi memainkan peranan besar untuk

⁶³⁷ Wahyudi, *Ushul Fikih*, hlm. 36.

⁶³⁸ *Ibid.*, hlm. 41.

mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik hukum umat Islam Indonesia. Kedua, *ijmā'*, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoritis melalui *ijtihad jamā'* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikirannya. Oleh karena itu ada baiknya jika lembaga-lembaga yang 'masih mentah' tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.⁶³⁹ Yudian sepertinya mencoba mematangkan gagasan Fikih Indonesia dengan teknik paralelisasi dan objektif(ik)asi. Dalam konteks pengembangan gagasan Fikih Indonesia, peran Yudian sepertinya hanya 'menerjemahkan' saja istilah-istilah Arab yang digunakan oleh Hasbi ke dalam bahasa Indonesia. Jadi, re-orientasinya dapat dimaknai sebagai *re-translate*.

Tema *kedua*, yaitu Keindonesiaan, pada dasarnya merupakan kelanjutan dari tema "Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah". Di sisi lain, ia merupakan sikap kembali kepada pandangan tradisional yang berusaha memertahankan adat Indonesia yang dulu justru ditolak oleh kaum reformis untuk dipurifikasi. Ada dua kecenderungan utama tema Keindonesiaan menurut Yudian, yaitu cita-cita untuk membangun hukum Islam yang berciri khas Indonesia dengan cara membebaskan budaya Indonesia dari budaya Arab—pen. Arabisasi No!, Islamisasi Yes!—dan menjadikan adat Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Kecenderungan pertama tersebut ditandai dengan munculnya gagasan Fikih Indonesia (Hasbi, 1940), Mazhab Nasional (Hazairin, 1950-an), Pribumisasi Islam (Abdurrahman Wahid, 1988), Reaktualisasi Ajaran Islam (Munawir, 1988), dan Zakat Sebagai Pajak (Masdar, 1991). Kecenderungan kedua adalah keindonesiaan yang berorientasi konstitusional. Ini dimotori oleh tokoh-tokoh umum yang menguasai sistem hukum Indonesia, tetapi kurang menguasai dan

⁶³⁹ *Ibid.*

mendalami prinsip-prinsip “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah”.⁶⁴⁰ Dalam konteks latar sejarah reformasi hukum Islam di Indonesia abad ke-20 itulah posisi Fikih Indonesia harus ditempatkan.

Dalam konteks studi politik hukum Islam di Indonesia, dengan mengutip Anderson, menurut penulis, Minhaji menyebut Keindonesiaan atau Fikih Indonesia dengan istilah *Pancasila State* (Negara Pancasila).⁶⁴¹ Senada dengan Minhaji, Kamsi mengatakan bahwa, “Untuk mewujudkan hukum Islam menjadi hukum nasional diperlukan dua syarat, salah satunya adalah semua gagasan harus masuk dalam bingkai Pancasila. Melalui Pancasila itulah, tanpa perlu terlalu banyak menyebut Islam, hukum bagi mayoritas mempunyai prospek untuk diberlakukan, selain itu temanya harus selalu dalam rangka memperkuat negara yang berdasarkan Pancasila.”⁶⁴² Kuntowijoyo menyebutnya dengan istilah “Negara Objektif”.⁶⁴³ Menurut penulis, Fikih Indonesia dapat dikembangkan untuk membangun Fikih Pancasila dan Fikih Objektif.

Terkait dengan makna slogan “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” atau *ar-Rujū’ ilā al-Qur’ān wa as-Sunnah*, menarik seperti apa yang pernah disampaikan oleh M. Amin Abdullah. Menurut Amin,⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 37.

⁶⁴¹ *Another of Anderson’s statements about Indonesia is: “In Indonesia...the conflict between those who favor a secular nationalism and those who demand an Islamic state has taken the form of political parties and even of civil strife”. Muslims are of opinion the Indonesia is neither a religious state (Negara Agama) nor a secular state (Negara Sekuler), but a “Pancasila State” (Negara Pancasila). The “Pancasila State” does not recognize an official religion, but religious teaching can be practiced freely therein; this has to some extent influenced the policy of the Indonesian government.* Akh. Minhaji, “Modern Trends in Islamic Law: Notes on J.N.D Anderson’s Life and Thought”, *al-Jami’ah*, Vol. 39 Number 1 January-June 2001, hlm. 28.

⁶⁴² Kamsi, *Politik Hukum dan Positivisasi Syari’at Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hlm. 271-272.

⁶⁴³ Kuntowijoyo, *Melawan Matabari: Fabel-fabel Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), hlm. 56.

⁶⁴⁴ M. Amin Abdullah, “Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman”, dalam Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (eds.), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi* (Yogyakarta: LPP Press, 2000), hlm. 1-2.

konsep tersebut tidak bisa hanya dimaknai *leterlijk*, skriptual, harfiah, tetapi dapat dimaknai sebagai *back to the basic principle of Qur'anic ethical values* (*kembali kepada prinsip dasar nilai-nilai etika al-Qur'an*) yang bersembunyi di balik dalil-dalil *naṣ* al-Qur'an dan as-Sunnah. Apabila makna konsep tersebut adalah *back to the basic principle of Qur'anic ethical values*—identik dengan ideal moral versi Fazlur Rahman—, maka pendekatan yang dapat digunakan adalah *qā'idah uṣūliyah* atau *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dengan pemaknaan seperti itu, wilayah kerjanya lebih bersifat universal-inklusif. Dengan reinterpretasi, pentingnya teori *maqāṣid asy-syarī'ah* yang sering dikemukakan oleh Yudian, dapat menemukan pintu masuknya (*entry point*). Menurut Yudian, “*Maqāṣid asy-Syarī'ah* sebenarnya merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam berbagai peristiwa.”⁶⁴⁵ Jadi, tema “Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah” dapat menjadi ruh atau jiwanya, sedangkan Keindonesiaan dapat menjadi badan atau bajunya.

Dalam konteks metodologi Fikih Indonesia, ia harus ditempatkan sebagai *fiqh ijtibādī*. Syari'ah, menurut Hasbi, harus ditempatkan sebagai hukum *in abstracto*, dan sebaliknya, fikih lebih sebagai hukum *in concreto*.⁶⁴⁶ Hasbi kemudian membagi tiga jenis fikih, yaitu *Fiqh Qur'ānī*, *Fiqh Nabawī*, dan *Fiqh Ijtibādī*. *Fiqh Ijtibādī*, sebagai inti Fikih Indonesia yang dijiwai oleh syari'at, bersifat dinamis dan elastis karena dapat berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Jadi, Fikih Indonesia atau *Fiqh Ijtibādī* bersifat lokal, temporal, dan relatif.⁶⁴⁷ Dalam konteks itu, Yudian kemudian menjelaskan bahwa kritik Alie Yafie dan Ibrahim Hossen, yang beranggapan bahwa fikih itu bersifat universal, tidaklah mengenai sasaran. Hal ini lebih diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa Hasbi membatasi ruang lingkup Fikih Indonesia pada bidang non-ibadah dan non-*qat'ī*.

⁶⁴⁵ Wahyudi, “*Maqāṣid asy-Syarī'ah* Sebagai Doktrin dan Metode”, hlm. 104.

⁶⁴⁶ Nourouzzaman Shiddieqy, “Pemikiran Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy tentang Pembinaan Hukum Islam di Indonesia”, *Makalah Seminar*, Sunan Kalijaga, 1986, hlm. 5.

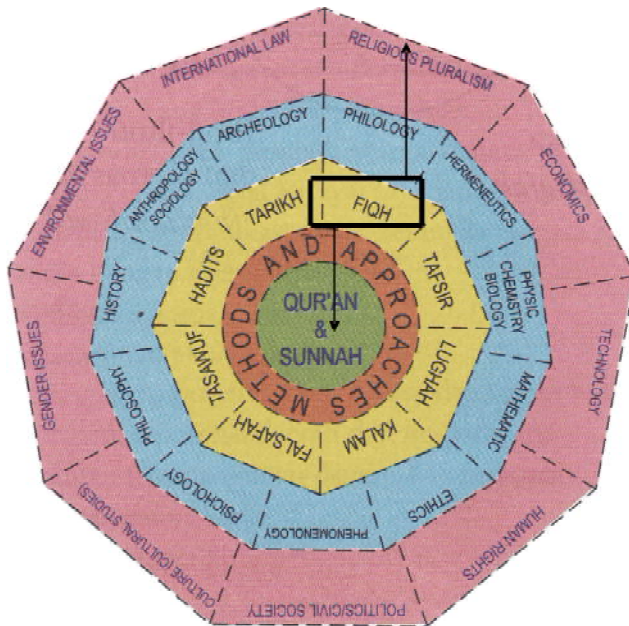
⁶⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 11.

Relasi antara Syari'ah dan Fiqih

KEISLAMAN	
SYARI'AH	FIKIH
Hukum <i>in abstracto</i>	Hukum <i>in concreto</i>
AL-QUR'AN	<i>Fiqh Qur'āni</i>
AS-SUNNAH	<i>Fiqh Nabawi</i>
MAQĀSID ASY-SYARI'AH	FIKIH INDONESIA
KEINDONESIAAN	

Apabila dibaca dengan metafora *spider web*, *Fiqh Qur'āni* dan *Fiqh Nabawi* adalah gerakan internalisasi (dari kluster 3 ke kluster 1), sedangkan *Fiqh Ijtihādi* adalah gerakan eksternalisasi (dari kluster 3 ke kluster 4 dan 5).

Fiqh Qur'āni, Fiqh Nabawi, dan Fiqh Ijtihādi dalam Perspektif Spider Web



Sebagai pelanjut gagasan Fikih Indonesia, Yudian kemudian mencoba untuk mengindonesiakan Fikih Indonesia tersebut, dengan cara menginterpretasikan (untuk tidak mengatakan ‘menerjemahkan’) istilah-istilah “Arab”—Arabisasi—dalam Fikih Indonesia menjadi lebih Indonesia—Indonesianisasi—. Misalnya, untuk lembaga *Ḥay’at at-Tasyrī’iyah* ala Hasbians, menurut Yudian—meminjam istilah objektifikasi⁶⁴⁸ Kuntowijoyo—, dapat disamakan—bandingkan dengan istilah similarisasi dan paralelisasi—dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sementara itu, lanjut Yudian, *Ahl al-Ikbtisāṣ* dalam versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Lebih lanjut, *Ḥai’ah as-Siyāsah* versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan dengan alasan, ‘urf dalam pengertian yang lebih luas, dimana kedua lembaga tersebut merupakan tempat bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Menurut Yudian, penafsiran liberal atas gagasan-gagasan Hasbi mengenai *ijtihād jamā’ī* atau konsensus ini, jika dilaksanakan, otomatis akan melumpuhkan teori *receptie*, sebab, kerjasama tentu lebih baik.⁶⁴⁹ Dua tema tentang “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” dan “Keindonesiaan”, yang dibahasakan oleh Hasbi sebagai Fikih Indonesia, telah coba dikembangkan oleh Yudian dengan pentingnya *Maqāṣid asy-Syarī’ah*⁶⁵⁰ dan Mengindonesiakan Fikih Indonesia. Tema pertama menghendaki adanya purifikasi-struktural, sedangkan tema kedua menghendaki adanya dinamisasi-kultural. Dengan kata lain, Fikih Indonesia sebenarnya ingin mendamaikan antara kubu struktural dan kultural, atau antara kubu reformis dan tradisional.

⁶⁴⁸ Dengan menggunakan konsep objektifikasi ini, Makhros Munajat, misalnya, salah seorang civitas akademika FSH di UIN Sunan Kalijaga, juga menggagas konsep objektifikasi hukum pidana Islam dalam hukum nasional. Lihat misalnya, Makhros Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2009), lihat terutama Bab XI.

⁶⁴⁹ Wahyudi, *Ushul Fikih*, hlm. 44.

⁶⁵⁰ Lihat misalnya, buku Yudian Wahyudi berjudul *Maqāṣid Syarī’ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2006).

Mempertautkan antara “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” dan “Keindonesiaan”

Gerakan	Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah	Keindonesiaan
Hasbi ash-Shiddieqy	Fikih	Indonesia
Yudian Wahyudi	<i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>	Mengindonesiakan Fikih Indonesia

Sederhananya, yang dikembangkan oleh Yudian adalah mengindonesiakan fikih Indonesia atau indonesianisasi fikih Indonesia. Ide seperti ini hampir mirip dengan konsep objektifikasi fikih Indonesia. Berbeda dengan istilah indonesianisasi dan objektifikasi, menurut penulis, Syamsul Anwar memilih menggunakan istilah ‘de-isolasionisme’ hukum Islam. Sebagaimana penjelasan Syamsul:

Mengenai isolasionisme hukum Islam maksudnya adalah bahwa hukum Islam ditulis di dalam bahasa dan kerangkanya sendiri yang tidak bersentuhan dengan bahasa dan kerangka hukum positif di kalangan ahli-ahli hukum (pen. berarti gerakan sebaliknya dapat disebut sebagai de-isolasionisme). Akibat dari keadaan ini adalah para ahli hukum sulit mempelajari hukum Islam sehingga dengan demikian hukum muamalat Islam, misalnya, tetap tinggal terisolasi dan terkurung di dalam kandangnya sendiri. Menurut penulis hukum Islam harus ditulis dalam bahasa dan kerangka hukum di mana hukum Islam itu hidup berdampingan. Di Indonesia hukum Islam hidup berdampingan dengan hukum Indonesia. Oleh karena itu dan agar mudah dipelajari dan dipahami oleh ahli-ahli hukum, hukum Islam harus dikaji dan ditulis dalam kerangka dan bahasa hukum tersebut. Misalnya hadis *lā ḍarara wa lā ḍirāra*, harus diterjemahkan dan dikembangkan ke dalam asas hukum ganti rugi dan perbuatan melawan hukum, misalnya.⁶⁵¹

Setelah mengkaji secara deskriptif kronologis enam tokoh penggagas Fikih Indonesia, yaitu Hasbi, Hazairin, Munawir Sjadzali, Bustanul Arifin, Qodri Azizy, dan Yudian Wahyudi, Agus Moh. Najib dalam bukunya *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya*

⁶⁵¹ Syamsul Anwar, “Tantangan Pengembangan Hukum Islam di Indonesia Dalam Konteks Perkembangan Ekonomi Syari’ah”, dalam *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 144.

Bagi Pembentukan Hukum Nasional (2011), menyampaikan kesimpulannya sebagai berikut:

Gagasan Fikih Indonesia telah menunjukkan adanya perkembangan dan kontinuitas antara pemikiran satu tokoh dengan lainnya. Hasbi sebagai penggagas awal menyatakan perlunya Fikih Indonesia dengan mendasarkan pada tradisi ulama klasik yang hampir selalu mempertimbangkan *'urf* ketika menetapkan hukum Islam. Sementara, Hazairin lebih mempertegas pemikiran Hasbi pada aspek perlunya sebuah mazhab yang sistematis dan terpadu bagi fikih di Indonesia, sehingga lebih dari sekedar pemikiran yang parsial hanya pada satu aspek atau satu bidang hukum saja. Fikih Indonesia tersebut menurut Hazairin perlu didasarkan pada budaya dan struktur masyarakat Indonesia. Kemudian Munawir Sjadzali datang dengan menawarkan upaya kontekstualisasi hukum Islam untuk mewujudkan hukum Islam yang sesuai dengan budaya dan struktur masyarakat Indonesia kontemporer, sebuah upaya lebih lanjut untuk merespons perlunya fikih atau Mazhab Indonesia.⁶⁵²

Pembentukan Fikih Indonesia tersebut dan juga pelembagaannya, menurut Busthanul Arifin tidak boleh tidak harus menyapa hukum positif yang telah ada serta tidak dapat dilepaskan dari kerangka hukum nasional. Karena itu, pembentukan Fikih Indonesia di samping meniscayakan adanya studi komparasi antara hukum Islam dan hukum positif (hukum warisan kolonial Belanda), juga pada gilirannya diarahkan untuk menjadi hukum nasional yang berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia. Melanjutkan gagasan Busthanul, Qodri Azizy menyatakan perlunya positivisasi hukum Islam sebagai upaya menjadikan hukum Islam, beserta hukum yang lain, sebagai sumber bagi seluruh kodifikasi aturan perundang-undangan yang bersifat nasional. Dalam positivisasi hukum Islam ini, di samping harus berjalan secara demokratis, juga perlu adanya upaya pembentukan ilmu hukum Islam (*Islamic jurisprudence*). Sementara itu Yudian Wahyudi mempertegas bahwa Fikih Indonesia merupakan produk hukum asli hasil dialektika antara *na'yy* dengan adat Indonesia yang kemudian diformalkan dalam bentuk aturan perundang-undangan. Aturan perundangan yang dihasilkan melalui mekanisme legislasi yang ada ini dapat dipandang sebagai ijmak Indonesia, baik yang hanya berlaku bagi umat Islam maupun yang berlaku bagi seluruh warga negara.⁶⁵³

Berdasarkan penjelasan di atas, gagasan-gagasan tentang Fikih Indonesia dapat penulis sebut berada di wilayah eksternalisasi hukum

⁶⁵² Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Kementerian Agama, 2011), hlm. 121-122.

⁶⁵³ *Ibid.*

Islam, setelah melalui tahapan internalisasi. Di level lokal FSH UIN Sunan Kalijaga, Hasbi dapat dianggap sebagai penggagas Fikih Indonesia, Yudian sebagai ‘penerusnya’ dengan konsep Mengindonesiakan Fikih Indonesia, dan Agus Moh. Najib, berdasarkan disertasinya tersebut, dapat penulis sebut sebagai ‘pelanjutnya’ dengan tawaran Objektivikasi (Positivisasi) Fikih Indonesia. Menurut Najib, pemikiran para penggagas Fikih Indonesia yang telah tersebutkan di atas masih mengandaikan pemberlakuan hukum Islam hanya khusus bagi orang Islam saja. Ia harus dikembangkan atau diobjektifikasikan kepada seluruh warga Indonesia. Oleh karenanya, hukum Islam harus bersifat objektif, dalam arti bahwa rumusan hukum Islam tersebut dapat diterima oleh semua warga negara karena memang dipandang sesuai oleh mereka, tanpa perlu ditonjolkan dari mana rumusan hukum tersebut berasal.⁶⁵⁴ Dengan demikian maka pemikiran Fikih Indonesia merupakan jalan tengah yang bersifat formal-kontekstual, di antara kelompok yang menekankan pendekatan formal-tekstual dan kelompok yang menekankan pendekatan kontekstual-substansial.⁶⁵⁵

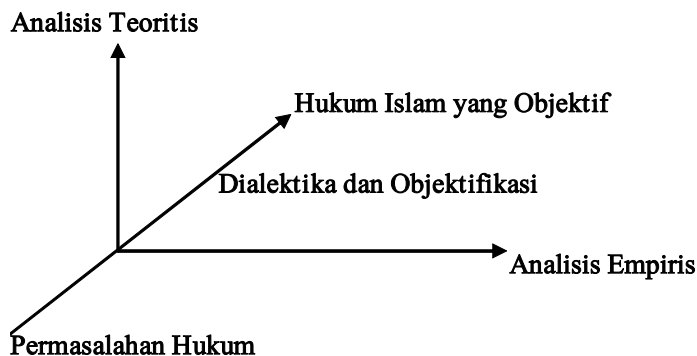
Dengan terinspirasi oleh Gerald Holton, seorang professor dalam bidang Sejarah Ilmu di Harvard University, ketika ia menjelaskan kerangka kerja interpretatif bagi filsafat ilmu deskriptif, Najib kemudian menggambar sebuah format tiga langkah metodologis bagi perumusan hukum Islam. Holton, sebagaimana yang dikutip oleh Najib, menempatkan pada “permasalahan hukum” dengan *thematic content*, pada “analisis teoritis” dengan *analytic content*, pada “analisis empiris” dengan *empirical content*, dan pada “dialektika dan objektivikasi” dengan *time*.⁶⁵⁶ Berdasarkan kategori yang dibuat oleh Holton tersebut, Najib kemudian membuat grafik keterhubungan antara analisis deduktif-normatif, analisis

⁶⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 151.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 191-192.

⁶⁵⁶ John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 267.

induktif-empiris, serta dialektika dan objektifikasi keduanya sehingga menghasilkan aturan hukum Islam yang objektif.⁶⁵⁷



Selain Yudian Wahyudi dan Agus Moh. Najib, salah seorang civitas akademika FSH yang juga mengembangkan Fikih Indonesia adalah Mochamad Sodik, terutama dalam bukunya berjudul *Fikih Indonesia: Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan* (2013). Mochamad Sodik lahir di Kediri Jawa Timur pada tanggal 16 April 1968. Gelar Sarjana diperoleh dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (1993) dan Jurusan Sosiologi Fisipol Universitas Gadjah Mada

(1996). Gelar Magister Sains diperoleh dari Jurusan dan Fakultas yang sama (1999). Tesis Sodik kemudian diterbitkan dengan judul *Gejolak Santri Kota* (2000).⁶⁵⁸ Walaupun buku *Fikih Indonesia* menggunakan istilah judul 'Fikih Indonesia', tetapi yang dimaksud oleh istilah tersebut

⁶⁵⁷ Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia*, hlm. 164.

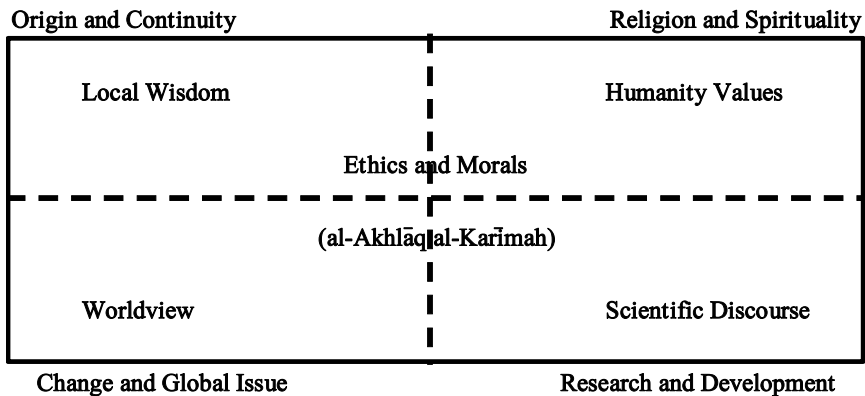
⁶⁵⁸ Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktifis Muda UN Merambab Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

bukanlah Fikih Indonesia versi Hasbi. Satu hal yang paling menarik dalam buku tersebut adalah tawaran Sodik tentang *Scientific Cum Ethics Paradigm* dalam studi hukum Islam. Lebih lanjut ia menjelaskan sebagai berikut:

Dalam tradisi sosial-humaniora secara umum dikenal tiga paradigma utama, yaitu paradigma klasik, konstruktivis, dan kritis. Dengan memanfaatkan model paradigma konstruktivis dan kritis, ditawarkan gagasan *scientific cum ethics paradigm*. Kemapanan kajian hukum Islam perlu dicairkan dengan cara mengarusutamakan paradigma ilmu pengetahuan berbasis etika (*scientific cum ethics paradigm*). Paradigma ini menawarkan perspektif keilmuan yang meramu sejumlah nilai madani yang berujung pada kemaslahatan. Teks hukum Islam tidak lagi dibaca secara konservatif-dogmatik, tetapi dimaknai secara reflektif dengan mencari makna terdalam dari sebuah teks.⁶⁵⁹

Berdasarkan penjelasan Sodik di atas, dengan menggunakan model kuadran, penulis dapat menggambarkan gagasannya sebagai berikut.

Scientific Cum Ethics Paradigm



Perkembangan terbaru tentang kajian fikih di FSH, ternyata tidak hanya mendialogkan antara fikih dan isu-isu nasional, seperti fikih dan Indonesia, tetapi juga isu-isu global seperti fikih dan jender, fikih dan

⁶⁵⁹ Mochamad Sodik, *Fikih Indonesia: Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 61-62.

HAM, dan sebagainya. Misalnya, pada tahun 2013, hasil kerjasama antara FSH UIN Sunan Kalijaga dan *Norwegian Centre for Human Right (NCHR)* melahirkan naskah akademik berupa *Modul Penelitian Fikih dan HAM*. Ada delapan tulisan tentang fikih dan HAM yang dimuat dalam modul tersebut, yaitu: *Hak Asasi Manusia dan Fikih* (Maufur), *Fikih Minoritas* (Khalid Zulfa), *Fikih Perempuan: Dari Fikih Patriarki ke Fikih Kesetaraan* (Wawan Gunawan Abdul Wahid), *Fikih Jinayah dan HAM* (Makhrus Munajat), *Hukum Politik Islam* (Saifuddin), *Fikih Ekonomi* (Abdul Mujib), *Perspektif HAM Dalam Fikih Jihad* (Mansur), dan *Fikih Lingkungan* (Fathorrahman). Dilihat dari isinya, materi-materi dalam modul tersebut masih dikaji secara terpisah-pisah atau *nafsi-nafsi*, alias hanya ‘menumpuk’ ide, sehingga sulit menemukan koneksitas antar idenya. Menurut penulis, seharusnya yang direkonstruksi ulang bukanlah Fikih dan HAM, tetapi Fikih HAM. Dengan meletakkan kata “dan” di antara kata Fikih dan HAM, berarti masih menunjukkan cara berpikir independensi, belum integrasi seperti istilah ‘Fikih HAM’. Seperti halnya bukan ‘Fikih dan Indonesia’, tetapi ‘Fikih Indonesia’. Namun, salah satu yang menarik dari modul tersebut adalah sudah melahirkan kesadaran ekologis dalam kajian fikih (fikih lingkungan)—walaupun hanya sebatas teori—, yang selama ini bercorak teosentris dan antroposentris saja (teo-antroposentris), kini menjadi teo-kosmo-antroposentris.

2. Neo-Mazhab Sapen

Terminologi *mazhab* mengandung penafsiran yang beragam.⁶⁶⁰ Kata ini biasanya terlahir dalam terma *fiqh*, yaitu cabang ilmu keislaman yang mempelajari hukum-hukum Islam. Istilah *mazhab* diartikan sebagai sistem berpikir (*a system of thought*). Sementara itu dalam *A Popular*

⁶⁶⁰ Terminologi ‘aliran’ sesungguhnya untuk menjelaskan secara lebih tepat istilah ‘mazhab’, yang dalam istilah Mazhab Frankfurt, misalnya, sebagaimana yang digunakan oleh Franz Magnis-Suseno dalam menjelaskan *Frankfurter Schule*, bukan sebagai Sekolah Frankfurt, melainkan ‘tradisi berpikir’ atau ‘aliran berpikir’. Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 173.

Dictionary of Islam, Ian Recharad Newton memberi penafsiran *mazhab* sebagai kelompok pemikir atau penulis yang berkecimpung dalam hukum.⁶⁶¹ Dalam buku ini, yang penulis maksud dengan istilah ‘Mazhab’ Sapen adalah *a system of thought* para cendekiawan dan kaum intelektual yang ada di IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Sedangkan istilah ‘Mazhab’ Jogja adalah *a system of thought* para cendekiawan dan kaum intelektual yang ada di FSH IAIN/UIN Sunan Kalijaga.

Dengan demikian maka istilah Mazhab Jogja dapat dihubungkan dengan istilah Mazhab Sapen, yang dipopulerkan oleh Zuly Qodir dalam artikelnya berjudul *Wajah Islam Liberal di Indonesia* (2002).⁶⁶² Artikel Zuly tersebut kembali ‘ditempelkan’ begitu saja dalam bukunya berjudul *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (2003).⁶⁶³ Bandingkan artikel Zuly tentang Islam Liberal tersebut dengan artikel yang ditulis oleh Ahmad Bunyan Wahib, salah seorang dosen FSH berjudul *Questioning Liberal Islam in Indonesia: Response and Critique to Jaringan Islam Liberal* (2006).⁶⁶⁴

Yang dimaksud oleh Zuly Qodir dengan sebutan Mazhab Sapen adalah sebuah nama desa atau dusun yang berada di kompleks IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sebelum berubah menjadi UIN), dimana Mukti Ali pernah memiliki kelompok diskusi yang sangat terkenal, Lingkaran Diskusi *Limited Group*, yang anggotanya antara lain Djohan Effendy, Ahmad Wahib, Dawam Raharjo, M. Amin Rais, Kuntowijoyo,

⁶⁶¹ Edy A. Effendi (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 4.

⁶⁶² Zuly Qodir, “Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal”, *al-Jami’ab*, Vol. 40, No. 2, July-December 2002, hlm. 338-343.

⁶⁶³ Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 68-80.

⁶⁶⁴ Ahmad Bunyan Wahib, “Questioning Liberal Islam in Indonesia: Response and Critique to Jaringan Islam Liberal”, in *al-Jami’ab*, Vol. 44, Number 1, 2006/1427, hlm. 23-51.

dan Syafi'i Ma'arif.⁶⁶⁵ Dengan kelompok diskusi ini, intelektual muda Islam Yogyakarta menjadi bagian tersendiri yang turut memengaruhi pola pemikiran Islam ketika itu. Alumni-alumni LDLG Mukti Ali banyak menjadi 'kiblat pemikiran Islam' Indonesia. Sebut saja misalnya Djohan Effendy, Masdar F. Mas'udi, dan Ahmad Wahib, merupakan nama-nama yang sangat *familier* di kalangan anak muda sekarang. Pemikiran alumni LDLG menyebarkan 'virus baru' tentang pemikiran Islam yang sebelumnya tidak pernah dikenal, sehingga Islam terkesan mandeg, tidak mampu merespon masalah riil masyarakatnya.⁶⁶⁶

Setelah era LDLG di Mazhab Sapen, bukan berarti tidak ada lagi pemikir-pemikir Islam dari tempat ini. Zuly kemudian menyebut tiga nama penting yang perlu diperhitungkan dari Mazhab Sapen tersebut, yaitu M. Amin Abdullah (Fakultas Ushuluddin), Abdul Munir Mulkhani (Fakultas Tarbiyah), dan Musa Asy'arie (Fakultas Ushuluddin).⁶⁶⁷ Apabila Mukti Ali dan seangkatannya dapat disebut sebagai pemikir generasi pertama di Mazhab Sapen, maka tiga nama yang tersebutkan di atas (ditambah dengan Machasin dan Syamsul Anwar) adalah pemikir generasi keduanya. Sehingga saat ini (2013) kita sedang masuk ke generasi ketiga. Beberapa pemikir Islam Mazhab Sapen generasi kedua sebenarnya berlatar belakang Muhammadiyah, namun bukan Muhammadiyah *mainstream*, yaitu Muhammadiyah yang bisa dikatakan sangat patuh dengan buku 'suci' Himpunan Putusan Tarjih. Mereka ini bisa dikatakan sebagai 'aktivitas Muhammadiyah Kiri'. Menurut Zuly, mereka bisa juga dikatakan sebagai aktifis Muhammadiyah Liberal.⁶⁶⁸ Selain itu, pemikir Mazhab Sapen bisa disebutkan juga mereka yang berlatar belakang Nahdiyyin, terutama generasi mudanya. Zuly kemudian menyebutkan dua nama saja yang masuk dalam 'daftar' Mazhab Sapen yang berlatar Nahdiyyin, yaitu Machasin (Fakultas Adab) dan Faisal Isma'il (Fakultas Dakwah).

⁶⁶⁵ Qodir, "Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penajajagan Awal", hlm. 341.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 342.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

Apabila istilah Mazhab Sapen secara makro lebih menyebutkan nama-nama pemikir Muslim di level Institut (IAIN Sunan Kalijaga) atau Universitas (UIN Sunan Kalijaga), maka istilah Mazhab Jogja lebih ditujukan untuk menunjuk para pemikir Muslim yang berada di level fakultas, yaitu di FSH UIN Sunan Kalijaga, antara lain seperti Hasbi ash-Shiddieqy, Syamsul Anwar, Yudian Wahyudi, dan Akh. Minhaji. Sintesis antara Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja inilah yang penulis sebut dengan istilah Mazhab Sunan Kalijaga. Jika istilah Mazhab Sapen dapat diparalelkan dengan Mazhab Ciputat, maka istilah Mazhab Jogja dalam buku *Mazhab Jogja* (2002) juga dapat diparalelkan dengan istilah Mazhab Jakarta, yang barangkali dapat diidentikkan oleh buku *Fikih Lintas Agama* (2004)—lebih tepatnya buku itu disebut sebagai Mazhab Paramadina—, yang kemudian ‘ditandingi’ oleh buku *Mengkritisi Fikih Lintas Agama* (2004) yang disusun oleh Hartono Ahmad Jaiz.⁶⁶⁹ Namun menurut penulis, buku *Fikih Lintas Agama*⁶⁷⁰ itu lebih tepat apabila disebut sebagai Mazhab Paramadina. Melalui tulisan Said Agil Husin al-Munawar, Mazhab Ciputat menerbitkan buku *Fikih Hubungan Antar Agama* (2005).⁶⁷¹

Dalam artikel Zuly Qodir berjudul *Wajah Islam Liberal di Indonesia* (2002) yang telah tersebutkan di atas, ia hanya menyebutkan tiga nama saja pemikir Muslim era 1990-an (generasi kedua) di Mazhab Sapen,

⁶⁶⁹ Buku *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama* tersebut isinya menampilkan transkrip secara utuh perdebatan mengenai buku *Fikih Lintas Agama* (2004), kumpulan tulisan 9 orang, Nurcholish Madjid dkk, terbitan Jakarta: Paramadina, 2004. Dengan terbitnya buku ‘kumpulan pendapat *nyeleneh*’ itu maka MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) menantang pihak Paramadina untuk berdebat. Tantangan berdebat itupun dilayani Paramadina, maka diselenggarakanlah debat antara Paramadina dengan MMI di UIN Syarif Hidayatullah, Ciputat, Jakarta, pada hari Kamis tanggal 15 Januari 2004. Hartono Ahmad Jaiz, *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2004), hlm. xi.

⁶⁷⁰ Tim Penulis Paramadina, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004).

⁶⁷¹ Said Agil Husin al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama* (Jakarta: Ciputat Press, 2005).

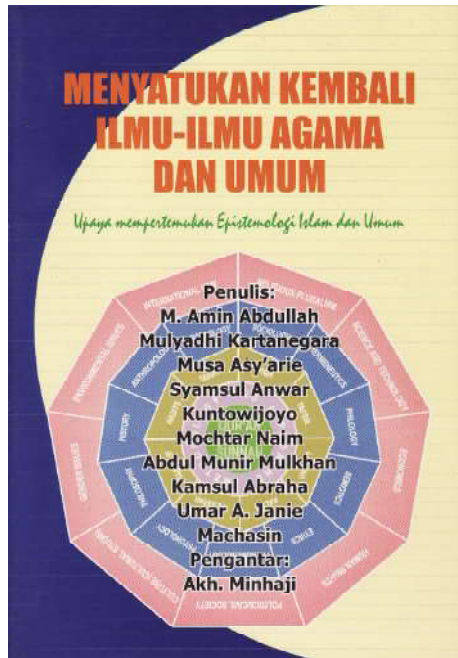
yaitu M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mul Khan, dan Musa Asy'arie.⁶⁷² Padahal, kalau merujuk pada acara Seminar dan Lokakarya bertemakan *Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di LAIN* pada tanggal 18 dan 19 September 2002, yang kemudian dibukukan menjadi *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (2003), penulis dapat menyebutkan nama-nama lain, selain tiga nama yang disebutkan oleh Zuly di atas, yang dapat 'dicalonkan' sebagai pemikir Muslim Mazhab Sapen generasi kedua, yaitu Syamsul Anwar dan Machasin. Dalam buku tersebut, M. Amin Abdullah (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam), yang lahir pada tanggal 28 Juli 1953, menawarkan model Jaring Laba-Laba Keilmuan, Musa Asy'arie (Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam), yang lahir pada tanggal 31 Desember 1951, menawarkan model Tauhid Keilmuan, Abdul Munir Mul Khan (Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan), yang lahir pada tanggal 13 November 1946, menawarkan model Piramida Keilmuan, Machasin (Fakultas Adab dan Ilmu Budaya), yang lahir pada tanggal 13 Oktober 1956, menawarkan model Etika Spiritual Keilmuan, dan Syamsul Anwar (Fakultas Syari'ah dan Hukum), yang lahir pada tahun 1956 menawarkan model Interkoneksi Keilmuan. Khusus tentang pemikiran M. Amin Abdullah yang telah menawarkan model Jaring Laba-Laba Keilmuan, akan penulis bahas tersendiri di Bab V dengan tajuk *Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam*. Dalam peringatan hari jadinya yang ke-60 pada tahun 2013, telah terbit tiga buku yang secara khusus mengapresiasi pemikiran-pemikiran M. Amin Abdullah, yaitu *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (2013),⁶⁷³ *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan* (2013),⁶⁷⁴ dan *Ketika Makkah Menjadi Seperti*

⁶⁷² Qodir, "Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal", hlm. 342.

⁶⁷³ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

⁶⁷⁴ Moch Nur Ichwan (Ed.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: CISForm, 2013).

Las Vegas (2014).⁶⁷⁵



Pemikir lain di Mazhab Sapen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam adalah Musa Asy'arie, dengan tawarannya yang disebut 'tauhid keilmuan'. Musa menggondol gelar doktor pada tanggal 26 Januari 1991, dengan judul disertasi *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*.⁶⁷⁶ Oleh Islah Gusmian, disertasi Musa tersebut ditempatkannya sebagai salah satu dari 24 karya tafsir al-Qur'an di Indonesia pada dekade 1990-an (bandingkan dengan *Tafsir an-Nur* karya Hasbi ash-Shiddieq yang berada di fase awal abad ke-20 hingga tahun 1960-an).⁶⁷⁷ Dalam artikel

⁶⁷⁵ Mirza Tirta Kusuma (ed.), *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi* (Jakarta: Gramedia, 2014).

⁶⁷⁶ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992).

⁶⁷⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 71-72.

berjudul *Konsep Qur'anic tentang Strategi Kebudayaan* (1993), Musa telah menyinggung model tauhid keilmuan, jauh sebelum Amin mencetuskan model etika tauhidik (2002). Bandingkan model tauhid keilmuan tersebut dengan buku yang diedit oleh Hendar Riyadi berjudul *Tauhid Ilmu dan Implementasinya dalam Pendidikan* (2000).⁶⁷⁸ Menurut Musa,⁶⁷⁹ pendidikan yang diharapkan menjadi basis strategi kebudayaan Islam adalah pendidikan yang mempunyai ciri sebagai berikut. Pertama, kesatuan (ketauhidan) ilmu-ilmu. Kedua, keterbukaan wawasan keilmuan. Ketiga, ijtihad dan kebebasan berpikir. Hanya saja, selain saat itu Musa belum memegang ‘otoritas’ tertinggi di UIN Sunan Kalijaga, ia juga belum merumuskan idenya tersebut secara lebih sistematis dan metodologis. Bandingkan konsep Tauhid Keilmuan versi Musa tersebut dengan konsep *Unity of Science* atau *Wihdah al-'Ulūm* yang dikembangkan oleh IAIN Walisongo, Semarang. Lanjut Musa, terkait dengan Tauhid Keilmuan:

Semangat untuk kembali kepada al-Qur'an dalam dunia pendidikan berarti menyatukan berbagai disiplin keilmuan dalam kesatuan wawasan filsafat tauhid, sehingga tauhid tidak saja berarti pengakuan atas keesaan Tuhan, tetapi—yang lebih penting—adalah bagaimana mengimplementasikannya dalam dunia ilmu. Tuhan adalah sumber segala yang ada, yang terwujud dalam ayat-ayatnya, yaitu kitab suci, alam, dan manusia atau sejarah. Ketiganya adalah penjelmaan diri Tuhan, menjadi objek pengetahuan sekaligus merupakan jalan menuju kepada-Nya. Ayat-ayat Tuhan tersebut menjadi objek studi dalam rangka mencari kebenaran yang pada akhirnya menuju pada kebenaran hakiki. Studi tersebut diwujudkan dalam kesatuan sistem pendidikan yang menyatukan ilmu-ilmu dalam kesatuan wawasan filsafat tauhid.⁶⁸⁰

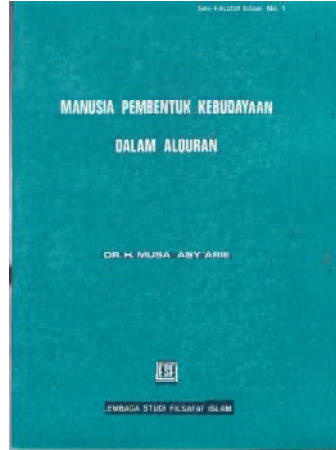
⁶⁷⁸ Hendar Riyadi, *Tauhid Ilmu dan Implementasinya dalam Pendidikan* (Bandung: Nuansa, 2000).

⁶⁷⁹ Musa Asy'arie, “Konsep Qur'anic tentang Strategi Kebudayaan”, dalam Abdul Basir Solissa dkk., *Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 5.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 7.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

Tahun 1997, Musa Asy'arie kembali menyempurnakan konsep Tauhid Keilmuan dalam buku berjudul *Islam, Etos Kerja, dan Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Menurut Musa:⁶⁸¹



Dalam berbagai pandangan dalam al-Qur'an, daya-daya ruhani untuk memahami kebenaran ada tiga, yaitu pikiran (*al-fikr*), akal (*al-'aql*), dan hati nurani (*al-qalb*), ketiganya merupakan kesatuan organik yang sifatnya berlapis secara berjenjang. Integrasi iptek, filsafat, dan agama dimungkinkan, karena objek kajiannya sebenarnya juga mempunyai kesatuan sumber, yaitu ayat-ayat Tuhan sendiri, yang ada di dalam, manusia, dan sejarah, serta tersurat dalam kitab suci. Integrasi ketiganya sesungguhnya merupakan wujud integrasi dari perpanjangan ayat-ayat Tuhan sendiri.⁶⁸²

Integrasi antara Agama, Iptek, dan Filsafat

Agama	Iptek	Filsafat
<i>Qalb</i>	<i>Fikr</i>	<i>'Aql</i>
<i>Ihsān</i>	<i>Islām</i>	<i>Imān</i>
Tasawuf	Syari'ah	Akidah
<i>Qauliyah</i> (al-Qur'an)	<i>Nafsiyah</i> (Manusia)	<i>Kauniyah</i> (Alam)
Wahyu (Dimensi Transendental)	Materi (Objek Parsial)	Immateri (Nilai Universal)

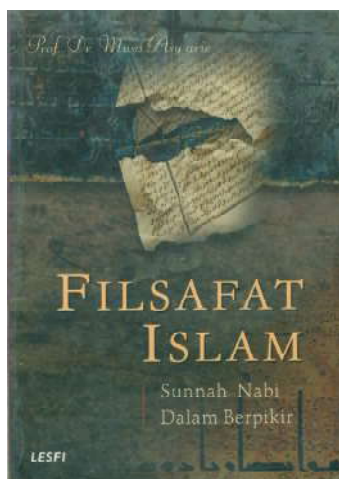
Pembebasan Peneguhan Kemanusiaan

Apabila hubungan nalar trilogi antara agama, iptek, dan filsafat tersebut digunakan untuk mengembangkan program studi-program studi di FSH, maka dimensi 'agama' dapat diimplementasikan oleh Program

⁶⁸¹ Musa Asy'arie, *Islam, Etos Kerja, dan Pemberdayaan Umat* (Yogyakarta: LESFI, 1997), hlm. 131.

⁶⁸² *Ibid.*, hlm. 132.

Studi Muamalat, al-Ahwal asy-Syakhsyiyah, dan Jinayah Siyasa. Dimensi ‘filsafat’ dapat dikembangkan menjadi Program Studi Ushul Fikih atau Filsafat Hukum Islam. Sedangkan dimensi ‘iptek’ dapat dikembangkan menjadi Program Studi Teknologi Hukum dan Astronomi Hukum. Dalam bagian lain tulisannya tersebut, Musa juga mengembangkan hubungan antara trilogi Islam, Iman, dan Ihsan, dengan realitas kehidupan masyarakat, dimana iman dapat diparalelkan dengan masjid sebagai tempat ibadah, Islam atau syari’at diparalelkan dengan hubungan antara manusia dengan mata pencaharian hidupnya, dan Ihsan adalah puncak etika.⁶⁸³



Hubungan ketiganya kemudian berkembang menjadi bentuk hubungan trilogis antara Masjid, Pasar, dan Alun-alun. Dalam konteks kesatuan triadik ini, kemudian berkembang menjadi hubungan trilogi antara kesatuan agama sebagai simbol spiritualitas dan moral (Masjid), pembangunan ekonomi (Pasar), dan pembangunan sosial, politik, dan budaya (Alun-alun).⁶⁸⁴ Menurut penulis, berdasarkan kategori triadik antara Masjid, Pasar, dan Alun-alun tersebut, kita dapat

membaca arah pergerakan pengembangan program studi-program studi di FSH. Saat masih berada di bawah naungan IAIN, yang ada hanyalah program studi-program studi ‘Masjid’. Sejak dibukanya Program Studi Keuangan Islam (KUI) pada tahun 2001, dalam konteks IAIN *with Wider Mandate*, hal ini menunjukkan adanya pergerakan, dari Program Studi ‘Masjid’, dengan menambahkan Program Studi ‘Pasar’. Bahkan, sekarang di UIN Sunan Kalijaga sudah mulai bergerak mengembangkan Fakultas

⁶⁸³ *Ibid.*, hlm. 62-63.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

‘Pasar Bebas’, yaitu Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI). Untuk selanjutnya perlu juga dikembangkan model Program Studi ‘Alun-alun’, seperti Hukum Islam Internasional dan Politik Islam Internasional. Musa kemudian menyempurnakan konsep tauhid keilmuan tahun 2002, melalui artikel berjudul *Epistemologi dalam Perspektif Pemikiran Islam* (2003).⁶⁸⁵

Selain Musa, Yudian juga pernah menawarkan model tauhid keilmuan, kesatuan antara ayat *qur’ānīyah*, ayat *kaunīyah*, dan ayat *insānīyah*. Tentang apa dan bagaimana yang dimaksud dengan tauhid keilmuan tersebut, Yudian menjelaskan:

Islam adalah tauhid, yaitu mengintegrasikan kehendak Allah yang ada di dalam Kitab Suci, alam dan manusia, sehingga terbebas dari bencana teologis, kosmos, dan kosmis. Inilah yang disebut takwa yang puncaknya sering disebut ihsan, yaitu proses kesadaran menghadirkan Tuhan di mana pun (pada tingkat teologis, kosmos, dan kosmis) dan kapanpun. Inilah yang disebut sebagai Islam kaffah itu. Misalnya, si A menunaikan ibadah haji dari Yogyakarta. Keimanan ini diintegrasikan dengan ayat kaunīyah, yaitu naik pesawat (sebab kalau naik onta akan mati di Parangtritis karena ‘kafir’ alamiah), dan ayat insānīyah, yaitu beli tiket pesawat, minta visa Saudi dan memenuhi persyaratan-persyaratan administratif yang ditentukan Pemerintah Indonesia, khususnya DEPAG (KEMENAG), agar tidak ‘kafir’ insānīyah. Jika si A memenuhi semua persyaratan di atas, maka dia akan selamat dan aman sampai ke Jeddah. Dalam kesiapan ini, ia adalah Muslim kaffi (Muslim holistik) atau insan kamil (manusia sempurna). Jadi, pertanyaan “mengapa umat Islam mundur sedangkan orang lain maju?” dapat dijawab singkat. Umat Islam mundur karena mukmin dan Muslim pada tingkat akidah, tetapi hampir “kafir alamiah”, hampir tidak pernah menjadikan hukum alam sebagai bagian dari keimanan dan keislaman mereka. Orang lain, katakanlah Amerika Serikat, maju karena mereka mukmin dan Muslim alamiah dan insānīyah. Mereka melaksanakan bagian terbesar hukum Allah, sedangkan kita hanya melaksanakan sebagian kecil saja.⁶⁸⁶

Selain menawarkan konsep Tauhid Keilmuan, Musa juga menawarkan model nalar Rasional-Transendental, sebagaimana

⁶⁸⁵ Musa Asy’arie, “Epistemologi dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 34-52.

⁶⁸⁶ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 9.

tercantum dalam *magnum opus*-nya berjudul *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (1999). Menurut Musa:

Konsep Rasional-Transendental dirumuskan dari perintah membaca atas nama Tuhan yang menciptakan. Dalam rasional transendental, maka dimensi rasionalnya dicapai melalui pikir, atau ijtihad yaitu kesungguhan berpikir yang radikal, dan dimensi transendentalnya dicapai melalui zikir, atau *ittihād* yaitu penyatuan dalam kegaiban, rujukannya pada kitab al-Qur'an sebagai doktrin yang menuliskan dimensi transenden dan hikmah profetik dari proses berpikir mendalam, sebagai suatu sunnah Rasulullah dalam berpikir, yang telah dijalaninya secara konsisten, yang menjadi metode filsafatnya.⁶⁸⁷

Metode rasional transendental versi Musa di atas kemudian dikembangkan oleh muridnya, yaitu Andy Darmawan, ke wilayah dakwah Islam, misalnya dalam artikel Andy berjudul *Diskursus Metode Rasional Transendental dalam Tradisi Keilmuan Keislaman* (2001).⁶⁸⁸ Tahun 2001, Andy kembali menulis artikel tentang rasional transendental berjudul *Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental*. Menurut Andy:

Karakteristik dakwah Islam dalam pendekatan rasional transendental itu terletak pada cara kerja rasio dalam menangkap realitas di lapangan secara empirik untuk kemudian dianalisis melalui perpaduan integrasi antara pikir (*tafakkurū fi khalqillāh*) dan zikir (*zikrullāh*) untuk menjawab problematika umat berdasarkan firman Allah dan teladan Nabi Muhammad saw yang mensejarah.⁶⁸⁹

Konsep rasional transendental tersebut berkembang menjadi konsep Tuhan Empirik (Rasional [Empirik] Transendental [Tuhan]), yang kemudian dikembangkan oleh murid lain Musa, yaitu Taufiq Pasiak, ke wilayah kesehatan dan kedokteran, dalam buku berjudul *Tuhan Empirik*

⁶⁸⁷ Asy'arie, *Filsafat Islam*, hlm. ix.

⁶⁸⁸ Makalah ini disampaikan oleh Andy pada komunitas Institut Studi Agama dan Filsafat (INSAF), Yogyakarta, pada hari Sabtu, 8 September 2001.

⁶⁸⁹ Andy Darmawan, "Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental", *al-Jami'ab*, Vol. 40, No. 1, January-June 2002, hlm. 171.

⁶⁹⁰ Taufiq Pasiak, *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-NET, 2012).

dan Kesehatan Spiritual (2012).⁶⁹⁰ Tentang biografi ekonomi Musa Asy'arie, silahkan baca buku Nashruddin Anshory berjudul *Berjuang dari Pinggir* (1995).⁶⁹¹ Untuk memperingati hari jadi Musa Asy'arie yang ke-60 tahun, diterbitkan tiga buku, masing-masing berjudul *Pak Musa Guru Kami* (2011),⁶⁹² *Mazhab Kebebasan Berpikir* (2011),⁶⁹³ dan *Dinamika Kebudayaan* (2011).⁶⁹⁴

Sejak menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga tahun 2011, penulis belum bisa lagi 'membaca' kualitas intelektual Musa, kecuali beberapa tulisan reflektifnya, bukan tulisan akademis, yang ada di beberapa Surat Kabar nasional. Berbeda dengan Amin, yang menawarkan istilah Integrasi-Interkoneksi, Musa Asy'arie memilih istilah Berpikir Multidimensional. Lihat misalnya trilogi bukunya yang berasal dari 'comotan' buku *Filsafat Islam* (1999), berjudul *Berpikir Multidimensional* (2009), *Manusia Multidimensional* (2009), dan *Berpikir Multidimensional: Keluar Dari Krisis Bangsa* (2009).⁶⁹⁵ Sayangnya, trilogi buku tersebut hanya beredar di kalangan kaum praktisi, sehingga sedikit sekali yang dibaca oleh kaum akademisi, apalagi untuk dikritisi.

Abdul Munir Mul Khan (FITK), dalam artikelnya berjudul *Pengembangan Fungsi Kesalehan Dalam Ilmu Rekayasa Sosial* (2003), pernah menawarkan model Piramida Keilmuan. Pak Munir adalah penulis buku paling produktif di Mazhab Sapen. Menurut pengamatan penulis, dari seluruh civitas akademika di UIN Sunan Kalijaga, buku-buku Pak Munir

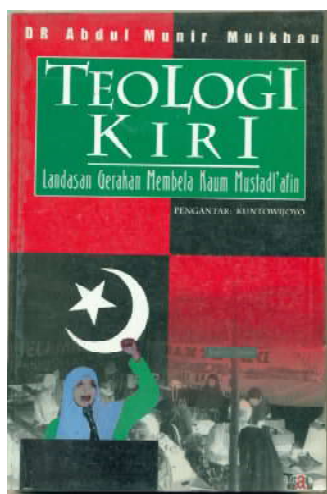
⁶⁹⁰ M. Nashruddin Anshory, *Berjuang dari Pinggir: Potret Kewirasastaan Musa Asy'arie* (Jakarta: LP3ES, 1995).

⁶⁹² Fahrudin Faiz (ed.), *Pak Musa Guru Kami: Sebuah Persembahan untuk 60 Tahun Musa Asy'arie* (Yogyakarta: LESFI, 2011).

⁶⁹³ Al-Makin (ed.), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie* (Yogyakarta: LESFI, 2011).

⁶⁹⁴ Andy Darmawan (ed.), *Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan: Kado 60 Tahun Musa Asy'arie* (Yogyakarta: LESFI, 2011).

⁶⁹⁵ Musa Asy'arie, *Berpikir Multidimensional Dalam Islam, Manusia Multidimensional Perspektif Qur'anic*, dan *Berpikir Multidimensional: Keluar Dari Krisis Bangsa* (Yogyakarta: MBM Training Centre, 2009).



yang paling banyak diterbitkan dan mudah ditemukan di pasaran. Barangkali hal ini disebabkan oleh latar belakang pendidikannya sebagai seorang sosiolog (sosiologi agama), sehingga wacana dan diskursus kekinian, khususnya di Indonesia, dengan mudah diramunya dan diformulasikan dalam bentuk buku. Pak Munir termasuk penulis buku bergenre “apa saja”. Sebab, ia menulis buku dengan berbagai topik, mulai dari Syaikh Siti Jenar hingga ke Syaikh Marxian. Untuk

mengetahui apakah banyaknya buku yang ditulis oleh Munir tersebut ada pengulangan di sana sini, atau hanya sekedar mengganti judulnya saja, sementara isinya sama, atau ’memutilasi’ buku induknya, untuk kemudian dibukukan menjadi buku-buku kecil, atau ’menumpuk’ kembali artikel-artikelnya untuk kemudian diberi judul baru, perlu dilakukan penelitian yang lebih serius. Tesis Munir kemudian diterbitkan menjadi buku berjudul *Teologi Kiri* (2002).⁶⁹⁶ Sedangkan disertasinya, yang kebetulan sempat diuji oleh M. Amin Abdullah, diterbitkan menjadi buku berjudul *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (2000).⁶⁹⁷ Menurut Munir, terkait dengan konsep Piramida Keilmuan yang ditawarkannya, ia menyatakan:

Pandangan dunia modern tentang kehidupan sosial, dan politik serta ilmu tentang kehidupan tersebut bersumber dari gagasan manusia sebagai puncak realitas yang hanya berurusan dengan dirinya sendiri. Kehidupan sosial bukan hanya hubungan satu garis horizontal atau segitiga piramidal, tetapi segi lima piramidal atau kerucut dengan unsur transendental berada di puncak piramid atau bangun kerucut sosial tersebut. Pada puncak piramid atau kerucut sosial itulah terletak fungsi dan nilai transendental berupa tanggungjawab setiap

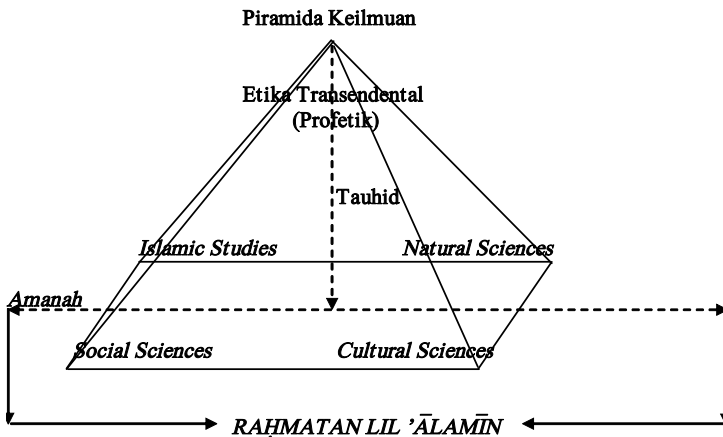
⁶⁹⁶ Abdul Munir Mulkan, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afin* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002).

⁶⁹⁷ Abdul Munir Mulkan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2000).

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

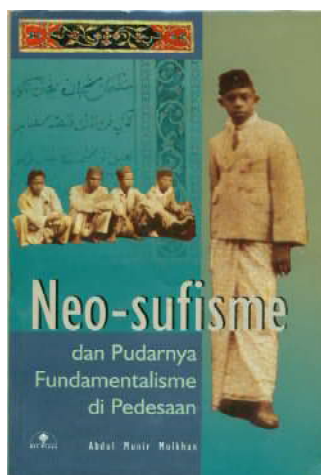
orang bagi kebaikan publik sebagai tujuan profetik. Bukan sekedar mendorong transformasi, tetapi lebih mengarah pada sebuah tatanan sosial berkeadilan dan berkemakmuran yang *ma'rūf*. Dari sinilah doktrin sosial tentang amanah bisa difungsikan bagi tujuan kolektif (sosial) dan vertikal (tauhid) yang bebas dari kepentingan personal dan faktual. Di sinilah terletak fungsi *rahmatan lil 'ālamīn*, yakni bagaimana setiap tindakan sosial seseorang bisa menyumbangkan ke-rahmat-an bagi orang lain saat ini atau pada zaman sesudah masa hidupnya yang disebut amal jariyah atau amal salih.⁶⁹⁸

Berdasarkan kutipan di atas, Munir Mul Khan sebenarnya mencoba menawarkan semacam model Piramida Keilmuan, dimana puncak piramidanya adalah etika transendental yang disebut dengan istilah *profetik*. Sedangkan keempat sudut sisinya adalah hubungan antara *Islamic studies* (kalam, tafsir, fikih), *natural sciences* (matematika, fisika, biologi, dan kimia), *social sciences* (sosiologi, politik, psikologi, ekonomi, dan filsafat), dan *cultural sciences*.⁶⁹⁹ Lebih lanjut bisa dikembangkan sebuah bangunan kerucut piramida dimana etika transendentalnya dapat diletakkan di puncak atau di dasar kerucut piramida tersebut. Penulis dapat melukiskan model Piramida Keilmuan ala Munir sebagai berikut.



⁶⁹⁸ Abdul Munir Mul Khan, "Pengembangan Fungsi Kesalehan Dalam Ilmu Rekayasa Sosial", dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 100-101.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 86-87.



Lanjut Munir,⁷⁰⁰ yang spesialisasi studinya adalah sosiologi agama, berbeda dengan Atho' Mudzhar yang berspesialisasi sosiologi hukum Islam, kembali menyatakan, “Teologi profetik mengharuskan rekonstruksi kesatuan ilmu berdasarkan prinsip kesadaran transendental. Ilmu-ilmu yang selama ini disebut umum ditempatkan ke dalam ilmu agama (*Islamic studies*), atau sebaliknya, ilmu agama ke dalam ilmu umum. Jika *Islamic studies* tetap kita pakai, maka matematika,

fisika, biologi, kimia (*natural sciences*), sosiologi, politik, psikologi, ekonomi, dan filsafat (*social and cultural science*) diletakkan ke dalam satu kotak bersama kalam, tafsir, fikih, atau sebaliknya. Lebih lanjut bisa dikembangkan sebuah bangunan kerucut piramida dimana akar etika transendental dari ilmu kalam, tafsir, dan fikih diletakkan di puncak atau dasar kerucut piramida tersebut.” Abdul Munir Mulkhah juga sangat terkenal berkat buku trilogi Syaikh Siti Jenar, yang telah berulang kali dicetak, yaitu *Syaikh Siti Jenar* (1999)⁷⁰¹, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syaikh Siti Jenar* (2002)⁷⁰², dan *Jejak-Jejak Terakhir Majapahit, Syaikh Siti Jenar, dan Kematian Ki Ageng Pengging* (2013).⁷⁰³ Menurut penulis, tidak selalu seorang penulis karya-karya sufi itu juga seorang pelaku *sufism* dan mewarisi etos sufistik dalam segala tindakannya. Sebab, sufistik adalah ilmu rasa, bukan ilmu logika.

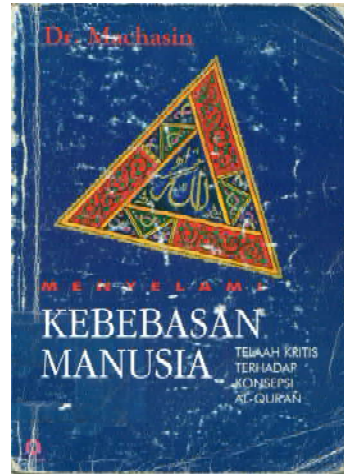
⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ Abdul Munir Mulkhah, *Syaikh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa* (Yogyakarta: Bentang, 1999).

⁷⁰² Abdul Munir Mulkhah, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syaikh Siti Jenar: Memasuki Ajaran Kearifan Syaikh Siti Jenar Dalam Serat Bayan Budiman* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002).

⁷⁰³ Abdul Munir Mulkhah, *Jejak-Jejak Terakhir Majapahit, Syaikh Siti Jenar, dan Kematian Ki Ageng Pengging* (Yogyakarta: Metro Epistema, 2013).

Pemikir lain di Mazhab Sapen adalah Machasin (Fakultas Adab dan Ilmu Budaya), yang telah menawarkan model Etika Spiritual Keilmuan, dalam artikelnya berjudul *Etika Spiritual Epistemologi Dalam Islamic Studies di IAIN* (2003). Machasin menggondol gelar Master di Jurusan Akidah dan Filsafat IAIN Sunan Kalijaga dengan judul tesis *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an* (1988), yang kemudian diterbitkan di Yogyakarta oleh Pustaka Pelajar tahun



1996. Oleh Islah Gusmian, tesis Machasin tersebut ditempatkannya sebagai salah satu dari 24 karya tafsir al-Qur'an di Indonesia dekade 1990-an (bandingkan dengan *Tafsir an-Nur* karya Hasbi ash-Shiddieqy yang berada di fase awal abad ke-20 hingga tahun 1960-an).⁷⁰⁴ Tahun 1994, Machasin menyelesaikan disertasi berjudul *al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabihat al-Qur'an*, yang dipromotori oleh A. Mukti Ali, Harun Nasution, dan P.S. van Koningsveld. Disertasi tersebut kemudian diterbitkan di Yogyakarta oleh LKiS tahun 2000.

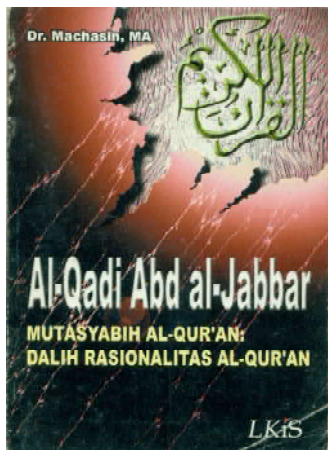
Machasin menawarkan model-model praktis dalam pengembangan kurikulum dan silabi yang bersifat integratif. Menurut Machasin:

Ada tiga hal yang perlu dikembangkan dalam mengembangkan kurikulum dan silabi yang terintegratif. Pertama, bagaimana kurikulum dan silabi setiap jurusan disusun sehingga pokok-pokok ilmu keislaman menjadi fondasinya dan bidang kajian jurusan menjadi bangunan di atasnya. Kedua, pembelajaran mesti diubah **dari transfer pengetahuan ke *sharing*** pengalaman dalam pencarian interpretasi yang paling sesuai dengan situasi atas sumber ajaran Islam dan bimbingan penelusuran fakta-fakta untuk membuat kesimpulan. Ketiga, tekanan kepada keindonesiaan dan kemanusiaan umum juga perlu diwujudkan dalam

⁷⁰⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 78-79.

penyusunan kurikulum dan silabi.⁷⁰⁵

Machasin juga mengkritik tentang belum adanya kelanjutan dalam



bentuk kurikulum dan silabi mengenai gagasan Fikih Indonesia yang pernah dilontarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy (pen. misalnya seperti matakuliah Fikih Indonesia dan Hukum Islam Indonesia).⁷⁰⁶

Menurut Machasin, terkait dengan relasi antara agama dan ilmu, Integrasi-Interkoneksi adalah masalah politis, belum menjadi alasan akademis. Ia kemudian merujuk ke belakang tentang masih relevannya kegelisahan Mukti Ali tahun 1970-an tentang tiga kelemahan IAIN,

yaitu mentalitas keilmuan, bahasa, dan metodologi. Ini menurutnya yang jauh lebih penting untuk dibenahi, bukan transformasi ke UIN. Tetapi, ia akhirnya harus ‘menyerah’ pada sejarah, sebab UIN tetap terwujud dimasa kepemimpinan M. Amin Abdullah.

⁷⁰⁵ Machasin, “Etika Spiritual Epistemologi Dalam *Islamic Studies* di IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 133-144.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 139.

Etika Spiritual Keilmuan⁷⁰⁷



Pemikir Muslim di Mazhab Sapen, lebih khusus lagi di Mazhab Jogja (FSH), salah satunya adalah Syamsul Anwar, yang telah menawarkan model Interkoneksi Keilmuan, dalam artikel berjudul *Ke Arab Epistemologi Integratif Mencari Arab Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran LAIN* (2003). Menurut Syamsul:

Dalam bidang ilmu hukum, paradigma teologis yang memberi penekanan berlebihan pada kekuasaan ilahi dan menempatkan manusia sebagai sosok yang lemah serta paradigma metodologis yang menekankan keunggulan wahyu atas akal (*the primacy of revelation over reason*) telah menjadikan ilmu hukum sebagai ilmu teks yang lebih terpusat pada suatu analisis tekstual belaka (ilmu kalam, dalam arti ilmu yang bersumber kepada teks/kalam ilahi). Tidak ada dimensi empiris, dan hukum menjadi suatu yang meta historis dan bebas dari sentuhan perubahan masyarakat. Ini ditambah lagi dengan paradigma lain

⁷⁰⁷ Tentang model pembelajaran integral, misalnya, Machasin menawarkan “bagaimana kurikulum dan silabi dalam setiap jurusan disusun sehingga pokok-pokok ilmu keislaman menjadi fondasinya dan bidang kajian jurusan menjadi bangunan di atasnya”. Pokok-pokok ilmu keislaman itu merupakan prinsip utama yang tanpa menguasainya seseorang belum dapat disebut ahli ilmu keislaman, dan karena ilmu tersebut bersifat mengintegrasikan seluruh bidang kajian tentang Islam yang dikembangkan dan dikelola jurusan atau program studi. Machasin menyebut pokok ilmu keislaman tersebut dengan istilah Etika Spiritual. Machasin, “Etika Spiritual Epistemologi Dalam *Islamic Studies* di IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 123.

berupa paradigma linguistik optimisme yang menyatakan bahwa bahasa adalah alat komunikasi yang cukup sehingga tidak diperlukan sarana lain untuk memahami hukum ilahi.⁷⁰⁸

Dengan mengutip pendapat Hamid Abu Sulaiman, Syamsul Anwar memilih menggunakan model integratif, yang dapat dimaknai sebagai “Sesungguhnya ilmu Islam memfungsikan secara sekaligus sumber-sumber pengetahuan rasional-empiris-induktif dan sumber-sumber pengetahuan universal-deduktif yang diturunkan dari wahyu ilahi”.⁷⁰⁹ Bedanya, Syamsul kemudian mencoba ‘membedah’ komponen-komponen ilmu umum dan ilmu agama yang akan diintegrasikan tersebut. Menurutnya, dari segi kandungannya, ilmu memuat tiga unsur muatan, yaitu⁷¹⁰ muatan postulat (anggapan dasar), muatan nilai, dan muatan deskriptif. Berdasarkan ketiga muatan tersebut, masih menurut Syamsul,⁷¹¹ “Peran muatan pertama dan kedua minim di dalam ilmu-ilmu material dan empiris seperti fisika dan pertanian, dan peran itu membesar di dalam ilmu-ilmu sosial seperti ekonomi, pendidikan, dan sosiologi. Peran tersebut menjadi jauh lebih besar lagi di dalam ilmu-ilmu kemanusiaan seperti psikologi dan antropologi, dan mencapai puncaknya di dalam ilmu yang pada dasarnya normatif seperti hukum Islam dan etika.” Dalam mendekatkan, bahkan mengintegrasikan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu modern, gerakannya dilakukan dari titik yang berbeda menuju dan bertemu pada titik yang sama. Ilmu-ilmu agama Islam memasukkan dimensi empiris ke dalam struktur keilmuan, sementara ilmu modern bergerak ke arah penerimaan kembali wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan.⁷¹² Model integrasi ilmu yang

⁷⁰⁸ Syamsul Anwar, “Ke Arah Epistemologi Integratif Mencari Arah Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 55.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 58.

⁷¹⁰ *Ibid.*, hlm. 59.

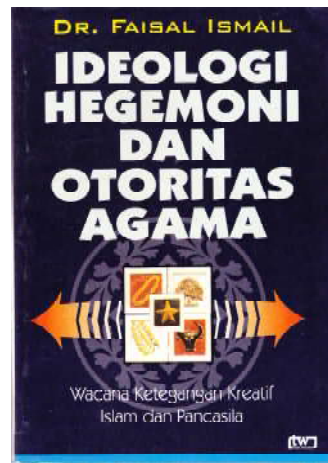
⁷¹¹ *Ibid.*, hlm. 62.

⁷¹² *Ibid.*, hlm. 63.

ditawarkan oleh Syamsul tersebut hampir mirip dengan model *Integrated Twin Towers*⁷¹³ yang dikembangkan oleh IAIN Sunan Ampel, Surabaya. Sebagai salah satu *pioneer* Mazhab Jogja generasi kedua, Syamsul juga menulis artikel berjudul *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam* (2002).⁷¹⁴

Di antara nama-nama pemikir Muslim di Mazhab Sapen tersebut, hanya Fakultas Dakwah (dan Komunikasi) yang belum mengirimkan ‘wakil’ generasi keduanya. Sebab, M. Amin Abdullah dan Musa Asy’arie dari FUPI, Abdul Munir Mul Khan dari FITK, Machasin dari FAIB, dan Syamsul Anwar dari FSH. Penulis merekomendasikan nama Faisal Isma’il, yang barangkali dapat disebut sebagai ‘wakil’ dari Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK), sekaligus sebagai pemikir Muslim dari Mazhab Sapen generasi kedua. Faisal Isma’il adalah seorang ilmuwan dan sekaligus seorang birokrat, karena di samping sebagai Guru Besar Sejarah Kebudayaan Islam pada Fakultas Dakwah (dan Komunikasi), ia juga pernah menjabat sebagai Sekretaris Jenderal Departemen Agama RI.

Atas beasiswa dari Program *Fullbright*, tahun 1986, Faisal Ismail mendalami kajian Islam (khususnya bidang studi Sejarah Islam) di Amerika Serikat dan memperoleh gelar MA dari *Department of Middle East Languages and Cultures*, Columbia University, New York (1988). Tesis masternya berjudul *The Nahdlatul Ulama: Its Early History and Religious Ideology*. Di bawah program *McGill-Indonesia LAIN Development Project*, tahun 1991 ia memulai program doktor di *Institute of Islamic Studies McGill*



⁷¹³ Nur Syam (ed.), *Integrated Twin Towers: Arab Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010).

⁷¹⁴ Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 147-165.

University, Kanada, dan menyelesaikannya tahun 1995 dengan disertasi berjudul *Islam in Indonesian Politics: A Study of Muslim Responses to and Acceptance of the Pancasila*. Disertasi tersebut telah diterbitkan dalam versi bahasa Indonesianya dengan judul *Ideologi, Hegemoni, dan Otoritas Agama* (1999).⁷¹⁵ Di level lokal, selain sebagai dosen yang pernah menjabat sebagai Asisten Direktur II Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (Mei 1996-Februari 1997) dan sebagai Dekan Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga (Februari 1997-Februari 2000), di level nasional dan internasional, Faisal pernah menjabat sebagai Kepala Badan Litbang Agama, Sekretaris Jenderal Depag, dan Duta Besar.

Setidaknya ada tujuhbelas buku (kumpulan artikel) karya Faisal Ismail yang telah diterbitkan: (1) *Islamic Traditionalism in Indonesia: A Study of the Nahdlatul Ulama's Early History and Religious Ideology* (Tesis MA); (2) *Islam vis-a-vis Pancasila* (Disertasi Ph.D); (3) *Momentum Historis Gerakan Pencerahan Islam*; (4) *Percikan Pemikiran Islam*; (5) *Paradigma Kebudayaan Islam* (1996)⁷¹⁶; (6), *Ideologi, Hegemoni, dan Otoritas Agama* (terjemahan disertasi); (7) *Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (1999)⁷¹⁷; (8) *NU: Gusdurisme dan Politik Kiai* (1999)⁷¹⁸; (9) *Islam, Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*; (10) *Pijar-Pijar Islam* (2002)⁷¹⁹; (11), *Ketegangan Kreatif Peradaban Islam: Idealisme Versus Realisme*; (12) *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*; (13) *Dilemma NU di Tengah Badai Pragmatisme Politik*; (14) *Menabur Inklusivisme, Mengubur Eksklusivisme: Visi dan Misi Islam Pluralis*; (15) *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan*

⁷¹⁵ Faisal Ismail, *Ideologi, Hegemoni, dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁷¹⁶ Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996).

⁷¹⁷ Faisal Ismail, *Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁷¹⁸ Faisal Ismail, *NU: Gusdurisme dan Politik Kiai* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁷¹⁹ Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2002).

Pemikiran Nurcholish Madjid (2008)⁷²⁰; (16) *Pencerahan Spiritualitas Islam di Tengah Kemelut Zaman Edan* (2008)⁷²¹; dan (17) *Islam: Melacak Teks dan Menguak Konteks* (2009).⁷²²

Jika pada tahun 1998 (diterbitkan lagi tahun 2000) Mazhab Sapen telah menerbitkan buku berjudul *Lima (5) Tokoh LAIN Sunan Kalijaga*,⁷²³ yang berisi biografi lima orang yang dianggap sebagai tokoh IAIN Sunan Kalijaga generasi pertama, yaitu K.H.R. Moh. Adnan, Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya,⁷²⁴ Prof. R.H.A. Soenarjo, S.H., Prof. Dr. Hasbi ash-Shiddieqy, dan Prof. “Dr”. Mukti Ali,⁷²⁵ maka menurut penulis, di era UIN ini (2004-sekarang), Mazhab Sapen harus segera menulis buku bertajuk *Tokoh-Tokoh UIN Sunan Kalijaga* generasi kedua, yang dapat diisi oleh nama-nama yang telah tersebutkan di atas, yaitu M. Amin Abdullah, Musa Asy’arie, Abdul Munir Mulkhan, Machasin, Syamsul Anwar, Akh. Minhaji, Yudian Wahyudi, dan Faisal Ismail. Berdasarkan penjelasan di atas, ternyata banyak sekali jenis varian tawaran paradigma keilmuan di Mazhab Sapen, alias tidak hanya integrasi-interkoneksi saja. Barangkali

⁷²⁰ Faisal Ismail, *Sekularisasi: Membongkar Kerancuan Pemikiran Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2008).

⁷²¹ Faisal Ismail, *Pencerahan Spiritualitas Islam di Tengah Kemelut Zaman Edan* (Yogyakarta: Titian Wacana, 2008).

⁷²² Faisal Ismail, *Islam: Melacak Teks dan Menguak Konteks* (Yogyakarta: Titian Wacana, 2009).

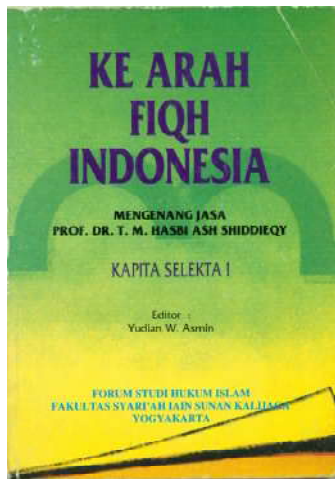
⁷²³ Mohammad Damami (ed.), *Lima (5) Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Diterbitkan dalam Rangka Mensyukuri Ulang Tahun Kelahiran LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-47 Tanggal 26 September 1998* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998). Pada tahun 2000, buku ini diterbitkan lagi, bertepatan dengan waktu mensyukuri kelahiran IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-49 pada tanggal 26 September 2000 dan sekaligus dalam rangka “Temu Alumni IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2000”, sebuah momentum akhir abad ke-20.

⁷²⁴ Lihat juga misalnya, Ashry Mukhtar (ed.), *Kumpulan Publikasi Mengenang Seabad Kelahiran Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya: 3 Maret 1907-3 Maret 2007* (Yogyakarta: tnp., 2007).

⁷²⁵ Lihat juga misalnya, Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993).

sekarang ini telah terjadi semacam ‘panoptikonisasi’ integrasi-interkoneksi, sehingga seakan-akan yang diakui ‘sah’ hanya paradigma keilmuan tersebut.

3. Neo-Mazhab Jogja



Tahun 1994, Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga menerbitkan dua buku penting, yaitu *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash Shiddieqy*⁷²⁶ dan *Studi tentang al-Qur’an dan Hadis: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs. H.M. Husein Yusuf*.⁷²⁷ Buku pertama diterbitkan dalam rangka mengenang jasa dan purna tugas Hasbi ash-Shiddieqy (Dekan FSH periode 1963-1972), sedangkan buku kedua diterbitkan dalam rangka mengantar purna tugas Husein

Yusuf (Dekan FSH periode 1972-1976).

Delapan tahun kemudian, yaitu tahun 2002 (1994-2002), Fakultas Syari’ah menerbitkan buku ‘kenang-kenangan’ purna tugas lain berjudul *“Mazhab Jogja”: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*.⁷²⁸ Buku tersebut diterbitkan dalam rangka purna tugas Prof. Drs. H. Asjmuni Abdurrahman⁷²⁹ (Dekan FSH periode 1981-1985). Namun, sepertinya

⁷²⁶ Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994).

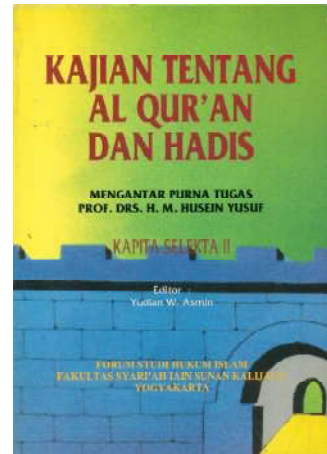
⁷²⁷ Yudian W. Asmin (ed.), *Studi tentang al-Qur’an dan Hadis: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs. H.M. Husein Yusuf* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994).

⁷²⁸ Ainurrofiq (ed.), *“Mazhab Jogja”: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

⁷²⁹ Tentang biografi Prof. Asjmuni Abdurrahman, silahkan lihat misalnya, *Prof. Asjmuni Abdurrahman: Jejak dan Tonggak Santri ‘Wetan Kali’: Dari Desa Tertinggal Berkantor di Istiqlal* (Yogyakarta: tnp., 2011).

civitas akademika FSH tidak konsisten, sebab tiga mantan Dekan FSH yang lain, yang telah memasuki masa purna tugas, belum ditulis ‘buku kenangannya’ secara spesifik. Ketiganya adalah Drs. Marzuki Rasyid (Dekan FSH periode 1976-1981), Prof. Drs. Zarkasji Abdussalam (Dekan FSH periode 1985-1992), dan Prof. Drs. Sa’ad Abdul Wahid (Dekan FSH periode 1992-1999). Ketiga dekan tersebut, secara langsung maupun tidak langsung adalah murid Hasbi ash-Shiddieqy.

Buku *Mazhab Jogja* (2002) adalah kumpulan artikel, lebih tepatnya adalah ‘tumpukan’ artikel yang ditulis secara ‘gotong royong’ oleh civitas akademika FSH IAIN/ UIN Sunan Kalijaga plus M. Amin Abdullah. Dilihat dari sisi bahasa, istilah “Jogja”, yang seharusnya ditulis dengan istilah “Yogya”, berasal dari kata *ngayogya* dari kata dasar *yogya* yang artinya *pantas, baik*. Jadi, *ngayogya* artinya *menuju cita cita yang baik dan aman, sejahtera*. Jadi, Ngayogyakarta artinya mencapai kesejahteraan (bagi negeri dan rakyatnya). Nama tersebut bukan diciptakan oleh pendiri keraton Ngayogyakarta Hadiningrat, yakni Pangeran Mangkubumi (Sultan Hamengkubuwono I), tetapi dicitakan kurang lebih 37 tahun sebelumnya, yakni oleh Paku Buwana I (Pangeran Puger, adik Amangkurat I), raja ke-2 keraton Kartasura. Jadi, Mazhab Solo lebih tua daripada Mazhab Jogja.



Duabelas artikel di buku *Mazhab Jogja* tersebut, ditambah dengan catatan editor—Ainurrofiq, *Bagaimana Dengan Mazhab Jogja?: Sebuah Impian di Siang Bolong*—, masing-masing ditulis dan diberi judul sebagai berikut. Pertama, Ainurrofiq, *Menawarkan Epistemologi Jama'i Sebagai Epistemologi Ushul Fikih: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Kedua, Kamsi, *Peran Aksiologis Ushul Fikih Dalam Konstruksi Akademis*. Ketiga, Riyanta, *Legislasi Pada Masa Rasulullah*. Keempat, Syafiq Mahmadah Hanafi dan Fatma Amilia, *Fiqh*

dan Ushul Fiqh Pada Periode Taqlid. Kelima, Agus Moh. Najib, *Dalālah an-Naṣ Upaya Memperluas Maksud Syar'i Melalui Pendekatan Bahasa*. Keenam, M. Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer*. Ketujuh, Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam*. Kedelapan, Fuad Zein, *Aplikasi Ushul Fikih Dalam Mengkaji Keuangan Kontemporer*. Kesembilan, Abd. Salam Arief, *Ushul Fikih Dalam Kajian Bisnis Kontemporer*. Kesepuluh, Makhrus Munajat, *Pemikiran Hukum Pidana Islam Kontemporer: Sebuah Kajian Psikologi Sosial*. Kesebelas, Abdul Halim, *Ijtihad Kontemporer: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia* Keduabelas, Khoiruddin Nasution, *Ushul Fikih: Sebuah Kajian Fikih Perempuan*.

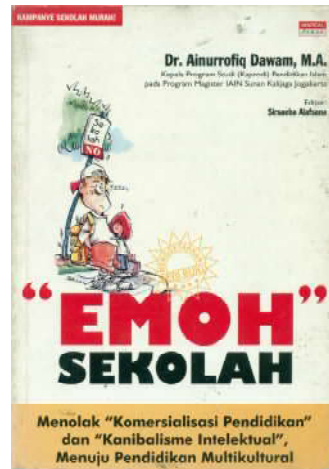
Dari judul buku itulah, istilah “Mazhab” Jogja mulai diperkenalkan, sebagai sebuah etos keilmuan di FSH. Sepertinya, FSH ingin menggeser diskursus Fikih Indonesia ke diskursus tentang Ushul Fikih Indonesia, berawal dari Mazhab Jogja. Namun, sebagai kelanjutan historisitas ide, di atas landasan epistemologi Fikih Indonesia yang dibangun oleh Hasbi, yang kemudian dikembangkan oleh Yudian Wahyudi menjadi konsep Mengindonesiakan Fikih Indonesia itulah, Ushul Fikih Mazhab Jogja mulai di(ke)bumikan. Dengan kata lain, dari fikih ke mazhab, dari nasional ke lokal, dari Indonesia ke Jogja, dari “kota” ke “desa”. Fikih Indonesia ternyata juga mengkaji hubungan antara agama dan negara. Dengan mengutip istilah Muhyiddin Khozin, salah seorang ahli falak dari FSH, penulis mengidentikkannya dengan istilah “Mazhab Negara”.⁷³⁰ Suatu saat, Mazhab Jogja dapat juga menjadi Mazhab Negara.

Dengan kata lain, istilah “Mazhab Jogja” merujuk pada *trend* pengkajian hukum Islam yang dikembangkan oleh para peneliti dan sarjana hukum Islam yang berafiliasi dengan FSH UIN Sunan Kalijaga, yang menolak pendekatan atomistik dan tekstual yang masih dominan

⁷³⁰ Muhyiddin, “Mazhab Negara” untuk Penentuan Awal Bulan Bersama”, dalam Jurnal *asy-Syir'ah*, Fakultas Syar'ah UIN Sunan Kalijaga, Vol. 38, No. II, 2004, hlm. 310-321. “Mazhab Negara” yang dimaksud dalam artikel ini adalah penyatuan penanggalan *qamariyah* di Indonesia.

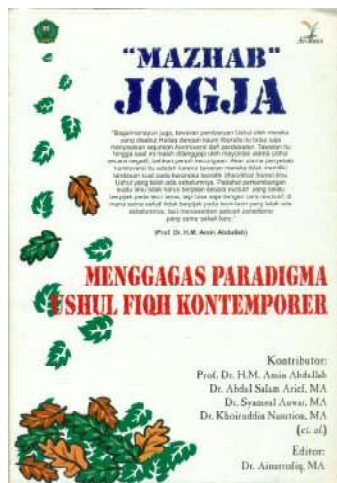
dalam pengkajian hukum Islam,⁷³¹ khususnya bidang ushul fikih. Salah satu bentuk kristalisasi konkrit dari etos Mazhab Jogja tersebut adalah terbitnya buku *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (2002). Ia sekaligus merujuk pada iktikar pengembangan metodologi studi ilmu hukum Islam (ushul fikih) yang relevan dengan semangat perubahan zaman secara komprehensif, mulai basis ontologis, epistemologis, hingga aksiologis. Dimensi empiris dan historis tetap dikedepankan untuk mendorong pendayagunaan fungsi akal dan nalar sebagai sumber pengetahuan. Obsesi membangun etos Mazhab Jogja juga sangat terinspirasi oleh munculnya istilah serupa di level lokal Islam, seperti “Mazhab Syafi’i”, “Mazhab Hanafi”, dan di level global-internasional, seperti “Mazhab Frankfurt” dan “Mazhab Marxisme”.

Menurut penulis, tidak ada yang baru, lebih tepatnya yang orisinal dari Mazhab Jogja, terutama apabila rujukannya adalah buku *Mazhab Jogja* (2002). Istilah ‘Mazhab Jogja’ seperti bungkus tanpa isi, atau seperti badan tanpa ruh. Sebab, para penulis artikel dalam buku tersebut hanya menampilkan ‘ulang’, untuk tidak mengatakan ‘mendaur ulang’, pemikiran-pemikiran yang sudah muncul di belahan dunia lain, alias tidak ada pemikiran yang khas Jogja. Nama-nama pemikir ushul fikih kontemporer seperti Fazlur Rahman, Syahrur, Ali Asghar Engineer, dan Jabiri, kembali di-*recycle*. Kalau Hasbi ash-Shiddieqy adalah tokoh pemikir di balik gagasan Fikih Indonesia, M. Amin Abdullah pemikir di balik gagasan Integrasi-Interkoneksi, maka menurut penulis, tokoh pemikir di balik gagasan Mazhab Jogja adalah Ainurrofiq, sekaligus sebagai editor buku *Mazhab Jogja* tersebut. Bahkan, secara eksplisit, ia sendiri pernah



⁷³¹ Hassan, “Meretas”, hlm. 391.

menyatakan ‘mengaku’ sebagai penggagas ide (istilah) Mazhab Jogja, dalam bukunya berjudul *Emoh Sekolah* (2003).⁷³²



Sebagai editor buku *Mazhab Jogja*, Ainurrofiq, dosen FSH UIN Sunan Kalijaga, menulis catatan kecil editor tentang *Bagaimana Dengan “Mazhab” Jogja?: Sebuah Impian di Siang Bolong*.⁷³³ Dilihat dari judulnya, Mazhab Jogja sebenarnya baru sampai pada tahap mimpi. Apakah mimpi itu akan menjadi kenyataan, atau *dream come true*? Menurut Ainurrofiq,⁷³⁴ ada tiga syarat dasar yang harus ada dalam mengembangkan sebuah mazhab pemikiran (Jogja), yaitu memunculkan sesuatu yang baru dan khas,

dukungan dan kontribusi dari para ahli, dan sosialisasi secara internasional. Apabila parameter ‘memunculkan sesuatu yang baru dan khas’ disematkan pada buku *Mazhab Jogja*, maka tidak ada pemikiran yang khas Jogja, kalau Jogja di sini diafiliasikan kepada civitas akademika FSH. FSH harus segera disadarkan dari mimpi Mazhab Jogja. Atau, mimpi itu dapat digunakan sebagai petunjuk atau ilham akademik, untuk melakukan proyek-proyek keilmuan pengembangan studi ilmu hukum Islam. Apalagi, biasanya, mimpi di saat siang (*Impian di Siang Bolong*) itu dapat terwujud, dibandingkan dengan mimpi di saat malam. Semoga, mimpi Mazhab Jogja itu seperti mimpi(profetik)nya Nabi Ibrahim⁷³⁵ dan Nabi Yusuf.⁷³⁶

⁷³² Ainurrofiq Dawam, *Emoh Sekolah: Menolak Komersialisasi Pendidikan dan Kanibalisme Intelektual Menuju Pendidikan Multikultural* (Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003), hlm. 13.

⁷³³ Ainurrofiq, “Bagaimana Dengan “Mazhab” Jogja?: Sebuah Impian di Siang Bolong”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 13-27.

⁷³⁴ *Ibid.*, hlm. 27.

⁷³⁵ Q.S. as-Sāffāt (37): 102.

⁷³⁶ Q.S. Yūsuf (12): 4.

Mimpi Mazhab Jogja (ushul fikih kontemporer) itu remang-remang mulai nampak terlihat dalam artikel Ainurrofiq berjudul *Menawarkan Epistemologi Jamā'ī sebagai Epistemologi Ushul Fikih* (2002).⁷³⁷ Secara tersurat, berdasarkan artikel Ainurrofiq tersebut, Mazhab Jogja sepertinya ingin mengembangkan trilogi epistemologi Jabirian (*bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*),⁷³⁸ alias menggagas aliran triadik atau trikotomik, atau dalam bahasa penulis ingin merengkuh 'tiga dunia' sekaligus. Artikel Ainurrofiq tersebut juga mencoba membawa arah epistemologi diadik (rasionalisme [Rene-Descartes] dan empirisisme [John Locke], *qat'ī* dan *ẓannī*, ideal moral dan legal spesifik, *Turās* dan *turās*) ke arah epistemologi triadik (rasionalisme, empirisisme, dan intuisionalisme [Henri Bergson]; koherensi, korespondensi, dan pragmatis; *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*). Secara khusus, Ainurrofiq pernah menulis artikel tentang Jabiri berjudul *Ideologi dan Nalar Kritis dalam Hukum Islam Versi al-Jabiri* (2005).⁷³⁹

Barangkali, pernyataan Ainurrofiq berikut dapat menjadi pintu masuk dari mimpi ke realisasi Ushul Fikih Mazhab Jogja, yaitu⁷⁴⁰ “Barangkali ushul fikih cukup lama untuk dijadikan sebagai sebuah epistemologi tersendiri yang mencakup ketiga epistemologi al-Jabiri di atas. Dalam hal ini bisa disebut dengan epistemologi *jamā'ī* atau epistemologi komprehensif...Melihat epistemologi seperti ini maka layak dipahami bahwa sebenarnya logika Islam itu sendiri adalah ushul fikih.” Berdasarkan kutipan di atas, Mazhab Jogja sebenarnya ingin menggagas epistemologi komprehensif, yang mengombinasikan trilogi epistemologi Jabiri, yaitu *bayānī*, *'irfānī* *na burhānī*. Kalau itu yang dimaksud dengan epistemologi baru yang ingin dibangun oleh Mazhab Jogja, maka tidak ada yang baru dan khas dari Mazhab Jogja, dan lebih baik FSH di UIN

⁷³⁷ Ainurrofiq, “Menawarkan Epistemologi *Jamā'ī* Sebagai Epistemologi Ushul Fikih: Sebuah Tinjauan Filosofis”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 32-56.

⁷³⁸ *Ibid.*, hlm. 46.

⁷³⁹ Jurnal *asy-Syir'ab*, Vol. 39, No. II, Tahun 2005, hlm. 354-378.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 52.

Sunan Kalijaga menyebut epistemologinya dengan istilah “Mazhab Jabiri”, yang disingkat dengan “Ma-Ja”. Istilah “ma-ja” dapat merujuk pada nama buah yang rasanya sangat pahit. Buah “ma-ja” sudah menjadi ciri khas Majapahit di Trowulan Jawa Timur, sehingga tidak bisa lagi digunakan untuk menjadi ciri khas Mazhab Jogja.

Tahun 2004, dua tahun kemudian, buku *Mazhab Jogja* tersebut direvisi dalam Edisi Revisi “Mazhab Jogja” dalam buku berjudul *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Dalam buku tersebut, Ainurrofiq mengkaji tentang pentingnya merajut tiga dimensi dalam teori hukum Islam (ushul fikih), yaitu elemen *software*, *hardware*, dan *brainware*. Lebih lanjut ia menyatakan sebagai berikut:

Keunggulan futuristik teori hukum Islam (ushul fikih) ditinjau dari sudut availibilitas dapat dikatakan bahwa teori hukum Islam (ushul fikih) telah menyediakan berbagai elemen baik *software*, *hardware*, dan *brainware*. *Software* di sini dapat direpresentasikan pada nilai-nilai dasar pengambilan hukum. *Hardware* dapat dipresentasikan pada realitas kehidupan umat yang meliputi seluruh aspek kehidupan seperti politik, ideologi, ekonomi, sosial, estetika, dan budaya. Sedangkan *brainware*-nya dapat direpresentasikan pada kemampuan intelektual dan akademik para pemerhati dan ahli teori hukum Islam (ushul fikih) yang seharusnya senantiasa mengasah ketajaman berfikir, ketajaman merasa, dan ketajaman menganalisis kedua elemen di atas (*software* dan *hardware*). Ketiga elemen tersebut secara simultan dan kolaboratif serta sinergis seharusnya menjadi kekuatan yang utuh dan solid bagi teori hukum Islam (ushul fikih) itu sendiri untuk menghadapi berbagai problematika umat sampai yang paling kompleks sekalipun.⁷⁴¹

Ketiga elemen di atas (*software*, *hardware*, dan *brainware*) merupakan satu kesatuan yang saling bersinergi dan bergulat secara terus menerus yang pada akhirnya memunculkan tokoh, momentum, tradisi, dan karya yang monumental. Tentunya semua ini tidak terlepas dari dinamika ketiga elemen tersebut.⁷⁴² Lebih lanjut Ainurrofiq menyatakan kembali sebagai berikut:

⁷⁴¹ Ainurrofiq Dawam, “Menyoal Kredibilitas Teori Hukum Islam (Ushul Fikih)”, dalam Riyanta dkk (eds.), *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2004), hlm. 324.

⁷⁴² *Ibid.*, hlm. 329.

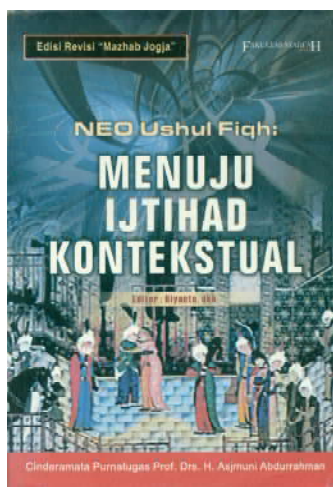
Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

Elemen *software* teori hukum Islam (ushul fikih) mencakup nilai-nilai ajaran universal keislaman yang menjadi landasan moral, etika, yuridis, legislasi, dan akademis. Elemen *hardware* teori hukum Islam meliputi sumber-sumber perkembangan teori hukum Islam yang telah berlangsung dari awal kemunculan teori hukum Islam hingga saat ini. Sumber-sumber tersebut mencakup sumber-sumber dari al-Qur'an (wahyu), fenomena sosial, fenomena alam, dan fenomena manusia. Elemen *brainware* teori hukum Islam meliputi ahli teori hukum Islam, pemerhati teori hukum Islam, dan penentang teori hukum Islam. Ketiga pihak yang terus menerus bergulat tersebut mempunyai *backing*-nya sendiri-sendiri. Misalnya pihak pertama di belakangnya ada Tuhan. Pihak kedua di belakangnya ada emosionalitas internal, dan pihak ketiga ada keandalan ilmu-ilmu modern dan teknologi canggih.⁷⁴³

Ainurrofiq juga menjelaskan tentang pentingnya mengaitkan antara ushul fikih dan isu-isu internasional-global. Menurutnya tugas teori hukum Islam di era sekarang, tidak cukup jika hanya mengandalkan tradisi keilmuan yang selama ini ada, tetapi harus juga menerima dinamika serta pemikiran-pemikiran segar dari para pemerhati ataupun para ahlinya. Dalam menghadapi masalah terorisme, misalnya, teori hukum Islam dituntut untuk memahami paham-paham internasionalisme dan globalisme sebagai sebuah sistem politik dunia. Teori hukum Islam juga perlu menyadari munculnya paham kapitalisme, hegemonisme, persaingan bebas, dan neo liberalisme sebagai sebuah paham ekonomi dunia. Teori hukum Islam juga harus menerima realitas adanya paham konsumerisme, pencitraan, dan idolisme sebagai sebuah arus budaya internasional. Teori hukum Islam juga harus memahami perkembangan teknologi dalam bidang apapun seperti kedokteran, genetika, ruang angkasa, mikrobiologi, senjata pemusnah massal baik biologis maupun kimia, dan teknologi informasi, telekomunikasi, serta transportasi. Tuntutan yang demikian ini tentunya tidak harus dipenuhi oleh satu orang ahli teori hukum Islam atau satu orang pemerhati teori hukum Islam, akan tetapi dapat dibantu dan diwakilkan kepada para pakar dan ahlinya dengan catatan mereka ini memahami sedikit banyak tentang teori hukum Islam (ushul fikih).⁷⁴⁴

⁷⁴³ *Ibid.*, hlm. 330-331.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 327.



Dalam buku Edisi Revisi *Mazhab Jogja* (2004) tersebut, hanya ada tiga tambahan tulisan yang ‘ditempelkan’ begitu saja, yaitu artikel Akh. Minhaji berjudul *Respon Kelompok Tradisionalisme terhadap Misi Pembaruan Ahmad Hassan*, artikel Partodjumo berjudul *Ushul Fikih Ala Sunan Kalijaga*, dan artikel Ainurrofiq berjudul *Menyoal Kredibilitas Teori Hukum Islam*. Artikel ‘tambahan’ ketiga yang ditulis oleh Ainurrofiq sepertinya pengulangan saja dari tulisannya berjudul *Ushul Fikih Menyongsong Masa Depan* (2003).⁷⁴⁵ Khusus mengenai artikel Minhaji di atas, sepertinya berasal dari saduran *chapter 5 response and impact* dalam disertasinya yang kemudian dibukukan berjudul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (2001).⁷⁴⁶ Di akhir artikel tersebut, Minhaji memandang pentingnya memahami ushul fikih lebih jauh, sebagai proses dialog dan dialektika para ahli hukum Islam dengan realitas yang ada. Dengan cara demikian, berbagai formulasi ketentuan hukum Islam akan selalu menjadi jawaban yang tepat sejalan dengan denyut perkembangan masyarakat.⁷⁴⁷ Tentang penjelasan ini, untuk lebih jelasnya, silahkan baca artikel Akh. Minhaji berjudul *Islamic Law Under the Ottoman Empire* (1996).⁷⁴⁸ Bentuk revisi dari artikel tersebut kemudian dimuat kembali dalam *The Dynamic of Islamic Civilization* (1998).⁷⁴⁹

⁷⁴⁵ Jurnal *asy-Syir'ab*, Vol. 37, No. I, Tahun 2003, hlm. 105-120.

⁷⁴⁶ Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2001), hlm. 219-250.

⁷⁴⁷ Akh. Minhaji, “Respon Kelompok Tradisionalisme terhadap Misi Pembaruan Ahmad Hassan”, dalam Riyanta dkk (eds.), *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2004), hlm. 96.

⁷⁴⁸ Akh. Minhaji, “Islamic Law Under the Ottoman Empire”, dalam *asy-Syir'ab*, Vol. 4, 1996, hlm. 1-33.

⁷⁴⁹ Minhaji dkk, *The Dynamic of Islamic Civilization* (Yogyakarta: Alumni Pembibitan Dosen IAIN, 1998), hlm. 184-208.

Minhaji memandang perlunya dilakukan semacam reorientasi terhadap materi dan model kajian fikih dan ushul fikih serta institusi yang mendukung subjek tersebut. Dari segi materi, harus ada keberanian untuk mengkaji ulang sumber hukum yang dipandang telah baku, model ijtihad yang ada, dan mereka yang dipandang berhak untuk melakukan ijtihad. Sejalan dengan itu, model kajian fikih dan ushul fikih yang hingga kini terlalu berorientasi normatif perlu segera dikaji ulang. Tidak diragukan, pemanfaatan ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, antropologi, filsafat, pilologi, dan sejarah cukup mendesak guna menopang kajian fikih dan ushul fikih yang ada. Dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial ini, kajian fikih dan ushul fikih tidak akan lagi bersifat ‘menara gading’ yang jauh dari realitas dan tuntutan masyarakat yang ada. Bukan rahasia lagi bahwa banyak kata, istilah, pengertian, teori, dan lain-lain yang dipahami oleh mereka yang menekuni kajian hukum Islam tetapi belum diterjemahkan ke dalam bahasa yang bisa dipahami masyarakat luas, minimal kalangan ahli dan peminat hukum Islam lainnya. Hal ini menjadi kendala serius terjadinya dialog antara ahli hukum Islam dan ahli hukum lainnya.⁷⁵⁰

Dari sisi institusi, Minhaji memandang pentingnya beberapa hal yang perlu segera dipikirkan.⁷⁵¹ Pertama, adanya Fakultas Syari’ah dan Fakultas Hukum jurusan hukum Islam yang keduanya berada dalam satu lembaga pendidikan merupakan refleksi kerancuan berpikir yang mendesak untuk segera dikaji ulang. Kedua, adanya kurikulum dan jurusan di Fakultas Syari’ah yang tampaknya kurang mampu mengantisipasi persoalan yang ada menuntut kaji ulang yang tidak bisa ditunda-tunda lagi. Ketiga, penempatan kajian fikih dan terutama ushul fikih di luar bidang pemikiran Islam dan hanya dipandang semata-mata persoalan praktis merupakan sikap taklid buta yang susah, untuk tidak mengatakan tidak mungkin, dilacak argumen ilmiahnya. Hal ini menuntut kaji ulang bukan hanya bidang fikih dan ushul fikih, tetapi juga pembedangan ilmu-ilmu Islam secara menyeluruh. Terkait dengan

⁷⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 97.

⁷⁵¹ *Ibid.*

perlunya melakukan pembidangan ilmu-ilmu Islam secara menyeluruh, bersama dengan Kamaruzzaman, Minhaji menulis buku berjudul *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (2003).

Artikel Partodjumo dalam buku Revisi *Mazhab Jogja* (2004), yang ditulis dengan huruf Jawa (Ha-Na-Ca-Ra-Ka) berjudul *Ushul Fikih Ala Sunan Kalijaga*, dapat penulis jadikan sebagai akar sejarah dalam menggagas istilah “Mazhab Sunan Kalijaga”, yang menjadi judul utama buku ini. Artikel Partodjumo tersebut hanya menjelaskan tentang Sunan Kalijaga dalam perspektif sosiologis-sinkretis, sebagaimana yang disampaikannya bahwa Sunan Kalijaga adalah salah seorang dari ‘Wali Sembilan’ yang berwawasan ‘nyentrik’ dalam dakwah menyiarkan agama Islam di kalangan orang-orang Buddha (Jawa). Ia memfokuskan pada ajaran Buddha yang merupakan ritual baku: semadi, sesaji, dan keramean. Ketiganya kemudian ‘diolah’ sedemikian rupa, yang kemudian diganti menjadi: semadi beralih menjadi shalat, sesaji beralih menjadi sadaqah, dan keramean beralih menjadi ceramah akbar, dan sebagainya.⁷⁵² Menurut penulis, konsep *semadi* yang berganti menjadi shalat, *sesaji* beralih menjadi sadaqah, dan *keramean* beralih menjadi ceramah akbar, dalam konteks sekarang, prinsip shalat dapat dikembangkan menjadi prinsip teosentris, prinsip sadaqah dapat dikembangkan menjadi prinsip antroposentris, sedangkan prinsip *keramean* dapat dikembangkan menjadi prinsip *global citizenship*.

Dari Sunan Kalijaga ke Mazhab Sunan Kalijaga

No	Masyarakat Buddha (Jawa)	Sunan Kalijaga	Mazhab Sunan Kalijaga
1	<i>Samadi</i>	Shalat	Teosentris
2	<i>Sesaji</i>	Sadaqah	Antroposentris
3	<i>Keramean</i>	Pertunjukan “Ramai” Gamelan (Wayang Kulit)	<i>Global Citizenship</i>

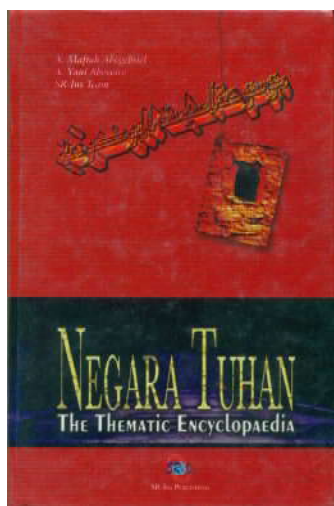
⁷⁵² Partodjumo, “Ushul Fikih Ala Sunan Kalijaga”, dalam Riyanta dkk (eds.), *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2004), hlm. 300.

Masih di tahun 2004, ketika buku Revisi *Mazhab Jogja* (Mei 2004) diterbitkan, civitas akademika FSH, yang dikomandani oleh Agus Maftuh, salah seorang dosen FSH, juga menerbitkan buku pada bulan September 2004 yang sangat kontroversial berjudul *Negara Tuban: The Thematic Encyclopedia*. Di bawah payung *SR-Ins (Siyasa Research Institut)*, Maftuh menyelenggarakan *Moslem Scholar Congress* bertema *Reading of the Religious Texts and the Roots of Fundamentalism*. Acara tersebut dihadiri oleh 175 akademisi yang *expert* di bidangnya masing-masing, mulai dari disiplin ilmu tafsir, hadis, fikih, teologi, sampai pada disiplin ilmu sosial, politik, dan filsafat. Dalam sesi pendalaman materi, konggres tersebut diisi oleh A. Maftuh Abegebriel (Direktur SR-Ins) dengan judul *Bermula dari Skripturalis: Memahami al-Qa'idah dan al-Jama'ah al-Islamiyah*, A. Yani Anshori Abeverio (Sekjen SR-Ins) dengan judul *Ideologi dari Penjara: Dari Qutbisme Menuju al-Qa'idah*, M. Amin Abdullah dengan judul *Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan*, Machasin dengan *Fundamentalisme dan Terorisme*, A. Malik Madani dengan *Fundamentalisme dan Mapping Tafsir Klasik*, Muhibbin Noor menyampaikan *Reinterpretasi Prophetic Tradition*, Hamim Ilyas menulis *Akar Fundamentalisme Dalam Diskursus Qur'anic Exegeses*, dan Khoiruddin Nasution tentang *Fikih Islam Sekitar Wanita: Antara Skripturalis dan Kontekstualis*.⁷⁵³

Dalam konggres tersebut, yang kemudian sebagian materinya dikumpulkan dalam buku *Negara Tuban* (2004), menegaskan pandangan-pandangan akademis sebagai berikut.⁷⁵⁴ Pertama, jaringan radikalisme internasional yang bernama *al-Qa'idah* dan *al-Jamā'ah al-Islāmiyah* adalah 'buah' dari 'pohon rindang' pemahaman skripturalistik verbalis terhadap teks-teks keagamaan yang dipaksakan untuk melegitimasi *violence actions* dengan menyeru jihad menebar teror atas nama Tuhan dan atas nama Agenda Rasul. Kedua, pemahaman bahasa agama secara literalis

⁷⁵³ A. Maftuh Abegebriel, "Iftitah", dalam *Negara Tuban: The Thematic Encyclopedia* (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), hlm. viii-xii.

⁷⁵⁴ *Ibid.*



skripturalistik serba verbalis adalah cara memandang dan menyikapi sebuah teks keagamaan, baik al-Qur'an maupun al-Hadis sebagai sesuatu yang harus diadopsi begitu saja secara tekstual tanpa memperdulikan segala sesuatu yang melingkupinya. Ketiga, bahwa sesungguhnya “JI” adalah sebuah organisasi gerakan yang mempunyai jam terbang internasional, yang tidak dibatasi oleh wilayah teritorial sebuah negara. Keempat, pemahaman keagamaan secara literalis-skripturalistik sering terjebak dalam ruang ideologis yang bercirikan subjektif, normatif, dan tertutup. Kelima, dalam wilayah sosial-politik, pemahaman literalis terhadap teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah berakibat kepada aspek simplifikasi terhadap Islam yang berujung kepada fundamentalisme.

Ada tiga belas artikel yang dimuat di buku *Negara Tuhan* tersebut, yaitu Abd. Salam Arief, *Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara*; A. Yani Abeverio, *Penguasa, Oposisi dan Ekstrimis dalam Khilafah Islam: Mapping Historis dan Bermula dari al-Ikhwan al-Muslimin: Menyeru Jihad Menebar Teror*; Hamim Ilyas, *Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir al-Qur'an*; A. Maftuh Abegebriel dan N.A. Abafaz, *Fundamentalisme Hadis*; A. Maftuh Abegebriel dan M. Ishom El-Saha, *Survei Historis dan Doktrinal: Fundamentalisme Islam di Era Khilafah*; Mukhlas Syarkun dan W. Ghorara, *Dunia Islam dalam Benturan Kepentingan dan Peradaban*; A. Maftuh Abegebriel dan Ibida Syitaba, *Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis*; A. Maftuh Abegebriel, *Al-Qa'idah: Arabists or Islamists* dan *Ada Apa dengan Dokumen JI: Sebuah Penghampiran Hermeneutik*; Muhammad Iqbal Ahnaf, *MMI dan HTI: The Image of The Others*; Murba Abu, *Memahami Terorisme di Indonesia*; dan Machasin, *Fundamentalisme dan Terorisme*. Tiga tahun kemudian, dari diterbitkannya buku *Negara Tuhan* (2004), yaitu tahun 2007, Direktur

SR-Ins, yaitu A. Maftuh Abegebriel juga memberikan kata pengantar dalam buku kontroversial karya Robert Dreyfuss yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Devil's Game (Orchestra Iblis): 60 Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist*.⁷⁵⁵

Tahun 2006, FSH kembali menerbitkan buku *Mazhab Jogja Ke-2*. Menurut penulis, buku tersebut tidak lebih baik dari buku *Mazhab Jogja Ke-1*, termasuk Edisi Revisinya. Bedanya, *Mazhab Jogja Ke-1* berbicara tentang aspek metodologi teori hukum Islam (objek formil atau ushul fikih), sedangkan *Mazhab Jogja K-2* berbicara pada aspek materi hukum Islam (objek materiil/fikih). Apabila *Mazhab Jogja Ke-1* lebih idealis, maka *Mazhab Jogja Ke-2* sepertinya lebih pragmatis (bedakan dengan istilah “pragmatisisme”). Buku



Mazhab Yogya Ke-2: Pembaruan Pemikiran Hukum Islam tersebut merupakan kumpulan dari hasil penelitian dosen FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Judul buku *Mazhab Yogya Ke-2* merupakan kelanjutan dari buku sebelumnya, yaitu *Mazhab Jogja (Ke-1)*. Mulai tahun 2005, Fakultas Syari'ah menerbitkan buku secara rutin setiap semester, yang dimulai dari semester ganjil tahun 2005. Buku pertama semester ganjil tahun 2005 adalah kumpulan paper seminar *Sistem Peradilan Satu Atap*. Penerbitan buku hasil seminar tersebut adalah hasil kerja sama Fakultas Syari'ah UIN Yogyakarta dengan Balitbang Depag RI. Nampak jelas bahwa antara buku *Mazhab Jogja (Ke-1)* tahun 2002 dan *Mazhab Jogja Ke-2* tahun 2006 tidak ada korelasi dan kontinuitas ide secara sistemik,

⁷⁵⁵ A. Maftuh Abegebriel, “Kata Pengantar: Jihad, G-Wot, dan Humanisme”, dalam Robert Dreyfuss, *Devils' Game (Orchestra Iblis): 60 Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist*, terj. Asyhabudin dan Team SR-Ins Publishing (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2007), hlm. v-xxx.

sehingga nama Mazhab Jogja hanya ‘dicatut’ begitu saja, tanpa dibarengi dengan kontinuitas epistemologi dan ide.

Untuk mencari ciri khas Mazhab Jogja, sebaiknya epistemologi komprehensifnya atau epistemologi *jamā'ī*-nya yang digagas oleh Ainurrofiq di atas, misalnya, diisi saja oleh trilogi epistemologi *ḥadārah*, yang telah menjadi ciri khas UIN Jogja, yaitu *ḥadārat an-naṣ* (*religion*-studi hukum Islam normatif), *ḥadārat al-falsafah* (*philosophy*-studi hukum Islam filosofis), dan *ḥadārah al-'ilm* (*science*-studi hukum Islam empiris). Sedangkan terkait dengan ushul fikih yang mempunyai epistemologi tersendiri sebagai logika Islam, agar tidak sekedar sloganistik etos saja, sebaiknya Mazhab Jogja, dalam hal ini FSH UIN Sunan Kalijaga membuka program studi baru, yaitu Program Studi Ushul Fikih. Program studi baru tersebut pernah ditawarkan oleh Hasbi, termasuk juga oleh Yudian Wahyudi. Bedanya, Yudian berpendapat bahwa program studi ini sebaiknya ‘ditaruh’ di pascasarjana, bukan di tingkat sarjana. Menurut penulis, sebaiknya FSH membuka program studi atau Jurusan Filsafat Ilmu Hukum Islam dengan dua konsentrasi, yaitu *Maqāṣid asy-Syari'ah* dan Ushul Fikih. Jadi, FSH hanya dibagi menjadi tiga jurusan, yaitu Jurusan Ilmu Syari'ah (IS), Jurusan Filsafat Ilmu Hukum Islam (FIHI), dan Jurusan Ilmu Hukum (IH).

Penilaian terhadap adanya gagasan Mazhab Jogja diserahkan sepenuhnya kepada ‘pasar intelektual dan akademis’. Akan menjadi dagelan yang sangat tidak lucu bila orang sendiri yang menilai dirinya sendiri. Artinya, melihat dirinya sendiri harus melalui ‘cermin intelektual dan akademis’, bukan dari dirinya sendiri. Secara umum dapat dikatakan inilah secuil ekspresi kegelisahan intelektual dan moral serta agama terhadap semakin tergusurnya filsafat hukum Islam (*uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid asy-syari'ah*) dari roda zaman yang menggilas apapun di depannya. Ini barangkali dianggap sebagai mimpi di siang bolong. Bolehlah itu semua, tetapi perkenankan kami bermimpi indah, hanya bermimpi. Boleh bukan? Awalnya, istilah Mazhab Jogja digunakan untuk mengembangkan paradigma ushul fiqih. Istilah ini kemudian penulis perlebar untuk

mengembangkan paradigma ilmu-ilmu keislaman secara lebih luas (glokalisasi). Skema gagasan Mazhab Jogja dapat ditabulasikan sebagai berikut:⁷⁵⁶

No	Problematika kontemporer	Upaya realisasi	Syarat yang harus ada
1	Tidak adanya konsentrasi yang tuntas dan konsisten	Penggalangan semangat intelektual dari berbagai disiplin ilmu, khususnya ilmu-ilmu keislaman	Memunculkan sesuatu yang baru dan khas
2	Antusiasme dari seluruh umat Islam sangat rendah	Penggalakan komunikasi egalitarian antar pemerhati	Dukungan dan kontribusi dari para ahli
3	Pengorbanan yang masih minimal	Penyediaan alokasi dana yang mencukupi; Peningkatan profesionalisme intelektual; Pembiasaan adanya keikhlasan yang murni	Sosialisasi secara internasional, sebagai upaya memperoleh pengakuan dunia internasional

Dalam tabel di atas disebutkan tiga syarat yang harus ada dalam merealisasikan Mazhab Jogja. Pertama, memunculkan sesuatu yang baru dan khas. Menurut penulis, yang baru dan khas dari Mazhab Jogja adalah pendekatan integrasi-interkoneksi dengan trikotomik *ḥadārah*-nya (*ḥadārat an-nas*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-'ilm*). Kedua, dukungan dan kontribusi dari para ahli. Menurut penulis, dukungan dari para ahli ini akan terrealisasi apabila FSH membentuk semacam *epistemic community* atau semacam *think tank*, yang tugasnya hanya membaca, merenung, dan menulis tentang keilmuan studi hukum Islam. Komunitas ini (*collective intellectual or organic intellectual*) harus bersifat non-struktural, yang selalu menawarkan ide-ide *fresh*-nya di depan sidang Senat Fakultas. Meminjam bahasa Foucault, Senat sebagai pemegang otoritas *power* dan *epistemic community* sebagai pemegang *knowledge*, harus bersinergi. Ketiga, sosialisasi secara internasional, sebagai upaya memperoleh pengakuan dunia internasional. Menurut penulis, tahap ini bisa dilakukan apabila FSH mau dan mampu 'menerjemahkan' ide-ide Mazhab Jogja ke dalam bahasa

⁷⁵⁶ Ainurrofiq, "Mazhab Jogja", hlm. 27.

internasional, melalui publikasi internasional, dan membuka program studi internasional. Tahap awalnya, jurnal FSH, yaitu Jurnal *Ary-Syir'ah* harus mulai bertransformasi menjadi jurnal internasional, atau setidaknya jurnal ini 'harus' terakreditasi internasional, dan mulai menyelenggarakan kelas-kelas khusus yang bahasa pengantarnya adalah bahasa internasional (Bahasa Arab dan Bahasa Inggris). Selambat-lambatnya, tahap ini harus sudah mulai dilakukan oleh FSH pada tahun 2025.

Untuk memperkenalkan di dunia internasional, tentang apa dan bagaimana Mazhab Jogja atau Mazhab Sunan Kalijaga atau Mazhab Sukijo ini, sebagai pintu gerbang pembukanya, buku penulis ini dapat diterjemahkan ke bahasa internasional (Bahasa Inggris dan Bahasa Arab). Memang tugas ini sangat berat, namun harus dilakukan, agar FSH tidak hanya menjadi 'raja kandang' di *local village*, tetapi harus berkiprah di *global village*. Meminjam istilah Ainurrofiq,⁷⁵⁷ "Semua civitas akademika (FSH) harus mempunyai *sense of responsibility*...Tentunya semua itu membutuhkan pengerahan kekuatan baik materi maupun non materi dari kita semua."

Khusus buku *Mazhab Jogja* (2002) di atas, Amin Abdullah, misalnya, menyumbangkan tulisannya berjudul *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer*.⁷⁵⁸ Menurut penulis, Amin adalah salah satu contoh 'yang baik' bagaimana model inter-tekstual, dalam arti lintas disiplin artikel antar fakultas dilaksanakan. Misalnya, dosen FSH apabila menulis artikel di Jurnal *asy-Syir'ah*, itu hal yang biasa. Menjadi sangat luar biasa apabila tulisannya 'bisa diterima' di jurnal fakultas lain, bahkan mungkin di jurnal universitas lain, dan sebaliknya. Apabila Mazhab Indonesia berkorelasi dengan fikih (Fikih Indonesia), maka Mazhab Jogja hanya berkaitan dengan ushul fikih saja. Artikel Amin di buku *Mazhab Jogja* tersebut menjelaskan tentang

⁷⁵⁷ Ainurrofiq, "Menawarkan Epistemologi *Jamā'?*", hlm. 53.

⁷⁵⁸ M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja*, hlm. 117-146.

dua tawaran paradigma ushul fikih kontemporer, yaitu tawaran Fazlur Rahman dan Syahrur. Menurut Amin, secara umum ada dua jenis logika berpikir dalam ushul fikih klasik, yaitu corak teologis-deduktif yang dipelopori oleh asy-Syafi'i dan corak berpikir induktif-analitis yang dipelopori oleh ulama Hanafiyah. Amin kemudian menggunakan titik pijak kedua pemikir kontemporer di atas untuk menjelaskan bahwa, dengan sangat antusias Fazlur Rahman menganjurkan dipergunakannya filsafat hermeneutika dalam teori gerak gandanya. Bahkan sampai-sampai dia menyatakan tanpa menggunakan alat analisis filsafat, umat Islam akan mengalami bunuh diri intelektual (*intellectual suicide*).⁷⁵⁹ Selain filsafat, dia (Rahman), sebagaimana yang dituturkan oleh Amin, dengan tegas mengusulkan perlunya digunakannya ilmu-ilmu sosial sebagai perangkat teoritik untuk melakukan pembaruan pemikiran dengan pengembangan daya jangkau horizon ilmu-ilmu keislaman tekstual era klasik.⁷⁶⁰

Berdasarkan penjelasan ini, 'benang merah' antara Mazhab Jogja di FSH dan gagasan integrasi-interkoneksi versi Amin adalah inspirasi eksplisit adanya hubungan triadik yang disebutkan dalam tulisan tersebut, yaitu 'pentingnya memadukan hubungan antara model nalar teologis-deduktif (Ilmu Syari'ah), yang identik dengan *ḥaḍārat an-naṣ*; analitis-induktif (Ilmu Hukum), yang identik dengan *ḥaḍārat al-'ilm*, dan pentingnya filsafat hermeneutika (Filsafat Ilmu Hukum Islam: *Uṣūl al-Fiqh* dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*), yang identik dengan *ḥaḍārat al-falsafah*'. Berdasarkan penjelasan di atas, artikel Amin dalam buku *Mazḥab Jogja* tersebut menjelaskan dimensi trikotomik dalam *Islamic Studies*, yaitu: teologis-deduktif (Ilmu Syari'ah), analitis-induktif (Ilmu Hukum), dan filsafat hermeneutika (Filsafat Ilmu Hukum Islam).

⁷⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 158.

⁷⁶⁰ Abdullah, "Paradigma Alternatif", hlm. 143.

Istilah Mazhab Jogja kembali diusung oleh Muqowim dalam artikelnya berjudul *Dinamika Kajian Islam “Mazhab Yogya”* (2005).⁷⁶¹ Di dalam artikel ini, Muqowim juga menyebut Mazhab Jogja dengan istilah Mazhab Sapen.⁷⁶² Dalam konteks pengembangan integrasi-interkoneksi, dari sejumlah artikel yang ada di dalam buku *Mazhab Jogja ke-2* (2006), menurut penulis, salah satu artikel menarik yang terkait dengan isu integrasi ilmu adalah tulisan Ocktoberrinsyah yang berjudul: *Integrasi Hukum Pidana Islam dan Hukum Nasional*.⁷⁶³ Artikel ini menawarkan model pendekatan yang berorientasi pada nilai (*value oriented approach*), baik nilai-nilai kemanusiaan, nilai-nilai identitas budaya, maupun nilai-nilai moral keagamaan. Himbauan ini menyebabkan adanya perhatian untuk 'menoleh', 'mengkaji', dan 'menggali' sistem hukum yang bersumber

⁷⁶¹ Mazhab Jogja yang dimaksud dalam artikel ini adalah tradisi karya disertasi doktor di PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 1983 sampai November 2003. Kajian ini dilakukan untuk mencari gambaran tentang tema kajian dan metodologi yang selama ini dikembangkan pada tingkat Pascasarjana IAIN Mazhab Jogja. Selain itu, dengan kajian ini juga akan diketahui corak dan karakteristik kajian Islam yang ada di PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, apakah bercorak normatif-doktriner seperti yang menjadi trend umum dunia Timur, ataukah lebih bercorak historis-sosiologis. Corak yang pertama lebih menitikberatkan kajian pada pengembangan konsep yang tertuang dalam berbagai literatur Islam klasik, sementara corak yang kedua lebih menekankan kajian pada berbagai persoalan kontemporer yang ada di masyarakat (*living issues*). Muqowim, “Dinamika Kajian Islam “Mazhab Jogja””, dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 57-58. Artikel ini pernah disampaikan dalam Forum Konferensi Nasional Kajian Islam Indonesia yang diselenggarakan oleh Departemen Agama RI bekerjasama dengan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 10-12 Desember 2003 di Hotel Sahid Raya Yogyakarta.

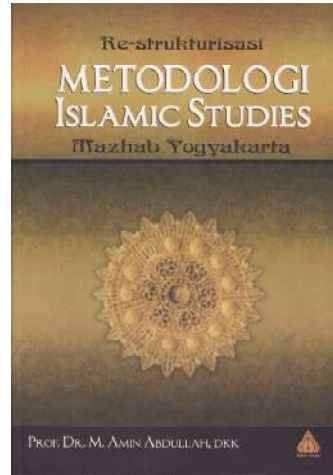
⁷⁶² “Akhirnya, seiring dengan perubahan arah kebijakan pengelola Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga yang “dikomandoi” oleh Prof. Dr. Musa Asy’arie dan Dr. Iskandar Zulkarnain, terutama dalam hal manajemen dan pelayanan, maka akan ada perubahan wajah kajian Islam “Mazhab Sapen” pada tahun-tahun mendatang, terlebih dengan mulai dibukanya beberapa program baru, seperti *Interdisciplinary Islamic Studies*, Program Doktor bagi non-Muslim, dan wacana dibukanya Program Magister untuk sains”. *Ibid.*, 83.

⁷⁶³ Tim, *Mazhab Jogja Ke-2*, hlm. 353-372.

pada nilai-nilai hukum tradisional (adat) dan hukum agama.⁷⁶⁴ Dengan kata lain, artikel ini menawarkan model substansial, bukan model formal-tekstual, sebagai bentuk integrasi antara hukum pidana Islam dan hukum pidana nasional. Senada dengan hal ini, metode objektifikasi yang pernah ditawarkan oleh Kunto dapat disebut juga telah menawarkan model substansialisme ini, bukan formalisme.⁷⁶⁵

Tahun 2007, satu tahun kemudian, istilah Mazhab Jogja tersebut kembali diangkat dalam buku berjudul: *Re-strukturisasi: Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta*.⁷⁶⁶ Penggunaan istilah 'Mazhab Yogyakarta' ini menandai babak baru perluasan makna Mazhab Jogja, tidak hanya menjadi milik FSH saja, tetapi telah menjadi milik UIN Sunan Kalijaga secara menyeluruh. Berdasarkan genealogi judul-judul buku tentang *Mazhab Jogja* ini, Mazhab Jogja sebenarnya mengalami

pergeseran lebih luas dari yang hanya persoalan ushul fikih, ke masalah hukum Islam, menjadi persoalan *Islamic studies*. Di sini, paradigma Mazhab Jogja diidentikkan dengan proyek re-strukturisasi dan ijtihad kontekstual keilmuan. Buku *Re-strukturisasi* ditulis dalam konteks perubahan transformasi dari IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga. Dalam



⁷⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 365.

⁷⁶⁵ Bagi Kuntowijoyo, sebagaimana dikutip oleh Makhrus, objektifikasi adalah sebuah sintesis yang ia tawarkan sebagai solusi atau jalan tengah bagi pertentangan antara Islam (negara Islam) dengan sekularisasi (negara sekuler). Sebagai sebuah sintesis, objektifikasi berusaha merangkul semua golongan-golongan Islam dan golongan lain di luar Islam. Maksudnya jelas, supaya sejarah tidak hanya mengulang-ulang persoalan-persoalan lama, tetapi bergerak maju. Makhrus Munajat, "Objektivikasi Hukum Pidana Islam di Indonesia", dalam *Mazhab Jogja Ke-2*, hlm. 344.

⁷⁶⁶ M. Amin Abdullah dkk, *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007).

konteks ini, pilihan pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuan yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga menemukan titik relevansinya. Namun demikian, ide integrasi-interkoneksi ini sebenarnya bukanlah sesuatu yang sama sekali baru, ia berasal dari model pendekatan yang sering disebut dengan istilah multidisipliner. Dalam rangka melacak jejak-jejak pemikiran dalam memadukan kajian keislaman dengan menerapkan pendekatan multidisiplin itulah, buku *Re-strukturisasi Mazhab Jogja* tersebut dihadirkan dengan mengumpulkan kembali tulisan-tulisan yang berserak di Jurnal *al-Jami'ab* dalam satu buku dengan satu tema utuh. Lihat pergeseran tema dalam Mazhab Jogja ini:

Tahun	Judul-judul buku	Pergeseran tema Mazhab Jogja
2002	Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer	Ushul Fikih ↓
2006	Mazhab Jogja Ke-2: Pembaruan Pemikiran Hukum Islam	Hukum Islam ↓
2007	Re-strukturisasi: Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta	<i>Islamic Studies</i>

Berdasarkan tabel di atas, diskursus tentang Mazhab Jogja ternyata mengalami pergerakan dan pergeseran, dari gerak internalisasi ke eksternalisasi, dari hanya masalah ushul fikih, ke hukum Islam, dan ke *Islamic studies*. Menurut penulis, Mazhab Jogja sudah saatnya untuk dikorelasikan dengan *Religious studies* (dari perbandingan mazhab dan hukum ke perbandingan agama dan hukum). Dengan langkah seperti ini, Mazhab Jogja akan mampu bergerak dari ruang privat (*local citizenship*) ke ruang publik (*global citizenship*), dari ijihad lokal ke ijihad global, dari ijihad doktriner ke ijihad saintifik, dari strukturisasi ke re-strukturisasi.

Menurut Syamsul Anwar, istilah 're-strukturisasi' (dalam Mazhab Jogja) di atas identik dengan istilah integrasi. Menurutnya, integrasi-interkoneksi memiliki dua sisi terpisah: sisi integrasi dan sisi

interkoneksi.⁷⁶⁷ Dalam integrasi terjadi re-strukturisasi ilmu berdasarkan prinsip-prinsip tertentu. Re-strukturisasi—bedakan dengan istilah *structuration* dari Anthony Giddens⁷⁶⁸ dan *structuralism* dari Jean Piaget⁷⁶⁹—itu dilakukan dengan mengadakan perubahan menyangkut paradigma, teori, metode, dan prosedur-prosedur teknis dalam ilmu yang bersangkutan. Contohnya adalah ilmu Ekonomi Islam (dan Psikologi Islam[i]) yang oleh para ahlinya dikembangkan dengan melakukan re-strukturisasi terhadap ilmu ekonomi (konvensional) berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah. Sedangkan dalam interkoneksi tidak terjadi re-strukturisasi semacam itu, melainkan yang terjadi adalah perluasan perspektif dengan menyerap informasi pelengkap dari ilmu lain.⁷⁷⁰ Jadi, proyek Psikologi Islam, seperti halnya Ekonomi Islam, mengupayakan adanya re-strukturisasi, sedangkan Integrasi-Interkoneksi Psikologi hanya mengupayakan adanya interkoneksi ilmu. Atas dasar itu pendekatan interkoneksi (saja) dapat dirumuskan sebagai proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu dengan memanfaatkan data dan analisis dalam ilmu lain terkait di samping menggunakan data dan analisis ilmu bersangkutan sendiri dalam rangka *komplementasi*, *konfirmasi*, *kontribusi*, dan *komparasi* (4 K)—bedakan dengan konsep “4K” versi John. F. Haught: *konflik*,

⁷⁶⁷ Syamsul Anwar, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011), hlm. 2-4. Buku ini ditulis dalam rangka partisipasi dosen dalam pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdasarkan filosofi pengembangan ilmu yang dicanangkan universitas ini sejak perubahan dari IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga. Dalam buku *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta* ditegaskan bahwa UIN Sunan Kalijaga sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam menawarkan pengembangan ilmu dan kurikulum dengan menggunakan pendekatan “integrasi-interkoneksi ilmu”, yaitu pendekatan yang menempatkan berbagai disiplin ilmu saling menyapa satu sama lainnya. Tim, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: UIN Su-Ka, 2006), hlm. 12.

⁷⁶⁸ Anthony Giddens, *The Constitution of Society—Outline of the Theory of Structuration* (tp.: Polity Press, 1984).

⁷⁶⁹ Jean Peaget, *Structuralism* (New York: Harper and Row Publisher, 1970).

⁷⁷⁰ Anwar, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi*, hlm. 4.

kontras, kontak, konfirmasi (4K)—.⁷⁷¹

Dalam buku *Re-strukturisasi: Mazhab Yogyakarta* (2007) di atas, Amin menyumbangkan sebuah tulisan berjudul *Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan*.⁷⁷² Di dalam artikel ini, Amin mulai berbicara tentang persentuhan antara *Islamic studies*, *Religious studies*, keindonesiaan, dan keinternasionalan. Amin kemudian meminjam perbendaharaan dalam disiplin Antropologi Agama, yaitu *high tradition* (ortodoksi) untuk menunjuk pada studi (hukum) Islam normatif dan *low tradition* (ortopraksi) untuk menunjuk pada studi (hukum) Islam empiris. Berbeda dengan kajian Islam yang bersifat *high tradition*, yang agaknya berusaha menerangkan keberadaan Islam dalam dataran yang bersifat idealitisk-monolitik, maka kajian Islam dalam dataran *low tradition* ini sangat kaya nuansa, multidimensional *approaches*, multidiskursus, dan lebih tampak warna sosiokulturalnya, dibandingkan warna legal-formalnya sesuai dengan jalinan dan anyaman pengaruh budaya setempat yang telah berkembang selama ratusan tahun sebelum hadirnya Islam maupun dengan proses dialog budaya modern-teknologi kontemporer.⁷⁷³

Dalam artikel di atas, Amin menawarkan tiga model pengembangan dalam studi (hukum) Islam, yaitu studi wilayah (*area studies*), dialog antar agama-agama, dan studi wanita. Di akhir artikelnya tersebut, Amin menulis:

Keinginan yang baru-baru ini terungkap di media massa untuk mengubah beberapa IAIN menjadi universitas, agaknya untuk sebagian juga tidak terlepas dari kebutuhan yang mendesak untuk mengelola program studi *Islamic Studies* di IAIN *more academic* dan memiliki bobot dan basis keilmuan sosial-empiris

⁷⁷¹ Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, hlm. 11.

⁷⁷² M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, dalam M. Amin Abdullah dkk, *Re-strukturisasi: Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. 3-23. Artikel ini pernah dipublikasikan pada tahun 1995, lihat, M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995.

⁷⁷³ *Ibid.*, hlm. 13.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

yang kuat. Salah satu cabang sosial-empiris, baik sastra, psikologi, filsafat, sosiologi, ekonomi, antropologi, sejarah atau hukum, tidak bisa tidak perlu dimiliki para dosen IAIN sehingga corak kajian *Islamic Studies* di Universitas Islam Negeri (UIN) nantinya akan memiliki bobot keilmuan empiris yang relatif lebih kuat—untuk tidak terkesan sebagai penyelenggara pengajian klasikal—sehingga analisa dan sumbangan pemikiran keislaman dari UIN/IAIN/PTAIS dalam forum-forum keilmuan dan ke masyarakat layak untuk dipertimbangkan oleh berbagai pihak dalam ruang lingkup nasional-keindonesiaan maupun internasional.⁷⁷⁴

Istilah Mazhab Jogja kembali diangkat oleh Noorhaidi Hasan dalam salah satu sub bab “Mazhab Jogja” dalam artikelnya berjudul *Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia* (2012).⁷⁷⁵ Menurut Noorhaidi, istilah Mazhab Jogja sendiri merujuk kepada trend pengkajian hukum Islam yang dikembangkan para peneliti dan sarjana hukum Islam yang berafiliasi dengan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang menolak pendekatan atomistik dan tekstual yang masih dominan dalam pengkajian hukum Islam. Mazhab Jogja sekaligus merujuk kepada ikhtiar mengembangkan studi hukum Islam yang relevan dengan semangat perubahan zaman secara komprehensif, mulai basis epistemologis, batasan dan objek, sampai model alternatif penelitian berkarakter lintas-disiplin yang dapat dikembangkan. Dimensi empiris dan historis tetap dikedepankan untuk mendorong pendayagunaan fungsi akal dan nalar sebagai sumber pengetahuan.⁷⁷⁶ Mazhab Jogja mendorong pengintegrasian secara sistematis dan menyeluruh ilmu-ilmu non-keagamaan ke dalam studi-studi hukum Islam, salah satunya dengan meminjam paradigmatis metodologis filosofis-saintifik dari Jabiri.⁷⁷⁷

Dalam Jurnal *asy-Syir'ah* (2012) di atas, Amin Abdullah juga menyumbangkan sebuah tulisannya berjudul *Bangunan Baru Epistemologi*

⁷⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 23.

⁷⁷⁵ Hasan, “Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia”, hlm. 391-395.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 391.

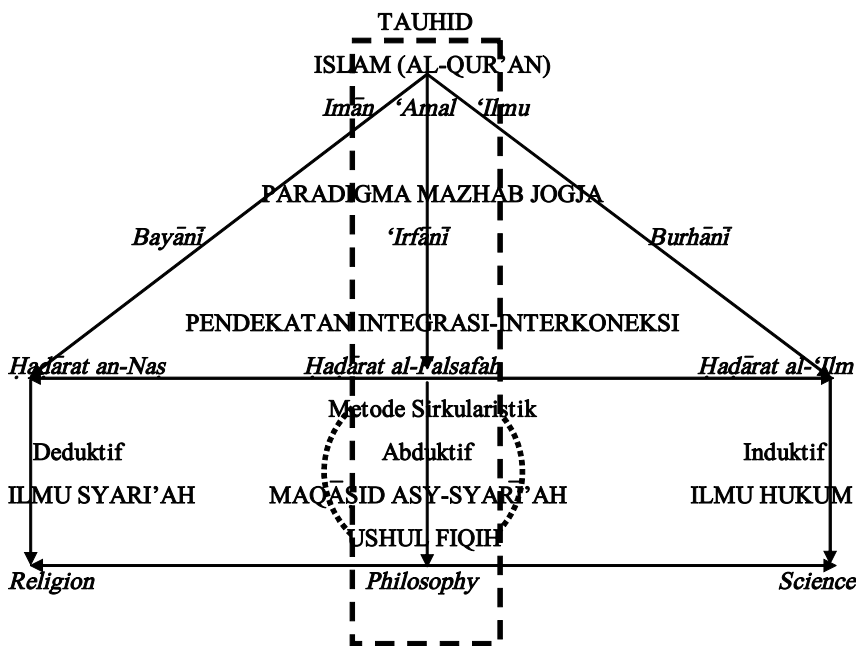
⁷⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 393.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi. Berdasarkan judul ini, terkait dengan posisi Mazhab Jogja, ‘benang merah’ antara Mazhab Jogja dan tulisan Amin tersebut adalah, ia mencoba membawa konsep ini ke ranah global, setelah sebelumnya hanya berbicara tentang wilayah lokal, yaitu ushul fikih saja, kemudian bergeser ke ranah *Islamic studies*, *Religious studies*, dan kini ke ranah global. Jadi, proses evolusi Mazhab Jogja apabila dibaca dalam konteks ‘keikutsertaan’ Amin dalam berbagai tulisannya yang bersentuhan dengan buku-buku atau artikel yang mengkaji tentang Mazhab Jogja, dapat ditabulasikan sebagai berikut:

	Buku/Artikel	Artikel Amin	Pergeseran
Mazhab Jogja	Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer (2002)	Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer	<i>Islamic Studies</i> ↓
	Re-strukturisasi: Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta (2007)	Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan	<i>Religious Studies</i> ↓
	Jurnal Asy-Syir’ah Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, Vol. 46, No. II, Juli-Desember (2012)	Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi	<i>Global</i>

Berdasarkan penjelasan ini, penulis menawarkan model bangunan keilmuan global di Mazhab Jogja yang sebaiknya dikembangkan, dalam bentuk model di bawah ini.



Berdasarkan gambar di atas kita bisa membangun bangunan keilmuan studi hukum Islam integratif-interkoneksi di FSH UIN Sunan Kalijaga (Mazhab Jogja), dengan nalar trialektis. Hubungan trialektis antara *imān*, *ʿamal*, dan *ʿilm* yang disampaikan oleh al-Qur’an sebagai supra-paradigma dapat digunakan sebagai titik pijaknya. Dari konsep trialektis-qur’anic tersebut dapat diturunkan menjadi gugusan paradigma trikotomik antara *bayānī*, *ʿirfānī*, dan *burhānī*. Kemudian diturunkan lagi menjadi pendekatan trikotomik antara *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-ʿilm*. Akhirnya, ketiga jenis pendekatan tersebut harus bisa diturunkan ke level metodologi menjadi deduktif (normatif), abduktif (filosofis), dan induktif (empiris). Di FSH, bangunan ini dapat dikritisasi menjadi trialektika antara Ilmu Syari’ah, Filsafat Ilmu Hukum Islam (*Uṣūl al-Fiqh* dan *Maqāsid asy-Syarī’ah*), dan Ilmu Hukum. “Tiga Dunia” yang menjadi pondasi dasar epistemik ini adalah *religion*, *philosophy*, dan *science*.

Gambar di atas juga dapat dibaca dalam konteks hubungan trilogis antara lokalitas, islamisitas, dan globalitas, sebagaimana termaktub dalam tulisan Amin Abdullah berjudul *Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas* (2012).⁷⁷⁸ Meminjam istilah Hodgson,⁷⁷⁹ pilar *islamisitas* di atas dapat diisi oleh istilah *Islamicate*. *Islamicate* didefinisikan sebagai perkembangan budaya dan perjalanan peradaban Islam ‘yang tidak melulu terkait langsung dengan agama, yaitu Islam sendiri, tetapi lebih merujuk kepada kompleksitas sosial dan kultural yang secara historis dihubungkan dengan Islam dan orang-orang Muslim, baik kompleksitas sosial dan kultural tersebut ada di tengah-tengah orang-orang Muslim sendiri maupun ketika mereka berada di tengah-tengah dan berhubungan dengan non-Muslim’. Berdasarkan pola trialektik epistemologi di atas, Mazhab Jogja dapat ditempatkan di wilayah lokalitas dan Mazhab Sunan Kalijaga (buku penulis ini) di wilayah globalitas. Ketiga pilar tersebut bergerak di atas landasan trilogi epistemologi *ḥaḍārāh*.

Trilogi lokalitas, islamisitas, dan globalitas

LOKALITAS	ISLAMISITAS	GLOBALITAS
Mazhab Jogja	Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga	Mazhab Sunan Kalijaga
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ (Religion-Bayānī), Ḥaḍārat al-Falsafah (Philosophy-‘Irfānī), Ḥaḍārat al-‘Ilm (Science-Burhānī)</i>		

Mengoneksikan antara Paradigma Mazhab Jogja yang dikembangkan oleh civitas akademika Fakultas Syari’ah UIN Sunan

⁷⁷⁸ M. Amin Abdullah, “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, dalam *Kanẓ Philosophia*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012, hlm. 329-346.

⁷⁷⁹ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm. 59. Hodgson mengungkapkan: “would refer not directly to the religion, Islam itself, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims”.

Kalijaga dan Pendekatan Integrasi-Interkoneksi yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah yang notabene berasal dari Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga—dua fakultas ini adalah fakultas tertua di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, yang letaknya dipisahkan oleh ‘demarkasi’ jalan Timoho, yang satu berada di Barat dan satunya lagi di Timur—, berarti telah membuat ‘jembatan’ antara kubu Timur dan kubu Barat, yang mengingatkan penulis pada wasiat Karel Steenbrink pada tahun 1988.⁷⁸⁰

Kini, keduanya, Paradigma Mazhab Jogja dan Pendekatan Integrasi-Interkoneksi telah terobjektifikasikan menjadi bangunan keilmuan yang utuh. Keduanya tidak lagi menjadi milik institusi atau individu tertentu, tetapi telah menjadi milik UIN Jogja (lokal), Indonesia (nasional), bahkan hingga dunia (global). Cara berpikir trialektis yang mengaitkan antara agama, filsafat (etis), dan ilmu inilah yang seharusnya menjadi ciri khas nalar Mazhab Jogja yang harus terus dikembangkan oleh civitas akademika UIN Sunan Kalijaga. Sebab, cara berpikir model trialektis-sirkularis-kritis seperti inilah yang mampu menyelesaikan segala permasalahan agama, bangsa, dan dunia.

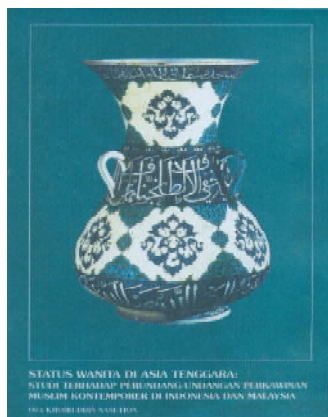
Penulis sebenarnya kurang ‘sreg’ apabila trilogi epistemologi Jabiri tentang *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burbānī* tersebut diparalelkan dengan trilogi epistemologi Amin tentang *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-‘ilm*. Penulis lebih setuju apabila kedua jenis trilogi epistemologi tersebut justru dikembangkan menjadi tetralogi epistemologi, yaitu *bayānī* identik dengan *ḥadārat an-naṣ* (A), *burbānī* identik dengan *ḥadārat al-falsafah* (B), *ḥadārat al-‘ilm* (C), dan *‘irfānī* (D)-nya berdiri sendiri-sendiri.

⁷⁸⁰ Karel A. Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin ar-Raniri dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 20.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

A <i>Bayānī (Ḥaḍārat an-Nās)</i> Keadilan Hukum-Subjektif	C <i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i> Kepastian Hukum-Objektif
B <i>Burbānī (Ḥaḍārat al-Falsafah)</i> Kreativitas Hukum-Interobjektif	D <i>'Irḡānī</i> Kearifan Hukum-Intersubjektif

Berdasarkan gambar di atas, kluster A menuntut adanya keadilan hukum, kluster C menuntut adanya kepastian hukum, kluster B menghendaki kreativitas hukum, dan kluster D menginginkan adanya kearifan hukum. Kluster A dapat ditempati oleh seorang *'alīm*, kluster C oleh seorang *faqīh*, kluster B oleh seorang *ḥakīm*, dan kluster D oleh seorang *'arīf*. Jadi, epistemologi tetrahedron menawarkan keadilan hukum, kreativitas hukum, kepastian hukum, dan kearifan hukum.



Menurut pemetaan penulis, dari Mazhab Jogja (civitas akademika di FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) tersebut telah melahirkan empat model corak pemikiran, yang pertama lebih bersifat studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis (hermeneutis-filosofis: seperti Syamsul Anwar dan Yudian Wahyudi), empiris (antropologis, sosiologis [seperti Atho Mudzhar]), historis (seperti Akh. Minhaji), dan model perbandingan. Salah seorang pemikir di FSH UIN Yogya yang telah mengembangkan model studi ilmu hukum Islam normatif-komparatif, misalnya adalah Khoiruddin Nasution, yang saat ini (2013) menjadi Direktur Program Pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga, yang menawarkan metode komparatif.⁷⁸¹ Jauh

⁷⁸¹ Khoiruddin Nasution, “Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana, 2001).

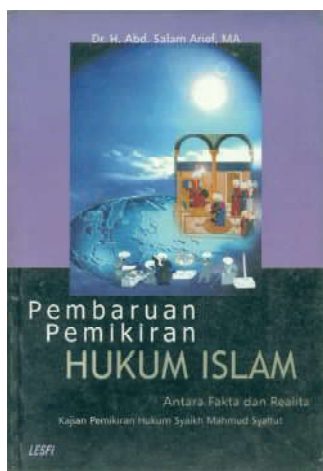
sebelumnya, Hasbi telah menganjurkan pemakaian metode perbandingan dalam penelitian hukum Islam. Menurut Hasbi, aplikasi metode komparasi sendiri sedapat mungkin dilakukan dalam dimensi yang luas, yaitu dengan membandingkan ketentuan fikih dengan hukum adat dan hukum positif di Indonesia, dengan syari'at agama terdahulu, serta dengan hukum Romawi (Barat)—sedangkan Mukti Ali juga pernah menawarkan model komparatif tersebut dalam konteks studi Perbandingan Agama—. Karena sifatnya yang demikian maka wajar kiranya jika sementara peneliti mengatakan bahwa pemikiran dan pilihan metode yang dipakai Hasbi mengikuti sistem berpikir eklektik⁷⁸²—bandingkan dengan istilah “eklektisisme” yang digunakan oleh Qodri Azizy⁷⁸³—. Tiga pemikir Muslim (Guru Besar) dari Mazhab Jogja yang telah mengembangkan wilayah studi ilmu hukum Islam filosofis antara lain seperti Abdul Salam Arif dengan Pembaruan Pemikiran Hukum Islam, Syamsul Anwar dengan Teori Peningkatan Norma, dan Yudian Wahyudi dengan *Maqāsid asy-Syarī'ah*. Sedangkan tiga orang pemikir yang telah mengembangkan model studi ilmu hukum Islam empiris di UIN Yogya, misalnya Atho' Mudzhar dengan Sosiologi Hukum Islam (sosiologis), Akh. Minhaji dengan Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam (historis), dan Noorhaidi Hasan dengan Etnografi Hukum Islam (antropologis).⁷⁸⁴

Noorhaidi, misalnya, di antara posisi Hasbi dengan gagasan Fikih Indonesia dan Mazhab Jogja dengan gagasan Ushul Fikih (Indonesia), mencoba memposisikan dirinya sebagai ‘pelanjut’ ide-ide tersebut dengan istilah “Ke Arah Studi Lintas-Disiplin”—dalam salah satu misi FSH, digunakan istilah “multidisipliner”, yaitu “Mengembangkan budaya

⁷⁸² Shiddiqy, *Fikih Indonesia*, hlm. 69.

⁷⁸³ Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

⁷⁸⁴ Lihat Noorhaidi Hasan, “The Bersunat Ritual: Islam and Local Culture within the Circumcision Ceremony among the Muslim Banjarese, in “*Kultur The Indonesian Journal for Muslim Cultures*”, I, I (2000), hlm. 59-82; *Laskar Jibad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: LP#ES, 2008).



ijtihad dalam penelitian ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum secara multidisipliner yang bermanfaat bagi kepentingan akademik dan masyarakat.” Penulis lebih sepakat jika digunakan istilah “interdisipliner”, bukan “multidisipliner”. Dengan menggunakan istilah-istilah dalam perbendaharaan ilmu antropologi, ada beberapa kata kunci dalam pengembangan studi ilmu hukum Islam, khususnya di FSH, yang disampaikan Noorhaidi, misalnya *field research*, *lived Islamic law*, *total discourse*, *societal system*, *national state*,

the legislated code, dan *global*. *Field research* dalam konteks studi ilmu hukum Islam berarti menekankan riset dengan pendekatan lintas-disiplin (li-di). Para pemerhati studi ilmu hukum Islam harus mengenali beragam gejala hukum Islam sebagai fakta sosial. Fakta sosial tersebut kemudian harus disinggung dengan doktrin-doktrin Islam. Dengan kata lain, di sini terjadi persinggungan antara teks dan konteks yang melahirkan semacam *lived Islamic law*.⁷⁸⁵

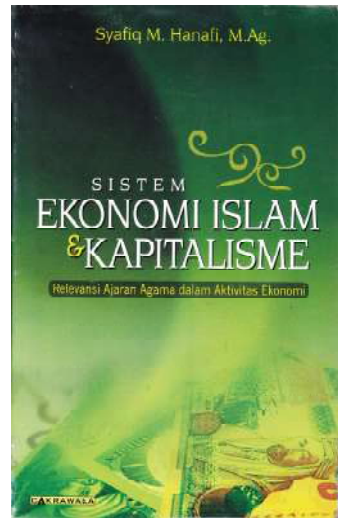
Noorhaidi memandang bahwa studi ilmu hukum Islam harus dipandang bukan saja sebagai persoalan teks saja, tetapi merupakan wacana menyeluruh (*total discourse: td*) di mana teks-teks itu dinegosiasikan dan diberikan makna-makna baru dalam persentuhannya dengan konteks. Di dalam hukum Islam, yang identik dengan syari’ah, semua jenis institusi menemukan pelbagai ekspresi secara simultan; keagamaan, legal, moral, sosial, ekonomi, dan politik.⁷⁸⁶ Salah satu implikasi dari menjadikan studi ilmu hukum Islam sebagai *Total Discourse (TD)*, berarti harus adaptif terhadap isu-isu kontekstual, seperti *societal system* atau komunitas sosial

⁷⁸⁵ Hassan, “Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia”, hlm. 395-400.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 397.

atau ruang publik (*public sphere*)—bahwa hukum Islam memiliki dua dimensi, dimensi privat dan publik—, munculnya politik baru berbasis negara bangsa (*nation-state*), kewarganegaraan. Dinamika diskursif semacam ini tentu melahirkan debat, negosiasi, partisipasi, emansipasi, dan sebagainya, sebagai prasyarat bagi kaum Muslim untuk memainkan peran lebih aktif dan signifikan dalam pusaran arus perubahan global(isasi).⁷⁸⁷

Menurut penulis, di sinilah posisi Noorhaidi dalam pengembangan studi ilmu hukum Islam di FSH secara khusus, dan IAIN/UITN Sunan Kalijaga secara umum, yaitu—meminjam istilah dalam filsafat ilmu—membawa arah studi ilmu hukum Islam ke ruang intersubjektifikasi (globalisasi Fikih Indonesia), setelah gagasan Fikih Indonesia bergema nyaring di ruang subjektifikasi lokal-nasional, yang kemudian dikembangkan oleh Yudian Wahyudi dan Agus Moh. Najib dengan teknik objektifikasinya (Indonesianisasi Fikih Indonesia: Fikih Kelautan, Fikih Agraria, dan Fikih Pertanian) dengan memberi pemaknaan-pemaknaan baru dalam konsep-konsep ‘Arab’ Fikih Indonesia. Dengan pendekatan *TD (Total Discourse)*, Noorhaidi, yang saat ini (2013) menjadi Dekan FSH, mencoba menghadirkan model studi lintas disiplin—penulis menyingkatnya dengan istilah “li-di”?: dalam bahasa Jawa, *lidi* adalah bagian yang keras dari daun kelapa—dalam studi ilmu hukum Islam. Namun penulis tidak paham, apa yang dimaksud dengan li-n-tas disiplin tersebut?, apakah dalam arti antardisipliner, multidisipliner, interdisipliner, ataukah transdisipliner. Keempat model ini kelihatannya sama, padahal secara prinsip sangat berbeda.



⁷⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 400.

Berbeda dengan Noorhaidi, Syafiq M. Hanafi, misalnya, yang saat ini (2013) menjadi Ketua Program Studi Hukum Islam di Pascasarjana (S-2) UIN Sunan Kalijaga, salah satu civitas akademika FSH, lebih banyak mendalami kajian tentang hubungan antara ekonomi Islam dan kapitalisme. Khusus untuk memajukan pascasarjana, penulis punya usulan, sebaiknya dosen-dosen yang menjadi tenaga pendidikinya, dipilih berdasarkan profesionalitas intelektual, bukan karena kedekatan emosional tertentu. Selain itu, syarat mengajar di pascasarjana tidak hanya doktor (teknis), tetapi harus bisa menulis buku melebihi karya disertasinya (substantif). Beberapa artikel Hanafi misalnya *Hutang Luar Negeri* (2000)⁷⁸⁸ dan *Etika dalam Bisnis* (2003).⁷⁸⁹

Selain nama-nama yang telah disebutkan di atas, intelektual-intelektual generasi ketiga di FSH yang lain, misalnya seperti Hamim Ilyas, Mochammad Sodik, Agus Moh. Najib, Makhrus Munajat, Supriatna, Susiknan Azhari, dan Riyanta, perlu juga untuk diperhitungkan. Riyanta, misalnya, dibandingkan dengan Supriatna, dan generasi ‘tuanya’, yaitu Toha Abdurrahman dan Fathur Rahman, sepertinya memiliki kecenderungan pemikiran tentang kewarisan Islam yang lebih progresif. Progresifitas pemikiran Riyanta, salah satunya ditunjukkan oleh pendapatnya bahwa waris beda agama itu dapat dimungkinkan dengan metode maslahat.⁷⁹⁰ Berdasarkan paradigma penalaran terhadap waris

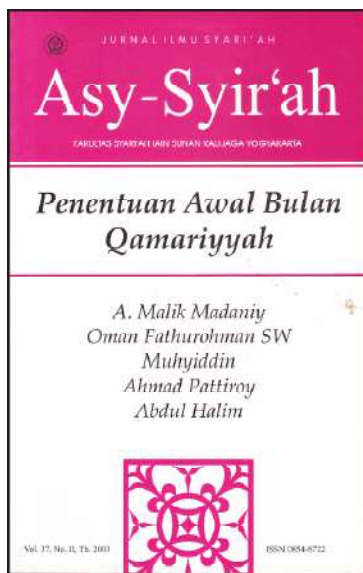
⁷⁸⁸ Syafiq M. Hanafi, “Hutang Luar Negeri: Antara Kebutuhan Rasional dan Kebutuhan Etis”, Jurnal *asy-Syir’ab*, No. 7, 2000.

⁷⁸⁹ Syafiq M. Hanafi, “Etika dalam Bisnis: Relevansi Prinsip-prinsip Muamalat dan Etika Bisnis Islam”, Jurnal *asy-Syir’ab*, Vol. 37, No. I, 2003.

⁷⁹⁰ Riyanta, “Hubungan Muslim Dengan Non-Muslim dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia”, dalam *asy-Syir’ab*, Vol. 36, No. I, Th 2002, hlm. 91-92. Menurut Riyanta “Konstruksi wasiat wajibah bagi non-Muslim dapat dijadikan pertimbangan bagi hakim (khususnya hakim Pengadilan Agama) dalam menyelesaikan kasus kewarisan antara orang yang berbeda agama. Meskipun ketentuan KHI tidak menyebutkan, tetapi dengan mempertimbangkan kemaslahatan, non-Muslim dapat memperoleh bagian dari harta peninggalan. Sehingga pandangan miring terhadap hukum kewarisan Islam yang dianggap melakukan diskriminasi terhadap non-Muslim dapat teratasi.”

Islam, Riyanta dapat penulis masukkan ke dalam kelompok esensialisme-rasional. Sedangkan tiga nama yang lain dapat dimasukkan ke dalam kluster skriptualisme-moderat.⁷⁹¹ Sedangkan nama-nama seperti Susiknan Azhari, Oman Fathurrahman, Muhyiddin Khozin, Abdul Mugis, dan tentu saja yang paling senior, yaitu Abdur Rahim, adalah pakar-pakar di bidang ilmu Falak di FSH. Di antara keempat pemikir tersebut, Susiknan, sepertinya yang telah mencoba mengintegrasikan dua mazhab ilmu Falak, yaitu mazhab rukyat dan hisab (2011). Bahkan secara khusus, dalam edisi tahun 2003, FSH menerbitkan Jurnal asy-Syir'ah yang mengkaji ilmu Falak. Produktivitas Susiknan Azhari, salah satunya ditunjukkan lewat karyanya *Ensiklopedi Hisab-Rukyat* (2005). Buku tersebut merupakan langkah awal mengintegrasikan antara falak syar'i dan falak 'ilmi.

⁷⁹¹ Bila diperhatikan, sebenarnya ada lima golongan yang telah mewarnai konflik yang mendasari paradigma penalaran terhadap hukum waris Islam. Pertama, skriptualisme-konservatif, di sini hukum waris Islam dipahami secara tekstual tanpa mempertimbangkan efektivitas hukum dalam kehidupan di samping mengabaikan kemungkinan adanya penafsiran lain yang menyalahi teks tertulis nas agama. Kedua, skriptualisme-moderat, suatu kelompok yang memahami nas agama secara tekstual tanpa mengabaikan adanya kemungkinan interpretasi yang luas terhadap teks suci dalam batas metode istimbat hukum. Ketiga, esensialisme-rasional, mendasarkan pemahaman kepada esoteris nas agama di atas komitmennya terhadap justifikasi rasional. Situasi dan kondisi politik, ekonomi, sosio-kultural sangat berperan mendasari dan mewarnai penafsiran nas agama sebagai cara interaksi rasio terhadap nas. Bagaimanapun, nalar rasio sangat terkait terhadapnya demi mewujudkan suatu efektivitas hukum dan keadilan yang dipahami secara empiris. Keempat, rasionalisme-liberal, suatu kelompok yang bercirikan sangat moderat dimana nas agama secara keseluruhan dipahami secara umum. Hal yang terpenting bagi mereka adalah konsep-konsep tujuan keadilan hukum dalam Islam. Kelompok ini merupakan kelompok modernis tetapi lebih bebas dan tidak terikat dengan doktrin metode berpikir lama yang dianggap mengikat. Jika kelompok esensialisme-rasional masih menganggapnya sebagai doktrin yang harus dikembangkan dan dibela, maka kelompok yang keempat ini tidak mengklaimnya sebagai keharusan. Kelima, universalisme-transformatif, kelompok ini dapat pula disebut sebagai kelompok yang mewakili modernis dengan corak pemikiran yang berbeda. Corak pemahaman terhadap nas agama bercirikan upaya pemaduan corak pemikiran keseluruhan kelompok-kelompok yang ada, baik yang berhaluan tradisional ataupun modernis. A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), hlm. 9-12.



Menurut penulis, setidaknya ada empat tahapan yang mesti dilakukan oleh Neo-Mazhab Jogja dalam melakukan pembaruan fikih dan ushul fikih. Pertama, pembaruan pada level metodologis. Interpretasi terhadap teks-teks fikih secara kontekstual, verifikasi antara ajaran yang pokok (*uṣūl*) dan cabang (*furu'*). Kedua, pembaruan pada level etis. Perlu pembaruan fikih yang dapat menghadirkan fikih sebagai etika sosial (seperti teori hukum responsif dan progresif), bukan sekedar formalistik dan legalistik (seperti teori hukum represif dan otonom). Ketiga, pembaruan fikih pada level filosofis. Hendaknya fikih terbuka terhadap filsafat dan teori-teori sosial kontemporer, fikih hadir tidak sebagai konsep yang menafikan konsep lain, tetapi justru dapat memberikan ruh atau spirit terhadap teori-teori sosial modern. Keempat, pembaruan fikih dan ushul fikih pada level praktis. Hendaknya fikih dan ushul fikih dapat dikembangkan sebagai spirit untuk menciptakan sains dan teknologi masa depan (teknologi fikih dan ushul fikih). Bedakan istilah 'Teknologi Fikih' ini dengan istilah 'Fikih Teknologi' yang pernah disampaikan oleh Luthfi Asyasyaukanie dalam bukunya berjudul *Politik, HAM, dan Isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer* (1998), Pustaka Hidayah, Bandung.

4. Mempertimbangkan Posisi Intelektual “SAYA” dan “R”

Istilah “SAYA” dan “R” di sini adalah singkatan untuk menunjukkan makna “S” untuk Syamsul Anwar, “A” pertama untuk Atho’ Mudzhar, “Y” untuk Yudian Wahyudi, “A” kedua untuk Akh. Minhaji, dan “R” untuk Siti Ruhaini Dzuhayatin. Menurut penulis, kelima cendekiawan itu, saat ini, adalah intelektual progresif di Mazhab Jogja yang dapat ‘diperhitungkan’ peranannya dalam menumbuhkembangkan kajian studi hukum Islam, khususnya di FSH, umumnya di seluruh PTAI Indonesia. Tentunya hubungan jejaring intelektual kelima cendekia tersebut dengan para pemikir lain di FSH bersifat inter-relasi, bukan dominasi. Sebab, tidak hanya asal-usul tempat studi (master dan doktor) yang menentukan kualitas akademik seseorang, tetapi juga pengalaman dan jam terbang. Untuk keperluan koneksitas ide, penulis tidak perlu mengurutkan sajian ide-idenya dari masing-masing pemikir tersebut, berdasarkan urutan “SAYA” dan “R”. Kelima pemikir tersebut membentuk semacam pancamurti kekuatan akademik, yaitu Syamsul Anwar yang pernah menjabat Dekan FSH IAIN Sunan Kalijaga periode 1999-2003; Atho Mudzhar, pernah menjabat Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1996-2000; Yudian Wahyudi, pernah menjabat Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga periode 2007-2011; Akh. Minhaji, pernah menjabat Sekretaris Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari’ah periode 1985-1986, Pembantu Rektor Bidang Akademik (2001-2005), dan tentu saja Siti Ruhaini Dzuhayatin, di level universitas, pernah menjabat sebagai Ketua Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga, 2002-2007. Sejak tahun 2012, Ruhaini menjadi Ketua Komisioner HAM OKI. Penyebutan urutan lima nama tokoh tersebut tidak menunjukkan skala prioritas dan kapasitas keilmuannya, tetapi semata-mata untuk simplifikasi saja. Syamsul Anwar lebih banyak menekuni bidang ushul fikih, terutama tawarannya tentang teori pertingkatan norma; Atho Mudzhar terkenal sebagai penggagas studi sosiologi hukum Islam; Yudian Wahyudi banyak mengeksplorasi wilayah kajian filsafat hukum Islam; Akh. Minhaji memperkenalkan model studi

sejarah sosial pemikiran hukum Islam; dan Siti Ruhaini Dzuhayatin, selain sebagai akademisi, ia adalah aktivis (studi) jender dan HAM.

Pemilihan lima nama di atas (“SAYA-R”) sebenarnya hanyalah simplifikasi dan simbolisasi pertautan triadik antara wilayah disiplin keilmuan studi hukum Islam normatif, filosofis (Yudian dan Syamsul), dan empiris (Atho’ Mudzhar, Akh. Minhaji, dan Ruhaini). Penulis sebenarnya lebih setuju apabila hanya dibagi menjadi tiga pilar saja, yaitu pendekatan filsafat, sejarah, dan linguistik (bahasa). Yudian, misalnya, mempunyai kekuatan di dua wilayah, yaitu filsafat dan bahasa. Sedangkan Minhaji di dua wilayah yang lain, yaitu sejarah dan bahasa. Di sisi lain, Nur Kholis Setiawan, yang spesialisasi kajiannya tentang Sastra al-Qur’an, seperti termuat dalam dua artikelnya, *Liberal Thought in Qur’anic Studies* (2007)⁷⁹² dan *At-Tafsīr Kataṣawwur Lil Qur’ān* (2009)⁷⁹³ dapat penulis tempatkan di wilayah bahasa, dalam arti linguistik. Jadi, gabungan dari tiga kekuatan di ataslah (filsafat, sejarah, dan bahasa), yang harusnya menjadi agenda utama FSH dalam meningkatkan *output* lulusannya. Namun perlu segera dicatat di sini, khususnya tentang aspek bahasa, tidaklah hanya bermakna kemampuan teknis di bidang bahasa Inggris dan bahasa Arab, tetapi juga termasuk kemampuan di bidang bahasa komunikasi, misalnya seperti penggunaan bahasa akademik yang tidak merendahkan orang lain, tidak sombong, dan menggunakan bahasa yang sopan dalam dunia intelektual. Apabila dibaca dengan pendekatan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yaitu pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis,⁷⁹⁴ maka contoh-contoh ilmuwan di FSH dapat dipetakan seperti tabel di bawah ini.

⁷⁹² Nur Kholis Setiawan, “Liberal Thought in Qur’anic Studies: Tracing Humanistic Approach to Sacred Text in Islamic Scholarship”, *al-Jami’ah*, Vol. 45, Number 1, 2007, hlm. 1-28.

⁷⁹³ Nur Kholis Setiawan, “At-Tafsīr Kataṣawwur Lil Qur’ān: Fi Ittijāh Fahm al-Kitāb al-Muqaddas Hasbi as-Siyāq al-Indonesiyyi”, *Jurnal asy-Syir’ab*, Vol. 43, No. II, 2009.

⁷⁹⁴ Adams, “Islamic Religious Traditions”, hlm. 41-54; Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 63.

Contoh model-model pemikiran studi hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga

Wilayah Keilmuan	Contoh <i>Scholars</i>	Contoh Karya
Alumni Timur		
Teologis	Mayoritas Dosen FSH	Mayoritas Karya-Karya Dosen FSH
Alumni Barat		
Historis	Akh. Minhaji	<i>Sejarah Sosial dan Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi</i> (2013)
Linguistik	Nur Kholis Setiawan	<i>Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar</i> (2005)
Filosofis	Yudian Wahyudi dan Syamsul Anwar	<i>Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika</i> (2007)
Sosiologis	Atho' Mudzhar	Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi (2003)
Antropologis (Etnografi Hukum Islam) dan Interdisipliner	Noorhaidi Hasan	<i>Laskar Jibad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru</i> (2008)

Di samping itu, untuk membaca varian-varian intelektual di FSH, khususnya dosen-dosen alumni luar negeri dari Barat, dapat juga digunakan model pembacaan studi agama era kontemporer. Misalnya dalam pandangan Jacques Waardenburgh, ia memetakan empat kategori pendekatan, yaitu pendekatan historis, perbandingan, kontekstual, dan hermeneutis-filosofis.⁷⁹⁵ Berdasarkan empat varian tersebut, intelektual “SAYA” dan “R” dapat ditempatkan sebagai berikut. Syamsul Anwar dan Yudian Wahyudi dapat diklusterkan mewakili model pendekatan hermeneutis-filosofis. Bedanya, Syamsul lebih cenderung ke ushul fikih, sedangkan Yudian lebih cenderung ke *maqāṣid asy-syarī’ah*. Atho’ Mudzhar dan Ruhaini dapat ditempatkan dalam kluster model pendekatan kontekstual, dengan tawaran pendekatan sosiologi hukum Islam dan pendekatan gender. Sedangkan Minhaji dapat dimasukkan ke dalam

⁷⁹⁵ Jacques Waardenburgh, “Studi Agama-Agama Kontemporer”, dalam Mircea Eliade dkk., *Metodologi Studi Agama*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 474-480.

kluster pendekatan historis, dengan tawarannya tentang sejarah sosial pemikiran hukum Islam. Model pendekatan perbandingan, selain intelektual “SAYA” dan “R” di atas, dapat dicontohkan seperti penelitian perbandingan antara hukum perkawinan Indonesia dan Malaysia yang dilakukan oleh Khoiruddin Nasution.

Untuk selanjutnya akan dibahas model pendekatan yang keempat dulu, yaitu pendekatan hermeneutis-filosofis. Sebelum Yudian Wahyudi, dalam skala yang lebih makro, yaitu di lingkungan PTAI, dua nama penting yang telah membawa ‘gerbong’ filsafat di Mazhab Ciputat dan Mazhab Sapen adalah Komaruddin Hidayat dan M. Amin Abdullah. Keduanya pernah belajar di METU, Ankara, Turki, antara tahun 1984-1990. Komaruddin Hidayat yang lahir di Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953, pernah menulis buku *Memahami Bahasa Agama* (1996).⁷⁹⁶ Dalam buku tersebut, Komar menawarkan metode hermeneutik dalam studi (hukum) Islam. Menurutnya, setiap teks lahir dalam sebuah wacana yang memiliki banyak variabel, seperti suasana politis, ekonomis, sosiologis, psikologis, dan sebagainya. Dengan variabel-variabel itu, teks sangat potensial untuk melahirkan salah paham di kalangan para pembacanya ketika berupaya memahaminya. Proses pemahaman dan penafsiran sebuah teks selalu mengasumsikan adanya tiga dunia, yaitu dunia pengarang (*the world of author*), dunia teks (*the world of text*), dan dunia pembaca (*the world of reader*).⁷⁹⁷ Kini, Komaruddin Hidayat sepertinya semakin “mendekati” Tuhan, lewat “dwitunggal” bukunya berjudul *Psikologi Kematian* (2012 dan 2014).

Sementara itu, M. Amin Abdullah dalam artikel berjudul *Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer* (1997), misalnya, menawarkan pendekatan filsafat dalam studi (hukum) Islam. Menurutnya,

⁷⁹⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).

⁷⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 17.

di dalam setiap agama (Islam) selalu ditemukan aspek sakralitas yang doktrinal-teologis dan aspek profanitas yang kultural-sosiologis. Yang pertama didasarkan pada argumen tekstual (normatif), sedangkan yang kedua didasarkan pada argumen kontekstual. Pada dataran realitas, kedua aspek ini sering bercampur-aduk dan berkait-kelindan. Oleh karena itu diperlukan upaya penjernihan melalui pendekatan kritis-filosofis. Pendekatan ini oleh Amin disebut dengan istilah Filsafat Fundamental (*Fundamental Philosophy*) atau *al-Falsafah al-Ūlā*.⁷⁹⁸



M. Amin Abdullah dan Komaruddin Hidayat di Turki, 7 Agustus 1985

Pendekatan filsafat dalam pandangan Amin Abdullah kiranya berbeda dengan aliran-aliran filsafat (semisal rasionalisme, eksistensialisme, dan pragmatis(is)me). Pendekatan filsafat yang dimaksud oleh Amin lebih bersifat keilmuan, terbuka dan dinamis, yang berbeda

⁷⁹⁸ M. Amin Abdullah, “Relevansi Studi Agama-Agama dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer”, *Ulumul Qur’an*, No. 5, VII/1997, hlm. 62-67. Artikel ini kemudian dimuat kembali dengan judul “Relevansi Studi Agama-Agama dalam Milenium Ketiga”, dalam M. Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 1-25.

dengan aliran-aliran filsafat yang ideologis, tertutup dan statis. Pendekatan filsafat bercorak inklusif (sebagaimana *pure science*), tidak tersekat-sekat dan tidak terkotak-kotak oleh sebuah tradisi. Pendekatan ini memiliki tiga ciri utama. Pertama, kajian filsafat selalu terarah pada perumusan ide-ide dasar (*fundamental ideas*) terhadap objek persoalan yang sedang dikaji. Kedua, perumusan ide-ide dasar itu dapat menciptakan berpikir kritis (*critical thought*). Ketiga, kajian filsafat dengan demikian dapat membentuk mentalitas dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual (*intellectual freedom*), sehingga terbebas dari dogmatisme dan fanatisme.⁷⁹⁹

Berbeda dengan Mukti Ali yang mendalami masalah teologi (perbandingan agama-agama) di Mazhab Sapen—untuk tidak mengatakannya ilmu Kalam—, Amin mendalami studi filsafat. Apabila Mukti Ali yang membawa gerbong (teologi) ilmu perbandingan agama di IAIN Sunan Kalijaga tahun 1970-an, maka M. Amin Abdullah yang membawa ‘gerbong’ filsafat di IAIN/UIN Sunan Kalijaga tahun 1990-an (Doktor METU, Turki, tahun 1990). Bedakan dengan Harun Nasution yang membawa gerbong filsafat Islam di IAIN Jakarta. Terkait dengan pentingnya studi filsafat tersebut, ketika Amin masih kuliah di Turki antara tahun 1985-1990, ia pernah mendapatkan surat balasan dari A. Mukti Ali. Perhatikan dua surat Mukti Ali kepada M. Amin Abdullah pada tanggal 1 Maret 1989 dan 11 Maret 1990 berikut ini.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 59-60.


Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

A. MUKTI ALI
Sagan Gk. 1/100
Yogyakarta Indonesia
Telp. 4621

Yogyakarta, 1 Maret 1989

Kepada ^{17/3-89}
Yth Sdr Drs M. Amin Abdullah
3 Yurt/318 ODTU
Ankara
Turkey.

Assalamu alaikum wr wb !
Tentu saja surat Saudara tanggal 21 Januari 1989 sudah agak lama saya terima. Saya gembira sekali menerima surat Saudara itu. Telah berulang kali saya katakan bahwa filsafat bagi orang-orang Indonesia masih dianggap "asing" dan bagi "sarjana-sarjana IAIN masih dianggap "lux". Inilah sebabnya sejak pertama saya merasa syukur bahwa Saudara mengambil filsafat sebagai lapangan studi. Dengan itu maka Saudara merupakan satu satunya orang IAIN yang dewasa ini sedang menyelenggarakan studi filsafat. Kita semua mendo'akan mudah-mudahan Saudara berhasil dan segera dapat selesai sebagaimana rencana Saudara.
Juga saya gembira bahwa diwaktu senggang Saudara masih sempat menterjemah buku filsafat. Mengingat sedikitnya buku filsafat di Indonesia, saya kira terjemahan Saudara itu baik diterbitkan.
Saudara belajar bahasa Jerman memang baik. Terutama karena yang Saudara garap adalah Kant. Tentu bahasa Jerman sangat esensial. Memang bahasa Jerman dan Perancis lebih dominan di Turki, dan baru belakangan ini saja Inggris muncul.
Belajar dengan baik, mudah-mudahan Allah swr selalu memberkati amal usaha kita.
Saudara Burhan Deya sudah selesai prompsinya pada awal bulan Januari yang lalu dengan baik. Tenaga kita tambah mutunya. Lain-lainnya sedang bersiap, umpamanya Alef, Rahim (Syari'ah).
Kini juga sedang dipersiapkan 12 orang lagi untuk dikirim ke Leiden. Mereka sedang belajar bahasa Belanda di Jakarta.
Saudara Rifa'i (asisten di P.A.) kini sudah diterima di Universitas London; baru tahun pertama. Lain-lainnya sedang mempersiapkan untuk dapat memperoleh beasiswa ke USA.
Di IAIN tidak ada yang istimewa. Saudara Syamsuddin memberikan lecture di Filipina untuk satu semester. Baik juga.
Saya pada bulan Desember yang lalu-seperti biasa - pergi ke Paris untuk sidang UNESCO, Komisi Kebudayaan Islam, yang saya juga menjadi anggotanya --anggota semua 10 orang --. Setelah selesai sidang saya untuk pertama kali berkesempatan pergi ke Spanyol untuk melihat peningkatan-peninggalan Islam, di Sevilla, Granada, Cordova dan sebagainya. Sangat menarik, selain mengharukan. Saya ingin menulis sesuatu tentang kunjungan itu, tetapi belum tahu dari mana saya harus mulai.
Sekian dahulu. Kita semua dalam sehat walafiyat. Mudah-mudahan Saudara di sini demikian juga.
Amin.

Wassalam,

(H.A. Mukti Ali)

Surat dari Mukti Ali kepada M. Amin Abdullah ketika masih kuliah di Turki, tanggal 1 Maret 1989

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

A. MUKTI ALI

Segen Gk. 1/100
Yogyakarta
Telp. 4621

Yogyakarta, 11 Maret 1990

Kepada
Yth Sdr M. Amin Abdullah
9 Yurt/105/1 ODTU
Ankara
Turkey.

Assalamu alaikum wr wb. !

Surat Saudara tanggal 15 Februari tentu saja sudah lama saya terima. Saya gembira sekali atas kemajuan yang Saudara peroleh. Apalagi saya gembira sekali, karena yang Saudara tekuni adalah filsafat, yang sedikit sekali orang tertarik. Pelajaran yang Saudara kejar sangat sedikit diminati oleh orang-orang Islam. Di Indonesia orang-orang Katolik dan Protestan itulah yang menaruh perhatian terhadap filsafat, karena mereka memahmi pentingnya filsafat. Sekolah Tinggi Filsafat Diyakoro adalah salah satu bukti bahwa mereka sangat menaruh perhatian terhadap filsafat. Kita masih terus menekankan kepada fikih. Filsafat masih dianggap "makruh" kalau bukan "haram". Tugas Saudara sekebal dari Turki untuk meluruskan pandangan umat Islam yang kurang benar itu. Siapkanlah segala sesuatu untuk menghadapi tugastugas yang berat di Indonesia, baik dalam bidang Perbandingan Agama maupun filsafat. Dengan kemampuan bahasa yang Saudara pelajari, memang Saudara bisa mulai membuka "oksidentalisme" yang belum lahir di Indonesia itu.

Mudah-mudahan Allah swt memudahkan usaha Saudara.

Adapun berita dari Yogya biasa saja. Tentu Saudara sudah mendengar bahwa setelah Sdr Burhan Daya menyelesaikan desertasinya, maka disusuk oleh Sdr Abubakar Al Yasa dari Syari'ah yang membahas tentang pandangan Hazairin soal waris. Ia adalah baik, dan menguasai masalahnya. Hingga sekarang belum ada lagi yang konkrit selesai.

Bulan Juli yang akan datang di Yogya akan ada Seminar Indonesia-Belanda tentang Ilmu Perbandingan Agama. Empat orang Belanda akan memberikan paper, selain dua orang Belanda yang sudah ada di Jakarta dan Yogya. Jadi semua 6 orang. Disamping pakar-pakar Indonesia. Sdr Burhan yang mengurus. Jadi juga sibuk.

Pertengahan Maret ini, kalau tidak diundur saya akan pergi ke Baghdad untuk sidang Scientific Committee on Islamic Culture UNESCO yang saya menjadi anggotanya. Kali ini sidangnya di Baghdad. Setelah selesai sidang insya Allah akan umroh. Bepergian kali ini disertai Ibu. Lalu pada bulan Juni, kalau jadi akan ke Hartford Seminary, untuk seminar Islam-Kristen, dan pada bulan Agustus-nya insya Allah akan ke California untuk konferensi pendahuluan pembentukan Parlemen Agama-agama Sedunia yang saya menjadi salah seorang penasehatnya.

Jadi memang agak sibuk. Inilah sebabnya maka mengajar sudah tidak saya lakukan, kecuali di S 2,3; dan ceramah-ceramah juga saya kurangi. Saya harus banyak membaca dan menulis.

Kini memang masih ada 12 orang yang di Leiden, dan dipersiapkan antara 12 orang untuk dikirimkan ke McGill. Tetapi bahasanya payah juga. IAIN belum mengerti pentingnya bahasa. Oleh karena itu Lembaga Bahasa dihentikan kegiatannya, dan bahasa dimasukkan dalam kurikulum seperti dulu lagi, yang artinya pasti akan gagal untuk menjadikan orang bisa berbahasa asing.

Juga orang-orang yang masuk S 2,3 di Jakarta dan Yogyakarta dalam soal bahasa juga lemah sekali. Inilah sebabnya mengapa Saudara dan kawan-kawan yang dapat kesempatan keluar negeri beruntung sekali, karena bahasa dipaksakan untuk belajar. Di Leiden juga begitu, tetapi bagi mahasiswa reguler, bukan mahasiswa cangkakan, sebagaimana yang kita lakukan.

Memang harus mengalami dulu, baru bisa mengatakan. Tanpa pengalaman, maka usahanya hanya akan meraba-raba saja.

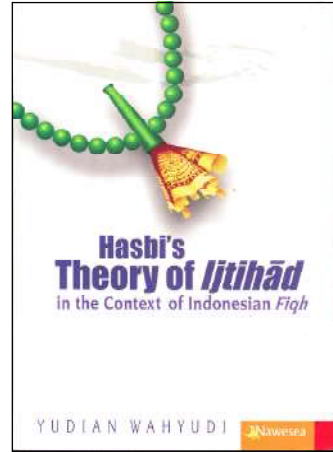
Sekian dulu, saya berdo'a mudah-mudahan Saudara dan kawan-kawan yang lain segera dapat menyelesaikan desertasi dan segera pulang untuk mengganti orang-orang yang sudah tua ini.

Wassalam,


(H.A. Mukti Ali)

Surat dari Mukti Ali kepada M. Amin Abdullah ketika ia masih kuliah di Turki, 11 Maret 1990

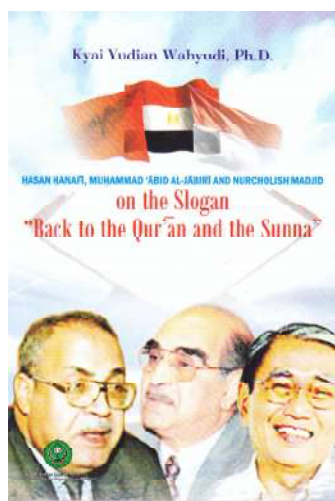
Duo intelektual tersebut (Komaruddin Hidayat dan M. Amin Abdullah), yang telah membawa ‘gerbong’ pendekatan filsafat di PTAI Indonesia, khususnya di Mazhab Ciputat (UIN Jakarta) dan di Mazhab Sapen (UIN Yogyakarta), pernah dikritik oleh Yudian Wahyudi. Yudian Wahyudi lahir di Balikpapan, 1960, adalah salah seorang pemikir Mazhab Jogja yang menyelesaikan Master di McGill University, Kanada, tahun 1993, dengan judul tesis *Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian Fiqh*. Sebelum menempuh pendidikan Master di McGill, Yudian sempat menyusun kamus *Al-Asmin* (1991). Empatbelas tahun kemudian, yaitu tahun 2007, tesis Yudian tersebut diterbitkan oleh Nawesea Press. Menurut Yudian, ada sepasang peristiwa ‘trans Atlantik’, kenapa tesisnya tersebut setelah 14 tahun baru diterbitkan. Menurut testimoni Yudian,⁸⁰⁰ Martin van Bruinessen ‘katanya’ pernah menyebut tesisnya tentang Hasbi tersebut sebagai karya terbaik tentang Fiqh Indonesia yang pernah dibaca oleh Martin. Menurut penulis, klaim ini harus dibuktikan oleh data tertulis yang otentik dari Martin. Terlebih lagi, Martin belum membaca buku penulis ini. Dengan tesis tersebut, Yudian sepertinya ingin menjadikan pemikir lokal (Hasbi) menjadi pemikir internasional, karena pemikiran Hasbi dikaji di Kanada dan Amerika, bahkan diterbitkan di Belanda dalam bahasa Inggris. Hasbi, menurut Yudian, yang semula dikenal hanya di lingkungan Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga dan sekitarnya, kini bertengger di McGill, Harvard, dan Leiden.⁸⁰¹ Dengan kata lain, lewat tesis tentang Hasbi tersebut, Yudian ingin melakukan internasionalisasi pemikiran lokal. Hal ini berbanding terbalik dengan



⁸⁰⁰ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesia Fiqh* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. ix-x.

⁸⁰¹ *Ibid.*

disertasi tentang Soedjatmoko, sebagaimana diungkapkan oleh Yudian, yang justru disertasi tersebut telah melakukan lokalisasi pemikir internasional. Sebab, Soedjatmoko, sebagai tokoh internasional karena antara lain pernah menjadi Rektor Universitas PBB di Tokyo, ketika ditulis dalam disertasi di Sapen, maka Soedjatmoko bernasib ‘malang’, sebab ia ‘dilokalkan’.⁸⁰² Penulis menduga yang dimaksudkan oleh Yudian tersebut adalah karya Siswanto Masruri berjudul *Humanitarianisme Soedjatmoko* (2005).⁸⁰³ Menurut penulis, karya Siswanto yang menggunakan pendekatan sejarah pemikiran ini sangat bagus, sayangnya memang tidak ditulis dalam bahasa Inggris. Begitupun sebaliknya, banyak sekali karya-karya disertasi lokal di Mazhab Sapen tentang Jabiri, Nurcholish Madjid, dan Hassan Hanafi yang lebih berkualitas, hanya saja tidak ditulis dalam bahasa Inggris. Jadi, jangan hanya karena ditulis dalam bahasa asing, sebuah karya diklaim lebih berkualitas dari yang lain. Sebab, bukan hanya bahasanya yang terpenting, tetapi termasuk juga substansinya.



Spesialisasi Yudian sebenarnya adalah studi filsafat hukum Islam yang kemudian melebarkan sayapnya ke studi pembaruan Islam. Hal ini bisa ditunjukkan dalam karya disertasinya, sebagaimana pernah diungkapkan sendiri oleh Yudian berikut ini:

Dalam situasi ‘pengap’, saya harus mentransendensi dengan memasuki ruang waktu orang lain. Mengganti dan melebarkan spesialisasi, yaitu meninggalkan studi filsafat hukum Islam, menuju studi pembaruan Islam dengan perbandingan tiga negara, Mesir, Maroko, dan Indonesia, sembari

nyerempet-nyerempet Qur’anic Studies. Hasan Hanafi-lah yang saya pilih untuk mewakili pemikir Muslim dalam disertasi saya yang selesai tahun 2002, dengan

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ Siswanto Masruri, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005).

judul *The Call: Back to the Qur'an and the Sunna (A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri, and Nurcholish Madjid)*.⁸⁰⁴

Menurut Yudian,⁸⁰⁵ terkait dengan disertasinya tersebut di atas, ia pernah mengatakan, “Siapapun tahu bahwa membandingkan pemikiran tiga tokoh dari tiga negara (Hassan Hanafi dari Mesir, Jabiri dari Maroko, dan Nurcholish Madjid dari Indonesia), seperti yang sedang saya lakukan, merupakan kerja berat. Dari perbandingan ini diharapkan, antara lain, Nurcholish Madjid dapat lebih dikenal dunia karena dibandingkan dengan dua pemikir kelas dunia dari ‘pusat’ dunia Islam, dalam tema ‘panas’ dan ‘dipentaskan’ di ‘kandang singa’, proses yang tidak pernah dilakukan oleh Komaruddin Hidayat dan Azyumardi Azra. Strategi ini merupakan cara ‘melampaui’ pengalaman akademik ‘pedagang besi tua’—yaitu kuliah di luar negeri mengumpulkan ‘barang rongsokan’ dan memamerkannya di Indonesia seolah ‘barang baru’—karena menyamai kemampuan Jepang membeli dan menjual kembali besi tua dalam bentuk yang memukau pemilik barang rongsokan, bahkan memasarkannya ke pusat-pusat dunia, itulah tujuan hermeneutika *Turāṣ* dan *Tajdid*.”

Di tempat lain, Yudian menyebut disertasinya sebagai ‘memilih jalan sulit’, sembari menyindir model-model disertasi yang ‘hanya’ mengkaji tentang sejarah Islam di Indonesia. Lebih lanjut ia mengatakan,⁸⁰⁶ “Saya jadi teringat sikap saya sepuluh tahun silam. Dosen PTAIN, yang kuliah S3 di Barat, pada umumnya menulis disertasi tentang sejarah Islam Indonesia (apapun embel-embelnya: politik, sosiologi, dan

⁸⁰⁴ Yudian Wahyudi, “Kata Pengantar: Hasan Hanafi Mujaddid Abad Ke-15?”, dalam Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001), hlm. vi-vii.

⁸⁰⁵ Yudian Wahyudi, “Kata Pengantar: Senam Hermeneutika Bersama Hassan Hanafi”, dalam *Sendi-Sendi Hermeneutika: Membumikan Tafsir Revolusioner*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2002), hlm. ii dan x.

⁸⁰⁶ Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko, dan Indonesia*, terj. Saifuddin Zuhri (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. xx.

perbandingan agama). Mereka ‘memilih jalan mudah’ biar cepat selesai. Tidak seperti mereka, saya sengaja ‘memilih jalan sulit’. Saya membandingkan Mesir, Maroko, dan Indonesia.” Menurut penulis, ada yang lebih sulit daripada ‘sekedar’ membuat disertasi dengan membandingkan ‘tiga negara’, yaitu mengoneksikan studi hukum Islam ‘tiga dunia’, seperti yang penulis lakukan dalam buku ini. Bedakan antara ‘memilih jalan sulit’ ini dengan ‘mempersulit diri’.

Yudian juga menyindir beberapa karya disertasi dari intelektual PTAI dengan menggunakan metafora ‘dua tangan’ dan ‘dua mata’.⁸⁰⁷ Tiga disertasi yang dimaksud adalah disertasinya Azyumardi Azra,⁸⁰⁸ Nurcholish

⁸⁰⁷ *Ibid.*, hlm. ii.

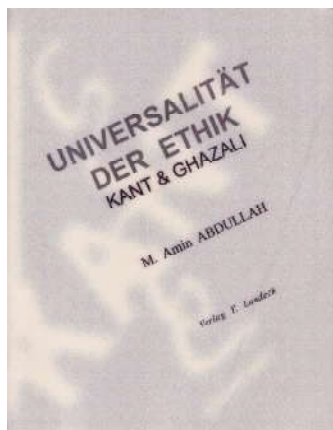
⁸⁰⁸ Pada bulan Oktober 1992, Azra mempertahankan disertasinya yang berjudul *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay Indonesia Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, di Columbia University, Amerika Serikat. Ia lulus doktor dengan predikat *with distinction*. Azra adalah mahasiswa Indonesia dan Malaysia pertama di angkatannya yang menyelesaikan Ph.D, teman-teman lainnya menyusul belakangan. Mereka adalah Pastor Alex Susilo Wijoyo yang lebih dahulu masuk Columbia; Heddy-Shri-Ahimsa Putra, dosen UGM yang mempelajari antropologi (Levi-Strauss), dan sebagainya. Kelak, disertasinya tersebut pertama kali diterbitkan oleh Mizan dengan judul *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (1996). Kemudian, berkat dorongan pasangan suami-istri guru besar Universitas Nasional Australia, MB “Barry” Hooker—Salah satu penelitian Hooker yang kemudian diterbitkan di Indonesia adalah: *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Bandung: Mizan, 2002—dan Virginia Hooker, separo disertasi yang telah sedikit direvisi diterbitkan pada tahun 2005 dengan judul *The Indonesia Ulama in the Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesia Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, yang secara simultan diterbitkan di Australia, Hawaii, dan Belanda. Andina Dwifatma, *Cerita Azra: Biografi Cendekiawan Muslim Azyumardi Azra* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 63-64. Disertasi Azra tersebut merupakan hasil penelitian selama lebih dari dua tahun di berbagai tempat dan perpustakaan, sejak dari Banda Aceh, Jakarta, Ujung Pandang, Yogyakarta, Kairo, Mekkah, Madinah, Leiden, New York City, sampai ke Ithaca (New York State). Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 7.

Madjid,⁸⁰⁹ dan M. Amin Abdullah.⁸¹⁰ Dengan membandingkan tiga negara,

⁸⁰⁹ Di bawah bimbingan Fazlur Rahman, pada tahun 1984, Nurcholish Madjid berhasil menyelesaikan disertasinya dengan judul *Ibn Taymiya on Kalam and Falsafah: A Problem of Reason and Revelation in Islam* dengan predikat *cum laude*. Penulisan disertasi tersebut hanya memakan waktu satu tahun karena naskah-naskah dan dokumentasi yang lengkap di Universitas Chicago. Tentang kenapa ia tertarik menulis pemikiran Ibn Taymiah, ia menjelaskan kepada Muhammad Roem, tokoh Masyumi, dalam suratnya tertanggal 29 Maret 1983: “Saya tertarik kepada Ibn Taymiah karena peranannya yang sering dipandang sebagai leluhur doktrinal bagi banyak sekali gerakan-gerakan pembaruan Islam zaman modern, baik yang fundamentalistik maupun yang liberalistik. Kritiknya terhadap Kalam dan Falsafah dilakukan dengan kompetensi yang amat mengesankan, karena ia benar-benar menguasai disiplin keilmuan Islam yang Hellenistik itu. Ia adalah seorang tokoh dalam sejarah pemikiran Islam yang terakhir secara kompeten berusaha membendung Hellenisme, meskipun pemahannya sendiri tentang metode qiyas tetap bersifat Aristotelian. Ibn Taymiah adalah seorang intelektual besar yang tampaknya tidak banyak dipahami, padahal intelektualismenya itu baik sekali jika dicontoh dan dikembangkan lebih lanjut.” Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 147; Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, hlm. 85.

⁸¹⁰ Atas sponsor dari Departemen Agama dan Pemerintah Turki, mulai tahun 1985, M. Amin Abdullah mengambil Program Ph.D., bidang Filsafat Islam, di Departement of Philosophy, Faculty of Art and Science, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Disertasinya berjudul, *The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, diterbitkan di Turki, Ankara: Turkiye, Diyanet Vakfi, 1992. Sepulang dari Turki, dalam acara *Pidato Inaugurasi Sehubungan Dengan Berhasilnya Memperoleh Gelar Doktor Dalam Bidang Filsafat dari METU* Pada Tanggal 28 Mei 1990, Amin ‘meringkas’ disertasinya tersebut dengan judul *Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional*, yang diselenggarakan oleh IAIN Sunan Kalijaga pada tanggal 12 Januari 1991. Berturut-turut, ‘ringkasan’ disertasi tersebut dimuat di *Jurnal Pesantren: Filsafat dalam Keilmuan Islam*, Jakarta: P3M, Vol. VIII, Tahun 1991, hlm. 37-51; *Jurnal al-Jami’ah*, No: 45, Tahun 1991, hlm. 1-19; “Al-Ghazali “di Muka Cermin” Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 5, Tahun 1994, hlm. 45-53; dan “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005, hlm. 129-158. Tahun 2002, disertasi tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan bahasa Jerman, masing-masing dengan judul: *Antara Al-Ghazali & Kant: Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan; dan *Universalitas Der Ethik Kant & Ghazali*, Verlag. Y. Landeck, Germany. Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 199.

Yudian menganggap disertasinya seperti menulis dengan ‘dua tangan’ dan ‘dua mata’.⁸¹¹ Sayangnya, disertasi tersebut hanya diinternasionalkan oleh penerbit lokal. Menurut penulis, disertasi itu tidak terlalu penting, yang lebih penting adalah karya post disertasi. Sebab, doktor-doktor Indonesia yang lulus dari dalam maupun luar negeri, sebagian besar tidak bisa menulis karya ilmiah (buku) melampaui karya disertasinya. Apalagi, kalau setelah pulang dari luar negeri, doktor-doktor tersebut lebih memilih jadi birokrat daripada jadi ilmuwan. Daya kritisnya mulai tumpul, untuk tidak mengatakan telah punah. Yang kemudian muncul adalah, karya-karya ‘doktor’ hasil kompilasi dan ‘comotan’ artikel dari sana-sini, atau buku diktat kuliah (buku *dars*), atau bahkan hanya ‘memutilasi’ beberapa bagian dari disertasinya untuk dipresentasikan lagi di berbagai tempat. Berbeda dengan Yudian, disertasi Amin Abdullah diterbitkan oleh penerbit internasional (1992), bahkan juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman (2002).



Yudian kemudian ‘memenggal’ beberapa bagian dalam disertasinya, yang kemudian dipresentasikan di berbagai tempat.⁸¹² Pertama, *Slogan “Back to the Qur’an and the Sunna”: as the Ideal Solution to the Decline of Islam in the Modern Age* (bagian dari Bab I disertasi). Sebagian dari naskah tersebut dipresentasikan dalam *The 35th Annual Meeting of Middle East Studies Association of North America (MESA)* di Orlando, dengan judul *Moroccan and*

Indonesia Responses to Slogan ‘Back to the Qur’an and the Sunnah’ (Nopember

⁸¹¹ Wahyudi, *Dinamika Politik ‘Kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah’ di Mesir, Maroko, dan Indonesia*, hlm. ii.

⁸¹² Yudian Wahyudi, *The Slogan “Back to the Qur’an and the Sunna”: as the Ideal Solution to the Decline of Islam in the Modern Age (1774-1974)* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. xi-xii.

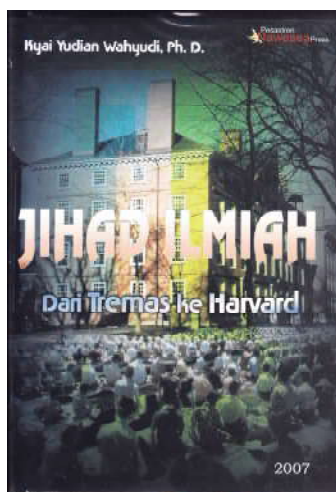
2000). Kedua, *Arab Responses to Hasan Hanafi's Muqaddima fi 'Ilm al-Istigrāb*, dipresentasikan dalam Konferensi *Orientalism Reconsidered: Emerging Perspective in Contemporary Arab and Islamic Studies*, yang diselenggarakan dalam rangka Penganugerahan Gelar Doktor Honoris Causa kepada Muhammad Arkoen dan Edward Said, di Inggris, Exeter University (18-19 April 2001). Ketiga, *Was Mu'tazilism An Expression of Islamic Left?: A Comparison of Egyptian, Moroccan, and Indonesia Contemporary Responses*, di MESA (Nopember 2001). Keempat, *Was Kharijism An Expression of Islamic Left? A Comparison Egyptian, Moroccan and Indonesia Contemporary Responses*, Jerman (8-13 September 2002). Kelima, *The Problem of the Geo-Epistemological Break in the Arab Renaissance*, di MESA, Washington (Nopember 2002). Artikel kedua sampai kelima, adalah 'potongan' dari Bab II disertasi Yudian, yang juga diterbitkan menjadi buku berjudul *Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid on the Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna'* (2007).

Terkait dengan penilaian penerbit E.J. Brill, kenapa tidak bisa menerbitkan naskah disertasi Yudian, ia menceritakan 'pembelaan'nya sebagai berikut:

Saya (Yudian), menurut *expert reader* awal, tidak mengerti Islam Indonesia karena saya menggunakan istilah *pesantrener*, padahal seharusnya *santri*. Bagi saya, pernyataan *expert reader* ini sangat menggelikan karena dia tidak dapat membedakan antara *santri* dan *pesantrener*. Tampaknya dia terlalu terpaku pada teori Geertz, padahal *santri* dan *pesantrener* sangat berbeda. 'Santri' dalam perspektif Geertz belum tentu lulusan pesantren (*pesantrener*). Misalnya Akbar Tanjung dapat dikatakan sebagai *santri*, tetapi bukan *pesantrener*. Sebaliknya, *pesantrener* belum tentu *santri*. Jadi, menyamakan *santri* pra kemerdekaan versi Geertz dengan *pesantrener* tidaklah tepat.⁸¹³

Penulis punya sedikit catatan khusus untuk Yudian, terutama tentang tetralogi buku *Jihad Ilmiah*. Pertama, buku *Jihad Ilmiah Satu: Dari*

⁸¹³ Yudian Wahyudi, *Hasan Hanafi, Mubammad Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid on the Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna'* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2007), hlm. viii-ix.



Tremas ke Harvard, yang mengisahkan pengalamannya presentasi di Amerika, Australia, Afrika, dan Eropa dalam rentang waktu lima tahun terakhir ketika ia menjadi mahasiswa program doktor di McGill University, Montreal, Kanada (1997-2002). Kedua, buku *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard ke Yale dan Princeton*, yang mencatat presentasinya di tiga universitas terbaik Amerika, bahkan dunia (Harvard Law School 2002-2004 dan Tufts University 2004-2005). Ketiga, buku *Jihad Ilmiah Tiga:*

Dari Oxford ke Oxford, yang akan menceritakan sejarah publikasi akademik Yudian di dunia internasional. Keempat, buku *Jihad Ilmiah Keempat: Pengalaman Mengajar Islam di Amerika*, yang akan merekam jejak Yudian sebagai professor *Islamic Studies* di Tufts University (2004-2005). Tetralogi *Jihad Ilmiah* tersebut bercerita tentang kisah presentasi ‘santri sarungan’ di panggung akademik dunia. Yudian menyebut rangkaian pengalamannya yang ‘sangat luar biasa’ tersebut sebagai *isrā’ mi’rāj* ke *sidrah al-muntahā* ilmiah kontemporer. Menurut penulis, tugas Yudian selanjutnya adalah melakukan kerja intelektual profetik. Setelah ‘menemukan jati dirinya’ di Barat, Yudian kembali ke FSH UIN Sunan Kalijaga pada tanggal 25 Agustus 2005. Dua tahun kemudian, 2007, ia langsung menjadi Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga kesembilan.

Ketika menjabat sebagai Dekan FSH, sekaligus sebagai editornya, Yudian pernah menerbitkan buku *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (2009). Yudian mengajak beberapa kolega untuk melakukan penelitian literer dan lapangan tentang gerakan Wahabi. Pertama, Agus Moh. Najib mendapat bagian untuk menulis tentang metode dan penyebaran gerakan Wahabi. Bab I buku tersebut bersifat penelitian literer murni. Bab II, yang digarap oleh Hamidah, merupakan campuran literer dengan ‘lapangan’ karena penelitiannya difokuskan untuk membedah

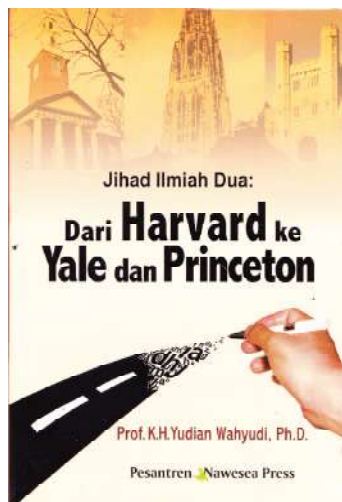
kontribusi gerakan Wahabi dalam Perang Padri di Sumatera Barat. Penelitian lapangan ‘penuh’ digarap oleh Mansur, Khoirul Anam, Syaifuddin Zuhri, dan Kasinyo Harto, tetapi dengan fokus kajian dan kawasan berbeda. Mansur meneliti pengaruh Wahabi dalam organisasi kemasyarakatan Islam di Jawa Barat (Bab III), tetapi Khoirul Anam mengungkap pengaruh Wahabi di pesantren di Jawa Tengah, DIY, dan Jawa Timur (Bab IV). Ini ditambah dengan uraian tentang Majelis Tafsir al-Qur’an (MTA) yang berpusat di Solo, yang ditulis oleh Syaifuddin Zuhri (Bab V). Terakhir, Kasinyo Harto membahas pengaruh Wahabi di Universitas Sriwijaya Palembang (Bab VI), yang ia sebut sebagai kelompok fundamentalis.⁸¹⁴

Yudian sendiri pernah mempresentasikan artikel tentang Wahabi berjudul *The Waves of Wahhabism in Indonesia* di Tufts University Amerika Serikat. Dalam artikel tersebut, ia membagi empat jenis gelombang Wahabisme di Indonesia. Pertama, Perang Padri di Sumatera Barat (1821-1837), yang sedikit banyak kemudian dibandingkan dengan Perang Jawa atau Perang Diponegoro (1825-1830). Kedua, pemberontakan di Banten (1888) sebagai pengaruh Pan Islam, yang merupakan internasionalisasi formal gerakan Wahabi di tangan Jamaluddin Afghani dan Abduh melalui majalah *al-Urwah al-Wuṣqā* (Tali Yang Kokoh). Ketiga, berdirinya Sarekat Islam (1905) sebagai wujud “nasionalisasi” Pan Islam, yang kemudian didukung oleh Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1914), dan Persatuan Islam (1923), khususnya dalam aspek akidah dan fikih. Keempat, gerakan Darul Islam (1949-1962).⁸¹⁵ Yudian kemudian menambahkan gelombang Wahabi kelima (1970: ekspor Wahabi dengan sponsor “oil money”), yaitu dengan kehadiran sejumlah pesantren “Wahabi”. Dari sini pesantren kemudian terbelah menjadi salafi dalam dua pengertian yang berhadap-hadapan: “salafi” model NU (sufi) vis-a-

⁸¹⁴ Yudian Wahyudi (ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Bina Harfa, 2009), hlm. v.

⁸¹⁵ *Ibid.*, hlm. iii-iv.

vis salafi Wahabi (anti tasawuf) alias “sinkretis-toleran” versus “puritan-fundamentalis”.⁸¹⁶



Salah satu program yang pernah dicetuskan oleh Yudian, atas sponsor dari Kementerian Agama, adalah tentang Program *Ulama-Plus*, Program Studi Lanjut, dan Program *Tahqīqul Kutub*. Untuk Program Studi Lanjut, ada sekitar tiga puluh ustad pesantren dikuliahkan ke FSH UIN Sunan Kalijaga dan mondoknya di Pesantren Wahid Hasyim. Di sini Yudian sebagai dekan dan sekaligus sebagai pencari beasiswa untuk peserta. Seluruh peserta program tersebut lulus *cum-laude*. Pada wisuda tahun 2011,

misalnya, FSH pernah meluluskan wisudawan *cum-laude* terbanyak, 34 dari program regular dan 30 dari Program Studi Lanjut. Sedangkan Program *Tahqīqul Kutub*, S2-nya di UIN Sunan Kalijaga dan mondoknya di Pesantren Nawesea. Di sini Yudian bertindak sebagai pengasuhnya.⁸¹⁷ Menurut penulis, justru perlu dipertanyakan jika banyak mahasiswa yang dapat lulus *cumlaude*, selain perlu dipertanyakan standarisasinya, juga perlu dipertanyakan orisinalitas skripsi dan tesisnya. Sejak tahun 2011, Yudian ‘hijrah’ ke Jakarta menjadi Asisten Deputy Bimbingan Umat Beragama, Pendidikan Agama dan Keagamaan di Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat Republik Indonesia (Kemenko Kesra RI). Semoga saja, jabatan barunya tersebut tidak ‘menumpulkan’ intelektualitas Yudian tentang studi hukum Islam. Tahun 2014, ia sudah kembali lagi ke Mazhab Jogja.

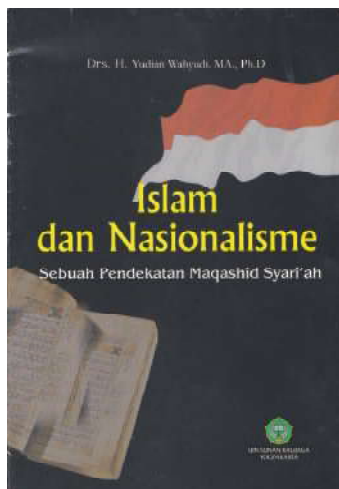
⁸¹⁶ *Ibid.*, hlm. iv.

⁸¹⁷ Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard ke Yale dan Princeton* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2013), hlm. xii.

Sebagai salah satu pemikir di bidang filsafat hukum Islam, pada tahun 90-an, Yudian pernah menerjemahkan trilogi buku tentang studi tersebut, yaitu *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis* (1991) karya Muhammad Muslehuddin, *Percikan Filsafat Hukum Islam: Metode dan Sejarah* (1994) karya Dr. Wael B. Hallaq, dan *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (1995) karya Khalid Mas'ud. Yudian sendiri, saat itu, merencanakan menulis (buku) tentang *Filsafat Hukum Islam: Metode dan Aplikasi Keindonesiaan*. Salah satu bentuk realisasi dari ide mengoneksikan antara kajian filsafat hukum Islam dan keindonesiaan, Yudian pernah menulis artikel *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqasid Syari'ah* (2006). Jauh sebelumnya, Hasbi ash-Shiddieqy pernah menulis buku tentang hal tersebut berjudul *Falsafah Hukum Islam* (1975), Bulan Bintang, Jakarta. Bedanya, saat itu Hasbi masih menggunakan istilah 'falsafah' (hukum Islam), sedangkan Yudian mencoba menggesernya menjadi istilah 'filsafat' (hukum Islam). Lebih lanjut Yudian pernah mengatakan:

Di Indonesia, khususnya di Fakultas Syari'ah di lingkungan IAIN maupun Perguruan Tinggi Islam swasta, filsafat hukum Islam juga serba salah. Di satu sisi ia merupakan matakuliah wajib yang diharapkan akan melatih mahasiswa untuk menjadi seorang mujtahid mandiri, tetapi di sisi lain literatur hampir tidak ada. Kesulitan lain adalah bahwa para dosen, juga mahasiswa, kurang akrab dengan filsafat dan filsafat hukum secara umum. Tentu saja penguasaan bahasa Arab merupakan masalah lain yang mesti dihadapi oleh kedua belah pihak. Beberapa orang putera Indonesia sudah berusaha untuk menyelesaikan masalah ini—pen. Barangkali salah satu yang dimaksudkan oleh Yudian adalah nama-nama penulis dalam buku bunga rampai *Filsafat Hukum Islam* (1992) yang diterbitkan oleh Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama saat itu. Penyusunan buku tersebut dilakukan oleh suatu tim yang terdiri dari para dosen senior dalam bidang hukum Islam dengan kerangka tulisan yang disepakati bersama. Ketua Tim Penulis buku tersebut adalah Zaini Dahlan, dengan anggota: Rachmat Djatnika, Ismail Muhammad Syah, Peunoh Daly, Amir Syarifuddin, dan Quraish Shihab. Sedangkan Ketua Tim Teknisnya adalah Zaini Muchtarom, dengan anggota: Husni Rahiem, Bachiroh Mahfudz, Achmad Basyar, dan M. Syarifuddin—. Namun demikian mesti diakui bahwa karya mereka juga tidak lebih baik dari karya setengah hati yang ditulis oleh sarjana-sarjana non-Indonesia. Pertaubatan filsafat hukum Islam mereka belum bisa menghapus dosa-dosa mereka dalam bidang ini.

Di tengah-tengah kesulitan semacam itulah maka saya pribadi memandang perlu untuk menerbitkan terjemahan buah karya Dr. Khalid Mas'ud, yang pada mulanya merupakan disertasi doktor yang ditulis di *Institute of Islamic Studies* McGill University—pen. Tesis Khalid Mas'ud di McGill University tahun 1973 berjudul *Syatibi's Philosophy of Islamic Law: An Analytical Study of Syatibi's Concept of Maslahah in Relation to His Doctrine of Maqasid asy-Syari'ah with Particular Reference to the Problem of Adaptability of Islamic Legal Theory to Social Change* juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahsin Muhammad berjudul *Filsafat Hukum Islam: Studi Tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq asy-Syatibi* (1996), Pustaka, Bandung—. Di samping *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis* (Tiara Wacana 1991), karya D. Muhammad Muslehuddin yang saya terjemahkan dengan dua orang mahasiswa saya, kini saya sedang mengedit terjemahan kumpulan artikel mantan pembimbing saya di McGill, Dr. Wael B. Hallaq, dengan judul *Percikan Filsafat Hukum Islam: Metode dan Sejarah* (1994). Diharapkan ketiga buku ini saling melengkapi, setidaknya-tidaknya bagi matakuliah yang saya asuh. Secara pribadi, saya juga merencanakan untuk menulis *Filsafat Hukum Islam: Metode dan Aplikasi Keindonesiaan*.⁸¹⁸



Jika dimekarkan, gagasan Fikih Indonesia (bukan Fikih dan Indonesia) versi Hasbi dapat dikembangkan menjadi Islam Nasionalis (bukan Islam dan Nasionalisme). Sebelum mengelaborasi lebih lanjut pemikiran Yudian tentang epistemologi hukum Islam, terlebih dulu perlu dijelaskan definisi ‘Islam’ menurutnya. Menurut Yudian, secara etimologis, Islam berasal dari kata *aslama-yuslimu-islām-salām* atau *salāmah*, yaitu tunduk kepada kehendak Allah agar mencapai *salāmah/salām* (keselamatan dan kedamaian) di dunia dan di akhirat. Kehendak Allah tersebut diekspresikan dalam tiga ayat yang

⁸¹⁸ Yudian W. Asmin, “Kata Pengantar Penerjemah”, dalam Muhammad Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surabaya: al-Ikhlās, 1995), hlm. xvi.

berbeda tetapi saling melengkapi.⁸¹⁹ Pertama, ayat *Qur'āniyah*, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di dalam al-Qur'an (dan Hadis). Di antara hukum yang terpenting di sini adalah tauhid (keesaan Allah), akhlak (moralitas), dan keadilan (hukum berpasangan antara positif dan negatif atau antara maslahat dan mafsadat). Kedua, ayat *Kauniyah*, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di jagad raya (kosmos). Tanda kebesaran Allah yang terpenting di sini adalah hubungan berpasangan yang dititipkan Allah kepada setiap benda alamiah. Sunnatullah atau takdir Allah (hukum) alam ini memegang peran kunci dalam menentukan keselamatan atau kedamaian di dunia.⁸²⁰ Jadi, *islāmi* pada tingkat alam adalah menyeimbangkan potensi negatif dan positif setiap benda. Islami di sini dapat ditarik sampai pada titik memaksimalkan potensi positif dan meminimalisasikan potensi negatif suatu benda. Hukum alam tersebut berlaku bagi siapa saja tanpa mengenal batas-batas kemanusiaan apapun seperti ras, agama, dan status sosial. Pada tingkat alam itulah semua agama sama, karena siapapun yang melanggar hukum berpasangan tersebut pasti dihukum Allah, dan sebaliknya.⁸²¹

Yudian kemudian mencontohkan, jika seorang Yahudi, Kristen, Islam, Buddha, atau Hindu menyeberang Samudera Pasifik dari Kanada menuju Hongkong dengan berenang (tanpa alat penyeimbang), pasti dia akan dihukum Allah. Dia akan tenggelam dan mati, karena dia telah berbuat kafir dan zalim (mengingkari dan merusak hukum keseimbangan yang mengatur dirinya dan samudera alias hukum berat jenis). Sebaliknya, jika seorang komunis (yang tidak mengakui Tuhan) menyeberang samudera ini dengan kapal besar bahkan pesawat, maka dia akan selamat karena dia pada hakikatnya adalah Muslim. Pada hakikatnya, dia beriman kepada hukum berpasangan sebagai hukum terbesar yang mengatur

⁸¹⁹ Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqasid Syari'ah* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 7.

⁸²⁰ Lihat, Ahmad Baiquni, *al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman* (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), hlm. 7-8.

⁸²¹ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 8.

kehidupan kosmos, sehingga dia mencapai keamanan (seakar dengan kata *imān*). Seperti halnya Islam, Iman adalah proses yang tujuannya adalah aman atau *safety* yang bahasa Indonesianya menjadi keamanan, keselamatan, kedamaian, atau keamanan di sini hanya pada tingkat kosmos atau duniawi. Untuk menyeberang ke akhirat dibutuhkan kunci: Tauhid.⁸²²

Ketiga, ayat *Insāniyah*, yaitu tanda-tanda kebesaran atau hukum Allah yang mengatur kehidupan manusia (kosmis). Lagi-lagi, hukum yang terpenting di sini adalah hukum berpasangan. Islam dan iman (sehingga selamat dan aman) pada tingkat ini adalah menyeimbangkan potensi positif dan negatif, selalu menciptakan keseimbangan atau keadilan sosial. Jadi, Islam adalah tauhid, yaitu mengintegrasikan antara kehendak Allah yang ada dalam Kitab Suci, alam, dan manusia, sehingga terbebas dari bencana teologis, kosmos, dan kosmis. Menurut Yudian, inilah yang disebut takwa yang puncaknya adalah *ihsān*, yaitu proses kesadaran menghadirkan Tuhan di mana pun (pada tingkat teologis, kosmos, dan kosmis) dan kapaun pun. Inilah yang disebut dengan Islam Kafah.⁸²³ Sayangnya, kajian Yudian tentang pertautan triadik antara Tuhan, alam, dan manusia atau antara teologis, kosmos, dan kosmis tersebut masih bercorak teologis, belum *philosophy of science* seperti yang dilakukan oleh Husni Muadz dalam bukunya *Anatomi Sistem Sosial* (2014) yang membagi tiga jenis relasi epistemologis: subjek-SUBJEK, subjek-subjek (intersubjektif), dan subjek-objek.⁸²⁴

Senada dengan Yudian, Kuntowijoyo juga membagi tiga jenis ayat-ayat Tuhan, yaitu *qauliyah*, *kauniyah*, dan *nafsiyah*.⁸²⁵ Seperti halnya

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ *Ibid.*, hlm. 9.

⁸²⁴ M. Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubjektifitas-Rekognitif dengan Pendekatan Sistem* (Mataram: IPGH, 2014).

⁸²⁵ Kuntowijoyo, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 32.

Kuntowijoyo, Musa Asy'arie juga telah menjelaskan tentang tiga jenis ayat-ayat Tuhan, yaitu kitab suci, alam, dan manusia (sejarah).⁸²⁶ Dalam perspektif studi Agama, menurut Burhanuddin Daya, dengan mengutip Joachim Wach, ada tiga jenis ekspresi nilai-nilai yang bersifat universal dalam keberagamaan semua agama, yaitu tentang dunia (*cosmos*), manusia (*anthropos*), dan nilai peribadatan atau *cultus*, atau hubungan antara *theos*, *cosmos*, dan *anthropos* (teo-kosmo-antroposentrik-integralistik). Ketiga prinsip ini masing-masing berkembang menjadi *religious cosmology*, *religious anthropology*, dan *religious worship (theology)*.⁸²⁷

Ada satu hal yang menarik terkait penjelasan di atas, yaitu kalimat Yudian yang menyatakan “Jadi, islami pada tingkat alam adalah menyeimbangkan potensi negatif dan positif setiap benda. Islami di sini dapat ditarik sampai pada titik memaksimalkan potensi positif dan meminimalisasikan potensi negatif suatu benda.”⁸²⁸ Dalam perspektif *social sciences* (ilmu politik), kalimat tersebut dapat dikorelasikan dengan konsep tentang Agonisme: *Candys bowl* yang digagas oleh Munawar Ahmad. Pada periode terakhir ini, muncul istilah ‘agonisme’ sebagai model baru politik keberagamaan. Agonisme berasal dari Yunani, yang artinya kontestan, juara, lawan, dan pergumulan. Dalam pandangan politik, agonisme adalah teori politik yang mengembangkan berbagai potensi positif yang mungkin ada di dalam suatu konflik. Agonisme lebih berupaya sebagai upaya *channeling*

⁸²⁶ Tuhan adalah sumber segala yang ada, yang terwujud dalam ayat-ayat-Nya, yaitu kitab suci, alam, dan manusia atau sejarah. Ketiganya adalah penjelmaan diri Tuhan, menjadi objek pengetahuan sekaligus merupakan jalan menuju kepada-Nya. Ayat-ayat Tuhan tersebut menjadi objek studi dalam rangka mencari kebenaran yang pada akhirnya menuju pada kebenaran hakiki. Studi tersebut diwujudkan dalam kesatuan sistem pendidikan yang menyatukan ilmu-ilmu dalam kesatuan wawasan filsafat tauhid. Musa Asy'arie, “Konsep Qur’anik Tentang Strategi Kebudayaan”, dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.), *al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 7.

⁸²⁷ Burhanuddin Daya, “al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Perspektif Agamis”, dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.), *al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 56.

⁸²⁸ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 8.

atau kanalisasi atas berbagai potensi konflik yang positif membawa kepada keharmonisan sehingga melahirkan pemahaman yang seimbang terhadap berbagai potensi masyarakat dan menempatkan mereka pada keadaan yang selalu memiliki nilai-nilai positif bersanding dengan potensi negatif (destruktif).⁸²⁹ Secara ilustrasi politik agonisme menghendaki kehidupan sosial yang plural seperti wadah permen (*candys' bowl*) di mana semua warna permen tetap eksis, tetapi mereka berada dalam ruang kosmos yang sama, yang melindungi dan menjamin kehidupan merdeka dari seluruh elemen tanpa direduksi oleh nilai-nilai ideologis di luar dirinya.⁸³⁰

Dalam konteks pengembangan epistemologi hukum Islam, Yudian juga pernah mengusulkan tetralogi (empat pasang) karakteristik hukum Islam. Pertama, hukum Islam bersifat ilahi sekaligus manusiawi (*wad'ī*)—pen. teo-antroposentris—, karena tanpa campur tangan manusia hukum Islam tidak dapat diterapkan. Contohnya, perintah menghadap kiblat dalam shalat lima waktu, adalah ilahi karena disebutkan di dalam al-Qur'an, tetapi metode untuk menentukan arah kiblat bersifat manusiawi. Dalam hal ini ilmu Astronomi memainkan peranan pentingnya. Kedua, hukum Islam adalah absolut tetapi juga sekaligus relatif—pen. *relatively-absolute*—. Shalat lima waktu adalah perintah absolut, karena setiap *mukallaf* harus menjalankannya. Namun di sisi lain, perempuan yang sedang datang bulan, misalnya, bahkan tidak boleh shalat lima waktu. Ketiga, hukum Islam adalah hukum universal (global) tetapi sekaligus partikular (lokal)—pen. *think and act locally-globally*—. Misalnya, waktu shalat bersifat universal, namun pelaksanaannya tergantung kondisi geografis setiap negara. Keempat, hukum Islam bersifat permanen (abadi) tetapi sekaligus temporer (sementara)—untuk yang terakhir ini, Minhaji menyebutnya dengan istilah sakralitas (*syari'ah*) dan profanitas (*fikh*)—. Jadi, hukum Islam (*Islamic Law*) punya dua

⁸²⁹ Munawar Ahmad, *Candys Bowl: Politik Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 301.

⁸³⁰ *Ibid.*, hlm. 310

dimensi sekaligus (seperti dua sisi koin mata uang), yaitu dimensi syari'ah (*Ilāhī*, absolut, global, dan abadi) dan dimensi fikih (*wad'ī*, relatif, lokal, dan sementara).⁸³¹ Dalam buku *Islam dan Nasionalisme* (2006), Yudian menambahkan satu prinsip lagi yaitu hukum Islam bersifat harfiah sekaligus maknawi.⁸³² Oleh karenanya hukum kepasangan dalam hukum Islam bersifat fleksibel.

Dalam kesempatan lain, Yudian menyebut kelima karakteristik hukum Islam yang fleksibel tersebut dengan istilah ushul fikih yang 'meliuk-liuk'. Lebih lanjut Yudian menyatakan bahwa,⁸³³ "Tidak ada yang objektif dalam teori tafsir. Yang ada hanyalah makna objektif-subjektif, paling banter objektif-intersubjektif, karena subjek (pembaca, penafsir, penakwil) merupakan penentu makna. Dari sinilah lahir pluralitas sekaligus relativitas, universalitas sekaligus lokalitas tafsir. Bahkan lahir istilah tafsir *ilāhī* sekaligus *wad'ī* (positif, manusiawi). Inilah fleksibilitas ushul fikih, yang 'meliuk-liuk' dalam hermeneutika."⁸³⁴ Lebih konkritnya Yudian mencontohkan,⁸³⁵ "Mahasiswa Fakultas Syari'ah sejak dini sudah tahu bahwa hukum menikah itu ada lima: sunnah, wajib, haram, mubah, dan makruh. Sebagai contoh, perkawinan menjadi haram jika terbukti, misalnya, calon suami ternyata penderita AIDS. Fleksibilitas tafsir di sekitar contoh ini silahkan dikembangkan."

Menurut penulis, salah satu misi yang ingin diusung oleh Yudian adalah meruntuhkan neo-taklidisme atau melakukan de-sakralisasi kepada pemikiran ilmuwan-ilmuwan Indonesia, khususnya di tingkat doktor (lulusan luar negeri) dan profesor di PTAI Indonesia. Namun sayang,

⁸³¹ Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua*, hlm. 86-88.

⁸³² Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 11.

⁸³³ Wahyudi, *Sendi-sendi Hermeneutika*, hlm. vi-vii.

⁸³⁴ Yudian Wahyudi, "Kata Pengantar: Dari Disertasi menuju Revolusi: Memahami Hassan Hanafi 'Sang Pembalap Usia'", dalam Hassan Hanafi, *Tafsir Fenomenologis*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Pascasarjana Bismillah Press, 2001), hlm. iii-vi; dan "Hassan Hanafi Mujaddid Abad ke-15", hlm. xxii.

⁸³⁵ Wahyudi, *Sendi-sendi Hermeneutika*, hlm. vii.

caranya dengan gaya dan bahasa de-transendensi atau de-profetisasi. Walaupun mengajar di Mazhab Sapen dan Mazhab Jogja, Yudian ternyata juga mengkritik beberapa pemikir Muslim ternama di Indonesia, seperti Rasjidi, Mukti Ali, dan M. Amin Abdullah. Di Mazhab Ciputat, Yudian mengkritik Harun Nasution, Komaruddin Hidayat, dan Azyumardi Azra. Pemikir-pemikir Muslim Indonesia tersebut seakan-akan telah ‘didewakan’ oleh sebagian pengikutnya. Secara tegas dan lugas, kritikan dan sindiran Yudian tersebut ditulis dalam buku berjudul *Ushul Fikih versus Hermeneutika*. Dengan ‘pistol’ fikih dan ushul fikih, Yudian mengkritik Rasjidi (Doktor dari Sorbonne, Perancis), Mukti Ali (Master di McGill, 1957), Harun Nasution (Doktor di McGill, 1968), dan Nurcholish Madjid (Doktor di Chicago, 1984). Lebih lanjut Yudian mengatakan “Maklum, tak seorang pun dari ketiga doktor dari Barat di atas (Rasjidi, Harun, dan Nurcholish), adalah doktor ushul fikih, karena Rasjidi ahli kebatinan Jawa, Harun ahli teologi Abduh, Nurcholish ahli kalam dan filsafat Ibn Taimiah. Ketika IAIN Syarif Hidayatullah dan IAIN Sunan Kalijaga membuka program S2 dan S3, dapat dimengerti kalau Harun di Ciputat mengembangkan program teologi, dan Mukti Ali (ahli tentang Muhammadiyah jika diukur dari MA-nya) kurang memberi angin kepada pengembangan fikih dan ushul fikih di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Fikih dan ushul fikih semakin tersudut dengan kepulangan beberapa doktor dari mancanegara. Lebih ‘hebat’ lagi, ada slogan dekonstruksi ushul fikih.”⁸³⁶ Yudian menyindir tipe doktor-doktor yang mengkritik ushul fikih tersebut hanya berbekalkan pengetahuan ushul fikih semester dua IAIN. Setelah jadi doktor dalam bidang lain, mereka mengkritik ilmu ushul fikih.⁸³⁷ Yudian sepertinya ingin mengukur ‘baju’ orang lain dengan ukuran ‘bajunya’.

Khusus untuk Mukti Ali, Yudian mempertanyakan kepakarannya di bidang ilmu perbandingan agama dan gelar doktornya. Menurut

⁸³⁶ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2011), hlm. v-vi.

⁸³⁷ Wahyudi, *Sendi-sendi Hermeneutika*, hlm. iv.

Yudian, “Pada umumnya, orang percaya Mukti Ali adalah ahli perbandingan agama, padahal secara akademis tidak ada bukti bahwa yang bersangkutan terdidik secara khusus. Program S1-nya di Pakistan maupun MA-nya di McGill tidak mendukung keahliannya dalam bidang ini, karena di Pakistan ia belajar sejarah Islam, sedangkan di McGill ia menulis tesis MA tentang Muhammadiyah. Tampaknya Mukti Ali membangun otoritasnya dalam ilmu perbandingan agama dengan berbekal pengalaman mengambil mata kuliah perbandingan agama yang diampu oleh Smith. Dengan berbekalkan semangat Smith (doktor lulusan Harvard), yang baru saja mendirikan *Institute of Islamic Studies (IIS)* sebagai lembaga yang mandiri dari *Religious Studies* (1952), inilah Mukti Ali memperkenalkan studi ilmu perbandingan agama di IAIN Sunan Kalijaga. Jadi semacam ‘nekatisme akademik.’”⁸³⁸ Selain itu, Yudian juga menyangsikan gelar doktor Mukti Ali dengan mempertanyakan, “Apa sih judul disertasi Mukti Ali?, dalam bahasa apa dan kapan ditulis? Diterbitkan dalam bahasa apa? Di mana dan kapan?”⁸³⁹ Dengan kalimat yang agak *unggab-unggub*, berbeda dengan Yudian, terhadap masalah ini, Minhaji mengatakan, “Apakah ‘misterius’ (gelar doktor Mukti Ali) itu mengurangi kualitas Mukti Ali sebagai ilmuwan, ulama, cendekia, dan juga sikap kita kepadanya? Tentu saja tidak. Kelemahan dan kekurangan pada diri Mukti Ali, tidak akan menghilangkan perannya yang sangat luar biasa dalam pengembangan studi Islam di Indonesia.”⁸⁴⁰

Dengan ‘gerbong’ hermeneutika, Yudian juga mengkritik M. Amin Abdullah (Mazhab Sapen) dan Komaruddin Hidayat (Mazhab Ciputat)—Amin dan Komaruddin sama-sama lulusan METU, Ankara, Turki, Program Studi Filsafat, lulus doktor tahun 1990—. Tanya Yudian,⁸⁴¹ “Kalau hermeneutikanya hebat metodologis, tentunya Komaruddin sudah melahirkan tafsir-hermeneutik hebat. Ternyata, hermeneutikanya

⁸³⁸ Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 102.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 155.

⁸⁴¹ Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. viii.

berhenti sebagai slogan. Ketika Amin coba ber-ushul fikih, hasilnya terasa *camplang* (hambar). Dalam menjelaskan hermeneutikanya Fazlur Rahman, tulisan Taufik Adnan Amal (yang diangkat dari skripsi sarjananya di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga), jauh lebih baik—Taufik Adnan Amal menulis skripsi berjudul *Hukum Islam dan Tantangan Modernitas: Studi tentang Pemikiran Keagamaan Fazlur Rahman* (1986)⁸⁴²—. Dalam menawarkan padangan Syahrur, Amin tidak lebih dari pen-*talkhīṣ*—yang dimaksud oleh Yudian itu adalah tulisan Amin (mengkaji tentang Rahman dan Syahrur) berjudul *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer* (2002)⁸⁴³—. Begitu pula pandangan-pandangannya tentang al-Jabiri—yang dimaksud oleh Yudian itu adalah tulisan Amin berjudul *at-Takwil al-'Ilmi* (2001)⁸⁴⁴—.” Dari penjelasan tersebut di atas, Yudian ingin melakukan semacam pembongkaran sikap neo-taklidisme, tetapi dengan cara de-transendentalisme dan de-profetis.

Sedangkan khusus untuk Komaruddin Hidayat, Yudian mempertanyakan kemampuan dan penguasaannya di bidang pemikiran Hasan Hanafi. Yudian kemudian membandingkan tulisannya berjudul *Arab Responses to HasSan Hanafi's Muqaddimah fi 'Ilm al-Istigrāb*—Artikel ini dipresentasikan dalam konferensi *Orientalism Reconsidered: Emerging Perspectives in Contemporary Arab and Islamic Studies*, yang diselenggarakan oleh The University of Exeter, Inggris, 18-19 April, 2001 dalam rangka Penganugerahan Gelar Honoris kepada Arkoen dan Edward Said. Makalah tersebut kemudian terbit di Amerika dalam *The Muslim World*, Volume 93 (April, 2003)—dengan tulisan Komaruddin dalam “Kata

⁸⁴² Sebagian isi skripsi tersebut kemudian diterbitkan dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1987).

⁸⁴³ M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz dan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 117-146.

⁸⁴⁴ M. Amin Abdullah, “at-Takwil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2, Tahun 2001.

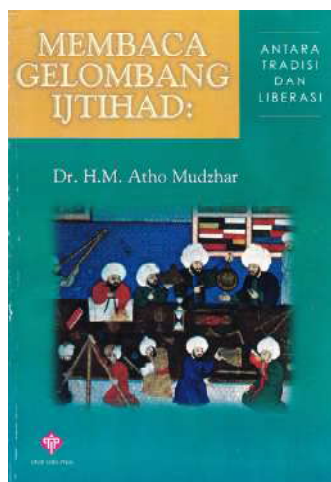
Pengantar” terjemahan buku *Oksidentalisme* karya Hasan Hanafi—lihat tulisan Komaruddin Hidayat berjudul *Oksidentalisme: Dekonstruksi terhadap Barat* (2000)⁸⁴⁵—. Karena Yudian juga mengkritik Mazhab Sapen atau Mazhab Jogja dan Mazhab Ciputat atau Mazhab Jakarta, maka penulis memosisikan Yudian bermazhab de-taklidisme dengan karakter pemikiran lebih bernuansa filosofis-hermeneutis.

Selain Yudian Wahyudi, yang lebih senior darinya, M. Atho’ Mudzhar, pemikirannya juga perlu dibahas, bukan karena sebagai civitas akademika FSH, tetapi sebagai Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga periode 1996-2000 dan pengaruh pemikirannya di FSH pada khususnya dan di PTAI secara umum. Penyebutan nama-nama tertentu ini (“S”yamsul Anwar, “A”tho’ Mudzhar, “Y”udian Wahyudi, “A”kh. Minhaji, dan “R”uhaini) bukan bermaksud untuk mengesampingkan kontribusi dan peran civitas akademika di FSH yang lain, tetapi semata-mata hanya untuk mencari titik-titik simpul utama dan pola-pola dasar pemikiran studi ilmu hukum Islam yang dapat dikoneksikan antara ide satu dengan lainnya. Jadi, yang dicari di sini adalah contoh polanya, bukan hanya isinya. Posisi Atho’ Mudzhar (huruf ‘A’ pertama pada intelektual SAYA) yang telah menawarkan model pendekatan studi Sosiologi Hukum Islam, harus dibaca dalam konteks varian-varian model studi (hukum) Islam dengan pendekatan kontekstual di lingkungan PTAI. Maksud dari pendekatan kontekstual di sini adalah pendekatan yang mencoba memahami agama (Islam) dalam konteks sosial, politik, dan budaya, di mana agama tersebut berada. Ia bermaksud menjelaskan situasi-situasi dan perkembangan suatu agama tertentu yang muncul dari konteks-konteks itu. Jadi, pendekatan kontekstual lebih mengarah kepada situasi dan kondisi sosiologis-antropologis.⁸⁴⁶

⁸⁴⁵ Komaruddin Hidayat, “Oksidentalisme: Dekonstruksi terhadap Barat”, dalam Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. xiii-xx.

⁸⁴⁶ Waardenburgh, “Studi Agama-Agama Kontemporer”, hlm. 477.

Sebelum Atho', Mastuhu, yang lahir di Mojokerto pada tanggal 6 September 1936, Guru Besar Ilmu Pendidikan pada Fakultas Tarbiyah di UIN Jakarta, pernah menulis artikel berjudul *Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi* (1998).⁸⁴⁷ Dalam artikel tersebut, Mastuhu mencoba menemukan sumbangan sosiologi, berupa paradigma ilmiah, bagi pengembangan studi agama. Beberapa teori dan metodologi yang digunakan dalam studi sosiologi dikemukakan secara singkat. Namun sayang, Mastuhu belum dapat menghubungkan pendekatan sosiologi yang ditawarkannya dengan studi Islam yang menjadi garapannya, lebih khusus lagi belum bisa membawanya ke ranah studi hukum Islam. Mastuhu hanya mengungkapkan bahwa studi Islam memiliki dua bidang garapan, yaitu ajaran agama yang normatif-doktriner dan implikasi, aplikasi atau pengaruh ajaran agama dalam kehidupan nyata. Dari kedua bidang garapan ini, Mastuhu belum menjawab di mana letak dan posisi pendekatan sosiologi. Atho' Mudzhar-lah, yang sepertinya ingin memperjelas di mana posisi pendekatan sosiologi dalam studi Islam, khususnya studi hukum Islam (Sosiologi Hukum Islam).



Dosen-dosen FSH UIN Sunan Kalijaga yang berasal dari luar negeri, biasanya memperkenalkan pendekatan studi ilmu hukum Islam yang bersifat empiris, seperti pendekatan antropologis, sosiologis, historis, dan filosofis. Salah satu pengembang model studi ilmu hukum Islam dengan pendekatan sosiologis di IAIN/UIN Sunan Kalijaga adalah M. Atho' Mudzhar. Atho' lahir di Serang, Jawa Barat pada tanggal 20 Oktober 1948. Ia menyelesaikan gelar sarjana lengkap pada

⁸⁴⁷ Mastuhu, "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (eds.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa-Pusjarlit, 1998), hlm. 81-106.

Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Mazhab Ciputat) pada tahun 1975 dengan judul *Ijtihad Umar bin al-Khattab dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Taswiri' pada Masa-masa Sesudahnya*. Tahun 1978 ia belajar ke Australia untuk mengambil *Master of Social Planning and Development* pada University of Queensland, Brisbane, dan tamat tahun 1981. Ia pernah menjabat sebagai Sekretaris Menteri Agama RI pada zaman Munawwir Sjadzali. Tahun 1986 ia berangkat belajar ke University of California Los Angeles (UCLA). Tahun 1990, ia berhasil meraih gelar doktor dengan judul disertasi *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia (1975-1988)*. Ia juga pernah menuliskan pengalaman belajarnya sewaktu di AS dalam buku *Belajar Islam di Amerika* (1992).⁸⁴⁸ Dari tahun 1996-2000, ia pernah menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga.

Untuk pertama kalinya ‘tumpukan’ artikel-artikel Atho’ dikumpulkan dalam buku berjudul *Membaca Gelombang Ijtihad* (1998).⁸⁴⁹ Pendekatan sosiologi terhadap (hukum agama) Islam, sebagai keahlian Atho’, berasal dari tradisi keilmuan Sosiologi Agama. Tentang pentingnya pendekatan sosiologi ini, Fathuddin Abdul Ganie, misalnya, pernah menulis artikel *Sekali Lagi: Sosiologi Agama (Suatu Pengantar)* (1989).⁸⁵⁰ Dari Sosiologi Agama inilah kemudian berkembang menjadi Sosiologi Hukum (Islam). Tahun 1997, dalam ceramah pada upacara Kuliah Perdana Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Atho’ Mudzhar menyampaikan tentang refleksi untuk masa depan IAIN Sunan Kalijaga pada saat itu. Ada tiga usulan yang disampaikan oleh Atho’ pada saat itu, terkait dengan pengembangan studi (ilmu hukum) Islam.⁸⁵¹ Pertama,

⁸⁴⁸ M. Atho’ Mudzhar, *Belajar Islam di Amerika* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992).

⁸⁴⁹ M. Atho’ Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).

⁸⁵⁰ Fathuddin Abdul Ganie, “Sekali Lagi: Sosiologi Agama (Suatu Pengantar)”, *Jurnal al-Jami’ab*, No. 39, 1989, hlm. 22-32.

⁸⁵¹ M. Atho’ Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 29-31. Tulisan ini adalah hasil transkrip dan editing ceramah pada upacara Kuliah Perdana Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 8 September 1997.

hal yang harus jelas untuk IAIN adalah merumuskan ilmu inti dan ilmu bantu yang dipelajari. IAIN harus memahami mana ilmu inti dan mana ilmu bantu. Harus jelas apakah tafsir itu ilmu inti atau ilmu bantu misalnya. Tentu al-Qur'an dan tafsirnya adalah ilmu inti. Tetapi, psikologi itu ilmu inti atautkah ilmu bantu? Semuanya harus jelas kedudukannya. Kemudian IAIN memerlukan dosen bergelar doktor untuk ilmu bantu, seperti Psikologi Agama, Filologi Agama, dan Sosiologi Agama, seperti halnya kita memerlukan dosen bergelar doktor untuk ilmu inti. Kedua, perlu adanya arah peningkatan studi interdisipliner. Ketiga, sudah waktunya dibuka program-program studi umum di IAIN, atau di STAIN, untuk dapat mengkaji dan memahami Islam sebagai wahyu, dengan cara interdisipliner. Sudah waktunya beberapa IAIN seperti IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta atau Syarif Hidayatullah Jakarta—pen. penjelasan ini disampaikan oleh Atho' pada tahun 1997; lima tahun kemudian, yaitu tahun 2002, IAIN Syarif Hidayatullah baru bertransformasi menjadi UIN Syarif Hidayatullah, dan diikuti oleh IAIN Sunan Kalijaga bertransformasi menjadi UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004—, atau yang lain, mengembangkan dirinya menjadi universitas, sehingga di dalamnya yang dikaji bukan saja ilmu ke-Islaman, tetapi juga cabang ilmu pengetahuan umum seperti yang telah dilakukan al-Azhar Kairo dan beberapa universitas lain di dunia Islam. Khusus tentang poin pertama di atas, Atho' masih membagi secara dikotomik-independensi antara ilmu inti dan ilmu bantu. Menurut penulis, dalam paradigma integrasi, tidak ada istilah ilmu inti dan ilmu bantu, yang ada adalah ilmu.

Tanggal 15 September 1999, Atho' Mudzhar dikukuhkan sebagai Guru Besar Madya Fakultas Syari'ah IAIN (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan mengambil judul pidato pengukuhan *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*.⁸⁵² Menurut penulis, dalam konteks

⁸⁵² M. Atho' Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 173-209.

pengenalan studi ilmu hukum Islam dengan pendekatan sosiologi, Atho' termasuk penulis yang suka 'mengulang-ulang'. Sebab, artikel-artikelnya tentang pendekatan sosiologi dalam ilmu hukum Islam hanya diulang-ulang saja di berbagai buku (kumpulan tulisan) dengan judul yang sama, bahkan hanya dialihbahasakan saja ke bahasa asing (Inggris dan Arab). Misalnya, tahun 1998, Atho' menulis artikel *Social History Approach to Islamic Law*.⁸⁵³ Tahun 2000, dua tahun kemudian, artikel tersebut dimuat kembali di tiga buku (dan jurnal) dengan judul yang sama, masing-masing adalah *Dirāsāt al-Aḥkām al-Islāmiyah bi Manẓur 'Ilm al-Ijtimā'*,⁸⁵⁴ *Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam*,⁸⁵⁵ dan *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*.⁸⁵⁶

Berdasarkan artikel-artikel Atho' di atas, judulnya hanya digeser, dari *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi* menjadi *Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam*. Inilah yang penulis maksud dengan 'mengulang-ulang' itu. Dalam kacamata dua varian studi ilmu hukum Islam normatif-deduktif dan empiris-induktif, kajian Atho' tersebut cenderung pada model kedua, yakni *scientific approach*, bukan *doctrine approach* dengan menggunakan teori-teori sosiologi, alias dapat diklusterkan ke dalam kelompok studi ilmu hukum Islam empiris. Pada bagian akhir naskah pengukuhan Guru Besarnya (1999), Atho' secara tegas mengatakan:

Penerapan pendekatan sosiologi dalam studi hukum Islam berguna untuk memahami secara lebih mendalam gejala-gejala sosial di seputar hukum Islam,

⁸⁵³ M. Atho' Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law", Jurnal *al-Jami'ah*, No. 61, 1998, hlm. 78-88.

⁸⁵⁴ M. Atho' Mudzhar, "Dirāsāt al-Aḥkām al-Islāmiyah bi Manẓur 'Ilm al-Ijtimā'", Jurnal *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000, hlm. 132-166.

⁸⁵⁵ M. Atho' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 27-66.

⁸⁵⁶ M. Atho' Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta, Aditya Media, 2000), hlm. 239-272.

sehingga dapat membantu memperdalam pemahaman hukum Islam doktrinal, baik pada tatanan hukum asas maupun normatif, dan pada gilirannya membantu memahami dinamika hukum Islam.⁸⁵⁷

Berdasarkan kutipan pidato Atho' di atas, Minhaji segera membuat catatan sebagai berikut:

Ungkapan ini (di atas) memperjelas posisi model kajian sosiologi yang digunakan dalam kerangka studi hukum Islam sebagai ilmu bantu. Di kalangan perguruan tinggi umum lainnya juga masih agak kontroversial, apakah sosiologi hukum itu tergolong pada ilmu hukum atau ilmu sosiologi. Jika tergolong pada ilmu sosiologi maka posisi pendekatan sosiologi di Fakultas Hukum (juga Hukum Islam-Syari'ah) akan menempati posisi sebagai ilmu bantu dan bukan ilmu inti. Hal ini patut mendapat perhatian karena sangat dimungkinkan bahwa pada masa yang akan datang muncul model-model kajian seperti arkeologi, antropologi, fenomenologi, dan yang semacamnya. Pengalaman saya (Akh. Minhaji) menunjukkan saat ini semakin kuat kecenderungan para mahasiswa dalam menggunakan model-model kajian empiris tersebut. Jika hal ini berjalan terus, maka akan berkembang di Fakultas Syari'ah adalah model-model kajian yang lebih menempati posisi sebagai ilmu bantu dan bukan ilmu inti. Semua ini bisa diatasi jika tawaran kombinasi dan sinergi pendekatan normatif-deduktif dan empiris-induktif bisa dilakukan. Mungkinkah? Inilah persoalan yang perlu dicermati oleh pemerhati kajian hukum Islam dan studi Islam pada umumnya.⁸⁵⁸

Sebelumnya, Minhaji juga pernah memandang pentingnya memadukan antara ilmu inti dan ilmu bantu tersebut. Menurut Minhaji:

Saya sependapat dengan mereka yang mengatakan: bahwa untuk mengembangkan kajian keagamaan (termasuk materi hukum Islam), perlu diperhatikan dua hal: ilmu inti (seperti al-Qur'an, hadis, dan ushul fikih) dan ilmu bantu (seperti sejarah, sosiologi, dan antropologi). Hubungan kedua ilmu ini hendaknya bersifat komplementer dan bukan subordinat. Mempelajari sejarah, sosiologi, dan antropologi mempunyai nilai sama dengan mempelajari

⁸⁵⁷ Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", hlm. 203-204.

⁸⁵⁸ Akh. Minhaji, "Wawasan Islam Tentang Negara dan Pemerintah: Perspektif Normatif-Empiris", Sebuah Pengantar, dalam Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesia Tera, 2001), hlm. xx.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

tafsir, musthalah hadis, fikih, dan ushul fikih. Tentu saja, keduanya tidak bisa dipisahkan.⁸⁵⁹

Sebagai dosen Fakultas Syari'ah, misalnya, dituntut memiliki pengetahuan menyangkut ilmu inti yang harus selalu ia kembangkan melalui suatu upaya yang berkesinambungan. Ilmu bantu dibutuhkan untuk memperluas cakrawala sekaligus untuk mempertajam pisau analisis yang ada. Jangan sampai terjadi, dosen tersebut hanya mempunyai ilmu bantu, atau tidak mempunyai pengetahuan yang memadai tentang ajaran hukum Islam. Akibatnya akan sangat jauh, sebab setiap dosen Fakultas Syari'ah pada akhirnya diharapkan membimbing mahasiswa yang menulis skripsi. Mahasiswa ini akan terjun di tengah-tengah masyarakat dan diharapkan mempunyai bekal ajaran hukum Islam.⁸⁶⁰

Masih menurut Atho', perkembangan pemikiran hukum Islam itu senantiasa dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan politik yang mengitarinya dan di sinilah pentingnya pendekatan sosiologis dalam studi hukum Islam.⁸⁶¹ Atho' kemudian menunjuk karya David S. Powers tentang waris (1986),⁸⁶² sebagai salah satu contoh model kajian masalah hukum Islam masa klasik yang dikaji dengan pendekatan sosiologi.⁸⁶³ Dalam studi itu, menurut Atho', Powers mendemonstrasikan bagaimana hukum Islam waris yang dipahami sekarang (*Islamic law*), berbeda dan telah bergeser dari pada yang ada pada zaman Nabi dan para sahabat besar (*proto-Islamic law*), serta masalah-masalah sosial yang terkait dengan pergeseran itu.⁸⁶⁴ Akh. Minhaji pernah menulis resensi untuk karya Powers tersebut dengan judul *Studi Kritis dalam Hukum Islam: Menimbang Karya David S. Powers* (2001).⁸⁶⁵

⁸⁵⁹ Akh. Minhaji, "Orientalisme Dalam Bidang Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk, *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 154-155.

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi", hlm. 55.

⁸⁶² David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance* (California: University of California Press, Berkley, 1986).

⁸⁶³ Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi", hlm. 56.

⁸⁶⁴ M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 11.

⁸⁶⁵ *Jurnal al-Jami'ah*, No. 39, Vol. 2, Tahun 2001, hlm. 521-29.

Dalam naskah pidato pengukuhan Guru Besar di atas, Atho' menjelaskan bentuk-bentuk studi ilmu hukum Islam dengan pendekatan sosiologi. Studi hukum Islam dengan pendekatan sosiologi tentu saja adalah bagian dari sosiologi agama.⁸⁶⁶ Jika sosiologi agama klasik mempelajari tentang hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat, maka sosiologi agama modern hanya mempelajari satu arah, yaitu bagaimana agama memengaruhi masyarakat.⁸⁶⁷ Dengan menggunakan model hubungan dalam sosiologi agama klasik, Atho' menjelaskan bentuk-bentuk pendekatan sosiologi yang dimungkinkan dalam studi ilmu hukum Islam.⁸⁶⁸ Pertama, studi tentang pengaruh agama terhadap masyarakat. Kedua, studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan. Ketiga, studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat. Keempat, studi pola interaksi sosial masyarakat Muslim. Kelima, studi gerakan masyarakat dengan faham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama.

Studi ilmu hukum Islam dapat dipandang sebagai gejala budaya dan gejala sosial. Filsafat dan aturan hukum Islam adalah gejala budaya, sedangkan interaksi orang-orang Islam dengan sesamanya di sekitar persoalan hukum Islam adalah gejala sosial. Atho' kemudian merinci bentuk-bentuk studi ilmu hukum Islam yang dibedakannya menjadi tiga,⁸⁶⁹ yang terinspirasi oleh Soerjono Soekanto dalam buku *Pengantar Penelitian Hukum* (1986)⁸⁷⁰ dan Bambang Sunggono dalam buku *Metodologi Penelitian Hukum* (1997).⁸⁷¹ Pertama, penelitian hukum Islam sebagai

⁸⁶⁶ Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi", hlm. 6.

⁸⁶⁷ Tentang perbedaan antara sosiologi agama klasik dan modern, lihat misalnya, P.H. Vrijhof, "What is the Sociology of Religion," dalam A.H. Richmond (ed.), *Reading in the Sociology of Religion* (t.p.: tnp., t.t.), hlm. 29-34.

⁸⁶⁸ Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi", hlm. 6.

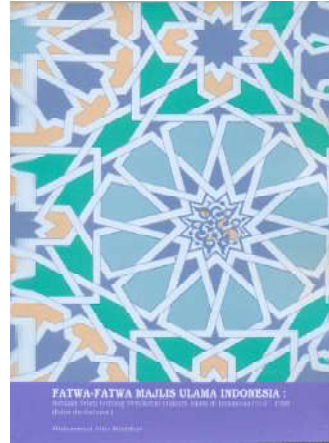
⁸⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 13-14.

⁸⁷⁰ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 45.

⁸⁷¹ Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 67-81.

doktrin asas. Kedua, penelitian hukum Islam normatif. Ketiga, penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Tahun 2012, Atho' membagi kajian hukum Islam pada tataran filsafat hukum (ushul fikih), normatif (fikih), dan empirik (ilmu hukum).⁸⁷² Asmawi,⁸⁷³ telah mengkaji model sosiologi hukum Islam gagasan Atho' tersebut dalam artikel *Pendekatan Sosiologi dalam Hukum Islam: Telaah Pemikiran Atho Mudzhar* (2010).

Disertasi Atho' telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (1975-1988)*. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa trilogi studi ilmu hukum Islam dapat dipelajari sebagai hukum asas, hukum normatif, dan hukum sosiologis. Oleh karena itu, pendekatan sosiologi dapat diterapkan dalam studi-studi ilmu hukum Islam pada umumnya.



Pendekatan sosiologi dalam studi ilmu hukum Islam mempunyai sasaran utama perilaku masyarakat atau interaksi antar sesama manusia, baik antara sesama Muslim maupun antara Muslim dan non-Muslim, di sekitar masalah-masalah hukum Islam. Terkait dengan penerapan pendekatan sosiologi dalam studi ilmu hukum Islam, Atho' telah memberikan dua contoh masalah, yaitu tentang *tausiyah* MUI tentang Caleg non-Muslim dan masalah tentang boleh tidaknya perempuan menjadi presiden.

⁸⁷² M. Atho' Mudzhar, "Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?", *asy-Syir'ab*, Vol. 46, No. II, 2012, hlm. 373.

⁸⁷³ Asmawi, *Studi Hukum Islam: Dari Tekstualis Rasionalis sampai Rekonsiliatif* (Yogyakarta: Teras, 2012), khususnya Bab IX: *Pendekatan Sosiologi Atho Mudzhar*, hlm. 187-202. Khusus tentang bab ini telah ditulis oleh Asmawi dengan judul: "Pendekatan Sosiologi dalam Hukum Islam: Telaah Pemikiran Atho Mudzhar", *Abkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 12, No. 01, Juli 2010, hlm. 1-10.

Integrasi-interkoneksi studi hukum Islam

<i>Hadārat an-Naṣ</i>	<i>Hadārat al-Falsafah</i>	<i>Hadārat al-'Ilm</i>
Penelitian Hukum Islam Normatif	Penelitian Hukum Islam Sebagai Doktrin Asas	Penelitian Hukum Islam Sebagai Gejala Sosial
Kajian Hukum Islam pada Tataran Normatif (Fikih) (<i>Syarī'ah</i>)	Kajian Hukum Islam pada Tataran Filsafat Hukum (Ushul Fikih) (<i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>)	Kajian Hukum Islam pada Tataran Empirik (Ilmu Hukum)
RELIGION	PHILOSOPHY	SCIENCE

Selain Atho', Qodri Azizy, Guru Besar di Mazhab Ngaliyan, juga pernah menulis artikel tentang sosiologi (hukum) berjudul *Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial Untuk Kajian Islam: Sebuah Overview* (2000). Dalam artikel tersebut, Azizy mengemukakan empat model pendekatan yang biasa digunakan oleh Barat dalam rangka studi (hukum) Islam. Pertama, penggunaan ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *humanities*, seperti filsafat, filologi, ilmu bahasa, dan sejarah. Kedua, penggunaan pendekatan dalam disiplin teologi, studi Bibel dan sejarah gereja. Ketiga, penggunaan metode ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, ilmu politik dan psikologi. Keempat, penggunaan pendekatan yang dilakukan oleh departemen-departemen di dalam studi kawasan (*area studies*). Menurut Azizy, dalam hal ini tak jarang terjadi semacam gap antara pemikir Islam yang berada dalam wilayah realita dengan sosok ajaran Islam yang ideal-normatif. Menanggapi problem tersebut, Azizy menawarkan solusi, yaitu adanya kerjasama antara ilmuwan sosial dan ilmuwan Muslim dalam studi (hukum) Islam dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial. Atau, solusi yang lebih ideal adalah menjadikan ilmuwan sosial mempelajari ilmu-ilmu keislaman, dan pada waktu bersamaan ahli Islam mendalami ilmu sosial.⁸⁷⁴ Terkait dengan hal ini, penulis setuju dengan pendapat Toto Suharto, yang menyatakan bahwa, solusi dan tawaran yang diajukan oleh Azizy tersebut sesungguhnya dapat menimbulkan masalah lain, yaitu masalah

⁸⁷⁴ Qodri Azizy, "Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial Untuk Kajian Islam: Sebuah Overview", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 139-143.

dikotomi ilmu antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu sosial. Menurut penulis (Toto Suharto), justru yang layak menjadi proyek besar dalam hal ini adalah upaya merumuskan kembali epistemologi ilmu-ilmu keislaman secara integralistik dan komprehensif sehingga dikotomi itu dapat dihilangkan.⁸⁷⁵

Tulisan berikutnya adalah karya Jamhari berjudul *Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam* (2000). Menurut Jamhari, persoalan utama dalam memahami Islam adalah bagaimana memahami manusia. Pergumulan yang dialami manusia sesungguhnya adalah pergumulan keagamaan. Makna hakiki dari keberagam(a)an manusia terletak pada interpretasi dan pengalaman agamanya. Oleh karena itu, antropologi sangat diperlukan untuk mengkaji Islam, sebagai alat untuk memahami realitas kemanusiaan dan keberagamaannya. Dengan mengutip pendapat Brian Morris, Jamhari membuat kerangka teoritis bahwa kajian agama secara antropologis dapat dikategorikan dalam empat teori, yaitu *intellectualist*, *functionalist*, *structuralist*, dan *symbolist*. Keempat teori itu berupaya mengkaji agama dalam kerangka sosial empiris, bahwa agama dipandang sebagai bagian dari kehidupan manusia yang secara realitas dapat dilihat dan diteliti. Oleh karena realitas keberagaman manusia itu beragam, sebagaimana tercermin dalam aneka ragam budaya, maka diperlukan kajian antropologi yang lintas budaya (*cross culture*) untuk melihat realitas universal agama.⁸⁷⁶ Bandingkan antara artikel Jamhari tentang pendekatan antropologi dari Mazhab Ciputat di atas dan artikelnya M. Amin Abdullah dari Mazhab Sapen berjudul *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam* (2011).⁸⁷⁷

⁸⁷⁵ Toto Suharto, "Pendahuluan: Tren Baru Studi Islam di Indonesia: Menuju Teo-Antroposentrisme", dalam *Arab Baru Studi Islam di Indonesia: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008), hlm. 26-27.

⁸⁷⁶ Jamhari, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek LAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirbinperta Islam Depag RI, 2000), hlm. 169-196.

⁸⁷⁷ M. Amin Abdullah, "Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam", dalam *Workshop* Persiapan Pembukaan Prodi Antropologi Agama di

Model pendekatan antropologi dalam kajian Islam juga pernah dilakukan oleh Nur Syam dalam buku *Islam Pesisir* (2005). Dalam buku (disertasi) tersebut, Nur Syam menggunakan pendekatan antropologi, lebih tepatnya metode etnografi ketika meneliti daerah pesisiran di sekitar Gresik. Kajian Nur Syam tersebut secara konseptual menolak teoretisasi Weber tentang *disenchantment of the world*. Sebab, rasionalisasi tidak serta merta mengubah tindakan religius, akan tetapi justru dapat memadukannya, yaitu rasionalisasi berkah. Temuan dalam buku tersebut juga merevisi kajian yang dilakukan oleh Geertz, Beatty, dan Mulder tentang Islam sinkretik dan juga merevisi kajian Mark Woodward dan Muhaimin tentang Islam akulturatif dengan memberikan label Islam kolaboratif, yakni tradisi Islam lokal hasil kolaborasi berbagai penggolongan sosial yang ada di antara mereka.⁸⁷⁸

Selain Mastuhu, Atho' Mudzhar, Qodri Azizy, dan Jamhari, Bahtiar Effendy juga pernah menulis artikel berjudul *Makna Ilmu-Ilmu Sosial bagi IAIN* (2000). Dalam artikel tersebut, Bahtiar ingin menawarkan pentingnya kajian pemikiran Islam bagi IAIN. Intinya, harus dapat dibedakan antara pemikiran politik Islam yang ada di Fakultas Ushuluddin (dan Pemikiran Islam) dan *fiqh as-siyāsah* yang menjadi garapan Fakultas Syari'ah. Lebih jauh lagi, pemikiran politik Islam harus dikembangkan menjadi jurusan tersendiri di IAIN, agar IAIN menjadi *leading institution* dalam mengembangkan wacana politik Islam.⁸⁷⁹ Selain itu, menurut penulis, untuk kasus di UIN Sunan Kalijaga, juga perlu dibedakan antara kajian Politik (Islam) di Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora dan Politik Islam di Fakultas Syari'ah. Di sinilah pentingnya membedakan antara kajian politik (FISHUM), pemikiran politik Islam (FUPI), dan *fiqh as-*

Fakultas Ushuluddin, dalam *Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 12 Januari 2011.

⁸⁷⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

⁸⁷⁹ Bahtiar Effendy, "Makna Ilmu-Ilmu Sosial bagi IAIN", dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirbinperta Islam Depag RI, 2000), hlm. 108-111.

siyāsah (FSH). Berdasarkan penjelasan di atas, khususnya di lingkungan PTAI, Mastuhu dapat disebut sebagai pembawa gerbong studi ilmu-ilmu sosial, Jamhari pembawa gerbong studi antropologi, Bahtiar Effendy pembawa gerbong studi politik, Atho' Mudzhar pembawa gerbong studi sosiologi (hukum Islam), dan Minhaji pembawa gerbong sejarah (pemikiran hukum Islam).

Apabila Atho' menawarkan model pendekatan sosiologi dalam studi ilmu hukum Islam, yang kemudian menjadi matakuliah Sosiologi Hukum Islam di FSH dan di Program Hukum Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, maka Akh. Minhaji memperkenalkan model pendekatan sejarah sosial pemikiran hukum Islam, atau yang disebut oleh Yudian dengan istilah pendekatan fikih-historis. Menurut pandangan penulis, Minhaji adalah contoh tipe pemikir spesialis—untuk tidak mengatakan monodisipliner—, bukan generalis. Jika IAIN melahirkan sosok yang spesialis, maka UIN seharusnya melahirkan sosok yang spesialis-generalis. Dalam dunia tulis menulis, Minhaji dapat penulis juluki sebagai 'raja *footnote*'. Salah satu indikasinya, Minhaji dikenal sebagai penulis yang suka menampilkan *footnote* panjang lebar, yang seakan-akan ingin 'menumpahkan' semua yang diketahuinya.

Dalam konteks yang lebih makro di lingkungan PTAI, sebelum Minhaji, Nourouzzaman Shiddieqy, yang lahir pada tanggal 5 Mei 1935, Guru Besar Sejarah Kebudayaan Islam pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga (Dekan Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga periode 1988-1992), putra Hasbi ash-Shiddieqy, telah memperkenalkan pendekatan sejarah dalam studi Islam. Misalnya, Nourouzzaman pernah menulis artikel berjudul *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman* (1996). Guru Besar Sejarah di IAIN Sunan Kalijaga tersebut menyatakan bahwa saham ilmu sejarah dalam mengkaji perilaku manusia terletak pada metodenya. Karakter menonjol dari pendekatan sejarah adalah tentang signifikansi waktu dan prinsip-prinsip kesejarahan. Setiap orang adalah produk masa lalu dan selalu mengalami proses perubahan dan perkembangan secara bersinambungan dalam satu mata rantai yang tidak putus. Studi dengan

analisis sejarah kiranya akan menghasilkan dua unsur pokok, yaitu konsep periodisasi dan rekonstruksi historis meliputi genesis, perubahan, dan perkembangan. Dengan ini, Nourouzzaman sebenarnya ingin menegaskan bahwa periodisasi dalam studi (hukum) Islam dengan pendekatan sejarah adalah suatu yang penting. Kemudian di dalam studi Islam dengan pendekatan sejarah harus terkandung salah satu dari tiga aspek rekonstruksi sejarah, yaitu aspek asal-usul (*origin*), perubahan (*change*), dan perkembangan (*development*).⁸⁸⁰ Salah satu buku penting tulisan Nourouzzaman Shiddieqy tentang studi sejarah adalah *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (1996).⁸⁸¹ Sebelum Nourouzzaman berpikir tentang pentingnya studi sejarah di PTAI, Mu'in Umar (Rektor IAIN Sunan Kalijaga periode 1983-1992) telah menulis buku berjudul *Pengantar Historiografi Islam* (1977).⁸⁸²

Selain Nourouzzaman Shiddieqy, Azyumardi Azra, yang lahir pada tanggal 4 Maret 1955, dari Mazhab Ciputat, juga telah berkontribusi besar dalam memperkenalkan model studi sejarah, lebih khusus lagi studi tentang sejarah sosial Islam. Bahkan secara khusus, Kamaruzzaman pernah menulis *Kontribusi Azyumardi Azra dalam Studi Sejarah Sosial Islam di Asia Tenggara* (2003).⁸⁸³ Azra sendiri pernah menulis artikel berjudul *Penelitian Non-Normatif tentang Islam: Pemikiran Awal tentang Pendekatan Kajian Sejarah pada Fakultas Adab* (1988). Azra menyarankan pentingnya penggunaan sejarah sosial dalam studi Islam. Azra menulis, "Sejarah sosial merupakan alternatif terbaik untuk lebih menjelaskan perkembangan dan perubahan-perubahan historis pada masa silam secara

⁸⁸⁰ Nourouzzaman ash-Shiddieqy, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 69-89.

⁸⁸¹ Nourouzzaman Shiddieqy, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 8-27.

⁸⁸² Mu'in Umar, *Pengantar Historiografi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

⁸⁸³ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Kontribusi Azyumardi Azra dalam Studi Sejarah Sosial Islam di Asia Tenggara", dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 5, No. 2, Juli 2003, hlm. 180-204.

lebih akurat dan komprehensif. Perjalanan kita (di IAIN/UIN) ke arah pengembangan studi dan pengajaran sejarah sosial masih jauh.”⁸⁸⁴ Secara lebih khusus, tentang studi sejarah, Azra pernah menulis buku berjudul *Historiografi Islam Kontemporer* (2002). Dalam buku tersebut, Azra membagi sejarah sosial menjadi tiga bagian. Pertama, sejarah sosial struktural (*structural history*). Kedua, sejarah gerakan protes (*protest movement history*). Ketiga, sejarah *daily of life*. Singkatnya, sejarah sosial adalah sejarah tentang umat manusia selain yang berhubungan dengan masalah politik.⁸⁸⁵

Nurcholish Madjid, yang lahir pada tanggal 17 Maret 1939, Guru Besar UIN Jakarta, juga pernah menulis tentang studi sejarah dalam artikel berjudul *Kajian Islam di Asia Tenggara: Masalah Metodologi dan Kesenjangan Ilmiah Antar Kawasan* (1997). Nurcholish menyebutkan bahwa Islam di Asia Tenggara masih sedang mengalami proses ke arah tingkat penyerapan agama dan peradaban Islam yang lebih tinggi dan pekat. Mustahil dapat memahami Islam dengan baik dengan mengabaikan proses sejarah yang panjang itu. Untuk itu, diperlukan model-model kajian Islam yang lebih ilmiah. Dalam kaitan ini, Nurcholish menawarkan metodologi Ibn Khaldun untuk memperkenalkan pendekatan sejarah terhadap gejala peradaban Islam. Namun demikian, patut disayangkan, apa, bagaimana, dan mengapa pendekatan sejarah Ibn Khaldun tersebut perlu digunakan dalam studi (hukum) Islam, tidak dibahas dalam tulisan Nurcholish tersebut.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Azyumardi Azra, “Penelitian Non-Normatif tentang Islam: Pemikiran Awal tentang Pendekatan Kajian Sejarah pada Fakultas Adab”, dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (eds.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa-Pusjarlit, 1988), hlm. 118-132. Dimuat ulang dengan judul “Sejarah Kebudayaan Islam: Pemikiran Dasar tentang Pembaruan Pengajaran Sejarah pada Fakultas Adab”, dalam Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 126.

⁸⁸⁵ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 164.

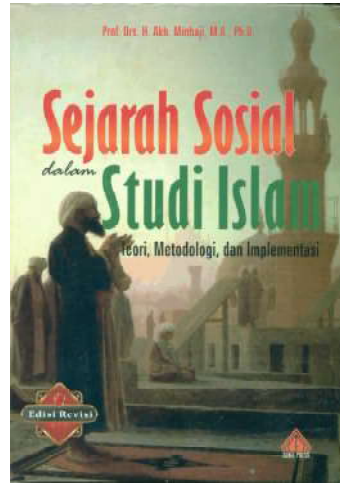
⁸⁸⁶ Nurcholish Madjid, “Kajian Islam di Asia Tenggara: Masalah Metodologi dan Kesenjangan Ilmiah Antar Kawasan”, dalam Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 151-152.

Berbeda dengan tulisan-tulisan terdahulu, tulisan Syafiq Mugni, salah seorang Guru Besar Sejarah Islam pada IAIN Sunan Ampel Surabaya, pernah menulis artikel berjudul *Sejarah dan Historiografi Islam* (2000). Menurut Mugni, untuk membangun masa depan IAIN/UIN yang memiliki bobot intelektual, studi Islam dengan pendekatan sejarah harus dikembangkan secara lebih baik. Setidaknya ada dua orientasi yang harus diperhatikan dalam studi sejarah di IAIN/UIN. Pertama, studi sejarah Islam sebaiknya tidak terfokus pada kawasan Timur Tengah melulu. Kedua, studi sejarah seyogyanya tidak hanya mengandalkan pendekatan diakronik, tetapi juga pendekatan sinkronik. Dengan pendekatan sinkronik, diharapkan diperoleh wawasan yang komprehensif tentang situasi kontemporer. Pendekatan ini kiranya memerlukan kajian tentang berbagai aspek kehidupan yang menggerakkan sejarah. Inilah yang disebut dengan pendekatan multidisiplin dalam kajian sejarah. Dengan dua orientasi di atas, arah kajian studi sejarah di IAIN/UIN akan mengikuti tiga model kajian, yaitu model sejarah kawasan, sejarah Islam di Indonesia, dan model kamus riwayat hidup. Ketiga model ini harus dikembangkan sedemikian rupa di IAIN/UIN, sambil terus merintis dan menemukan model baru yang sangat memperhatikan dan menekankan pemanfaatan ilmu-ilmu bantu sejarah seperti sosiologi, arkeologi, dan antropologi.⁸⁸⁷

Secara lebih khusus, Akh. Minhaji, seorang Guru Besar Sejarah Sosial Hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, kemudian memperkenalkan studi sejarah ke wilayah (pemikiran) hukum Islam. Minhaji sepertinya ingin menambah satu lagi tumpukan 'batu' model studi sejarah sosial pemikiran hukum Islam, setelah Azra menumpukkan 'batu' sejarah sosial (Islam) sebelumnya, dan Nourouzzaman telah memberikan alas 'batu' studi sejarah. Jadi, dari studi sejarah, menuju

⁸⁸⁷ Syafiq Mugni, "Sejarah dan Historiografi Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirbinperta Islam Depag RI, 2000), hlm. 324-329.

studi sejarah sosial (Islam), dan menuju studi sejarah sosial pemikiran hukum Islam. Tentang pentingnya studi sejarah dalam hukum Islam, Minhaji pernah menulis artikel berjudul *Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam* (1999).⁸⁸⁸ Baru pada tahun 2010, Minhaji menulis buku yang secara khusus mengkaji tentang sejarah sosial hukum Islam berjudul *Sejarah Sosial dalam Studi Islam* (2010).⁸⁸⁹ Edisi revisi buku tersebut kembali diterbitkan, tiga tahun kemudian, yaitu tahun 2013. Secara lebih jelas, Minhaji menyebut jenis disiplin ilmu yang diperkenalkannya tersebut dengan istilah *Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam (Social-History of Islamic Legal Thought)*. Lebih konkritnya, Minhaji menyatakan sebagai berikut:



Ketika nyantri di McGill University, penulis (Minhaji) mengenal satu disiplin ilmu yang nampaknya belum banyak dikembangkan di Indonesia, yakni yang disebut dengan Sejarah Sosial. Dari situ kemudian kita mengenal: sejarah sosial pendidikan Islam (*social-history of Islamic education*), sejarah sosial pemikiran Islam (*social-history of Islamic thought*), dan yang semacamnya. Dalam konteks itulah, maka setelah kembali ke Indonesia, penulis memperkenalkan satu disiplin ilmu yang disebut dengan Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam (*Social-History of Islamic Legal Thought*).⁸⁹⁰

Menurut penulis, pendekatan sejarah-sosial yang diperkenalkan oleh Minhaji di PTAI Indonesia tersebut, dapat juga dibaca sebagai proses keberlanjutan ide Hasbi ash-Shiddieqy tentang pendekatan *tārikhiyyah-wāqi'yyah*. Sebagaimana diungkapkan kembali oleh Malik Ibrahim, Hasbi

⁸⁸⁸ Akh. Minhaji, “Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam”, *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, No. 8, Th. V, 1999, hlm. 63-88.

⁸⁸⁹ Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010).

⁸⁹⁰ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 7.

menganjurkan agar dalam mengkaji fikih harus menggunakan pendekatan sejarah (*dirāsah tārikhiyyah*) supaya dapat diketahui bagaimana para fukaha' itu menggali hukum, peristiwa apa yang memengaruhi dirinya dan apa pula maksud dari penetapan hukum tersebut, baik yang bersifat etik (*akhlāqiyah*) maupun yang bersifat hukum (*tasyrī'iyah*) yang berangkat dari falsafah Islami. Selain itu, di masa mendatang, pendekatan sosio-kultural (*dirāsah wāqī'iyah*) yang telah dipakai oleh ulama terdahulu tidak boleh ditinggalkan. Apa yang dimaksud dengan *dirāsah wāqī'iyah* ialah ilmu hukum kemasyarakatan.⁸⁹¹

Beberapa pemikir yang sangat memengaruhi Minhaji, untuk membangun studi sejarah sosial pemikiran hukum Islam, diantaranya adalah Charles J. Adams, J. Koren dan Y.D. Nevo, Andrew Rippin, dan Muhammad Abdul Rauf. Nevo, sebagaimana yang dikutip oleh Minhaji, telah memperkenalkan dua aliran besar yang berkembang dalam tradisi studi Islam dalam perspektif sejarah, yakni pendekatan yang digunakan kaum tradisional berupa pendekatan tradisional (*traditionalist approach*) dan pendekatan yang digunakan oleh kaum revisionis berupa pendekatan revisionis (*revisionist approach*). Tentang dua jenis pendekatan ini, silahkan baca juga tulisan Amin Abdullah berjudul *al-Manjāt al-Islāmiyah al-Ukhrā: al-Istisyraq wa ad-Dirāsah al-Islāmiyah al-Mu'āṣirah* (2007).⁸⁹² Pemikiran Rippin, terutama menyangkut tentang *literary criticism* dan *historical criticism* juga dibahas oleh Minhaji dalam bukunya tersebut. Sedangkan dari Abdul Rauf, Minhaji mengkaji tentang problem *insider* dan *outsider*.⁸⁹³ Bandingkan konsep *insider-outsider* tersebut dengan tulisan Kim Knott berjudul *Insider/ Outsider Perspectives* (2005).⁸⁹⁴ Menurut Minhaji, ada beberapa poin penting

⁸⁹¹ Malik Ibrahim, "Prof. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pemikirannya Tentang Hukum Islam", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 35.

⁸⁹² M. Amin Abdullah, "al-Maujāt al-Islāmiyah al-Ukhrā: al-Istisyraq wa ad-Dirāsah al-Islāmiyah al-Mu'āṣirah", in *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2, 2007/1428.

⁸⁹³ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 6-7.

⁸⁹⁴ Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005).

atau lebih tepatnya manfaat dalam studi sejarah (sosial pemikiran hukum Islam), yaitu sejarah bersifat akademik-ilmiah dan bukan teologis-ideologis, membawa umat ke arah berpikir kritis, dan menghargai perbedaan pendapat.⁸⁹⁵ Bedanya dengan Atho' Mudzhar, yang menawarkan model sosiologi hukum Islam (*socio-historical approach*) dalam bukunya *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (2003), Minhaji menawarkan model sejarah sosial pemikiran hukum Islam (*social-history approach*).

Secara definitif, sejarah sosial yang dimaksudkan oleh Minhaji, sebagaimana yang dikutip dari Atho' Mudzhar, dapat dipahami dari pernyataan berikut ini:

“Social history approach to Islamic thought is a total and comprehensive approach to the subject. This approach is an attempt to understand the product of Islamic thinking in terms of its socio-cultural, socio-political, and socio-economic contexts. This is based on the idea that any exercise of judicial discretion (ijtihad) is the result of the interaction between a jurist (faqih), mujtahid and his socio-cultural, socio-politic, and socio-economic surroundings. This approach is arguable for at least two reasons. First, it views Islamic thought in its proper position as a result of human interaction that is subject to change. Secondly, it may encourage jurists (fuqahā', mujtahidūn) not to hesitate to make changes in Islamic thought whenever necessary.”⁸⁹⁶

Menurut Minhaji, berdasarkan kutipan di atas, bisa dipahami bahwa sejarah sosial dalam studi Islam adalah mengkaji pemikiran Islam dan implementasinya dengan memperhatikan aspek sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang memengaruhi lahir dan berkembangnya satu pemikiran dalam Islam. Hal ini didasarkan pada satu asumsi bahwa sebagian besar pemikiran dan ketentuan ajaran Islam merupakan hasil tarik-menarik dan interaksi antara seorang pemikir (*fuqahā'*) dengan realitas sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang mengitarinya. Pengertian sejarah sosial dalam studi Islam yang demikian juga didasarkan pada

⁸⁹⁵ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 8-9.

⁸⁹⁶ M. Atho' Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Department of Religious Affairs, 2003), hlm. 2.

satu asumsi dasar dalam sejarah sosial pada umumnya yang menyatakan, *“The ultimate aim of social historians was to recapture human life in all variety, and that social history has been considered as total history (histoire totale or histoire integrale).”*⁸⁹⁷ Dengan kata lain, sejarah sosial adalah *total history*, bedakan dengan Noorhaidi Hasan yang menggunakan istilah *total discourse*.

Berdasarkan pendekatan sejarah-sosial (pemikiran hukum Islam) yang diperkenalkan oleh Minhaji di atas, ia kemudian menawarkan empat model teori yang dapat dikembangkan untuk memekarkan pendekatan tersebut.⁸⁹⁸ Pertama, teori *scientific reformation in Islam*, yakni teori yang menjelaskan perubahan fenomena pemikiran dan sekaligus implementasi ajaran Islam melalui proses-proses sebagai berikut, otoritas keilmuan, kontinuitas, dan perubahan. Tentang teori *scientific reformation in Islam* ini, telah dijelaskan oleh Minhaji dalam artikelnya berjudul *Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fikih* (2005).⁸⁹⁹ Kedua, teori makna baru tentang Sunnah. Tentang teori baru Sunnah tersebut, telah dijelaskan oleh Minhaji dalam artikel berjudul *Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim* (1993).⁹⁰⁰ Ketiga, Minhaji juga menawarkan teori kodifikasi, untuk membedakan dengan teori *receptio in complexu* versi Van den Berg, teori *receptie* gagasan Snouck Hurgronje, teori *receptie exit* versi Hazairin, dan teori *receptio a contrario* versi Sajuti Thalib. Tentang teori kodifikasi tersebut, telah dijelaskan oleh Minhaji dalam artikel berjudul *Pemikiran dan*

⁸⁹⁷ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 302-303.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 303.

⁸⁹⁹ Akh. Minhaji, “Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fiqih”, dalam “Pengantar” buku Amir Mu’allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. v-xiv.

⁹⁰⁰ Akh. Minhaji, “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam *Ulumul Qur’an 2*, Vol. V, 1993, hlm. 16-31. Diterbitkan ulang dalam M. Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 35-64.

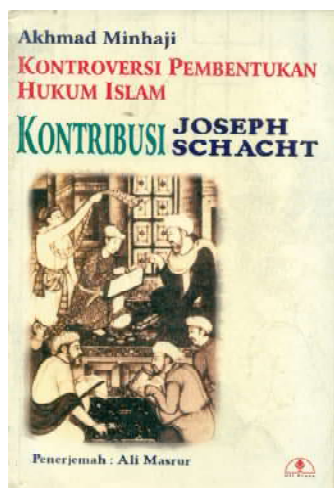
Implementasi Hukum Islam di Indonesia: Teori dan Respon (2006).⁹⁰¹ Keempat, teori relasi antara *ushul* dan *fikih*. Teori ini mengasumsikan bahwa perbedaan *ushul fikih* akan secara otomatis memengaruhi perdebatan dan pandangan dalam hal fikih. Tentang bentuk relasi antara *ushul* dan fikih tersebut, silahkan baca disertasi Minhaji berjudul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (1997). Pertanyaan selanjutnya, bagaimanakah keterkaitan antara Minhaji dan Atho' Mudzhar?

Hubungan strukturalis-akademis antara Atho' dan Minhaji terlihat dengan jelas, ketika Minhaji pernah diminta oleh Atho', yang saat itu menjadi Rektor IAIN Sunan Kalijaga (1996-2000) untuk membuat desain proposal transformasi akademik dari IAIN ke UIN Sunan Kalijaga tahun 1998. Minhaji pernah berpendapat bahwa iman yang kuat dan pikiran yang tajam merupakan dua prasyarat yang cukup penting dimiliki setiap ilmuwan Muslim. Keduanya dibutuhkan agar mampu menyaring berbagai informasi yang ada sekaligus mengolahnya untuk dapat dipasarkan ke tengah-tengah masyarakat guna membantu terwujudnya masyarakat yang dicita-citakan. Jika ini bisa dilakukan, kenyataan bahwa umat Islam hanya senang bernostalgia dengan masa lalunya dan dapat mempertahankan status quo demi stabilitas sosial serta hanya sebagai konsumen terhadap hasil pemikiran orang lain akan bisa segera diatasi.⁹⁰²

Sebagaimana Atho' Mudzhar, Minhaji, yang memperkenalkan model studi sejarah sosial pemikiran hukum Islam di PTAI Indonesia, tidak banyak berkিপrah di internal FSH UIN Sunan Kalijaga, kecuali jabatan struktural yang pernah diembannya sebagai Sekretaris Program Studi Perbandingan Mazhab Fakultas Syari'ah tahun 1985-1986. Minhaji

⁹⁰¹ Akh. Minhaji, "Pemikiran dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia: Teori dan Respon", dalam "Pengantar" buku Abdul Ghofur Anshari, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2006), hlm. ix-ii.

⁹⁰² Akh. Minhaji, "Hukum Islam di Mata Sarjana Barat: Kajian Bibliografi Terhadap Tesis Joseph Schacht dan Beberapa Tanggapan Terhadapnya", dalam Yudian W. Asmin dkk (peny.), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan Untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 1995), hlm. 76.



lahir di Madura (Pamekasan) pada tanggal 19 September 1958. Gelar Sarjana Muda selesai tahun 1983 dan Sarjana Lengkap diselesaikan di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga tahun 1985. Studi S-2-nya di McGill University, Kanada, lulus tahun 1992. Tesisnya tentang salah seorang tokoh orientalis kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (2001). Ia menyelesaikan program doktor di

universitas yang sama pada tahun 1997, dengan judul disertasi *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reforms in Indonesia (1887-1958)*. Artikel-artikelnya tentang sejarah sosial pemikiran hukum Islam kemudian dikumpulkan dan 'ditumpuk' menjadi buku berjudul *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach* (2008).⁹⁰³ Minhaji lebih banyak berkiprah 'di luar' FSH, misalnya pernah menjabat sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga (1997-2002), sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik dan Kerjasama UIN Sunan Kalijaga (2003-2006). Setelah rehat beberapa saat, sejak tahun 2011, Minhaji menjabat sebagai Dekan Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Kalijaga. Walaupun berada di luar FSH, bukan berarti peran Minhaji dalam konteks pengembangan studi ilmu hukum Islam dapat diremehkan. Bahkan, banyak juga yang berada di 'kandang' FSH, namun tidak bisa 'mengaung', tetapi justru 'mengembek' saja, alias hanya jadi penggembira. Mereka hanya datang, *finger print*, ngajar, dan pulang. Sambil sesekali melakukan penelitian, itupun kalau ada dana bantuan.

⁹⁰³ Akh. Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2008).

Menurut catatan penulis, ada tiga kontribusi Minhaji untuk pengembangan keilmuan di bidang studi hukum Islam khususnya, dan untuk PTAI pada umumnya. Pertama, kajian-kajiannya tentang model-model pembedangan ilmu di PTAI. Kedua, idenya tentang perlunya dicetuskan model matakuliah Pendekatan dalam Pengkajian Islam (khususnya matakuliah Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam). Ketiga, semangatnya untuk memperkenalkan model studi sejarah sosial pemikiran hukum Islam di Indonesia, khususnya di UIN Sunan Kalijaga. Untuk Matakuliah Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Minhaji sepertinya adalah pemegang ‘otoritas’ tertinggi. Hingga saat ini belum ada pemikir muda yang bisa menggantikan—untuk tidak mengatakan ‘mengalahkannya’—mengampu matakuliah tersebut. Untuk mengetahui sumbangan Minhaji yang pertama, dapat dilihat di buku yang ditulisnya bersama Kamaruzzaman berjudul *Masa Depan Pembedangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (2003).

Di sini akan dieksplorasi sumbangan Minhaji, dua yang terakhir saja. Di UIN Sunan Kalijaga, tahun 1998, misalnya, satu tahun setelah Minhaji pulang dari McGill, saat Minhaji menjabat Asisten Direktur Program Pascasarjana, bersama dengan Atho’ Mudzhar yang pada saat itu menjabat sebagai rektor, keduanya menyusun pembaruan kurikulum, khususnya untuk Metodologi Studi Islam (MSI), yang kemudian menjadi matakuliah wajib untuk semua jurusan, program studi, dan fakultas.⁹⁰⁴ Kata Minhaji, “Untuk tingkat Program Pascasarjana, kami berdua (Minhaji dan Atho’) menyusun dan sekaligus mengampu (sebagai tim pengajar) matakuliah yang diberi nama Pendekatan dalam Pengkajian Islam, sebuah matakuliah yang kemudian diikuti dan dikenal di hampir semua Program Pascasarjana di lingkungan PTAI dan juga Program Pascasarjana di Perguruan Tinggi lain yang menawarkan studi Islam.”⁹⁰⁵

⁹⁰⁴ Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 166.

⁹⁰⁵ *Ibid.*

Selain Minhaji dan Atho' Mudzhar, salah seorang nama penting yang perlu dikedepankan juga terkait dengan pengembangan matakuliah tersebut adalah M. Amin Abdullah. Menurut Minhaji, "M. Amin Abdullah merupakan rektor (periode 2001-2005 dan 2006-2010) setelah Atho' Mudzhar (periode 1996-2000) yang perannya juga amat signifikan. Melalui jabatannya sebagai rektor dan juga kemampuan intelektualnya, M. Amin Abdullah berperan dalam pengembangan pendekatan, teori, dan metodologi studi Islam di Indonesia."⁹⁰⁶ Pikiran-pikiran Atho' Mudzhar tentang studi Islam kemudian dikumpulkan dalam buku berjudul *Pendekatan Studi Islam* (1998).⁹⁰⁷ M. Amin Abdullah menuliskannya dalam buku berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (2006).⁹⁰⁸ Sedangkan Minhaji menulisnya dalam buku *Sejarah Sosial dalam Studi Islam* (2010).

Khusus terkait tentang sejarah matakuliah Pendekatan Dalam Pengkajian Islam (PPI) tersebut, berikut ini penulis bandingkan tiga silabi matakuliah tersebut yang pernah dibuat oleh M. Amin Abdullah, Akh. Minhaji, dan Atho' Mudzhar. M. Amin Abdullah, dalam silabi PPI tahun 1998, misalnya, menyampaikan tentang empat hal. Pertama, telaah konstruksi teori penelitian agama Islam. Tahap pertama ini terdiri dari dua hal, yaitu langkah-langkah pokok penyusunan draf penelitian dan pengkajian Islam (penentuan topik masalah atau wilayah penelitian, latar belakang masalah, landasan teoritik, studi kepustakaan, sumbangan untuk pengembangan keilmuan agama Islam [mengungkapkan sesuatu yang sama sekali baru, menolak atau mengkaji ulang pemikiran atau hasil penelitian terdahulu, dan mengembangkan atau memperdalam pemikiran atau hasil penelitian yang sudah ada], dan metodologi penelitian) dan pendekatan yang digunakan (pendekatan kawasan, pendekatan

⁹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 167.

⁹⁰⁷ M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

⁹⁰⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

perbandingan, pendekatan topikal-tematik, dan pendekatan fenomenologik: hermeneutik, linguistik, dan sosiologis). Kedua, teori-teori penelitian (secara umum ada empat corak penelitian, yaitu penelitian alam [penekanan pada keterulangan dan keteraturan gejala], penelitian budaya [tekanan pada produk pemikiran dan nilai-nilai budaya], penelitian sosial [tekanan pada hubungan antara produk budaya dan interaksi sosial yang mengitarinya], dan penelitian agama [tekanan pada fenomena agama, baik sebagai produk budaya maupun hasil interaksi sosial umat beragama atau gabungan antara keduanya]). Ketiga, dasar-dasar penelitian dan pengkajian agama (Islam). Keempat, model-model penelitian atau pengkajian agama (Islam), misalnya penelitian tafsir, hadis, kalam, filsafat, tasawuf, fikih (hukum), politik, pendidikan, sejarah, antropologi agama, sosiologi agama, dan pemikiran Islam.

Minhaji, dalam silabi kuliah PPI di Program Pascasarjana UIN Sunan Kaljaga tahun 2012, mendeskripsikan matakuliah PPI sebagai berikut, “Sebagai objek studi, Islam dapat didekati dengan berbagai cara. Sebagai sistem nilai dan sistem kepercayaan, Islam dapat dilihat sebagai gejala budaya, karena itu, Islam dipelajari dengan menggunakan metode ilmu budaya. Sebagai sebuah bangunan interaksi pada umumnya, Islam dipelajari sebagai sebuah gejala sosial, karenanya, Islam dipelajari dengan menggunakan metode ilmu-ilmu sosial. Sebagai sebuah ajaran, Islam memberikan pedoman seperti termaktub dalam al-Qur’an, karena itu, kajian normatif menempati posisi amat sentral. Dari sini kemudian secara umum kita mengenal dua pendekatan: normatif-deduktif dan empiris-induktif.” Lanjut Minhaji, “Dalam tradisi Islam telah berkembang sejumlah pendekatan dalam mengkaji Islam, seperti terlihat antara lain pada ushul fikih, falsafah, tasawuf, kalam, tafsir, dan hadis. Model-model pendekatan ini perlu dipelajari secara mendalam sekaligus diupayakan untuk integrasi internal di antara semua macam pendekatan tersebut dan juga integrasi dengan model-model pendekatan dalam tradisi-tradisi lain yang selama ini lebih dikenal sebagai ilmu umum atau ilmu sekuler. Integrasi antara kedua kekayaan ilmu inilah yang menjadi ciri pokok

PTAI di Indonesia. PPI juga membahas sejumlah hal yang terkait dengan penelitian agama (Islam), termasuk di dalamnya masalah *paradigm, worldview, values, dan facts*. Di samping itu juga perlu dibahas sejumlah hasil penelitian seperti Tesis dan Disertasi, terutama menyangkut *approaches dan theoretical framework* yang digunakan.” Minhaji telah mengumpulkan (mengompilasi) ‘jihad ilmiah’ mengajar matakuliah PPI tersebut, dalam buku berjudul *The Methodological Imagination in Islamic Studies* (2009)⁹⁰⁹ dan *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (2013).⁹¹⁰

Secara lebih spesifik, Atho’ Mudzhar, dalam silabi matakuliah Metode Penelitian Hukum Islam (MPHI) di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1999, mendeskripsikan matakuliah MPHI sebagai berikut, “Matakuliah ini bersifat seminar dan bermaksud mendiskusikan penerapan metode-metode penelitian terhadap hukum Islam sebagai sasaran penelitiannya. Hukum Islam sebagai sasaran penelitian dapat dilihat paling kurang pada tiga tingkatan, yaitu hukum Islam sebagai doktrin azaz, hukum Islam sebagai norma, dan hukum Islam sebagai gejala sosial. Sebagai doktrin azaz, sasaran penelitian hukum Islam mencakup filsafat hukum, logika berpikir hukum, dan metode ijtihad. Sebagai norma, sasaran penelitian hukum Islam mencakup inventarisasi hukum, sinkronisasi hukum, perbandingan mazhab dan hukum, dan menemukan hukum (yurisprudensi). Sebagai gejala sosial, sasaran penelitian hukum Islam meliputi perumusan hukum, penerapan hukum, efektifitas pelaksanaan hukum, hukum sebagai rekayasa sosial, para penegak dan pemikir hukum, perkumpulan atau organisasi hukum, administrasi dan sarana hukum, sejarah hukum, dan kesadaran hukum dan masyarakat. Masing-masing sasaran penelitian hukum tersebut memiliki tuntutan metodologinya sendiri-sendiri.” Menurut penulis, matakuliah PPI tersebut dapat dikembangkan menjadi matakuliah Studi

⁹⁰⁹ Akh. Minhaji, *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (Yogyakarta: Suka Press, 2009), hlm. 21-29.

⁹¹⁰ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

Islam Integratif (SII), yaitu mengintegrasikan dan menginterkoneksikannya dengan tiga komposisi matakuliah yang lain, yaitu matakuliah Ilmu-ilmu Keagamaan Islam (*Ulūmuddīn*), matakuliah Filsafat (Ilmu), dan matakuliah Studi Agama (Empiris).

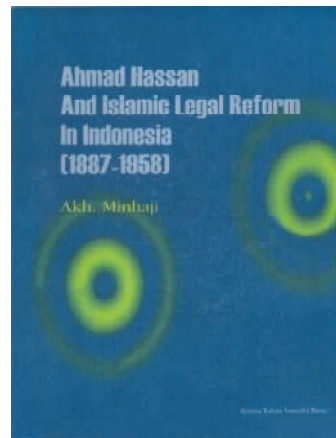
Masih terkait dengan perkembangan matakuliah Pendekatan dan Pengkajian Islam, yang kemudian disebut dengan matakuliah Studi Islam, khususnya di Pascasarjana PTAI se-Indonesia, tahun 2001, Forum Komunikasi Program Pascasarjana PTAI se-Indonesia, merintis forum kajian berskala tahunan yang disebut dengan istilah *Annual Conference Kajian Keislaman (ACKK)*, yang untuk pertama kalinya diadakan di Semarang. Secara berturut-turut, ACKK kedua diadakan di Padang (2002), ACKK ketiga di Yogyakarta (2003), ACKK keempat di Banda Aceh (2004). Tahun 2005, ACKK diusulkan dirubah namanya menjadi *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS)*, yang diadakan di Makasar. Minhaji pernah menjadi Ketua Tim Pakar *ACIS*. *ACIS* keenam diselenggarakan pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung, dengan tema *Relasi Kajian Islam dan Sains dalam Merespon Tantangan Lokal dan Global*. *ACIS* ketujuh diadakan tanggal 21-24 November 2007 di Pekanbaru, dengan tema *Kontribusi Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Kemanusiaan pada Milenium Ketiga*. *ACIS* kedelapan diadakan tanggal 3-6 November 2008 di Palembang, dengan tema *Penguatan Peran PTAI dalam Meningkatkan Daya Saing Bangsa*. *ACIS* kesembilan diadakan tanggal 2-5 November 2009 di Surakarta, dengan tema *Posisi Kajian Islam, Kehidupan Berbangsa, dan Bernegara*. *ACIS* kesepuluh diadakan tanggal 1-4 November 2010 di Banjarmasin, dengan tema *Memperkenalkan Kembali Islam Nusantara*. *ACIS* kesebelas diadakan tanggal 10-14 November 2011 di Bangka Belitung, dengan tema *Mozaiik Islam dalam Ruang Publik untuk Membentuk Karakter Bangsa*. Tahun 2012, ketika penyelenggaraannya di Surabaya, tanggal 5-8 November 2012, *ACIS* keduabelas dirubah namanya menjadi *AICIS (Annual International Conference on Islamic Studies)*, saat itu dengan tema *Meninjau Kembali Kajian Islam: Dari Teori ke Praktik*. Sedangkan *AICIS* yang ketigabelas, diadakan

tanggal 18-21 November 2013 di Mataram NTB, dengan tema *Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies: Toward the Renaissance of Islamic Civilization*. Rencananya, *AICIS* keempatbelas akan diselenggarakan di Samarinda, Kalimantan Timur.

Berdasarkan kronologi singkat sejarah *AICIS* di atas, dalam rangka mengembangkan model studi Islam di PTAI, penulis memiliki beberapa catatan. Pertama, karena tema besar yang diemban oleh PTAI saat ini adalah integrasi ilmu, maka penulis mengusulkan, namanya diganti menjadi *Annual International Conference on Integration of Islamic Studies (AICIIS)*. Kedua, *AICIS* seharusnya lebih memberdayakan putra-putri bangsa Indonesia sendiri untuk berbicara di forum itu, tidak harus selalu mengundang pembicara asing, apalagi paling-paling hanya fasih berbicara ‘bahasa asing’-nya saja, tetapi tidak fasih berbicara ‘bahasa ilmu’. Ketiga, *AICIS* harus bersifat inklusif, tidak eksklusif. Artinya, yang berperan serta dalam acara tersebut tidak harus dari kalangan PTAI saja, tetapi bisa dari semua kalangan, seperti LSM, Pusat Studi-Pusat Studi, bahkan dari perguruan tinggi sekuler sekalipun. Keempat, *AICIS* harus mempunyai “GBHI” (Garis-Garis Besar Haluan Ilmu) yang akan dikembangkan, 10, 20, atau hingga 30 tahun ke depan. Sehingga tema-tema yang disajikan tidak mengikuti ‘selera’ penguasanya pada saat itu, tetapi harus mengikuti ‘selera’ kaum ilmuwan. Selain itu, *AICIS* juga harus punya ‘kiai’ intelektual yang selalu merawat dan menjaga koneksitas keilmuannya, syaratnya ada tiga, dia harus seorang atau beberapa orang yang memiliki kerja keras, kerja cerdas, dan kerja ikhlas. Kelima, *AICIS* harus menggeser nalarnya dari ‘tamasya’ keilmuan ke ‘silaturahmi’ intelektual. Sebab disinyalir, *AICIS* sepertinya hanya menjadi ajang jalan-jalan saja bagi para pejabat, yang tidak terkait langsung dengan acara. Harusnya, yang dikirim ke *AICIS*—yang menggunakan uang rakyat—hanyalah semua Rektor UIN/IAIN, Ketua STAIN, semua Direktur Pascasarjana, presenter makalah yang terpilih, dan pembicara utama saja. Keenam, *AICIS* harus berkontribusi konkrit bagi pengembangan Studi Islam Indonesia (bedakan dengan istilah Studi Islam di Indonesia),

misalnya dengan mengganti, mengoreksi, dan bahkan mengembangkan matakuliah Studi Islam di seluruh PTAI. Ketujuh, perlu segera dituliskan buku sejarah intelektual *AICIS*, agar artefak-artefak sejarahnya tidak punah. Untuk menulisnya, perlu seorang atau beberapa orang yang mampu dan mau ‘mewakafkan’ dirinya untuk mengerjakan proyek keilmuan ini. Selambat-lambatnya tahun 2014 (*AICIS* ke-14), buku Sejarah Intelektual *AICIS (Studi Islam Indonesia: AICIS dari Masa ke Masa)* tersebut harus sudah terwujud. Kalau tidak bisa terwujud, maka *AICIS* ke-14 adalah a-historis.

Dengan banyak terinspirasi oleh Wael B. Hallaq,⁹¹¹ ‘ Syaikh al-Akbar’-nya ketika dalam rentang waktu tahun 1990-1997 ‘nyantri’ di McGill, Minhaji, yang juga sebagai salah seorang dewan pakar *AICIS*, yang telah menawarkan model pendekatan sejarah sosial pemikiran hukum Islam, menyampaikan pidato pengukuhan guru besar-nya pada tahun 2004, berjudul *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas Perspektif Sejarah Sosial*.⁹¹²



Berdasarkan judul naskah pidato guru besar tersebut, Minhaji menggunakan istilah sakralitas untuk menunjuk studi ilmu hukum Islam normatif dan istilah profan untuk menunjuk studi ilmu hukum Islam empiris. La Jamaa menyebutnya dengan hubungan koneksitas antara

⁹¹¹ Lihat misalnya salah satu karya Wael B. Hallaq berjudul *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

⁹¹² Akh. Minhaji, “Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perpektif Sejarah Sosial)”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam*, tanggal 25 September 2004, hlm. 29; *Strategies for Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (Yogyakarta: Suka Press, 2009); dan *Sejarah Sosial dan Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010).

ta'abbudi dan *ta'aquli*.⁹¹³ Menurut Minhaji, “Untuk mendapatkan gambaran yang benar dan jelas tentang fenomena perjalanan sejarah sosial pemikiran, analisa sejarah harus didasarkan pada tiga istilah pokok berikut ini, yaitu otoritas, kontinuitas, dan perubahan (*authority, continuity, and change/al-qunwah al-ma'rifiyyah, at-turās wa at-tajdīd*).”⁹¹⁴ Dengan mencoba memadukan antara model pendekatan yang bersifat teologis-normatif-deduktif (sakralitas) dan empiris-induktif (profanitas), atau yang disebut Minhaji antara model *Aristotelian logic* yang dikotomik dengan model *Hegelian logic* yang dialektik, maka model kedua inilah yang disebut dengan *scientific approach*. Sebagai disiplin ilmu tersendiri, kajian kedua tersebut baru berkembang pada abad ke-19, yang kemudian dikenal antara lain sebagai *science of religion* (ilmu agama), *comparative study of religions* atau *history of religions*.⁹¹⁵

Dalam konteks sejarah pemikiran hukum Islam, Susiknan Azhari⁹¹⁶ pernah menawarkan model Interpretasi Produktif (ala Gadamer) dan Fikih Antisipatif (ala Abu Hanifah [*fiqh iftirādī*]). Dengan model itu, studi ilmu hukum Islam tidak hanya semata-mata mengkaji persoalan halal-haram saja, namun bisa merumuskan fikih-fikih baru, misalnya Fikih Keadilan, Fikih Kelautan, Fikih Pariwisata, dan Fikih Kehutanan. Karenanya perlu ada gerakan dan desain pengembangan metodologi penelitian hukum Islam produktif-antisipatif yang menghubungkan wilayah idealis dan empiris dengan pigura rasional-spiritual. Model studi hukum Islam seperti itu berguna dalam rangka membangun pola pikir inovatif, alternatif, dan antisipatif. Menurut

⁹¹³ La Jamaa, “Konsep *Ta'abbudi* dan *Ta'aquli* dan Implikasinya terhadap Perkembangan Hukum Islam”, dalam *asy-Syir'ab: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, Juni 2013, hlm. 1-26.

⁹¹⁴ Minhaji, “Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perpektif Sejarah Sosial)”, hlm. 29.

⁹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 55.

⁹¹⁶ Susiknan Azhari, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dalam Studi Hukum Islam”, dalam M. Amin Abdullah dkk (eds.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), hlm. 308-310.

penulis, Fikih Indonesia dapat dikembangkan menggunakan model penelitian hukum Islam produktif-antisipatif tersebut. Sebuah gagasan fikih baru, yaitu fikih ala Indonesia yang tidak hanya bersifat reaktif, tetapi fikih yang proaktif-antisipatif dan bahkan hingga menuju fikih pro(f)etis. Bukan ijihad reaktif, tetapi ijihad proaktif dan pro(f)etis.

Minhaji kemudian membagi model nalar pendekatan ushul fikih (filsafat hukum Islam) menjadi dua, yaitu teologis-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif, sebagaimana termaktub dalam artikelnya *Reorientasi Kajian Ushul Fikih* (1999).⁹¹⁷ Minhaji telah melakukan kesepaduan antara dua model pendekatan normatif-deduktif (*ilāhīyah, theocentris, subjective theological transcendentalism*) dan empiris-induktif (*insānīyah, anthropocentris, rational-cum empirical justification*) tersebut dengan istilah *integrated approach*.⁹¹⁸ Kata Minhaji:

Pendekatan normatif-deduktif cenderung didominasi oleh *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang lebih bercirikan *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logics*. Di sisi lain, pendekatan empiris-induktif menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Model itu lebih bernuansa *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logics*. Berdasarkan logika Hegel tersebut maka *every one of them was (and is) right within its own field*.⁹¹⁹

Dengan menggunakan istilah *Aristotelian logic* yang dikotomik dengan model *Hegelian logic* yang integratif, Minhaji agaknya ingin melambiri kajian ushul fikih dengan pondasi filsafat ilmu. Minhaji sepertinya mencoba bermain di 'alam atas' dan 'alam bawah' sekaligus, walaupun secara 'terengah-engah'. Meminjam bahasa Yudian, hukum Islam bersifat absolut dan sekaligus relatif. Artinya, kebenaran bersifat relatif dan dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan juga

⁹¹⁷ Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fikih", dalam Jurnal *al-Jami'ah* No. 63/VI/1999, hlm. 16.

⁹¹⁸ Minhaji, *Strategies*, hlm. 45.

⁹¹⁹ Minhaji, "Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial", hlm. 40-46.

dialektika sosial yang terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*.⁹²⁰ Dengan demikian hasil ketentuan hukum dengan model pendekatan yang demikian bersifat relatif dan diyakini bersifat luwes. Model ini sama dengan model-model kajian ilmu pengetahuan lain yang dikenal di kalangan dunia Barat dengan *scientific approach*.⁹²¹

Integrasi antara studi hukum Islam deduktif dan induktif

No	Paradigma	Pendekatan	Teori	Metodologi
1 <i>'Ulūm ad-Dīn</i> [Religious Knowledge]	Normatif, Deduktif, Teologis [Teologis, <i>Ilāhiyah</i> , <i>Bayāni</i> , Teosentris] [Subjective-Theological-Transcendentalisme]	<i>Al-Qur'an</i> , <i>al-Hadīs</i> , <i>Fiqh wa Uṣūl al-Fiqh</i> , <i>Maqāṣid</i> , Tasawuf, Kalam, Dakwah	Tafsir <i>Maudū'ī</i> , <i>Istiṣlah</i> , <i>Maqāṣid</i>	<i>Library Research</i>
2 <i>Al-Fikr al-Islāmī</i> [Islamic Thought]	Empiris, Historis, Induktif [<i>Insāniyah</i> , <i>Burhānī</i> , Antroposentris] [<i>Rational-Empirical-Justification</i>]	Sejarah, Sosiologi, Antropologi, Arkeologi, Pilologi, Psikologi, Hermeneutika, Jender	<i>Historical Criticism</i> , <i>Structuralism</i> , <i>Gender</i>	<i>Field Research</i>
3 <i>Dirāsah Islāmīyah</i> [Islamic Studies]	Integrasi Normatif dan Empiris	Integrasi Normatif dan Empiris	Tekstual dan Kontekstual <i>Nazariyah al-Hudūd</i> [Syahrūr] <i>Double Movement</i> [Rahman] <i>Nasakh Mansukh</i> [an-Na'im] <i>Otoritarianism</i> [Abou Fadl]	<i>Library</i> (Penelitian Pustaka) <i>and Filed Research</i> (Penelitian Lapangan)

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ Minhaji, *Strategies*, hlm. 45-47.

Di akhir naskah pidato penguken guru besarnya tersebut, Minhaji mengutip ayat berikut ini:⁹²²

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَأَبْغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٣٠﴾

Dia-lah yang menurunkan al-kitab (al-Qura'n) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya, berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.⁹²³

Menurut penulis, ayat di atas dapat dikembangkan sebagai paradigma al-Qur'an untuk mensinergikan tiga mazhab studi ilmu hukum Islam, normatif, filosofis, dan empiris. Kata *al-kitāba* dapat disimilarkan dengan dimensi *religion* (studi ilmu hukum Islam normatif), kata *fi al-'ilm* dapat diparalelkan dengan dimensi *science* (studi ilmu hukum Islam empiris), dan kata *ta'wīl* (bandingkan antara kalimat *ya'lamu ta'wīlahu* pada ayat di atas dan istilah *ta'wīl al-'ilmi* versi M. Amin Abdullah) dapat dipadankan dengan pilar *philosophy* (studi ilmu hukum Islam filosofis). Yang bisa menghubungkan 'tiga dunia' tersebut hanyalah manusia yang berkualitas *ulū al-albāb*.

⁹²² *Ibid.*, hlm. 59.

⁹²³ Q.S. Āli 'Imrān (3): 7.

Menurut Minhaji, model pendekatan bercorak teologis-normatif-deduktif, berasal dari *Aristotalian logic* yang bercirikan *dichotomous logic*. Model pendekatan seperti itu pada akhirnya akan memunculkan paradigma literalistik. Akibatnya, studi hukum Islam dipandang cenderung hanya mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, halal-haram, Islam-kafir, sunnah-bid'ah dan yang semacamnya walaupun sesungguhnya tujuan pokok agama diturunkan itu adalah mengajarkan tentang aturan-aturan hidup yang bersifat pasti (nilai, norma dan aturan), dan begitu pula hukum agama (Islam) dimana salah satu ciri pokok berpikir hukum adalah menuntut adanya kepastian dan bukan ketidakpastian.⁹²⁴ Selain terdiri atas kategori oposisi biner seperti halal atau haram, hukum Islam sebenarnya juga terdiri atas kategori-kategori relasional. Lebih penting lagi adalah bahwa hukum Islam sesungguhnya terdiri atas norma-norma berjenjang (berlapis). Sehingga penelitian hukum Islam tidak hanya terbatas pada penemuan peraturan hukum konkrit (normatif) *an-sich*, tetapi lebih dari itu juga harus diarahkan kepada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan peningkatan norma sehingga lebih mudah merespon berbagai perkembangan masyarakat dari sudut hukum syari'ah.

⁹²⁴ Begitu *rigid*-nya paradigma literalistik, sehingga menurut Fazlur Rahman ada tiga kelemahan dari metode studi Islam klasik dan pertengahan yaitu: *pertama*, pemahaman yang terpotong-potong; *Kedua*, kurang memperhatikan unsur sejarah, dan *ketiga*, terlalu tekstual. Rahman menyebut kajian Islam klasik dan pertengahan dengan studi yang *atomistis*, *ahistoris*, dan *literalistis*. Senada dengan Rahman, Arkoun juga melancarkan kritik terhadap para pemikir hukum Islam yang masih menyandarkan pendapatnya kepada sistem pemikiran epistemik Zaman Tengah dengan ciri, *pertama*, mencampurkan antara mitos dan sejarah, *kedua*, menekankan keunggulan teologis orang Muslim atas non-Muslim, *ketiga*, pensucian bahasa, *keempat*, univokalisasi makna yang diwahyukan Tuhan, *kelima*, anggapan tentang nalar pribadi yang transhistoris, dan *keenam*, diktum hukum diturunkan dalam bahasa Arab yang jelas. Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 319-327. Arkoun, "Ke Arah Islamologi Terapan", terj. Syamsul Anwar, *Al-Jami'ah*, No. 53 (1993), hlm. 72.

Berdasarkan penjelasan di atas, munculnya model studi ilmu hukum Islam empiris tidak terlepas dari perkembangan studi empiris terhadap agama yang dikembangkan dalam wacana *Religious Studies*, seperti sosiologi agama dan sejarah agama. Dalam perspektif *Religious Studies*, dikenal adanya hubungan triadik antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris. Dalam perspektif *Islamic Studies* dikenal adanya hubungan trilogi *ḥaḍārāh*, dan dalam perspektif *Islamic Law Studies* juga dikenal adanya tiga jenis studi ilmu hukum Islam, yaitu normatif, filosofis, dan empiris.

Integrasi antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris

<i>Religious Studies</i>	Teologi	Filsafat	Studi Agama Empiris (Sosiologi Agama, Sejarah Agama, dst)
<i>Islamic Studies</i>	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
<i>Islamic Law Studies</i>	Studi Hukum Islam Normatif/ Penelitian Doktrinal (Fikih) (<i>Syarī'ah</i>)	Studi Hukum Islam Filosofis/ Penelitian Filosofis (<i>Uṣūl al-Fiqh</i>) (<i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>)	Studi Hukum Islam Empiris/ Penelitian Klinis (Ilmu Hukum) Sosiologi Hukum Islam Sejarah Sosial Hukum Islam

Minhaji juga pernah menawarkan beberapa opsi untuk pengembangan studi hukum Islam secara umum di lingkungan IAIN/ STAIN.⁹²⁵ Pertama, studi hukum Islam sebagai bagian dari studi kawasan. Kedua, mendalami satu atau dua saja yang terkait dengan studi hukum Islam. Ketiga, studi hukum Islam menggunakan metode *comparative law* atau *muqāranah* (perbandingan hukum). Keempat, kembali ke tradisi klasik. Dengan kata lain, Minhaji ingin mengemukakan bahwa alumni

⁹²⁵ Minhaji, *Masa Depan*, hlm. 110-119.

Fakultas Syari'ah (dan Hukum) harus mampu menjadi seorang yang profesional (praktisi) dan sekaligus akademis. Terkait dengan opsi mendalami satu atau dua saja yang terkait dengan studi hukum Islam tersebut, menurut penulis, Minhaji baru menganjurkan nalar antardisipliner (dua disiplin ilmu), belum multidisipliner, apalagi interdisipliner, bahkan transdisipliner.⁹²⁶



M. Amin Abdullah, dengan menggunakan pendekatan antropologi tentang *high tradition*⁹²⁷ dan *little tradition*, pernah menawarkan tiga model perluasan dalam studi (ilmu hukum) Islam.⁹²⁸ Pertama, studi wilayah atau *area studies* (lihat misalnya Pusat Bahasa dan Budaya di UIN Sunan Kalijaga). Kedua, dialog antar agama-agama (lihat misalnya ICRS yang didirikan atas kerjasama antara UIN Sunan Kalijaga, Universitas Gadjah Mada, dan Universitas Kristen Duta Wacana). Ketiga, studi wanita (lihat misalnya Pusat

⁹²⁶ Tentang perbedaan istilah-istilah tersebut (antardisipliner, multidisipliner, interdisipliner, dan transdisipliner), silahkan baca artikel penulis yang berjudul: “Kurikulum Integratif: Studi Pengembangan Kurikulum ‘Tiga Dunia’ di Fakultas Syari’ah Perspektif Integratif-Interdisipliner”. Disampaikan pada Kegiatan *Workshop Pengembangan Kurikulum Prodi-Prodi Baru di Lingkungan LAIN Sumatera Utara (SU) Pokja Akademik*, Medan, 25 November 2013.

⁹²⁷ *High Tradition* adalah formulasi tradisi Islam literer, Ideal yang diandaikan bersifat universal. Untuk bahan kajian perbandingan lebih lanjut, lihat misalnya, Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (London: The University of Chicago Press, 1973). Sedangkan *Little Tradition* kajian keislaman yang lebih menekankan pada aspek ortopraksi dalam kehidupan masyarakat Muslim senyatanya, yang beranekaragam coraknya di seluruh dunia. Ortopraksi—sebagai pelengkap Ortodoksi—lebih memfokuskan studi dan telaahnya terhadap apa yang senyatanya dipraktikkan dan digumuli oleh sekelompok masyarakat Muslim tertentu dan pada masa tertentu pula.

⁹²⁸ M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, *al-Jami’ah*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 93-96.

Studi Wanita [PSW]—penulis lebih setuju jika disebut dengan istilah PSPP (Pusat Studi Pemberdayaan Perempuan—di UIN Sunan Kalijaga—beberapa civitas akademika di FSH yang dapat penulis sebut sebagai penggiat kajian jender di UIN Sunan Kalijaga, seperti Khoiruddin Nasution, Muhammad Sodik, Hamim Ilyas yang menginisiasi buku *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis “Misoginis”* (2003),⁹²⁹ dan Siti Ruhaini Dzuhayatin. Hamim Ilyas, misalnya, adalah salah satu pemikir di FSH UIN Sunan Kalijaga yang cukup progresif, misalnya ditunjukkan oleh bukunya (disertasi) berjudul *Dan Abli Kitab Pun Masuk Surga*. Selain itu, baca juga artikelnya berjudul *Pandangan al-Qur’an Terhadap Bigetisme Yahudi dan Kristen* (1998).⁹³⁰

Terkait dengan *Women Studies*, menurut Amin, kajian empiris kewanitaan ini sangat menarik perhatian baik dari kalangan akademisi maupun para aktivis di lingkungan Muslim maupun non-Muslim. Menurut Amin, salah satu sebab termarjinalnya perempuan adalah karena munculnya maskulinisasi epistemologi.⁹³¹ Terkait dengan kajian jender, Minhaji pernah menulis artikel berjudul *Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam* (2002).⁹³² Terkait dengan isu integrasi antara ilmu dan agama, Minhaji menawarkan model *Science Tree*, yang berbeda dengan model Pohon Ilmu—bedakan dengan Pohon Bunga Ilmu—atau *The Tree of Science* versi UIN Malang. Dalam bentuk skema, Minhaji menawarkan gambaran Pohon Ilmu studi Islam di UIN, yang disebutnya dengan istilah *Science Tree*.⁹³³

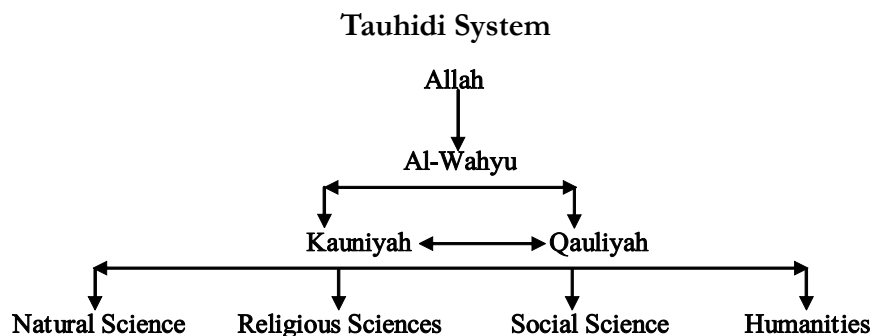
⁹²⁹ Hamim Ilyas dkk, *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis “Misoginis”* (Yogyakarta: eLSAQ Press dan PSW, 2003).

⁹³⁰ Hamim Ilyas, “Pandangan al-Qur’an Terhadap Bigetisme Yahudi dan Kristen”, *al-Jami’ab*, No. 62/XII/1998, hlm. 133-161.

⁹³¹ M. Amin Abdullah, “Agama dan Perempuan”, *Kompas*, Rabu, 6 Pebruari 2013.

⁹³² Akh. Minhaji, “Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam,” dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁹³³ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik Di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 95.



Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, walaupun tidak punya ‘nama besar’ di FSH, namun alumni Fakultas Syari’ah Jurusan PMH IAIN Sunan Kalijaga (1996-2000) itu, yang juga murid Minhaji, kontribusinya dalam pengembangan wacana epistemik studi ilmu hukum Islam di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga tidak dapat dinafikan. Skripsinya tentang politik Islam, walaupun ditulis di Jurusan PMH, kemudian diterbitkan dengan judul *Relasi Islam dan Negara* (2001).⁹³⁴ Tentang perkenalan Kamaruzzaman dengan Minhaji dapat diceritakan sebagai berikut, “Setelah berkenalan dengan Akh. Minhaji, baru penulis (Kamaruzzaman) diarahkan bagaimana menulis ilmiah. Untuk itu penulis ingin mengucapkan terima kasih yang mendalam kepada beliau. Hampir dapat dipastikan perkenalan kami telah membuka ruang gerak dalam membangkitkan etos kami menulis artikel ilmiah.”⁹³⁵ Kamaruzzaman sering menulis bersama dengan Minhaji dalam satu pasangan penulis. Misalnya, artikel berjudul *In Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi (1915-2001)* (2001)⁹³⁶ dan buku *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama*

⁹³⁴ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesia Tera, 2001).

⁹³⁵ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis* (Yogyakarta: Galang Press, 2002), hlm. xii.

⁹³⁶ Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman, “In Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi (1915-2001)”, *asy-Syir’ah*, No. 8, Tahun 2001, hlm. 111-130.

Islam (2003).⁹³⁷ Kamaruzzaman juga sedang menerjemahkan disertasi Minhaji berjudul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*.

Umumnya, alumni luar negeri dari Barat, seperti Atho' Mudzhar, Minhaji, Yudian, dan Noorhaidi, memperkenalkan model studi ilmu hukum Islam empiris, seperti sosiologi, sejarah dan antropologi. Atho' telah menawarkan pendekatan sosiologi dalam studi ilmu hukum Islam (sosiologi hukum Islam), Minhaji menawarkan pendekatan sejarah dalam studi ilmu hukum Islam (sejarah sosial pemikiran hukum Islam), Noorhaidi menawarkan pendekatan antropologi dalam studi ilmu hukum Islam (etnografi hukum Islam) dan pendekatan interdisipliner. Sementara itu, menurut Amin Abdullah, studi (ilmu hukum) Islam dengan pendekatan antropologi, misalnya, adalah mengkaji Islam dengan cara menghubungkan antara doktrin Islam dengan berbagai dimensi dalam kehidupan manusia, seperti ekonomi, politik, sosiologis, dan psikologis. Beberapa kajian yang dilakukan oleh Karl Marx dengan teori konflik, Max Weber dengan teori etos kerja, Geertz dengan teori agama Jawa, dan Freud dengan teori agama sebagai neurosis merupakan beberapa contoh kajian terhadap agama dengan pendekatan antropologi agama (Islam).⁹³⁸

Selain Minhaji, yang menekuni pendekatan hermeneutis-filosofis (ushul fikih) dalam studi ilmu hukum Islam, yang masuk kategori intelektual “(S)AYA”, salah satu ‘syaikh’ lain di FSH UIN Sunan Kalijaga adalah (S)yamsul Anwar. Syamsul adalah alumni lokal yang berkapasitas global. Syamsul Anwar lahir di Midai, Kepulauan Riau tahun 1956. Bedanya Syamsul dengan Minhaji, yang terakhir adalah contoh model intelektual spesifik-spesialis, sedangkan yang pertama adalah contoh intelektual spesifik *plus*. Selain itu, jika Minhaji dapat ‘sentuhan’ Kanada,

⁹³⁷ Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman, *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003).

⁹³⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 31-33.

maka Syamsul dapat ‘sentuhan‘ Belanda. ‘Sentuhan‘ Belanda yang pernah melekat dalam diri Syamsul, misalnya ia pernah kursus intensif Bahasa Belanda di Pusat Kebudayaan Belanda, “Het Erasmus Huis” di Jakarta, Januari-Juni 1989. Setelah itu ia kemudian mengikuti Program *Islamic Studies* di Universitas Leiden, Belanda pada tahun 1989-1990. Walaupun pernah ‘berguru‘ ke negeri Belanda, menurut pengamatan penulis, belum ada karya (buku) Syamsul yang ditulis dengan gaya kesarjanaan Belanda, yang mengedepankan model penelitian empiris-antropologis atau *area studies*.

Syamsul menyelesaikan Madrasah Ibtidaiyah Islamiyah di Midai, Kepulauan Riau pada tahun 1968, kemudian Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN), selesai tahun 1972, di Tanjung Pinang, Kepulauan Riau. Pendidikan Guru Agama Atas Negeri (PGAAN) selesai tahun 1974, kemudian Sarjana Muda pada Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga selesai tahun 1978. Sarjana Lengkap diselesaikannya pada Jurusan Pidana dan Perdata Islam (PP) di fakultas yang sama pada tahun 1982. Program Pascasarjana selesai pada tahun 1991, dan Program Doktor di universitas yang sama rampung pada tahun 2000. Syamsul Anwar juga pernah menjabat sebagai Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga periode 1999-2003.

Khusus tentang disertasinya, Syamsul menulis *Epistemologi Hukum Islam Dalam al-Mustafā min Ilm al-Uṣūl Karya al-Gazali (450-505 H / 1058-1111 M)* tahun 2000. Disertasinya tersebut mencoba mendeskripsikan pemikiran al-Gazali mengenai konsep dan sumber pengetahuan hukum Islam, metode otentikasi teks-teksnya, dan metode penemuan hukum syar’i itu sendiri, dan dengan ini diharapkan dapat menemukan gambaran sistematis mengenai bagaimana al-Gazali mendudukan hubungan antara wahyu dan rakyat dalam teori hukum Islamnya. Dalam disertasi tersebut, Syamsul mulai mengenalkan secara serius Teori Pelapisan Norma Hukum Islam, hasil inspirasi diri al-Gazali. Menurut Syamsul, penelitian hukum Islam secara garis besarnya dapat dibedakan menjadi dua bagian, penelitian deskriptif (*wasfī*) dan penelitian normatif (*mi’yārī*). Penelitian hukum Islam deskriptif tidak

mempertanyakan apa hukumnya, melainkan mendeskripsikan fenomena hukum dengan mencari hubungan variabel-variabel hukum dengan variabel-variabel non-hukum. Sedangkan penelitian normatif hukum menyelidiki norma-norma hukum untuk menemukan kaidah tingkah laku yang terbaik. Di zaman lampau, para ahli hukum Islam membuat pelapisan norma-norma hukum Islam itu dengan membaginya menjadi asas-asas umum (*al-uṣūl al-kulīyyah*) dan norma-norma hukum konkrit (*al-aḥkām al-far'īyyah*). Syamsul kemudian mengembangkannya lagi dengan menambahkan norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyām al-asasīyah*).⁹³⁹ Sayangnya, disertasi Syamsul tersebut belum diterbitkan dalam bentuk buku, namun masih ‘memfosil’ dan mulai berdebu di rak perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Menurut penulis, Syamsul adalah sedikit dari ilmuwan FSH yang memiliki kemampuan multidisipliner—dalam lingkup ilmu Syari’ah—. Selain ahli di bidang filsafat hukum Islam (ushul fikih) dan metode penelitian hukum Islam, ia juga ahli di bidang fikih muamalat (ekonomi Islam) dan hadis. Keahliannya di bidang Ekonomi Islam, misalnya ditunjukkan oleh bukunya berjudul *Hukum Perjanjian Syari’ah* (2007).⁹⁴⁰ Ia juga ahli di bidang ilmu Falak, misalnya dalam bukunya *Hari Raya dan Problematika Hisab-Rukyat* (2008),⁹⁴¹ dan ilmu Hadis, misalnya dibuktikan oleh bukunya berjudul *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (2011).⁹⁴² Salah satu artikel Syamsul yang menggunakan perspektif hadis, misalnya seperti *Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam:*

⁹³⁹ Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam Dalam *al-Mustafā Min al-ʿIlm al-Uṣūl* Karya al-Gazali (450-505 H / 1058-1111 M)”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 403-404.

⁹⁴⁰ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syari’ah: Studi Tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007).

⁹⁴¹ Syamsul Anwar, *Hisab Bulan Kamariyah: Tinjauan Syar’i tentang Penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Zulbijab* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008); *Hari Raya dan Problematika Hisab-Rukyat* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008).

⁹⁴² Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011).

Perspektif Studi Hadis (2005).⁹⁴³ Syamsul juga pernah mengaggas pentingnya membuat Kalender Islam Internasional, seperti yang tertuang dalam artikel *al-Jawānib asy-Syarī'ah wa al-Fiqhiyyah li Waḍ'ī at-Taqwīm al-Islāmī al-'Ālami* (2008).⁹⁴⁴ Syamsul adalah contoh produk doktor 'lokal' yang berkapasitas global. Sebab, ada juga yang berasal dari produk doktor 'global' tetapi nalarnya lokal(is). Supriatna, sebagai penulis singkat biografi Syamsul, telah membagi empat jenis varian pemikiran Syamsul Anwar,⁹⁴⁵ yaitu pemikiran tentang integrasi ilmu, teori dan metodologi hukum Islam (metode penelitian hukum Islam dan teori pertingkatan norma), aspek hukum substantif Islam (hukum perjanjian syari'ah, pelaksanaan syari'ah, *good governance*, dan dana pensiun), dan hadis.

Tahun 1994, dengan mengutip pemikiran Hourani,⁹⁴⁶ Syamsul membagi dua jenis studi hukum Islam.⁹⁴⁷ Pertama, teori subjektivisme teistik, yang menyatakan bahwa hukum dapat dikenali hanya melalui wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan dari nabi berupa al-Qur'an dan Sunnahnya. Kedua, teori objektivisme rasionalistik, yang mengajarkan bahwa di samping wahyu, hukum sebagian besar dapat dikenali oleh akal tanpa bantuan wahyu. Menurut penulis, subjektivisme teistik dapat disebut sebagai *the word of Allah*, sedangkan objektivisme rasionalistik dapat disebut sebagai *the work of Allah*. Dengan istilah lain,

⁹⁴³ Syamsul Anwar, "Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam: Perspektif Studi Hadis", dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 4, Nomor 1, Januari-Juni 2005, hlm. 106-131.

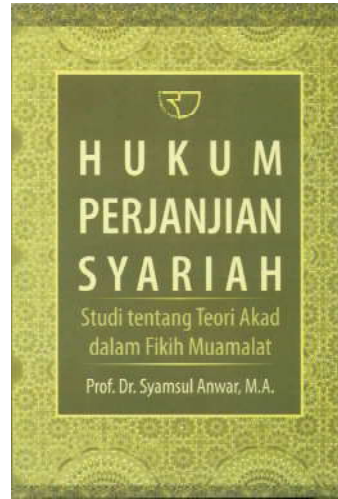
⁹⁴⁴ Syamsul Anwar, "al-Jawānib asy-Syarī'ah wa al-Fiqhiyyah li Waḍ'ī at-Taqwīm al-Islāmī al-'Ālami", *al-Jami'ah*, Vol. 46, Number 2, 2008, hlm. 457-478.

⁹⁴⁵ Supriatna, "Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2008), hlm. 302.

⁹⁴⁶ Hourani, *Islamic Rationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 3 dan 12.

⁹⁴⁷ Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 74.

Syamsul kemudian membagi penelitian hukum Islam secara keseluruhan ke dalam dua wilayah besar, yaitu penelitian hukum Islam deskriptif dan preskriptif. Penelitian hukum Islam deskriptif meneropong hukum Islam sebagai fenomena sosial yang berinteraksi dengan gejala-gejala sosial lainnya. Dalam kaitan itu hukum Islam dapat dilihat baik sebagai variabel independen (bebas) yang memengaruhi masyarakat maupun sebagai variabel dependen (terikat) yang dipengaruhi oleh masyarakat. Dalam penelitian model tersebut biasanya digunakan berbagai pendekatan yang dikembangkan dalam ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan, seperti pendekatan sejarah, sosiologi, politik, dan antropologi. Sedangkan hukum Islam preskriptif bertujuan menggali norma-norma hukum Islam dalam tataran *das sollen*, yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan bermasyarakat yang baik. Penelitian hukum Islam preskriptif bertujuan menemukan norma-norma syari'ah dari sudut pandang normatif.⁹⁴⁸



Dengan alat ushul fikihnya, Syamsul mencoba mengembangkan beberapa wilayah kajian syari'ah. Ia kemudian menulis artikel *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam* (2002).⁹⁴⁹ Artikel itu dapat penulis sebut sebagai model awal pengembangan Teori Peningkatan Norma yang pernah dikaji dalam disertasinya tahun 2000. Dalam artikel tersebut, Syamsul mengembangkan dua (diadik) metode penelitian hukum Islam deskriptif dan preskriptif dengan istilah tiga (triadik) norma berjenjang

⁹⁴⁸ Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 35-38.

⁹⁴⁹ Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002).

atau berlapis, yang terdiri dari tiga tingkatan norma, yaitu peraturan hukum konkrit, asas-asas umum, dan nilai-nilai dasar. Norma-norma yang berlapis tersebut kemudian disebut Syamsul dengan istilah Teori Peningkatan Norma. Biografi singkat pemikiran Syamsul Anwar tentang Teori Peningkatan Norma dalam studi ilmu hukum Islam tersebut, dapat dilihat dalam tulisan Supriatna berjudul *Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A* (2008).⁹⁵⁰ Mengenai Teori Peningkatan Norma, Syamsul Anwar, dengan menggunakan istilah-istilah dalam ushul fikih, mencoba menemukan hukum lewat tiga jenjang norma. Pertama, norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyām al-asasiyyah*) seperti kemaslahatan, keadilan, kesetaraan. Norma-norma tersebut sebagian ada berdasarkan fakta-fakta dan diakui. Kedua, norma-norma tengah berupa doktrin-doktrin umum hukum Islam yaitu *an-naẓariyyah al-fiqhiyyah* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Ketiga, peraturan-peraturan hukum konkrit (*al-aḥkām al-far'iyyah*). Ketiga lapisan norma tersebut tersusun secara hierarkis di mana norma yang paling abstrak dikonkritisasi menjadi norma yang lebih konkrit. Contohnya, nilai dasar kemaslahatan dikonkritisasi dalam norma tengah (doktrin umum) berupa kaidah *fiqhiyyah* yaitu “kesukaran memberi kemudahan”. Norma tengah itu dikonkritisasi lagi dalam bentuk peraturan hukum konkrit, misalnya hukum boleh berbuka puasa bagi musafir.⁹⁵¹ Teori itu mungkin bisa dijadikan sebagai salah satu pendekatan dalam pengembangan paradigma hukum Islam, yaitu paradigma historis-ilmiah. Tahun 2003, Syamsul juga membawa ushul fikih ke ranah studi hadis.⁹⁵²

⁹⁵⁰ Supriatna, “Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 263-344.

⁹⁵¹ Syamsul Anwar, “Membangun *Good Governance* dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ushul Fikih”, dalam *Pidato Pengukuban Guru Besar Ilmu Ushul Fikih*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005, hlm. 4-5.

⁹⁵² Syamsul Anwar, “Kontribusi Ahli-ahli Ushul Fikih dalam Pengembangan Studi Hadis”, dalam *Profetika*, Vol. 5, No. 1 Januari 2003, hlm. 104-119. Para ahli hukum Islam umumnya dan ahli-ahli ushul fikih khususnya dalam studi hadis dapat dikelompokkan kepada dua kelompok besar seperti pengelompokan para fukaha pada umumnya

Studi hukum Islam preskriptif dan deskriptif

No	Model 1	Model 2	Teori Peningkatan Norma Syamsul Anwar
1	<i>Normative Islam</i> [Normatif-Teologis] PRESKRIPTIF	<i>Naṣṣ</i> Universal	<i>al-Qiyām al-Asasiyyah</i> [Norma-norma Dasar atau Nilai-nilai Filosofis: Kemaslahatan, Keadilan, dan Kesetaraan
2		<i>Naṣṣ</i> Partikular	<i>an-Nazariyyah al-Fiqhiyyah</i> dan <i>al-Qawā'id al-Fiqhiyyah</i> [Norma-norma Tengah berupa Doktrin-doktrin Umum Hukum Islam
3	<i>Historical Islam</i> [Historis-Ilmiah] DESKRIPTIF	Gejala Sosial	<i>al-Aḥkām al-Far'iyyah</i> [Peraturan-peraturan Hukum Konkrit]

Atas dasar pelapisan norma-norma hukum Islam, penelitian normatif hukum Islam dapat dibedakan menjadi tiga kategori. Pertama, penelitian filosofis, yaitu kajian mengenai nilai-nilai dasar hukum Islam. Kedua, penelitian doktrinal, yaitu kajian untuk menemukan doktrin-doktrin atau asas-asas umum hukum Islam. Ketiga, penelitian klinis, yang disebut juga sebagai penemuan hukum Islam *syar'ī* untuk menemukan hukum Islam *in concreto* guna menjawab suatu kasus tertentu.⁹⁵³ Syamsul kemudian membuat model metode penelitian hukum Islam sebagai berikut (modifikasi dari penulis):⁹⁵⁴

pada awal sejarah hukum Islam. Mereka ini adalah golongan rasionalis yang dalam terminologi klasik disebut *abl ar-ra'yī* dan kelompok tradisional yang dalam terminologi klasik disebut *abl al-ḥadīṣ*. Asy-Syāfi'i dan Aḥmad merupakan ahli-ahli ushul dan fikih yang berada di dalam lingkaran kelompok *abl al-ḥadīṣ* dan Abu Hanifah, sebagaimana dalam fikih, merupakan tokoh *abl ar-ra'yī*. Imam Mālik dalam beberapa hal sejalan dengan yang akhir, tetapi dalam beberapa hal lain sejalan dengan golongan pertama.

⁹⁵³ Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", hlm. 161.

⁹⁵⁴ Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", hlm. 406.

Metode penelitian hukum Islam

Penelitian Hukum Islam Deskriptif		Penelitian Hukum Islam Normatif		
Hukum Sebagai Independent Variable	Hukum Sebagai Dependent Variable	Penelitian Norma-norma in Concreto	Penelitian Asas-asas Hukum	Penelitian Nilai-nilai Dasar
Sui Generis-kum-Empiris				

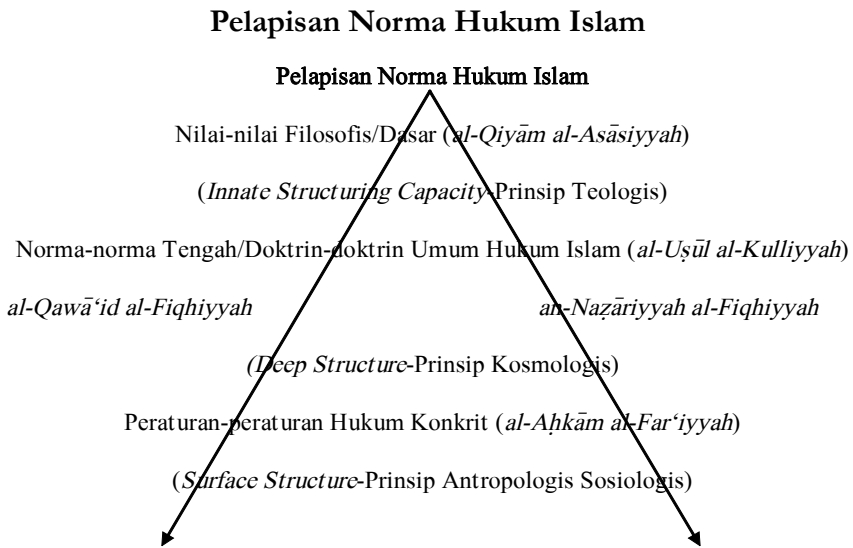
Dua ketegorisasi model penelitian hukum Islam yang digagas oleh Syamsul di atas, didasarkan dari pengembangan tesis al-Gazali tentang pemaduan antara wahyu dan akal (yang meliputi rasio dan pengalaman) manusia. Berdasarkan tesis ini, kiranya penelitian normatif hukum Islam dapat dikembangkan tidak hanya melalui teks-teks saja (bersifat sui generis), tetapi juga dipadukan dengan pengalaman sehingga menjadi penelitian sui generis-kum-empiris, yang berarti norma-norma hukum tidak hanya dicari di dalam teks-teks syari'ah belaka, tetapi juga di dalam kehidupan manusia dan perilaku masyarakat itu sendiri. Pemaduan ini, lanjut Syamsul, dilakukan dengan membuat hubungan dialektis antara teks-teks syari'ah dan pengalaman eksistensial manusia, di mana teks-teks itu menjadi sumber yang memberikan pengarahan tingkah laku dalam kehidupan, tetapi pengalaman eksistensial kehidupan dalam suatu lokasi sosial tertentu juga memberi wawasan bagaimana teks-teks syari'ah itu harus dipahami dan ditafsirkan.⁹⁵⁵

Dalam buku (kumpulan artikel) *Studi Hukum Islam Kontemporer* (2007), Syamsul kembali mengembangkan Teori Peningkatan Norma tersebut ke wilayah kajian *Good Governance*, dalam salah satu 'tumpukan' artikelnnya yang berjudul *Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia* (2007).⁹⁵⁶ Pelapisan atau perjenjangan norma hukum Islam versi Syamsul Anwar itu, jika dihubungkan dengan Teori Bandul

⁹⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 407.

⁹⁵⁶ Anwar, "Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Hukum Islam", dalam *Studi Hukum Islam Kontemporer*, hlm. 35-54.

gagasan penulis, dapat digambarkan sebagai berikut.



Tiga jenis norma dalam Teori Peningkatan Norma yang digagas oleh Syamsul Anwar tersebut dapat dikembangkan dengan tiga kerangka teori, yaitu *Grand Theory*: Teori Kedaulatan Tuhan, Manusia, dan Hukum; *Middle Theory*: Teori Perubahan Hukum, Teori *A Contrario*, dan Teori Konstitusi; dan *Applicative Theory*: Teori *Maṣlaḥat* dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*.⁹⁵⁷ Menurut penulis, Teori Peningkatan Hukum Islam yang digagas oleh Syamsul pada tahun 2000 tersebut dapat dikoneksikan ('dipayungi') dengan Teori Peningkatan Hukum yang pernah digagas oleh Padmo Wahjono pada tahun 1991. Menurut Busthanul Arifin, Padmo Wahjono pernah menyampaikan pidato pada suatu seminar di Universitas Brawijaya Malang pada tanggal 31 Januari 1991. Pendapatnya itu, menurut Busthanul, disebut sebagai "Teori Peningkatan Hukum", yang skemanya akan digambarkan di bawah nanti. Salah satu teori

⁹⁵⁷ Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 20-49.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

pertingkatan norma hukum adalah sebagai berikut.⁹⁵⁸ Pertama, ada cita-cita (*rechtsidee*). Jadi, suatu norma hukum abstrak. Kedua, untuk dapat mencapai norma hukum abstrak, diperlukan norma hukum antara (*tussen, norm, generelle norm, law in books*). Ketiga, baru berdasarkan norma hukum antara, kita memperoleh norma hukum konkrit di masyarakat yang pada umumnya berupa penerapan hukum yang memberikan pelayanan hukum dan penegakan hukum di pengadilan.

Apabila teori pertingkatan hukum ini diterapkan pada sistem hukum kita yang berdasarkan UUD 1945, maka Busthanul kemudian membuat skema sebagai berikut (modifikasi dari penulis):⁹⁵⁹

1. Norma hukum abstrak atau <i>Rechtsidee</i> bangsa Indonesia	Pokok-pokok pikiran yang terkandung di dalam pembukaan, mewujudkan cita-cita hukum yang menguasai hukum dasar negara, baik hukum yang tertulis maupun hukum yang tidak tertulis
2. Norma hukum antara	<p>-Undang-undang Dasar menciptakan pokok pikiran ini dalam <i>constitution</i></p> <p>-Aturan-aturan yang menyelenggarakan aturan pokok diserahkan kepada Undang-undang</p> <p>Jadi norma hukum antara adalah peraturan perundang-undangan, baik yang terkodifikasi (<i>law in books</i>), maupun yang tidak</p>
3. Norma hukum konkrit (pedomannya terdapat pada penjelasan pasal 28 UUD 1945)	<p>Pasal-pasal (hukum) baik yang hanya mengenai warga negara maupun yang mengenai seluruh penduduk memuat hasrat bangsa Indonesia untuk membangun negara yang bersifat demokratis dan yang hendak menyelenggarakan keadilan sosial dan perikemanusiaan</p> <p>Jadi hukum berdimensi tiga, yaitu demokratis, keadilan sosial, dan perikemanusiaan (terkait Ketuhanan, Keadilan, dan Peradaban)</p>

⁹⁵⁸ Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 148; Padmo Wahjono, “Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang”, dalam Amrullah Ahmad dkk, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Busthanul Arifin, S.H.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 174-176.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 149.

Apabila teori pertingkatan norma hukum ini dikaitkan dengan hukum Islam sebagai sumber hukum nasional, maka Busthanul juga membuat sketsa pertingkatan hukum sebagai berikut (modifikasi penulis):⁹⁶⁰

1. Abstrakte norm (Cita-cita hukum)	Nilai-nilai (<i>values</i>) yang ada dalam kitab suci al-Qur'an (universal) dan abadi sepanjang zaman dan tidak boleh dijamah tangan manusia
2. Tussen norm (norma hukum antara)	Asas-asas hukum (<i>principles</i>) ciptaan manusia untuk merealisasi nilai-nilai sesuai situasi dan kondisi serta budaya bangsa diikuti oleh pengaturan-pengaturan oleh manusia, baik penguasa maupun rakyat dan pakar atau ilmuwan atau ulama
3. Concrete norm (norma hukum konkrit)	Semua (hasil) pelayanan hukum dalam rangka penerapan hukum ciptaan manusia (bukan Nabi), dan penegakan hukum di pengadilan (hukum positif)

Berdasarkan tabel di atas, secara ringkas, teori pertingkatan norma hukum Islam terdiri atas tiga lapis, yaitu: (1) nilai-nilai Islam (*values*), (2) asas-asas hukum Islam dan pengaturannya (*principles and law in books/ kodifikasi*), dan (3) terapan hukum positif Islam. Tiga pertingkatan tersebut, dalam bahasa ushul fikih, disebut oleh Syamsul Anwar dengan istilah *al-qiyām al-asasiyah*, *al-uṣūl al-kulīyyah*, dan *al-aḥkām al-far'īyyah*.⁹⁶¹ Kuntowijoyo, yang teorinya tentang objektifikasi banyak dikutip oleh Agus Moh. Najib, menyebutnya dengan fase internalisasi, eksternalisasi, dan objektifikasi.⁹⁶² Dalam perspektif ilmu Tasawuf, ketiga pertingkatan tersebut dapat diparaleliskan dengan level *ulūbiyyah*, *barzakhiyyah*, dan *'ubūdiyyah*. Sedangkan gagasan-gagasan tentang Fikih Indonesia dapat ditempatkan di level kedua, sedang berproses menuju ke level ketiga. Untuk lebih jelasnya, lihat tabel berikut ini:

⁹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 150.

⁹⁶¹ Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, hlm. 403.

⁹⁶² Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia*, hlm. 150.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Level	Pertingkatan Hukum	Pertingkatan Hukum Islam	Pertingkatan Tasawuf	Pertingkatan Positivisasi Hukum
1	Abstrakte norm	<i>Al-Qiyām al-Asasiyah</i>	<i>Ulūhiyyah</i>	Internalisasi
2	Tussen norm	<i>Al-Uṣūl al-Kuliyah</i>	<i>Barzakhiyyah</i>	Eksternalisasi (Gagasan-gagasan tentang Fikih Indonesia)
3	Concrete norm	<i>Al-Ahkām al-Far'iyyah</i>	<i>‘Ubūdiyyah</i>	Objektifikasi

Penulis kurang setuju dengan Teori Peningkatan Norma itu, sebab teori tersebut mengembangkan nalar strukturalis, padahal pendekatan integrasi-interkoneksi menghendaki nalar sirkularis. Menurut penulis, perlu dibangun semacam nalar Strukturalis-Sirkularis (SS)⁹⁶³ dalam pengembangan studi ilmu hukum Islam. Apabila menggunakan polarisasi ushul fikih yang dikemukakan oleh Syamsul di atas, tentang golongan rasionalis yang dalam terminologi klasik disebut *ahl ar-ra’yī*, seperti Mazhab Hanafi, dan kelompok tradisional yang dalam terminologi klasik disebut *ahl al-ḥadīṣ*, seperti Mazhab Syafi’i dan Mazhab Ahmad, serta Mazhab Maliki, yang dalam beberapa hal sejalan dengan Mazhab Ahl al-Ḥadīṣ, tetapi dalam beberapa hal lain sejalan dengan Mazhab Ahl ar-Ra’yī, maka Mazhab Jogja dapat mengembangkan model Mazhab Maliki, yang penulis sebut dengan istilah Neo-Mazhab Maliki, yang mensinergikan antara *ahl al-ḥadīṣ* (tradisionalis-tekstualis-*bayānī-ḥadārat an-nas*) dan *ahl-ar-ra’yī* (rasionalis-kontekstualis-*burhānī-ḥadārat al-‘ilm*). Khusus untuk Mazhab Jogja, *plus ḥadārat al-falsafah*. Neo-Mazhab Maliki adalah pengembangan dari Mazhab (Abu Bakar) ash-Shiddieqy.

Dalam buku *Studi Hukum Islam Kontemporer* (2007), Syamsul juga menuangkan beberapa percik pikirannya tentang kemungkinan

⁹⁶³ Lihat tulisan penulis yang berjudul “Pendekatan Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian”, hlm. 75- 81 (Metode “SS”: Struktural-Sirkular dalam Penelitian Interkonektas Ilmu). Artikel ini pernah dipresentasikan dalam acara *Workshop Peningkatan Kualitas Skripsi Mahasiswa Prodi Ilmu Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bagi Dosen Pembimbing Skripsi*, Tawangmangu, Karanganyar, 15-16 Desember 2012.

mengembangkan kajian studi syari'ah. Misalnya, dalam sub artikel berjudul *Pelaksanaan Syari'ah dan Kontribusi Pendidikan: Studi Peran Lembaga Pendidikan Tinggi Syari'ah* (2007), Syamsul menawarkan empat langkah pelaksanaan syari'ah, yaitu langkah hermeneutis, langkah sosialisasi, langkah politik, dan langkah penegakan.⁹⁶⁴ Langkah-langkah itu tidak harus dilakukan secara berurutan satu sesudah yang lain, melainkan dapat dilakukan secara kurang lebih simultan dan bersamaan. Memperhatikan keempat langkah tersebut, kiranya sudah dapat dilihat bagaimana peran yang dapat dimainkan oleh lembaga pendidikan tinggi hukum Islam, dalam hal ini Fakultas Syari'ah-nya. Syamsul kemudian menyebutkan bahwa dua langkah yang pertama merupakan peran strategis yang dapat dimainkan oleh lembaga tersebut. Di dalam pelaksanaan syari'ah, perlu diperhatikan keseimbangan antara ruang kebebasan individu (*privat*) yang merupakan suatu tuntutan yang inheren dalam diri manusia di satu pihak dan batasan-batasan yang diberikan oleh masyarakat (*public*) dan negara demi ketertiban bersama di pihak lain.⁹⁶⁵ Dengan kata lain, menurut penulis, kalau menggunakan hukum berpasangan, hukum Islam memiliki dua dimensi sekaligus, privat dan publik.

Dua langkah strategis dalam pengembangan syari'ah, sebagaimana yang telah disebutkan oleh Syamsul di atas, adalah langkah hermeneutis dan langkah sosialisasi. Terkait dengan langkah hermeneutis (pengolahan materi), menurut Syamsul, dapat diarahkan kepada dua upaya.⁹⁶⁶ Pertama, pemilahan norma-norma syari'ah ke dalam kategori-kategori (a) norma-norma yang pelaksanaannya cukup diserahkan kepada individu, (b) norma-norma yang penerapannya tidak cukup pada taraf individu, akan tetapi diperlukan bantuan masyarakat, dan (c) norma-norma yang tidak dapat tidak pelaksanaannya harus melalui kekuasaan negara, seperti norma-norma yang mengatur hubungan keperdataan dan

⁹⁶⁴ Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, hlm. 17.

⁹⁶⁵ *Ibid.*

⁹⁶⁶ *Ibid.*

publik. Kedua, langkah hermeneutis dalam pelaksanaan syari'ah diarahkan kepada pengkajian materi syari'ah yang merupakan norma hukum dalam arti yang sesungguhnya, yaitu norma-norma yang penegakannya mengharuskan campur tangan negara

Dua langkah hermeneutis tersebut di atas ditujukan untuk dua hal.⁹⁶⁷ Pertama, untuk merekonstruksi kerangka dan bahasa hukum Islam (syari'ah) sebanding dengan bahasa dan kerangka hukum di mana syari'ah itu hidup berdampingan. Di Indonesia, misalnya, syari'ah berdampingan dengan hukum Indonesia. Karena itu hukum syari'ah harus digarap dalam bahasa dan kerangka yang sebanding dengan hukum Indonesia. Dengan demikian hukum Islam (syari'ah) dapat dipahami dengan mudah oleh para ahli hukum (Indonesia). Selama ini, seperti yang terlihat dalam proses pembelajaran di Fakultas Syari'ah, hukum Islam diajarkan dan dijelaskan di dalam kerangka dan bahasanya sendiri (bahasa agama) sehingga tidak terjadi dialog dengan hukum Indonesia. Bahkan lebih ironi lagi, seorang yang menggondol dua kesarjanaan, hukum dan syari'ah, tidak jarang tidak mampu meletakkan kedua hukum itu secara sebanding. Untuk mencapai tujuan ini, Syamsul kemudian menawarkan metode perbandingan, yang menurutnya merupakan keharusan dalam pengkajian, bukan saja untuk mengetahui segi persamaan dan perbedaan hukum Islam dengan mitranya, tetapi lebih-lebih metode perbandingan itu mutlak diperlukan untuk mengkaji hukum Islam itu sendiri. Sebagai akibat dari raibnya metode perbandingan dalam pengkajian hukum Islam, banyak asas-asas hukum Islam lebih ditampilkan dalam bahasa keagamaan fikih daripada dalam bahasa hukum.

Kedua, pengkajian materi hukum syari'ah juga ditujukan untuk menyeleksi materi hukum Islam dan menemukan asas-asas serta nilai-nilai dasar hukum Islam yang masih relevan dengan kebutuhan hukum masyarakat serta menafsir ulang dan mengijtihadi kembali peraturan-peraturan hukum konkrit yang tidak relevan lagi. Ketiga, pengkajian juga

⁹⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 18.

ditujukan untuk menyusun pelapisan norma syari'ah guna menentukan mana yang dikategorikan norma-norma dasar, mana asas-asas dan mana peraturan hukum konkrit yang bersifat instrumental. Keempat, pengkajian materi syari'ah ditujukan untuk membangun dan meningkatkan mutu diskursus syari'ah guna mendukung akseptabilitasnya secara akademik.⁹⁶⁸ Masih menurut Syamsul:

Diskursus syari'ah sekarang dalam arus utamanya masih mengandung sejumlah kelemahan seperti *lack of empiricism* yang disebabkan oleh pendekatan yang tekstual dan *lack of systematization* sebagai akibat dari pendekatan atomistik dan kasuistik parsial. Arah pengembangan diskursus syari'ah ditujukan untuk membangun argumen-argumen syari'ah yang berdimensi filosofis, juridis-syar'i, dan sosiologis-empiris.⁹⁶⁹

Mengenai langkah sosialisasi, Syamsul menyebutkan empat tahap kesadaran, yaitu⁹⁷⁰ (1) kesadaran mengenal hukum syari'ah, (2) kesadaran mengenal dan mengetahui isi hukum syari'ah, (3) kesadaran mengenal, mengetahui isi dan menaruh respek terhadapnya, dan (4) di samping kenal, tahu isinya, dan respek, juga bersedia dan memiliki komitmen untuk melaksanakannya. Dari apa yang dikemukakan oleh Syamsul di atas, ia sebenarnya hanya ingin mengatakan bahwa fokus kajian Fakultas Syari'ah itu mencakup dua sisi syari'ah, yaitu syari'ah sebagai agama dan syari'ah sebagai hukum. Syari'ah sebagai agama menjadi objek kajian Jurusan Perbandingan Mazhab yang diarahkan untuk mendidik ahli agama (syari'ah) dan Program Studi Ekonomi Islam atau apapun namanya yang diarahkan mengkaji syari'ah sebagai agama dalam kaitan dengan ekonomi. Sedangkan syari'ah sebagai hukum Islam menjadi objek kajian Jurusan Muamalat dan Jurusan Siyasah. Untuk kajian syari'ah sebagai hukum, materi syari'ah harus disusun dalam bahasa dan kerangka hukum Indonesia. Pendekatannya harus perbandingan dengan konsekuensi materi hukum positif harus diberi porsi lebih memadai.⁹⁷¹

⁹⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 19-20.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 20.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 22.

⁹⁷¹ *Ibid.*, hlm. 23.

Secara lebih khusus, Syamsul juga mengembangkan hukum Islam di Indonesia dalam konteks Ekonomi Syari'ah. Untuk mengantisipasi adanya *lack of empiricism* (kurang dimensi empiris), maka menurut Syamsul perlu dikembangkan pendekatan terpadu atau apa yang disebut dengan pendekatan *sui generis cum empiris*. Syamsul kemudian 'meminjam' model yang ditawarkan oleh Louay Safi dalam karyanya *The Foundation of Knowledge* (1996) dan Anas az-Zarqa dalam artikelnya *Tahqīq Islāmīyah 'Ilm Iqtisād* (1989), untuk mengembangkan pendekatan terpadu dalam studi hukum Islam, khususnya studi hukum ekonomi Islam. Secara sederhana, model Louay Safi⁹⁷² merupakan pemaduan antara analisis tekstual yang telah dikembangkan secara mantap oleh para teoretisi hukum Islam di satu pihak dan analisis sosial yang merupakan kombinasi teori sistem dan teori perilaku di pihak lain.⁹⁷³ Sedangkan dengan meminjam model Anas az-Zarqa, ia membuat model integrasi wahyu dalam hal ini syari'ah (al-Qur'an dan al-Hadis) dan *ra'yu* dalam hal ini ilmu ekonomi.⁹⁷⁴ Integrasi syari'ah dan ilmu ekonomi itu dilakukan dengan membedakan pernyataan-pernyataan syari'ah (wahyu al-Qur'an dan al-Hadis) dan pernyataan-pernyataan ekonomi ke dalam dua kategori, yaitu pernyataan-pernyataan normatif (preskriptif) dan pernyataan-pernyataan deskriptif (positif), kemudian mencari titik temu antara pernyataan Islam (wahyu) dan pernyataan ekonomi, dan mengganti pernyataan ekonomi yang tidak sesuai dengan pernyataan Islam (wahyu) sehingga dari proses tersebut secara keseluruhan ditemukan sintesis syari'ah dan ekonomi yang melahirkan ilmu ekonomi Islam.⁹⁷⁵ Menurut Syamsul:

Integrasi wahyu dan *ra'yu* dalam ilmu hukum Islam bergerak dari titik yang berbeda, namun bertemu dengan upaya para pendukung tesis integrasi ini

⁹⁷² Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: International Islamic University Malaysia Press dan International Institute of Islamic Thought, 1996), hlm. 183.

⁹⁷³ *Ibid.*, hlm. 145.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 147.

⁹⁷⁵ Anas az-Zarqa, "Tahqīq Islāmīyah 'Ilm Iqtisad: al-Mafhum wa al-Manhaj", dalam *Towards Islamization of Disciplines* (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), hlm. 324.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

pada titik yang sama. Islamisasi pengetahuan melakukan integrasi wahyu ke dalam aktifitas keilmuan karena dimensi wahyu inilah dalam sistem pengetahuan sekarang yang sekuler telah disisihkan. Dalam ilmu hukum Islam gerakan integrasi terjadi sebaliknya, yaitu bagaimana mengintegrasikan *ra'yu* (akal dan pengalaman empiris) ke dalam metodologi hukum Islam, karena dimensi empiris inilah yang selama ini kurang mendapat perhatian.⁹⁷⁶

Mochammad Sodik, salah seorang civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, kemudian mensinergikan dan mengoneksikan antara pola studi hukum Islam yang ditawarkan oleh (A)tho' Mudzhar (intelektual "A" pertama) dan (S)yamsul Anwar (intelektual "S") di atas (intelektual "SAYA"). Perlu diketahui, bahwa menurut Atho', ada tiga bentuk studi hukum Islam, yaitu penelitian hukum Islam sebagai doktrin asas, penelitian hukum Islam normatif, dan penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial.⁹⁷⁷ Sementara itu, Syamsul Anwar membagi pelapisan norma hukum menjadi tiga lapis, yaitu nilai-nilai filosofis/dasar, norma-norma tengah/doktrin-doktrin umum, dan peraturan-peraturan hukum konkrit.

Berdasarkan dua ketegori model studi hukum Islam dari dua pemikir FSH tersebut (Syamsul + Atho' atau S + A dalam intelektual "SAYA"), Sodik, dalam buku *Fikih Indonesia* (2013) kemudian menawarkan empat model.⁹⁷⁸ Pertama, penelitian hukum Islam doktrin asas. Sasaran studinya adalah dasar konseptual hukum Islam, yang terdiri dari dua bagian, yaitu nilai-nilai dasar filosofis (*al-qiyām al-asasiyah*), seperti *maṣlahah*, *'adālah*, *musāwāh*, *maqāṣid aṣy-syarī'ah*, dan filsafat hukum Islam, dan asas-asas hukum Islam atau doktrin hukum umum atau norma tengah (*al-uṣūl al-kulliyah*), seperti *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dan *an-naẓariyah al-fiqhiyyah*. Kedua, penelitian hukum Islam normatif. Sasaran studinya adalah hukum

⁹⁷⁶ Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, hlm. 148.

⁹⁷⁷ Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, hlm. 178-179.

⁹⁷⁸ Sodiq, *Fikih Indonesia: Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan*, hlm. 42-48.

Islam sebagai norma atau aturan, baik yang masih dalam bentuk *naṣṣ al-ḥukm* (seperti *āyat al-ḥukm* dan *ḥadīṣ al-ḥukm*), maupun produk pemikiran hukum Islam (seperti studi kitab fikih, fatwa ‘ulama, *qanūn*, dan rancangan perundang-undangan). Ketiga, penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial, atau yang dikenal sebagai studi hukum Islam sosiologis. Sasaran studinya adalah masalah interaksi antar sesama manusia, baik antar sesama Muslim maupun antara Muslim dengan non Muslim, di sekitar persoalan hukum Islam. Keempat, penelitian hukum Islam sebagai gejala budaya, atau disebut dengan studi hukum Islam kultural atau antropologis. Sasaran studinya adalah bentuk penghayatan dan perilaku hukum Islam suatu komunitas atau masyarakat Muslim, serta tingkat kesadaran mereka.

Berdasarkan penjelasan Sodik di atas, sebenarnya tetap hanya ada tiga saja model studi hukum Islam, yaitu studi hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris. Hanya saja, model wilayah kajian empirisnya kemudian berkembang atau dimekarkan menjadi dua wilayah lagi, yaitu sosiologis dan antropologis. Gambaran model-model studi hukum Islam tersebut dapat penulis ilustrasikan seperti model kuadran berikut ini.

Model studi hukum Islam doktrin asas, normatif, antropologis, dan sosiologis

Filosofis	Normatif
Studi Hukum Islam Doktrin Asas	Studi Hukum Islam Normatif
Studi Hukum Islam Sosiologis	Studi Hukum Islam Antropologis
Empiris	

Pemikiran-pemikiran “SAYA” telah penulis jelaskan, untuk selanjutnya akan dikaji tentang peran dan kiprah “R” (Ruhaini), alias Siti Ruhaini Dzuhayatin, untuk selanjutnya penulis sebut dengan nama Ruhaini saja. Ruhaini lahir di Blora, 17 Mei 1963, sebagai anak kedua dari lima

bersaudara, dibesarkan dalam lingkungan yang cukup demokratis. Ibunya adalah perempuan sederhana, seorang guru SD. Ibunya selalu mengingatkan anak perempuannya, termasuk Ruhaini, agar bisa cari uang sendiri, 'supaya kalau beli bedak tidak minta uang suami'.⁹⁷⁹ Ruhaini aktif di berbagai organisasi akademik dan sosial keagamaan. Di antaranya pernah menjadi Ketua Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga (2002-2007), anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah (2000-2005), Ketua Pengurus Perkumpulan Rifka Annisa Women Crisis Center (1995-2011), Member of Coalition Against Trafficking in Women (1998-2011), dan Ketua Komisi HAM Organisasi Kerjasama Islam/OKI (2012-...). Alumni Pondok Pesantren Modern Pabelan, Magelang ini, menyelesaikan sarjananya dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Jurusan Perdata-Pidana (PP), sebelum melanjutkan ke The Department of Sociology and Anthropology Monash University, Melbourne, Australia (1991-1993).⁹⁸⁰ Ia kemudian melanjutkan jenjang doktornya di Universitas Gadjah Mada mengambil studi sosiologi. Sebenarnya pada tahun 2003 ia dapat mengambil beasiswa S3 (doktor) ke Kanada. Namun kesempatan itu tidak ia ambil, karena mengingat anak perempuannya masih butuh perhatian. Akhirnya ia mengambil program doktor di UGM.⁹⁸¹ Di almamaternya, FSH UIN Sunan Kalijaga, Ruhaini mengajar beberapa matakuliah, seperti Islam dan HAM, Resolusi Konflik, dan Sosiologi Keluarga.

Sepulang dari Monash, Ruhaini menemukan apa yang disebut sebagai *cultural inequalities*, bahwa bahasa adalah konstruksi dan karenanya

⁹⁷⁹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Memahami Semangat Zaman", dalam *Kompas*, 7 Desember 2001, hlm. 12.

⁹⁸⁰ Sebagai lulusan terbaik, Ruhaini diangkat sebagai asisten dosen di almamaternya. Lewat IAIN ini, ia melanjutkan studi pada Program Pascasarjana di Monash University, Australia. Satu 'pengembaraan' menantang bagi seorang Muslimat. Ruhaini, "Dari Pesantren ke Monash Lewat IAIN", dalam *Tamu Kita*, No. 48-Juni 1995, hlm. 19.

⁹⁸¹ "Sehari Bersama Siti Ruhaini Dzuhayatin: Direktur PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", *Tak Menerima Tamu Malam Hari*, No. 49, Th. 57, 1 Maret 2005, hlm. 2.

berpihak kepada siapa yang paling dominan di dalam masyarakat. Bila yang dominan budaya patriarkhi, maka seluruh interpretasi teks dalam kitab akan sangat dipengaruhi konsep yang patriarkhis. Ini merupakan preferensi kultural. Jadi, ketika kita berbicara tentang perempuan dan Islam, menurut Ruhaini, sebenarnya kita berbicara tentang perempuan dan budaya. Islam sebenarnya *go beyond the culture* dengan menyatakan bahwa Tuhan bukan laki-laki dan perempuan.⁹⁸² Beberapa penghargaan yang pernah diraih oleh Ruhaini adalah, The Award of the Minister of Religious Affairs on the Most Productive Lecturer and Intellectual in Strengthening Islamic Studies on Gender in Indonesia, 3 January 2010; Fellowship on Islam and Human Right, Emory University, USA, July-December 2004; The Award of Women's Fellowship of McGill University-CIDA Project, 1996; The Award of International Faculty Developer, McGill University-CIDA Project, 1997, The Best Graduate, the State Islamic Institute of Islamic Studies (IAIN) Yogyakarta, 1988.⁹⁸³

Tahun 2010, Ruhaini pernah meraih penghargaan dari Departemen Agama sebagai perintis dan pengembang studi jender.⁹⁸⁴ Menurut Ruhaini, penghargaan itu harus dimaknai sebagai pengakuan formal terhadap subjek studi, bahwa studi jender adalah bagian integral dari studi Islam. Ruhaini mulai aktif pada studi jender sejak sepulang mengambil S2 di Australia tahun 1992, ketika dua buku fenomenal karya Asghar Ali Engineer dan Aminah Wadud Muhsin mulai hadir di Indonesia. Tahun 1990-an, menurut Ruhaini, studi jender dan agama mulai menampilkan hubungan yang positif. Agama bukan problem jender, tetapi agama adalah *problem solving* isu jender. Salah satu strategi yang dilakukan oleh Ruhaini bersama dengan PSW UIN Sunan Kalijaga saat itu adalah melakukan dokumentasi dalam sebuah publikasi, serta melakukan diskursus dan advokasi jender. Pemahaman jender tidak boleh

⁹⁸² Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Memahami Semangat Zaman", dalam *Kompas*, 7 Desember 2001, hlm. 12.

⁹⁸³ "Perempuan Jogja", dalam *Radar Jogja*, 10 Januari 2010, hlm. 15.

⁹⁸⁴ *Ibid.*

monolitik, tetapi harus plural.⁹⁸⁵

Karya tulis Ruhaini tersebar di berbagai surat kabar dan jurnal seperti *Optimalisasi Peran Perempuan dalam Konteks Indonesia* (1993),⁹⁸⁶ *Gender dalam Perspektif Islam* (1996),⁹⁸⁷ *Isu Perempuan Islam Indonesia* (1996),⁹⁸⁸ *Perempuan di Indonesia* (1996),⁹⁸⁹ *Women Colonialization: Suatu Kerangka Teoritis* (1996),⁹⁹⁰ *Marital Rape* (1997),⁹⁹¹ *Otonomi Politik Perempuan dalam Demokrasi dan Formasi Sosial* (1997),⁹⁹² *Konstruksi Seksualitas dalam Islam* (1997),⁹⁹³ *Feminist Theology and Islam in Indonesia* (1999),⁹⁹⁴ *Dilema Perempuan Menabrak Ortodoksi* (1999),⁹⁹⁵ *Tajdid Muhammadiyah: Kasus Empiris Perempuan Kontemporer* (2000),⁹⁹⁶ *Gender and Plurality in Indonesia, Pluralism and Civil Society in South East Asia* (2001),⁹⁹⁷ *Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam* (2002),⁹⁹⁸ *Role Expectations of Women in Indonesia* (2002),⁹⁹⁹ *The Roles of Religion in Non-Western Urban Society* (2002),¹⁰⁰⁰ *Gender*

⁹⁸⁵ Lihat *Kedaulatan Rakyat*, “Perbincangan: Mengubah Strategi Perjuangan Jender”, 31 Januari 2010, hlm. 13.

⁹⁸⁶ Lihat di Jurnal *Sabran*, UMS Surakarta (1993).

⁹⁸⁷ Lihat di buku *Membincang Feminisme dan Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).

⁹⁸⁸ Lihat di buku *Rekonstruksi Fikih Perempuan* (Yogyakarta: UII Press, 1996).

⁹⁸⁹ Lihat di buku *Nasionalisme: Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

⁹⁹⁰ Lihat dalam buku *Pelecehan Seksual* (Yogyakarta: UII Press, 1996).

⁹⁹¹ Lihat dalam buku *Perempuan Dalam Wacana Pemerkosaan* (Yogyakarta: PKBI, 1997).

⁹⁹² Lihat dalam Jurnal *Unisia*, No. 34, 1997.

⁹⁹³ Lihat dalam Jurnal *Hukum*, No. 8, Vol. IV/1997.

⁹⁹⁴ Lihat dalam Jurnal *Gema*, Vol. 55, 1999.

⁹⁹⁵ Lihat dalam buku *Perempuan Menabrak Ortodoksi* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁹⁹⁶ Lihat dalam buku *Tajdid Muhammadiyah: Kasus Empiris Perempuan Kontemporer* (Yogyakarta: Muhammadiyah University Press, 2000).

⁹⁹⁷ Lihat dalam buku *Pluralism and Civil Society in South East Asia* (Boston: Boston University Press, 2001).

⁹⁹⁸ Lihat dalam buku *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁹⁹⁹ Lihat dalam M. Atho' Mudzhar, et.all (eds.), *Indonesian Women: Access, Opportunity and Control* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002).

¹⁰⁰⁰ Lihat dalam buku *Indonesian Women* (IAIN-McGill University, 2002).

and Plurality in Indonesia (2002),¹⁰⁰¹ *Patriarchy in Indonesia* (2004),¹⁰⁰² *Integrating Human Rights in The Faculty of Islamic Law* (2004),¹⁰⁰³ *Women's Access to Education in Islamic Schools* (2006),¹⁰⁰⁴ *Kyai Hamam Dja'far: Pribadi yang Menantang* (2008),¹⁰⁰⁵ *Pemikiran Kritis Syafi'i Maarif untuk Indonesia* (2009),¹⁰⁰⁶ *Revivalisme Islam dan Implikasinya terhadap Perempuan di Indoensia* (2010),¹⁰⁰⁷ dan *Heating the Glass Ceiling in Islamic Education* (2010).¹⁰⁰⁸ Selain banyak menulis, Ruhaini juga memiliki banyak pengalaman penelitian dan menjadi narasumber di berbagai konferensi ilmiah. Salah satu karya pentingnya adalah *Feminist Theology and Islam in Indonesia*. Salah satu prestasi global yang telah ditorehkan oleh Ruhani adalah, kini ia merupakan perempuan asal Indonesia yang menjadi satu dari 18 Komisioner Permanent Commission of Human Rights (OIC IPHRC) atau Komisi Independen Permanen Hak Asasi Manusia pada Organisasi Kerjasama Islam (OKI).

Komisi bernama lengkap Komisi Independen Permanen HAM Organisasi Kerja Sama Islam (OKI) memiliki 18 komisioner, hanya 4 orang diantaranya yang perempuan, salah satunya Ruhaini yang berasal dari Indonesia. Tiga perempuan lain berasal dari Malaysia, Sudan, dan Afghanistan. Hanya dua komisioner yang diusulkan oleh masyarakat sipil negara masing-masing, yaitu dari Indonesia dan Arab Saudi. Selebihnya penunjukkan oleh negara.¹⁰⁰⁹ Dengan kata lain, terpilihnya Ruhaini sebagai anggota OIC IPHRC adalah usulan dari masyarakat, bukan

¹⁰⁰¹ Lihat dalam Robert Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism* (Hawai: University of Hawai Press, 2002).

¹⁰⁰² Lihat dalam *Images of Asia Changing Asia* (Denmark: Danish Center for Culture and Development, 2004).

¹⁰⁰³ Lihat dalam *Islamic Intellectualism and Activism* (USA: Emory University, 2004).

¹⁰⁰⁴ LAPIS-AusAID, 2006.

¹⁰⁰⁵ Lihat dalam *Kyai Hamam Dja'far* (Jakarta: Balai Pustaka, 2008).

¹⁰⁰⁶ Lihat dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 6, No. 4, 2009.

¹⁰⁰⁷ Lihat dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 9, No. 2, 2010.

¹⁰⁰⁸ Lihat dalam *International Journal of Studia-Islamika*, 2010.

¹⁰⁰⁹ *Kompas*, "Perjuangan HAM Siti Ruhaini Dzuhayatin", 11 November 2012, hlm. 23.

penunjukan dari negara. Ruhaini diusulkan menjadi komisioner Komisi HAM OKI oleh organisasi non-pemerintah, Komnas Perempuan, Human Rights Working Group, dan pemerintah melalui Kementerian Luar Negeri. Ruhaini mengawali perhatiannya pada isu hak asasi manusia ketika mengadvokasi hak-hak perempuan melalui Perkumpulan Rifka Annisa di Yogyakarta, tahun 1995.¹⁰¹⁰

Selain sebagai pemikir tentang kajian-kajian gender, Ruhaini juga sebagai aktivis HAM. Sebagai aktivis HAM perempuan, Ruhaini sepertinya ingin menjembatani isu kekerasan terhadap perempuan di tingkat nasional ke tingkat internasional. Ruhaini juga berusaha mengintegrasikan prinsip-prinsip hak asasi manusia ke dalam kurikulum hukum Islam di IAIN Indonesia. Menurut Ruhaini, sejauh ini, kurikulum IAIN tidak memasukkan isu-isu sosial kontemporer yang muncul dari proses demokratisasi dan perkembangan sosio-ekonomi. Salah satu penyebabnya adalah karena kurikulum yang ada diadopsi dari dan disamakan dengan Universitas al-Azhar di Kairo yang konservatif. Dikotomi antara ilmu-ilmu Islam dan umum, juga pendidikan Islam dan umum, turut memberi andil dalam eksklusivisme Perguruan Tinggi Islam dalam hal tradisi-tradisi Islam klasik. Kurikulum Perguruan Tinggi seharusnya mulai mengakomodasi pemikiran modern dan progresif untuk menghilangkan perbedaan ini. Lebih lanjut, proyek Ruhaini juga menengahkan cara-cara Islam diajarkan di kalangan masyarakat Indonesia, baik secara informal melalui keluarga maupun secara formal di sekolah. Ruhaini sepertinya juga akan merencanakan mendirikan Pusat Studi Hak Asasi Manusia di IAIN (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lembaga ini akan menjadi sumber yang akan mendidik masyarakat melalui publikasi, media massa, dan lebih penting lagi melalui *workshop* yang akan melibatkan sejumlah besar kalangan masyarakat agama. *Workshop* ini akan membantu kesepahaman bersama antar umat beragama yang berbeda namun tetap setara.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

Untuk mengetahui pikiran-pikiran Ruhaini di seputar isu-isu jendar dan HAM, dapat dilacak dalam berbagai wawancara yang dilakukan oleh wartawan kepadanya, yang kemudian dimuat di berbagai surat kabar. Misalnya, terkait dengan isu revisi Undang-undang Perkawinan, yang diusulkan oleh Konggres Wanita Indonesia (Kowani) pada tahun 2000, Ruhaini berpendapat bahwa sebaiknya Kowani melakukan *drafting* undang-undang serta juga mengadakan *networking* dengan organisasi wanita serta organisasi kemasyarakatan, untuk diajak bicara. Menurut Ruhaini, bukan UU yang terpenting, tetapi bagaimana menciptakan kesadaran masyarakat itu sendiri terhadap masalah hak-hak perempuan seputar perkawinan. Sehingga yang dilakukan adalah proses pemberdayaan wacana ketimbang difokuskan pada *law-reform*-nya. Ada tiga aspek wilayah yang harus dipertimbangkan untuk mewujudkan *law-reform*, menurut Ruhaini, yaitu DPR, organisasi kemasyarakatan, dan masyarakat itu sendiri. Selain melakukan proses *legal-drafting* ke DPR, kita juga harus melakukan *networking* dengan organisasi kemasyarakatan seperti NU dan Muhammadiyah. Di sisi lain juga dilakukan *conditioning* kepada masyarakat, selain melakukan *social reform* dan *theological change*, lewat organisasi-organisasi yang ada. Terkait dengan masalah penafsiran jender, kita harus membedakan dulu antara agama dan pemahaman keagamaan.¹⁰¹¹

Saat ditanya tentang masalah Rancangan UU Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) bidang perkawinan tentang nikah siri, Ruhaini menjelaskan bahwa “Secara substantif, RUU HTPA bidang perkawinan tidak berbeda dengan UU No. 1 Tahun 1974. Karena memang merujuk pada UU Perkawinan. Namun sekarang Peradilan Agama memerlukan hukum materilnya.” Lanjut Ruhaini, “Pasal 2 UU Perkawinan saat ini menimbulkan dualisme interpretasi. Ayat pertama mengatakan bahwa perkawinan sah jika dilakukan menurut hukum agama masing-masing. Ayat 2 menyebutkan perkawinan dicatat menurut undang-undang

¹⁰¹¹ Ruhaini Dzuhayatin, “Perubahan UU Perkawinan Bukan untuk Kepentingan Aktivistis”, dalam *Kedaulatan Rakyat*, 23 April 2000, hlm. 6.

yang berlaku. Jadi ada dua kubu. Satu pihak menganggap pasal tersebut sebagai alternatif, asal melakukan salah satunya maka perkawinan dianggap sah. Kubu lainnya menyatakan sebuah perkawinan sah secara akumulatif, yakni memenuhi dua ketentuan tadi. Dalam HTPA bidang perkawinan, pernikahan yang tak tercatat dapat ditindak pidana, alias dikriminalkan untuk efek jera. Kriminalisasi juga menjadi upaya menekan praktik-praktik perkawinan yang tidak bertanggungjawab. Mengingat perkawinan yang tak tercatat lebih banyak membawa mudarat ketimbang manfaat. Pencatatan pernikahan harus dilihat secara makro. Ini berhubungan dengan kehidupan sebagai sebuah negara bangsa. Jangan dilihat melalui kacamata kasuistik.” Ruhaini juga mempertanyakan, jika memang bertujuan kemaslahatan, mengapa rukun nikah tidak bisa ditambahkan? Pencatatan pernikahan sangat relevan dengan kehidupan sekarang yang heterogen. Dalam masyarakat yang kompleks, rukun bisa ditambahkan, karena ini menyangkut hubungan horizontal sesama manusia.¹⁰¹²

Salah satu yang menarik dari pendapat Ruhaini adalah usulnya tentang posisi Mazhab Sapen. Menurut Ruhaini, bersama Mukti Ali, M. Amin Abdullah mampu merepresentasikan keislaman khas Mazhab Sapen yang multikultural, inklusif, dan pluralis.¹⁰¹³ Banyak kalangan berharap agar Pak Amin, menurut Ruhaini, ’madhep pandito’ merawat integrasi-interkoneksi agar menjadi paradigma Mazhab Sapen yang digdaya dalam mengimbangi arus pasang islamisasi ilmu.¹⁰¹⁴ Selain menyebut nama Mukti Ali dan M. Amin Abdullah, Ruhaini juga menyebut dua nama lain yang perlu diperhitungkan pemikirannya di Mazhab Sapen, yaitu Prof. Machasin dan Prof. Munir Mul Khan.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² “Salah Kaprah RUU Nikah Siri”, Minggu Pagi, No. 48, Th. 63, Februari 2010, hlm. 2.

¹⁰¹³ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Pertaruhan Idealisme Islam Substantif dan Keharusan Pragmatis: Catatan 60 Tahun Prof. Dr. M. Amin Abdullah”, dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: CISForm, 2013), hlm. 279.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, hlm. 285.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, hlm. 284.

Munculnya nama Ruhaini yang mengonsentrasikan diri pada kajian-kajian tentang HAM dan jender di Mazhab Jogja tersebut, dapat dibaca sebagai model perluasan studi Islam, yang telah ditawarkan oleh Syamsul Anwar, Akh. Minhaji, Yudian Wahyudi, dan Atho' Mudzhar. Tentang perluasan studi Islam tersebut, M. Amin Abdullah pernah menawarkan tiga model perluasan studi Islam di IAIN/UIN (Sunan Kalijaga).¹⁰¹⁶ Pertama, studi wilayah atau *area studies* (pen. misalnya seperti Noorhaidi Hasan). Kedua, dialog antar agama-agama. Ketiga, studi wanita atau jender (pen. misalnya seperti Ruhaini).

Selain Ruhaini tentunya, berdasarkan nama-nama kontributor penulis artikel pada buku *Menuju Hukum Keluarga* (2013),¹⁰¹⁷ penulis dapat menyebutkan beberapa penggiat kajian jender di Mazhab Jogja yang berasal dari FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu: Mochammad Sodik, Hamim Ilyas, Khoiruddin Nasution, Suziana Elly, Agus Moh. Najib, Fatma Amilia, Muhrisun Afandi, dan Riyanta. Buku tersebut sebenarnya ingin menawarkan gagasan pendekatan hukum Islam 'baru', menggeser nalar dan aliran positivistik-formalistik hukum Islam, yang cenderung hitam-putih, a-historis, dan tidak kontekstual, menuju model hukum Islam responsif, yang kemudian disebut sebagai mazhab hukum baru yang progresif (Hukum Islam Progresif/HIP).

Selain intelektual "SAYA" dan "R" (Syamsul Anwar, Atho' Mudzhar, Yudian Wahyudi, Akh. Minhaji, dan Ruhaini) di atas, banyak juga varian-varian pemikiran yang ditawarkan oleh civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, terutama yang berasal dari alumni Barat, yang

¹⁰¹⁶ M. Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan", *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 93-96. Artikel ini mencoba menjelaskan kemungkinan perlunya pengembangan wilayah *Islamic Studies*, khususnya dari teropong telaah filsafat keilmuan, Selain acuan berpikir yang biasa terjadi dalam diskursus keilmuan pada umumnya, Amin juga mencoba membandingkan dengan apa yang berkembang dalam wilayah studi antropologi.

¹⁰¹⁷ Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk (eds.), *Menuju Hukum Keluarga: Progresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

telah berkiprah di level global (dunia), yaitu dari Mazhab Kanada dan Belanda, serta yang lainnya. Tiga nama (tambahan) yang dapat penulis sebut di sini adalah Ratno Lukito, Noorhaidi Hasan, dan Euis Nurlaelawati. Noorhaidi Hasan (dan Euis), sebagai alumni Belanda, ingin menawarkan pendekatan antropologi hukum Islam, atau lebih tepatnya etnografi hukum Islam. Hal ini sepertinya agak berbeda dengan alumni Australia, seperti Ruhaini, yang sering menggunakan perspektif sosiologi. Sedangkan Ratno lebih banyak berbicara tentang pluralisme hukum di Indonesia dengan pendekatan komparatif.

Ratno Lukito lahir di Yogyakarta pada tanggal 22 Maret 1968. Ia menyelesaikan studi doktornya pada Faculty of Law, McGill University, Montreal, Kanada pada tahun 2006, setelah beberapa tahun sebelumnya berhasil menyelesaikan masternya di universitas yang sama dalam bidang *Islamic Studies* pada tahun 2001. Tesisnya kemudian diterbitkan oleh penerbit lokal dengan judul *Islamic Law and Adat Encounter* (2001).¹⁰¹⁸ Ratno adalah alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1992.



Ratno banyak menulis artikel dan buku tentang tema pluralisme hukum di Indonesia. Salah satu tulisannya tentang pluralisme hukum di Indonesia adalah *The Enigma of National Law in Indonesia* (2007).¹⁰¹⁹ Tulisannya yang lain *Trapped Between Legal Unification and Pluralism: the Case of the Supreme Courts Decision on Interfaith Marriage*. Penulis dapat menyebut Ratno sebagai

¹⁰¹⁸ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001).

¹⁰¹⁹ Ratno Lukito, "The Enigma of National Law in Indonesia: The Supreme Courts Decisions on Gender-Neutral Inheritance", dalam *International Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 52 (2007): 147-167, University of Brimingham, Inggris.

salah satu pemikir FSH yang telah menancapkan ‘tonggak’ di level global, terutama setelah diterbitkannya buku *Legal Pluralism in Indonesia* oleh penerbit internasional ternama, *Routledge* (2011). Hal ini tentu sangat berbeda dengan disertasinya Yudian dan Minhaji yang hanya diterbitkan oleh penerbit lokal. Tidak semua civitas akademika di Mazhab Sapen dapat melakukan hal tersebut. Kebanyakan mereka hanya menerbitkan bukunya di penerbit nasional, atau bahkan hanya penerbit lokal, beberapa eksemplar saja, untuk kepentingan kum dan kenaikan pangkat.

Untuk mengetahui apa dan bagaimana tentang pluralisme hukum di Indonesia, sebagai pengantar, dapat dibaca dalam salah satu buku Ratno berjudul *Tradisi Hukum Islam* (2008). Buku tersebut adalah sebagai langkah awal untuk mengkampanyekan kembali kajian-kajian pluralisme hukum di Indonesia. Ratno meyakini bahwa, dominasi aliran positivis dalam kajian hukum di berbagai fakultas hukum maupun syari’ah di Indonesia, dapat sedikit demi sedikit dilunturkan dengan berbagai bentuk kajian, diskusi dan penulisan mengenai subjek pluralisme hukum ini. Walaupun tidak menjadi solusi atas berbagai problem kajian hukum yang ada di Tanah Air, buku *Tradisi Hukum Indonesia* tersebut dimaksudkan sebagai jembatan awal yang dibangun untuk menjadi penghubung antar berbagai tradisi hukum yang hidup di Tanah Air. Tiga tradisi hukum Indonesia yang dibahas dalam buku tersebut adalah Tradisi Hukum Adat, Hukum Islam, dan Hukum Sipil Belanda. Ketiga tradisi hukum tersebut hidup secara nyata dalam masyarakat, walaupun dengan performa yang berbeda sesuai dengan sistem filsafat maupun faktor historisnya yang berbeda-beda.¹⁰²⁰

Jika Ratno berbicara tentang pluralisme hukum di Indonesia secara luas, maka jauh hari sebelumnya, Idris Ramulyo telah berbicara tentang pluralisme hukum kewarisan di Indonesia. Menurut Idris:

Dengan demikian di Indonesia berlaku pluralisme hukum kewarisan. Di samping hukum Islam, hukum adat, dan Kitab Undang-Undang Hukum

¹⁰²⁰ Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. iv-v.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

Perdata (*Burgerlijke Wetboek*). Di antara masing-masing bentuk hukum itu terdapat pula beberapa variasi, misalnya hukum Islam menurut pendapat Hazairin yang bilateral, mazhab Syafi'i yang condong bilateral dan wasiat wajib dalam Undang-Undang Mesir No. 71 Tahun 1946 tentang Wasiat. Demikian pula hukum adat yang terbagi atas sembilan belas wilayah hukum.¹⁰²¹

Senada dengan Ratno yang memandang pentingnya pluralisme hukum di Indonesia, yang kemudian Idris Ramulyo lebih memfokuskannya pada wilayah hukum kewarisan, maka Kamsi, salah seorang civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, dalam konteks hukum perkawinan (Islam), juga memandang penting pluralisme hukum tersebut. Lebih lanjut Kamsi mengatakan:

Sejalan dengan dinamika politik di era Orde Baru, ditemukan dua model positifisasi hukum perkawinan Islam, yaitu model pertama diferensiasi dalam unifikasi hukum nasional dalam satu undang-undang seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. Kedua, diferensiasi dalam unifikasi hukum nasional dengan peraturan undang-undang tersendiri seperti Undang-Undang Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). (pen. di antara dua teori tersebut, Kamsi kemudian menawarkan teori ketiga, yaitu 'diferensiasi dalam unifikasi hukum nasional'). Artinya, bahwa hukum yang akan dikemas dalam hukum nasional adalah satu hukum nasional yang mengabdikan kepada kepentingan nasional, dan tidak diletakkan hanya pada kesatuan hukum dalam arti satu hukum yang diunifikasikan yang berlaku untuk seluruh bangsa Indonesia, karena jika demikian itu yang diterapkan, maka akan terjadi pemaksaan-pemaksaan hukum kepada golongan-golongan dalam masyarakat. Hal ini pasti akan menimbulkan ketidakadilan bagi golongan-golongan yang bersangkutan. Yang harus disadari, bahwa hukum keluarga Islam yang berlaku di nusantara mengacu kepada falsafah bangsa 'bhinneka tunggal ika' dan dasar negara Pancasila, karena itu pluralitas hukum merupakan realitas yang harus disadari. Teori ini penulis (Kamsi) namakan dengan teori 'diferensiasi dalam unifikasi hukum yang dinamis', yaitu hukum yang mengabdikan kepentingan nasional tidak harus berwujud satu unifikasi hukum, tetapi berwujud beberapa bidang hukum tertentu (hukum perkawinan Islam) yang terbingkai dalam unifikasi hukum

¹⁰²¹ Idris Ramulyo, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam dengan Kewarisan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 198. Buku tersebut berasal dari tesis penulisnya pada Fakultas Pascasarjana (S-2) Universitas Indonesia angkatan ke-3 tahun 1983 di Jakarta.

sejalan dengan dinamika politik bangsa.¹⁰²²

Lebih lanjut Kamsi menegaskan:

Susunan masyarakat Indonesia sangat majemuk sebagaimana tercermin dalam semboyan bhinneka tunggal ika. Akibatnya, pembentukan positivisasi hukum harus menghormati keragaman itu. Kepentingan satu pihak tidak dapat dipaksakan pada pihak lainnya. Dengan demikian cita-cita unifikasi hukum tidak bisa dipaksakan dan haruslah ditinggalkan karena tidak sesuai dengan kenyataan sosial rakyat Indonesia yang majemuk. Kericuhan pembangunan hukum selama ini sangat dipengaruhi oleh cita-cita unifikasi hukum, yaitu satu hukum nasional yang berlaku untuk semua kelompok masyarakat yang berbeda-beda. Sehingga perebutan kekuatan politik dalam pembentukan perundang-undangan menjadi menonjol.¹⁰²³

Dua sarjana penting lainnya di FSH yang perlu diperhitungkan adalah Noorhaidi Hasan dan Euis Nurlaelawati. Untuk mengetahui posisi keduanya di level global, dapat dibaca dalam artikel yang ditulis oleh Kobayashi Yasuko, *The Development of Studies on Islam in Indonesia: Towards a Combination of Area Studies and Islamic Studies* (2013).¹⁰²⁴ Dalam artikel

¹⁰²² Kamsi, "Dinamika Politik Hukum dan Positivisasi Syariat Islam di Indonesia (Studi Hukum Perkawinan Era Orde Baru)", dalam *Ringkasan Disertasi*, Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2011, hlm. 30 dan 32-33.

¹⁰²³ Hanya saja perlu diketahui, hukum Islam sebagai sumber hukum bersama sumber hukum lainnya bukan berarti ia harus menjadi hukum formal dengan bentuk sendiri secara eksklusif, kecuali sifatnya untuk melayani (bukan memberlakukan secara imperatif) terhadap yang sudah berlaku sebagai kesadaran dalam kehidupan sehari-hari. Sumber hukum di sini harus diartikan sebagai sumber hukum materiil dalam arti menjadi bahan isi untuk sumber hukum formil. Dari sini dapat dipahami bahwa sumber hukum itu ada dua macam, yakni sumber hukum materiil (bahan baku yang belum mempunyai bentuk hukum tertentu) dan sumber hukum formil (bahan baku yang telah mempunyai bentuk hukum tertentu dan mengikat berlakunya sebagai hukum). Kamsi, *Pergolakan Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 2014), hlm. 320 dan 321.

¹⁰²⁴ Kobayashi Yasuko, "The Development of Studies on Islam in Indonesia: Towards a Combination of Area Studies and Islamic Studies", dalam *Acta Asiatica: Bulletin of The Institute of Eastern Culture 104* (The Geopolitics of Scholarship: Asian Studies in the United States and Asia in the Postwar Period, The Toho Gakkai, Tokyo 2013, hlm. 99-106.

tersebut, Yasuko membagi tiga periode sejarah studi Islam dan studi kawasan di Indonesia, yaitu periode kolonialisasi Belanda, periode pendudukan Jepang setelah perang Dunia II, dan periode kebangkitan Islam pada saat Orde Baru hingga fase reformasi (1966-1998). Untuk periode pertama, Yasuko menyebut nama sarjana Snouck Hurgronje (1857-1936), yang pernah menulis buku *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (1931) dan *Acehnese* (1906), sebagai salah seorang misionaris Belanda yang paling awal melakukan kajian tentang Islam di Indonesia. Setelah era Perang Dunia II, terutama ketika masa pendudukan Jepang hingga tahun 60-an, Yasuko menyebutkan dua nama sarjana penting beserta magnum opusnya masing-masing, yaitu Harry J. Benda (1950-an)¹⁰²⁵ dan Clifford Geertz (1960).¹⁰²⁶ Di era kebangkitan Islam pada masa Orde Baru hingga periode reformasi (1966-1998), Yasuko menyebutkan beberapa sarjana penting yang telah menulis tentang Islam di Indonesia, yaitu diantaranya adalah Karel Steenbrink (1974/1984),¹⁰²⁷ Mitsuo Nakamura (1981),¹⁰²⁸ Zamakhsyari Dofier (1982),¹⁰²⁹ Marin van Bruinessen (1994/5),¹⁰³⁰ dan

¹⁰²⁵ Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (t.p.: The Hague van Hoeve, 1958).

¹⁰²⁶ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: The Free Press, 1960).

¹⁰²⁷ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986).

¹⁰²⁸ Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang", *Southeast Asian Studies* 19-2, 187-204. Baca juga disertasi Nakamura yang berjudul *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c.1910s-2010* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012). Untuk edisi pertamanya, buku tersebut telah diterjemahkan oleh Yusron Asrofie, salah seorang pemikir di Mazhab Sapen, dengan judul *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede, Yogyakarta* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

¹⁰²⁹ Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

¹⁰³⁰ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1994); NU: *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994); *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995).

Azyumardi Azra (1994).¹⁰³¹ Jika Martin van Bruinessen dalam buku *Kitab Kuning* (1995), misalnya, telah banyak menyajikan genealogi judul-judul kitab kuning yang dikaji di pesantren, maka Abdul Mughits, salah satu civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, mencoba mencari implikasi kajian dalam kitab-kitab tersebut, terutama kitab fikih dan ushul fikih dalam proses progresivitas berpikir (ijtihad) di pesantren-pesantren Indonesia, dalam bukunya (tesis) *Kritik Nalar Fikih Pesantren* (2008), Kencana, Jakarta.

Memasuki era pasca reformasi di Indonesia pada tahun 1998, studi Islam dan studi kawasan berkembang ke berbagai varian, diantaranya adalah area hukum Islam, sejarah, dan perkembangan Islam dalam masyarakat kontemporer. Di wilayah studi hukum Islam, Yasuko menyebut dua sarjana penting, yaitu R. Michael Feener yang menulis tentang pemikiran hukum Islam Indonesia di era modern (2007)¹⁰³² dan Euis Nurlaelawati yang menulis (disertasi) tentang Kompilasi Hukum Islam (2010).¹⁰³³ Tentang studi sejarah, Yasuko menyebut dua nama sarjana, yaitu Merle C. Ricklefs (2006)¹⁰³⁴ dan Michael Laffan (2003).¹⁰³⁵ Sedangkan untuk wilayah studi perkembangan masyarakat kontemporer, ia menyebutkan tiga nama sarjana, dua di antaranya dari Indonesia, yang

¹⁰³¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994); *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawai Press, 2004).

¹⁰³² R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

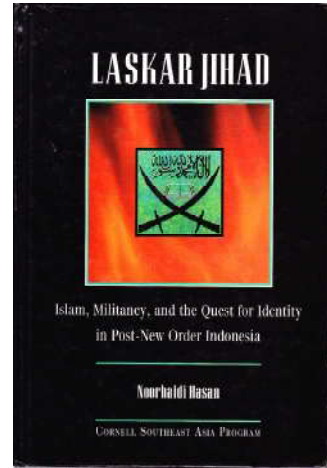
¹⁰³³ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

¹⁰³⁴ M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: East Bridge, 2006).

¹⁰³⁵ Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London and New York: Routledge Curzon, 2003); *The Makings of Indonesian Islam: Orientalisme and the Narrations of a Sufi Past* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

kebetulan sama-sama menjadi muridnya Martin van Bruinessen, yaitu John R. Bowen (2003),¹⁰³⁶ Noorhaidi Hasan¹⁰³⁷ yang menulis tentang *Laskar Jihad* (2006) dan Mujiburrahman¹⁰³⁸ yang menulis tentang hubungan antara mayoritas Muslim dan minoritas Kristen (2006).

Berdasarkan artikel Yasuko di atas, ia menyebut dua nama sarjana Indonesia, yang kebetulan sama-sama menjadi dosen di FSH UIN Sunan Kalijaga, yang kebetulan juga menjadi pasangan suami-istri, yaitu Noorhaidi Hasan dan Euis Nurlaelawati. Noorhaidi Hasan adalah dosen FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang saat buku ini ditulis sedang menjabat sebagai Dekan FSH UIN Sunan Kalijaga kesepuluh (2011-2015), yang baru saja diangkat menjadi professor (2014). Minat penelitiannya meliputi berbagai manifestasi Islam politik masa kini di Indonesia dan negara-negara Asia Tenggara lainnya. Ia meraih gelar MA dari Leiden University (1999), M.Phil dari International Institute for the Study of Islam in the Modern World (2000), dan Ph.D dari Utrecht University (2005), seluruhnya di Belanda. Ia aktif mempresentasikan dan menulis makalah internasional dan memberi kuliah di forum akademik dalam dan luar negeri. Dua di antara artikel internasionalnya yang diedit oleh Roel Meijer dan Asef Bayat, misalnya, masing-masing berjudul *Ambivalent Doctrines and Conflicts in the Salafi*



¹⁰³⁶ John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

¹⁰³⁷ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).

¹⁰³⁸ Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Leiden/Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

¹⁰³⁹ Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (United Kingdom: C. Hurst & Co, 2009), hlm. 169-188.

Movement in Indonesia (2009)¹⁰³⁹ dan *Post-Islamist Politics in Indonesia* (2013).¹⁰⁴⁰ Untuk membaca sebagian pikiran-pikiran Noorhaidi, dapat dibaca dalam bukunya *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, dan Teori* (2012) dan *The Making of Public Islam Piety* (2013), Suka Press, Yogyakarta. Ia juga terlibat dalam penelitian-penelitian berskala internasional, antara lain dengan Asia Research Institute (ARI), National University of Singapore, Royal Netherlands Institute for Southeast Asian and Caribbean Studies (KITLV), Belanda dan tokyo University of Foreign Studies, Jepang. Dalam komentar terjemahan buku *Laskar Jihad* tulisan Noorhaidi, Robert W. Hefner menyebutkan bahwa buku tersebut ditulis dengan perpaduan antara sejarah sosial dan seluk-beluk etnografi yang dirangkai secara halus. Tentang disertasi Noorhaidi, *Laskar Jihad* (2006), Yasuko berkomentar sebagai berikut:

As in other Muslim societies, Islamist groups have also emerged in Indonesia, especially since democratization. Although still in the minority, they are vocal and engage in aggressive shows of strength. It is not certain whether they will gain power or not, or how they will integrate themselves in society. Noorhaidi Hasan (2006) provides some leads for predicting outcomes of this development. Noorhaidi traces the history of Laskar Jihad (Holy Warriors), a Salafist group that has instigated violence in the Moluccas from its establishment to its disbanding. Laskar Jihad was one of the many new Islamic groups that arose in the politically open space during the transition from an authoritarian regime to democracy. However, it had a long prehistory. The intellectual current of strict Salafism goes back to the early twentieth century, but it was Suharto's policy of "depoliticizing" Islam and suppressing the political activities of students which resulted in the growth of groups that promoted Salafist thought with funding from Saudi Arabia. Salafism was originally critical of political activity. But Laskar Jihad became politicized during the period of political transition. It formed militias with the support of army and politicians belonging to Islamic parties opposed to the president (Abdurrahman Wahid). It also sent self-serving information to authoritative ulama in Saudi Arabia and justified the dispatch of militia to the Moluccas on basis of their fatwa. One the politicians who had been supportive of Laskar Jihad became part of the government following a change of president, they demanded a halt to the fighting. In the "war on terrorism" that began after 9/11 there was also international pressure to hasten and end the Moluccan conflict, In the end, Laskar Jihad collapsed as a result of internal criticism and disbanded voluntarily. Noorhaidi shows how

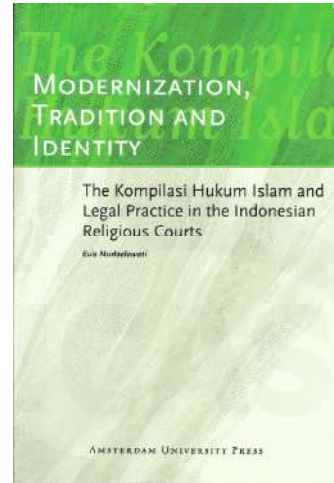
¹⁰⁴⁰ Asef Bayat (ed.), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), hlm. 157-182.

Bab IV: Integrasi-Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam

*the regional circumstances of Indonesia and the situation in the Middle East were intricately intermeshed in the birth, growth, transformation, and dissolution of this Salafist group.*¹⁰⁴¹

Sedangkan untuk menilai karya Euis tentang Kompilasi Hukum Islam, yang juga salah satu dosen FSH, Yasuko berkomentar sebagai berikut:

*The greatest amount of research has been published on codified Islamic law, and a study by Euis Nurlaelawati (2010) takes up questions pertaining to the Kompilasi Hukum Islam (Compilation of Islamic Law: hereafter kompilasi), which was a result of legal modernization in Indonesia. As is the case in many Muslim countries, disputes among Muslims concerning family law are tried in Islamic law courts, or religious courts (pengadilan agama), which were officially established in 1989, and the kompilasi was compiled as a reference for judges. Previously, judges had consulted classical fiqh texts, and the kompilasi was compiled as a unitary reference book so as to prevent differences in legal judgments. However, methodological consistency was lacking in formulating its individual provisions, so the task of compiling laws by selecting what could be regarded as standard opinions from classical texts and taking into account circumstances in Indonesia proved to be fraught with difficulties. The kompilasi was issued in 1991 in the form of a Presidential Instruction, not a Statute, and its legal status is ambiguous. In the actual administration of justice, classical fiqh text have continued to serve as authorities for legal judgments, and the hoped-for unification of legal judgments has not been achieved. Variations in judgements mean that providing the Muslim populace at large with legal guarantees and certainty in the resolutions of family problems through the system of religious courts remains a distant goal. One is confronted once again by the reality of the deep infiltration of classical law in the realm of family law. It become clear that even Indonesia, which enjoys a moderate and progressive image, cannot be described so in comparison with other Muslim countries when it comes to marriage and divorce. The study by Euis is a comprehensive work that examines questions pertaining to Islamic law in contemporary society with reference to lawmakers, legal scholars, practicing judges, and ordinary Muslims for whom the laws are applied from various angles.*¹⁰⁴²



¹⁰⁴¹ Yasuko, *The Development of Studies on Islam in Indonesia*, hlm. 114-115.

¹⁰⁴² *Ibid.*, hlm. 110-111.

Kita harus mampu membayangkan dan berimajinasi secara terus menerus, tentang lahirnya pendekatan baru dalam kajian hukum Islam untuk merintis jalan mengatasi kesenjangan antara pembacaan teks normatif “lepas konteks” dan pendekatan etnografis yang memberikan perhatian terlampaui sedikit terhadap kehidupan sosial teks-teks. Tentang hubungan antara teks normatif dan pendekatan etnografis itulah, Noorhaidi menyebutnya dengan istilah Etnografi Hukum Islam. Sebagaimana pernah diungkapkannya:

Saya ingin menyebutnya sebagai etnografi hukum Islam. Untuk membangunnya sebagai sebuah pendekatan yang intrinsik, beberapa langkah perlu dilakukan. Yang pertama adalah memahami fikih sebagai proses penafsiran daripada struktur aturan normatif abadi yang tidak berubah. Syariah merupakan ‘jalan’ yang ditetapkan Allah untuk diikuti umat Islam, sebagaimana tertuang dalam al-Qur’an dan al-Hadis. Berbeda dengan syariah, fikih merupakan jurisprudensi, produk interpretif manusia yang melibatkan logika, nalar, sensitivitas sosial dan politik. Ia sangat manusiawi dan terbangun melalui wacana dan praktik keseharian, berjalanan dengan adat dan tradisi yang mengitarinya. Langkah kedua adalah menunjukkan bahwa hukum Islam dalam wujud teks merupakan produk interpretasi budaya dan sang penafsir kadang-kadang berada dalam jerat hegemoni dan relasi kuasa yang dominan. Sebagai produk interpretasi, ia memang selalu bersilangan dengan kepentingan-kepentingan yang muncul dari dinamika interaksi sosial yang membangun struktur sosial. Ia sekaligus menjadi bagian dari sistem budaya. Langkah ketiga adalah mempelajari cara-cara di mana orang terlibat dalam menerjemahkan aturan sosial dan moral dan membentuknya menjadi rezim pengetahuan tertentu yang kontekstual menopang segenap kepentingan yang mengitarinya.¹⁰⁴³

Etnografi hukum Islam menjelaskan bagaimana produksi, pengembangan, diseminasi, otorisasi, dan apropriasi pengetahuan hukum Islam berlangsung. Dengan mengambil gagasan dari Talal Asad, Noorhaidi kemudian mengungkapkan bahwa Islam merupakan tradisi diskursif, etnografi hukum Islam menelisik bagaimana perspesi Muslim tentang pengetahuan Islam yang otoritatif terbangun dan

¹⁰⁴³ Noorhaidi Hasan, “Membangun Etnografi Hukum Islam: Mendialogkan Teks, Realitas, dan Anggapan Teoritik”. Makalah belum diterbitkan, 2013, hlm. 12-13.

diwacanakan.¹⁰⁴⁴ Oleh karena itu perhatian diberikan terhadap cara, teknik dan praktik di mana pengetahuan hukum Islam diproduksi dan direproduksi. Pemahaman ini penting untuk menggali bagaimana dinamika pandangan dan perdebatan tentang interaksi umat Islam dengan lingkungan sosial mereka berlangsung. Meskipun tidak ada struktur pengetahuan standar yang universal tentang apa yang disebut dengan hukum Islam, memahami dinamika produksi pengetahuan hukum Islam sangat penting sebagai prasyarat dalam menangkap bagaimana persinggungan antara teks dan konteks terjadi. Noorhaidi memahami bahwa pengetahuan hukum Islam dalam arti luas mencakup tidak hanya praktik ibadah (*ibadah*), moral (*akhlak*), dan hukum (*fiqh*), tetapi juga semua jenis praktik keagamaan yang memiliki aspek hukum, baik bersifat performatif maupun diskursif.¹⁰⁴⁵

Dalam memahami dinamika keagamaan sebagai tradisi diskursif dan praktik mediasi, adalah mustahil untuk memisahkan dimensi diskursif dan non-diskursif dan mengabaikan interaksi timbal balik antara dimensi diskursif dan non-diskursif dalam produksi pengetahuan. Dalam konteks ini, menarik mengamati hubungan konstitutif antara produksi pengetahuan hukum Islam dan pengalaman sehari-hari Muslim sebagai bagian dari kesatuan sosial dan politik tertentu, termasuk warga dari sebuah negara-bangsa. Di sini pendidikan memegang peranan penting. Banyak Muslim percaya bahwa pendidikan memiliki peran penting dalam membangun karakter dan moralitas, sebagaimana tercermin dalam cara berpikir mereka, sikap dan praktik sehari-hari. Di mediasi melalui pendidikan, baik formal maupun informal, dan kegiatan keagamaan

¹⁰⁴⁴ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993). Noorhaidi, *Membangun Etnografi Hukum Islam*, hlm. 13.

¹⁰⁴⁵ Bandingkan Martin Van Bruinessen, "Making and Unmaking Muslim Religious Authority in Western Europe". Paper dipresentasikan dalam *the Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, Florence, 19-23 March 2003. Noorhaidi, *Membangun Etnografi Hukum Islam*, hlm. 14.

berbasis masjid seperti khotbah dan khotbah, pengetahuan hukum Islam diwacanakan dan diproduksi dengan tujuan tidak hanya untuk memberikan pengetahuan, tetapi juga untuk mencapai pencerahan moral yang komprehensif (*tahdhib*) sebagai sarana untuk membentuk kepribadian Muslim.¹⁰⁴⁶

Etnografi hukum Islam juga mengeksplorasi cara-cara dimana pengetahuan tidak lagi secara pasif diterima oleh audiens, tetapi dimediasi dan diperebutkan melalui interaksi timbal balik antara dimensi diskursif dan non-diskursif. Yang menarik dalam konteks ini adalah bagaimana bentuk-bentuk otoritas baru hukum Islam bermunculan, mengisi kebutuhan audiens baru hukum Islam yang lebih mandiri. Otoritas-otoritas baru hukum Islam mungkin tidak sehebat ulama-ulama dari masa lalu, tetapi mereka pasti lebih mampu berkomunikasi dengan audiens. Berbeda dengan ulama tradisional, yang biasanya memiliki pengetahuan luas dalam ilmu Al-Qur'an dan tradisi Nabi, ulama baru, sebutlah demikian, dituntut untuk menyajikan hukum Islam dalam standar siap pakai yang berkorelasi langsung dengan kepentingan dan gaya hidup dari audiens keagamaan baru yang membutuhkan referensi praktis tentang cara untuk memahami dan menerapkan norma-norma hukum Islam dan pesan-pesan agama lainnya.¹⁰⁴⁷

Menurut penulis, untuk mamahami secara mendalam tentang etnografi hukum Islam, harus menggunakan 'pintu masuk' ilmu etnologi (antropologi-sosial), dan 'kuncinya' adalah ilmu antropologi. Untuk memahami etnologi hukum Islam, dapat dibaca dalam karya-karya Hazairin. Menurut Khoiruddin, pendekatan etnologi (hukum Islam) dapat digunakan untuk menentukan arah pembangunan hukum keluarga

¹⁰⁴⁶ Lihat, Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1994) dan Gregory Starrett, *Putting Islam to Work, Education, Politics and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley CA: University of California Press, 1996).

¹⁰⁴⁷ Lihat, Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002).

Islam Indonesia. Dengan bantuan ilmu etnologi, sebagaimana pernah digambarkan oleh Hazairin, yang diungkapkan kembali oleh Khoiruddin, dapat digunakan untuk mengungkapkan rahasia di balik ayat tentang perempuan mahram (perempuan-perempuan yang haram dinikahi), misalnya.¹⁰⁴⁸

Berdasarkan penjelasan pemikiran-pemikiran kelompok intelektual “SAYA” dan “R” (Syamsul Anwar, Atho’ Mudzhar, Yudian Wahyudi, Akh. Minhaji, dan Ruhaini) di atas dan para ‘pewaris’ generasi mudanya (seperti Ahmad Yani Anshori, Ratno, Noorhaidi, dan Euis), maka varian-varian pemikiran hukum Islam di FSH dapat di’payungi’— meminjam istilah M. Amin Abdullah—oleh paradigma teo-antroposentrik integralistik. Dengan kata lain, teo-antroposentrik integralistik adalah arah baru studi hukum Islam di Mazhab Jogja. Untuk pertama kalinya, Amin memperkenalkan istilah ‘teoantroposentrik-integralistik’ dalam forum ilmiah, adalah pada makalah yang diterbitkan tanggal 22 Agustus 2002 berjudul *Dari Paradigma Positivistik Sekularistik ke Arab Teoantroposentrik-Integralistik*.¹⁰⁴⁹ Dalam artikelnya tersebut, Amin memulai dengan kegelisahan, “Bahwa hingga kini, masih kuat anggapan dalam masyarakat luas yang mengatakan bahwa agama dan ilmu adalah dua entitas yang tidak bisa dipertemukan. Keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya, baik dari segi objek formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan maupun status teori masing-masing, bahkan sampai masuk ke institusi penyelenggaranya.” Dengan lain ungkapan, ilmu tidak mempedulikan agama dan agama tidak mempedulikan ilmu.

¹⁰⁴⁸ Khoiruddin Nasution, “Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkonektif Dalam Membangun Keluarga Sakinah”, dalam *asy-Syir’ab*, Vol. 46, No. I, 2012, hlm. 83-108.

¹⁰⁴⁹ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 11.

Praktik kependidikan dan aktifitas keilmuan di tanah air sekarang ini seperti itulah gambarannya dengan berbagai dampak negatif yang ditimbulkan dan dirasakan oleh masyarakat luas. Oleh karenanya, anggapan yang tidak tepat perlu dikoreksi dan diluruskan.

Istilah *teo-antroposentrik integralistik* yang dikemukakan oleh Amin di atas sebenarnya berasal dari pengembangan pemikiran Kuntowijoyo tentang *teo-antroposentrisme*. Menurut Kunto, “Istilah ini digunakan untuk menunjuk makna bahwa sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia”.¹⁰⁵⁰ Sebelum menggunakan istilah *teo-antroposentrik* tahun 2002, Kunto menggunakan istilah *humanisme-teosentris*. Misalnya, tanggal 10 Mei 1987, ketika berdiskusi di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, ia menyampaikan artikel berjudul *Strategi Budaya Islam: Mempertimbangkan Tradisi*. Menurut Kunto, “Di dalam Islam, konsep teosentrisme ternyata bersifat humanistik. Artinya, menurut Islam, manusia harus memusatkan diri kepada Tuhan, tetapi tujuannya adalah untuk kepentingan manusia sendiri. Humanisme-teosentris inilah yang merupakan nilai inti (*core value*) dari seluruh ajaran Islam.”¹⁰⁵¹

¹⁰⁵⁰ Kuntowijoyo, *Usulan Pendirian Forum Studi Ilmu-ilmu Profetik kepada UGM* (Yogyakarta: tnp., 2002), hlm. 8; *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 54.

¹⁰⁵¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 229.

Epistemologi studi hukum Islam Mazhab Jogja: Perspektif “SAYA “

Epistemologi Studi Hukum Islam Mazhab Jogja					
Intelektual “SAYA“					
Wilayah Studi Hukum Islam	(S)yamsul Anwar	(A)tho' Mudzhar	(Y)udian Wahyudi	(A)kh. Minhaji	Model Integrasi-Interkoneksi
Normatif	Penelitian hukum Islam preskriptif, penelitian doktrinal, <i>juridis-syar'i</i>	Hukum Islam sebagai norma	Ilahi, absolut, universal, abadi	Sakralitas, normatif-deduktif, <i>ilāhiyah, theocentris, subjective, theological, transcendentalism</i>	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>
Filosofis	Penelitian filosofis	Hukum Islam sebagai doktrin azaz	<i>Maqāsid asy-syarī'ah</i>	Studi hukum Islam kritis	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>
Empiris	Penelitian hukum Islam deskriptif, penelitian klinis, sosiologis-empiris	Hukum Islam sebagai gejala sosial	<i>Wad'i</i> , relatif, partikular, temporer	Profanitas, empiris-induktif, <i>insāniyah, anthropocentris, rational-cum empirical, justification</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
Model Integrasi	<i>Sui generic</i> kum empiris	Integratif	Ushul fikih yang 'meliuk-liuk'	<i>Integrated approach</i> dan Kombinasi	teo-antroposentris, <i>relatively-absolute, think and act locally-globally</i>

Waardenburgh, sebagaimana telah dijelaskan di atas, yang membagi empat varian studi agama, yaitu model historis, perbandingan, kontekstual, dan hermeneutis-filosofis, jika digunakan untuk membaca varian intelektual “SAYA” dan “R”, maka corak kuadran pemikiran di Mazhab Jogja, dan beberapa civitas akademika FSH yang lain, dapat penulis tabulasikan sebagai berikut.¹⁰⁵²

¹⁰⁵² Waardenburgh, “Studi Agama-Agama Kontemporer”, hlm. 474.

Studi hukum Islam historis, kontekstual, perbandingan, dan hermeneutis-filosofis

<p>Model Historis</p> <p>Contoh: Akh. Minhaji (Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam), dan sebagainya</p>	<p>Model Kontekstual</p> <p>Contoh: Atho’Mudzhar (Sosiologi Hukum Islam), Noorhaidi Hasan (Antropologi Hukum Islam), Euis, Ruhaini, dan sebagainya</p>
<p>Model Perbandingan</p> <p>Contoh: Khoiruddin Nasution (Perbandingan Hukum Perkawinan), dan sebagainya</p>	<p>Model Hermeneutis-Filosofis</p> <p>Contoh: Yudian Wahyudi (Filsafat Hukum Islam/<i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>), Syamsul Anwar (Ushul Fikih), Nur Kholis Setiawan (Sastra al-Qur’an), dan sebagainya</p>

D. Dari Mazhab Jogja Menuju Integrasi-Interkoneksi (Teo-antroposentris)

Ada dua dimensi dalam Islam, yaitu dimensi eksoteris (dimensi luar) dan dimensi esoteris (dimensi dalam). Dimensi eksoteris biasanya diwakili oleh fikih, sedangkan dimensi esoteris oleh ilmu tasawuf. Di dalam fikih terkandung beberapa mazhab, sedangkan di dalam tasawuf terkandung beberapa tarekat. Dengan kata lain, istilah “mazhab” cenderung bersifat eksoteris, dan istilah “tarekat” lebih bersifat esoteris. Tahun 2001, misalnya, terbit buku berjudul *Tarekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaru sampai Guru Bangsa*.¹⁰⁵³ Disematkannya kata “tarekat” bagi Nurcholish Madjid itu dimaksudkan untuk menggambarkan jenis aliran pemikiran yang pernah disampaikan oleh Nurcholish dan para pengikutnya. Judul buku *Tarekat Nurcholish* yang berisi kumpulan tulisan itu diambil dari judul artikel Emha berjudul *Tarekat Nurcholish*.¹⁰⁵⁴ Dengan kalimat lain, penulis

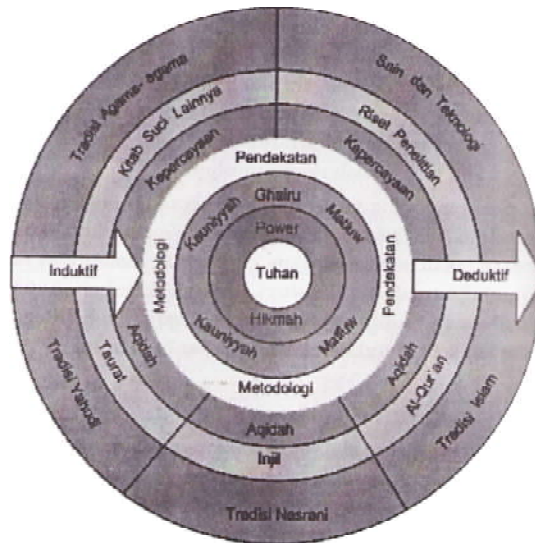
¹⁰⁵³ Jalaluddin Rahmat dkk, *Tarekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaru sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

¹⁰⁵⁴ Emha Ainun Najib, “Tarekat Nurcholish”, dalam Jalaluddin Rahmat dkk, *Tarekat Nurcholish: Jejak Pemikiran dari Pembaru sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 3-6. Tentang Nurcholish Madjid, baca juga buku yang disunting oleh Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Bandung: Mizan, 2006).

ingin mengatakan bahwa kata *tarekat* biasanya disematkan pada pemikiran yang bersifat personal atau individual, sedangkan kata *mazhab* disematkan pada pemikiran yang bersifat institusional atau komunal. Dalam konteks inilah, istilah Mazhab Jogja dapat dipahami sebagai pemikiran-pemikiran yang bersifat komunal-institusional (*collective intellectual*) dari civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga khususnya, dan UIN Sunan Kalijaga pada umumnya.

Ahmad Yani Anshori, intelektual muda setelah era generasi “SAYA” dan “R”, dosen Ilmu Politik Islam di FSH, tahun 2006 pernah menawarkan model integrasi-interkoneksi (i-kon) dalam bidang studi ilmu (politik) hukum Islam integratif antara model deduktif dan abduktif, dengan istilah Tauhid sebagai *The Holy Spirit*. Ia kemudian menawarkan model seperti ini.¹⁰⁵⁵

Tauhid sebagai *The Holy Spirit*



¹⁰⁵⁵ Ahmad Yani Anshori, “Tauhid Sebagai *The Holy Spirit* Dalam Integrasi Keilmuan: Studi Awal Dalam Memahami Bangunan Politik Islam”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 132.

Gambar di atas terdiri dari tujuh lapis bentuk lingkaran. Dapat ditegaskan, menurut Anshori,¹⁰⁵⁶ bahwa lapisan lingkaran tersebut tidak menunjukkan besar kecilnya ukuran bangunan lingkaran melainkan menunjukkan sebuah lapisan proses. Lapisan pertama hingga lapisan ketujuh merupakan satu kesatuan utuh yang tidak terpisahkan ibarat matahari dan sinarnya—bandingkan dengan M. Amin Abdullah yang menggunakan metafora sinar dengan dispersi cahaya warna-warni¹⁰⁵⁷—. Lapisan pertama ibarat matahari, sedangkan lapisan kedua hingga lapisan ketujuh ibarat sinar.¹⁰⁵⁸ Namun, untuk memudahkan memahami hubungan antar lapisan, dipergunakan bahasa “proses manunggal”. Lapisan *pertama*, bertuliskan Tuhan, merupakan sumber dan poros bagi enam lapisan berikutnya. Tuhan merupakan sumber dari semua yang ada, baik yang tampak oleh indera (*syahādah*) maupun yang belum mampu ditampakkan oleh indera (*gaib*). Lapisan *kedua*, bertuliskan *hikmah* (pengetahuan murni atau *pure knowledge*) dan *power (energy)*, merupakan penampakan atau emanasi Tuhan yang paling *gaib*, paling sakral dan paling objektif. Lapisan *ketiga*, bertuliskan *kauniyyah maṭlum* (hukum alam yang diwahyukan dalam bahasa Tuhan) dan *kauniyyah gairu maṭlum* (hukum alam yang tidak diwahyukan Tuhan), merupakan penampakan Tuhan melalui lapisan kedua. Lapisan *keempat*, bertuliskan *metodologi* dan *pendekatan*, merupakan penampakan Tuhan melalui lapisan ketiga. Penampakan Tuhan pada lapisan kedua hingga lapisan keempat bersifat objektif, sedangkan penampakan-Nya pada lapisan kelima hingga

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 133-134.

¹⁰⁵⁷ Menurut Amin, “Ibarat sebuah ‘sinar’, maka *religion* hanya dapat dinikmati secara konkrit oleh manusia jika ‘sinar’ tersebut telah termanifestasikan dalam warna-warna tertentu (merah, biru, kuning, dan sebagainya). Manusia tidak dapat menikmati keberadaan ‘sinar’, kecuali dalam warna-warna tertentu yang partikularistik (*religiosity*)”. M. Amin Abdullah, “Tinjauan Antropologis-Fenomenologis Keberagamaan Manusia: Sumbangan Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-agama”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 523.

¹⁰⁵⁸ Anshori, “Tauhid Sebagai *The Holy Spirit* dalam Integrasi Keilmuan: Studi Awal dalam Memahami Bangunan Politik Islam”, hlm. 134.

seterusnya bersifat subjektif.¹⁰⁵⁹

Lapisan *kelima*, bertuliskan *akidah* dan *kepercayaan*, merupakan penampakan Tuhan melalui lapisan keempat. Lapisan *keenam*, bertuliskan *riset penelitian, Taurat, Injil, al-Qur'an* dan *kitab suci agama-agama*, merupakan penampakan Tuhan melalui lapisan keenam. Lapisan *ketujuh*, bertuliskan *sains dan teknologi, tradisi Islam, tradisi Nasrani, tradisi Yabudi, dan tradisi agama-agama*, merupakan penampakan Tuhan melalui lapisan keenam. Lapisan ketujuh merupakan produk nyata dari *discovery*—dengan mengutip Karl Popper, Amin menggunakan istilah *context of justification* dan *context of discovery*¹⁰⁶⁰—atau *recovery* dari lapisan-lapisan sebelumnya, sehingga merupakan lapisan yang paling subjektif, paling profan, dan paling dapat ditangkap oleh indera. Segala sesuatu, semakin dekat dengan lapisan pertama akan semakin sakral, semakin objektif, dan semakin *gaih*. Sebaliknya, semakin jauh dari lapisan pertama semakin profan, semakin subjektif dan semakin nyata.¹⁰⁶¹ Menurut penulis, metafora yang disampaikan oleh Anshori tersebut sangat bernuansa epistemologi mistik Gazalian-Platonis, dimana semakin transenden berarti semakin objektif-induktif, dan semakin profan berarti semakin subjektif-deduktif. Tentu hal ini bertolak belakang dengan etika rasional ala Kantian. Padahal, pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon) menggabungkan antara dimensi objektif, subjektif, dan intersubjektif (abduktif).

Menurut penulis, model yang ditawarkan oleh Anshori di atas berbau Idea Platonis dan Ibn 'Arabian. Bahwa, di seberang sana ada Idea yang terpisah, tetap, objektif, terlepas sama sekali dari kehidupan manusia. Konsep tersebut jelas berlawanan dengan positivistik Auguste Comte dengan paham Aristotelian, yang menyatakan sebaliknya, bahwa materilah yang objektif. Dengan kata lain, Anshori ingin mengatakan

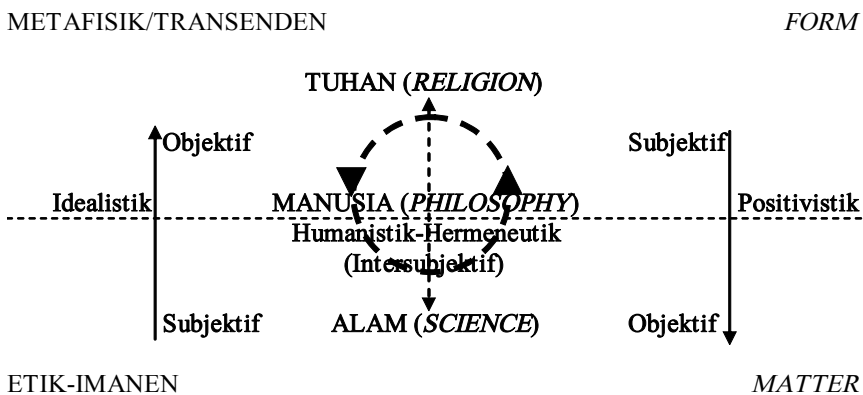
¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah*, No. 61 Tahun 1998, hlm. 1-26.

¹⁰⁶¹ Anshori, "Tauhid Sebagai *The Holy Spirit* Dalam Integrasi Keilmuan: Studi Awal Dalam Memahami Bangunan Politik Islam", hlm. 134.

bahwa teori induksi bersifat objektif, ia mengarah kepada partikular ke universal (*from part to whole*). Sedangkan teori deduktif bersifat sebaliknya, ia bersifat subjektif, mengarah kepada universal ke partikular (*from whole to part*). Padahal, dalam pendekatan i-kon, induksi dan deduksi harus bergerak sirkular-hermeneutis (abduktif)—*part and whole are circular*—, bukan struktural-mekanis, bukan hanya partikular saja atau universal saja, tetapi kedua-duanya, yaitu partikular-universal (lokal-global). Menurut Amin, perlu adanya perubahan wawasan metodologi penelitian filsafat yang bercorak idealistik-positivistik ke humanistik-hermeneutik.¹⁰⁶²

Dari objektif menuju subjektif dan dari subjektif menuju objektif



Berdasarkan gambar di atas nampak jelas perbedaan antara metode filsafat yang beraliran idealis, positivis, dan humanis-hermeneutik. Bagi kaum idealis-metafisik (Platonis), sesuatu semakin bernilai objektif (tetap), jika ia semakin transenden, jauh dari wilayah imanen. Sedangkan bagi kaum empiris-positivistik (Aristotelian), sesuatu bernilai objektif,

¹⁰⁶² M. Amin Abdullah, “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama”, dalam Reza A.A. Wattimena (ed.), *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), hlm. 82.

jika ia semakin immanen. Sedangkan kelompok humanistik-hermeneutik (Kantianis) berada di antara keduanya, untuk menjembatani dimensi objektif dan subjektif, ia menawarkan model intersubjektif. Idealistik adalah model studi ilmu hukum Islam deduktif (dari konteks ke teks), Positivistik adalah model studi ilmu hukum Islam induktif (dari teks ke konteks), dan Humanistik-Hermeneutik adalah model studi ilmu hukum Islam integratif-Interkonektif (sirkulasi antara teks dan konteks).

Menurut penulis, masa depan FSH tidak cukup lagi jika hanya menggunakan corak induksi (ilmu hukum) ataupun deduksi (ilmu syari'ah), tetapi harus bersifat sirkular-hermeneutik antara keduanya (ilmu syari'ah + ilmu hukum), yaitu deduksi dan sekaligus induksi—abduksi—. Dalam tradisi ilmu Tasawuf, metode studi ilmu hukum Islam tidak cukup jika hanya bercorak monolitik seperti yang pernah disampaikan oleh Ibn 'Arabi dan 'Abdul Karim al-Jili (induksi). Di sinilah pentingnya menawarkan model sirkular-hermeneutik-sufistiknya Mullā Ṣadrā, yang lebih dekat dengan model Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Mullā Ṣadrā (1571-1640)¹⁰⁶³ telah menjelaskan tentang tahapan-tahapan perjalanan spiritual manusia (*sulūk*). Di Mazhab Sapen (FUPI), salah seorang ilmuwan pengkaji Mullā Ṣadrā adalah Syaifan Nur, misalnya lewat buku (disertasi) berjudul *Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā* (2002).¹⁰⁶⁴ Bagian awal diskusi tentang ontologi dan onto-teologi di dalam *magnus opus al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyyah* (*Empat Perjalanan Intelektual*), Mullā Ṣadrā mengatakan:

Ketahuilah bahwa para pesuluk (*sullak*) di antara para '*urafā*' dan para wali menempuh empat perjalanan. Perjalanan pertama adalah perjalanan makhluk kepada Kebenaran (*safar min al-khalq ilā al-Haqq*); Perjalanan kedua adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam Kebenaran (*safar bi al-Haqq fi al-Haqq*); Perjalanan ketiga adalah kebalikan dari perjalanan pertama, sebab

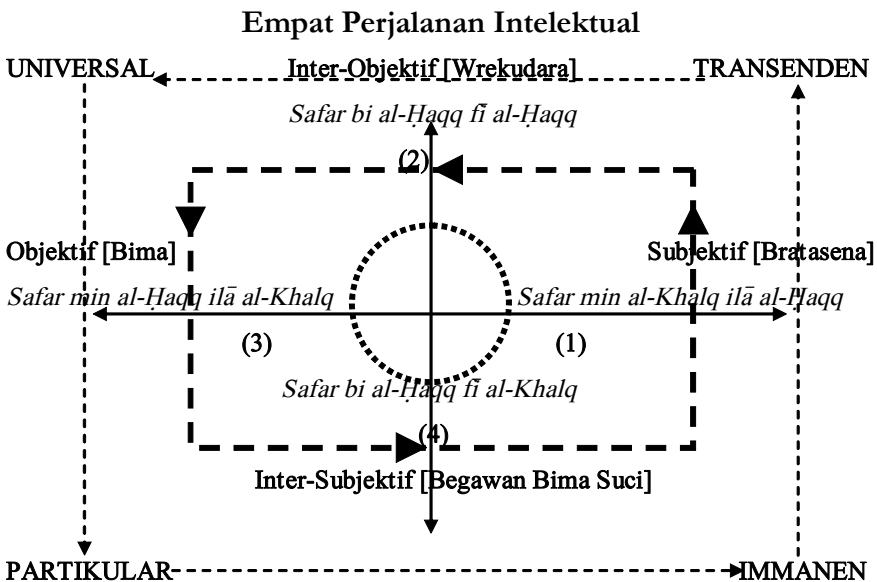
¹⁰⁶³ Dengan menggabungkan antara filsafat, tasawuf, dan teologi, Mullā Ṣadrā telah berhasil mensintesakan Filsafat Peripatetik (*Masyyai*) Ibn Sina, Tasawuf *Hikmah al-Iṣyrāqīyyah* (Illuminasionis) Suhrawardi al-Maqtūl, dan Teologi Islam, menjadi "Filsafat Transendental" atau *Hikmah al-Muta'āliyah*.

¹⁰⁶⁴ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

perjalanan ini dari Kebenaran menuju makhluk (*safar min al-Haqq ilā al-khalq*); Perjalanan keempat adalah kebalikan dari perjalanan kedua, karena perjalanan ini adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam makhluk (*safar bi al-Haqq fī al-khalq*).¹⁰⁶⁵

Dalam perspektif Wilberian, empat perjalanan spiritual di atas dapat dibaca dengan kacamata empat kuadran (AQAL: *all-quadrants all-level*),¹⁰⁶⁶ yaitu subjektif (*safar min al-khalq ilā al-ḥaqq*), inter-subjektif (*safar min al-khalq ilā al-khalq bi al-ḥaqq*), objektif (*safar min al-ḥaqq ilā al-khalq*), dan inter-objektif (*safar bi al-ḥaqq fī al-ḥaqq*).



Berdasarkan gambar di atas, dapat dijelaskan epistemologi tanda *plus* (+), yang bentuknya seperti empat kuadran, antara ilmu syari’ah (+) ilmu hukum. Keempat kuadran (+) itu menciptakan empat jenis *space*,

¹⁰⁶⁵ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah* (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṣ al-‘Arabī, 1981), I: 13.

¹⁰⁶⁶ Lihat, Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998); *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (London: Shambala, 1998).

yaitu ruang subjektifitas, inter-subjektifitas, objektifitas, dan inter-objektifitas. Jurusan Ilmu Syari'ah (AS, S, PMH, MU, KUI) dapat ditempatkan di kuadran (+) subjektifitas-deduktif; Program Studi Ilmu Hukum dapat dimasukkan ke dalam kluster objektifitas-induktif. Jurusan Filsafat Ilmu Hukum Islam bisa dimasukkan ke dalam kuadran inter-subjektifitas etis. Sedangkan kluster inter-objektifitas dapat diisi oleh program studi yang menggabungkan antara teknologi dan hukum, seperti Jurusan Teknologi Hukum (Sertifikasi Halal dan Haram).

Teori Kuadran dalam studi hukum Islam

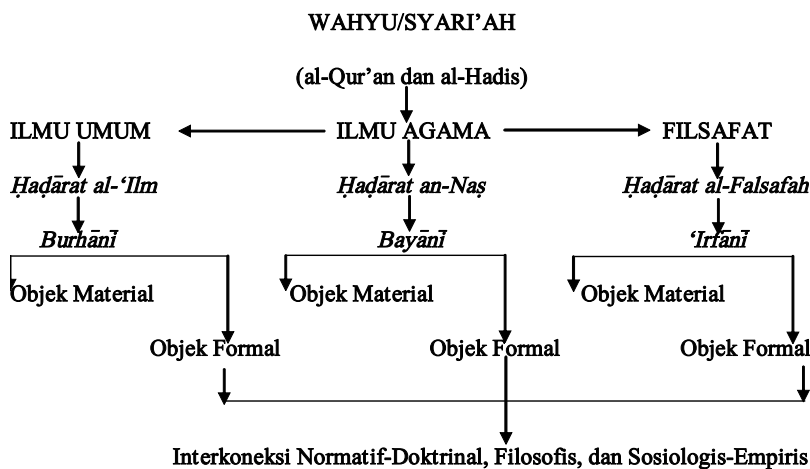
Subjektif ILMU SYARI'AH	Objektif ILMU HUKUM
Inter-subjektif FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM	Inter-objektif TEKNOLOGI HUKUM

Lima tahun sejak Mazhab Jogja diperkenalkan, muncul artikel berjudul *Paradigma Integratif-Interkonektif: Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam* (2007) yang ditulis oleh 'duo' Supriatna dan Ahmad Pattiroy, dimuat oleh Jurnal *asy-Syir'ah* milik FSH UIN Sunan Kalijaga. Berikut maksud ditulisnya artikel tersebut:

Artikel ini merupakan upaya penulis untuk melihat integrasi atau interkoneksi ilmu syari'ah (ilmu hukum, sosiologi, antropologi, dan sebagainya) pada tataran objek formal, yaitu pada aspek metodologi. Penekanan pada aspek metodologi ini dilakukan untuk membatasi keruwetan definisi konsep integrasi-interkoneksi ilmu itu sendiri, berikut pola penerapannya yang hingga saat ini (2007) perdebatannya masih alot. Tanpa harus melibatkan diri dalam perdebatan itu, barangkali model integrasi-interkoneksi yang diacu dalam

artikel ini adalah integrasi-interkoneksi antara ilmu agama dan umum pada aspek metodologi.¹⁰⁶⁷

Berdasarkan penjelasan tersebut, artikel tentang penelitian hukum Islam integrasi-interkoneksi hanya membahas aspek objek formil saja, sedangkan buku *Maḥab Sunan Kalijaga* di samping mengkaji objek formil, juga objek material, bahkan hingga usulan ke tahap implementasi jenis-jenis penelitian dan matakuliah yang terintegrasi-interkoneksi di FSH. Sebab, dalam penelitian integrasi-interkoneksi, Islam dapat menjadi objek (*Dirāsah Islāmīyah*: seperti Antropologi Hukum Islam dan Sosiologi Hukum Islam) dan disisi lain dapat juga menjadi subjek (*Ulūm Islāmīyah*: seperti Ushul Fikih dan Tafsir). Di sinilah pentingnya membedakan antara istilah ‘studi Islam’ (Islam sebagai objek) dan ‘Islamologi’ (Islam sebagai subjek). Bahkan, Islam dapat menjadi inter-subjektif, ketika objek dan subjek dikoneksikan. Artikel *Paradigma Integratif-Interkonektif* tersebut kemudian menawarkan semacam skema integratif-interkonektif antara filsafat, ilmu agama, dan ilmu umum pada tataran objek formal berikut ini.¹⁰⁶⁸



¹⁰⁶⁷ Supriatna dan Ahmad Pattiroy, “Paradigma Integratif-Interkonektif: Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam”, *asy-Syir’ab*, Vol. 41, No. II, 2007, hlm. 391-392.

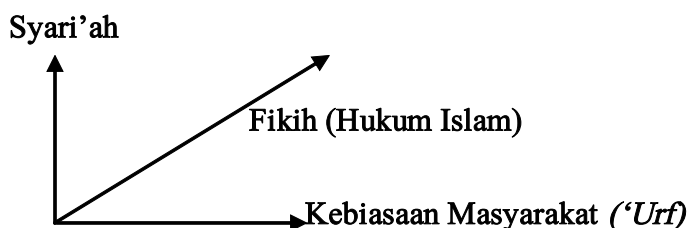
¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 407.

Ada beberapa catatan kritis dari penulis terhadap bagan di atas. Pertama, bagan tersebut menggunakan nalar struktural-mekanis dengan menempatkan Syari'ah "di atas" sebagai objek material. Padahal, pendekatan integrasi-interkoneksi menghendaki model nalar sirkularis-hermeneutis-organis. Kedua, bagan di atas menempatkan ilmu agama sebagai jembatan (karena posisinya di tengah) antara ilmu umum dan filsafat. Padahal, dalam pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon) justru menghendaki filsafat (*philosophy*) sebagai jembatannya, yang menghubungkan antara ilmu umum (*science*) dan ilmu agama (*religion*). Ketiga, bagan di atas hanya menghubungkan objek formal saja, padahal integrasi menghendaki penyatuan objek material, sedangkan interkoneksi mengaitkan hubungan antar objek formil. Dengan kata lain, dalam integrasi-interkoneksi yang dikembangkan tidak hanya studi Islam, tetapi juga Islamologi. Keempat, hubungan trialektika yang disebutkan adalah antara normatif-doktrial, filosofis, dan sosiologis-empiris. Hubungan trialektika yang disampaikan hanya pada tataran metodologis saja, sedangkan buku penulis ini sudah menawarkan bentuk konkrit aksiologis materi kuliah yang harus dikaitkan dalam hubungan trikotomik tersebut, yaitu fikih (normatif-doktrinal), ushul fikih, *maqāsid asy-syarī'ah* (filosofis), dan ilmu hukum (empiris), tidak hanya sosiologi.

Tahun 2008, Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Sunan Kalijaga secara khusus menerbitkan edisi tentang Integrasi-Interkoneksi. Diawali dari *Integrasi dan Interkoneksi dalam Bidang Pendidikan*, Vol. XVII, No. 1, Januari-April 2008, *Integrasi-Interkoneksi Dalam Bidang Sosial Ekonomi dan Hukum*, Vol. XVII, No.2, Mei-Agustus 2008, dan *Integrasi-Interkoneksi Dalam Bidang Agama dan Humaniora*, Vol. XVII, No. 3, September-Desember 2008. Dari ketiga tema besar itu, yang terkait dengan integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam adalah Jurnal *Penelitian Agama* yang kedua. Salah satu artikel yang mengkaji interkoneksi hukum Islam dalam jurnal tersebut adalah tulisan Agus Moh. Najib, salah satu dosen FSH, berjudul *Interkoneksi Keilmuan Hukum Islam dengan Hukum Umum di Indonesia: Menyatukan Pokok Bahasan, Menyelaraskan Bahasa* (2008).

Agus Moh. Najib ingin menautkan atau mengoneksikan antara syari'ah, fikih, dan *'urf*. Menurut Najib,¹⁰⁶⁹ apabila digambarkan dalam bentuk grafik, hubungan antara nilai-nilai idealitas syari'ah, norma kebiasaan yang riil dalam masyarakat (*'urf*), dan hukum Islam (fikih sebagai norma hukum) yang mempertautkan keduanya adalah sebagai berikut.

Pertautan Triadik antara Syari'ah, Fikih, dan 'Urf.



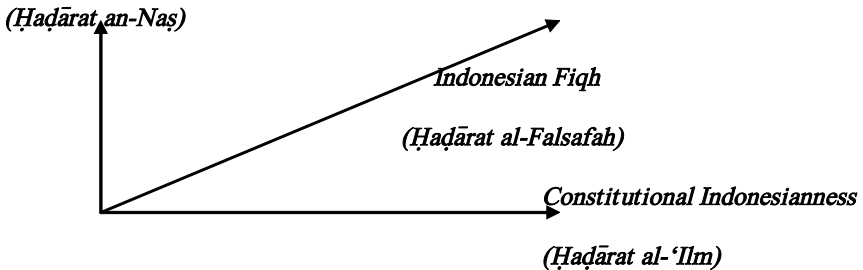
Berdasarkan gambar di atas, hukum Islam atau fikih sebagai norma hukum merupakan dialektika antara adat kebiasaan yang ada dalam masyarakat (dapat juga dikatakan sebagai hukum adat dan hukum positif yang berlaku) dengan syari'ah, dan bukan dengan *ahkām asy-syarī'ah*. Hal itu dapat dimengerti karena syari'ah-lah yang bersifat ideal sementara *ahkām asy-syarī'ah* ditetapkan sebagai aplikasi konkrit dari nilai-nilai syari'ah terhadap masyarakat yang ada berdasarkan konteks turunnya saat itu.¹⁰⁷⁰ Menurut penulis, pola grafik di atas dapat digunakan dan dikembangkan untuk menempatkan posisi Fikih Indonesia gagasan Hasbi dengan pola trikotomik *ḥadārah* dalam pendekatan integrasi-interkoneksi.

¹⁰⁶⁹ Agus Moh. Najib, “Interkoneksi Keilmuan Hukum Islam dengan Hukum Umum di Indonesia: Menyatukan Pokok Bahasan, Menyelaraskan Bahasa”, dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII, No. 2, Mei-Agustus, 2008, hlm. 400.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 400-401.

Fiqh Indonesia perspektif integrasi-interkoneksi

Back to the Qur'an and the Sunna



Berdasarkan grafik di atas, kita dapat menempatkan posisi Fiqh Indonesia sebagai garis vektor, yang menghubungkan antara pilar *back to the Qur'an and the Sunna* dan *constitutional Indonesianness*, atau antara tema “Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah” dan “Keindonesiaan”. Dalam perspektif *triple ḥaḍārah*, *back to the Qur'an and the Sunna* dapat dimaknai sebagai budaya teks atau ilmu Syari'ah. *Indonesian Fiqh* sebagai pilar *falsafah* atau Filsafat Ilmu Hukum Islam. Sedangkan *constitutional Indonesianness* sebagai pilar ilmu Hukum. Dengan kata lain, dalam paradigma integrasi-interkoneksi, menurut penulis, semestinya hanya ada tiga jurusan saja di FSH, yaitu Jurusan Ilmu Syari'ah (Prodi AS, Siyasah, MU, PMH, dan KUI), Jurusan Filsafat Ilmu Hukum Islam (Prodi *Maqāṣid asy-Syari'ah* dan Ushul Fiqih), dan Jurusan Ilmu Hukum (Prodi Hukum Adat, Hukum Nasional, dan Hukum Internasional).

Dalam rangka memaksimalkan kontribusi hukum Islam terhadap hukum nasional, langkah awal yang perlu dilakukan adalah keselarasan antara hukum Islam dan ilmu hukum yang berkembang di Indonesia. Dengan kata lain, menurut Najib, perlu diupayakan terbangunnya Ilmu Hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*), yang selaras dengan keilmuan hukum secara umum. Dengan adanya ilmu hukum Islam, kesempatan hukum Islam untuk berperan dalam percaturan hukum nasional akan lebih besar, karena secara keilmuan hukum akan lebih dapat dipahami dan diterima

oleh masyarakat Indonesia.¹⁰⁷¹ Bandingkan istilah *Islamic Jurisprudence* tersebut dengan gagasan Qodri Azizy tentang istilah Ilmu Hukum Indonesia atau *Indonesian Jurisprudence*. Menurut Qodri:

Model dan pendekatan kajian hukum Islam di Indonesia, terutama sekali di lembaga-lembaga akademik seperti perguruan tinggi dan pusat kajian, sudah waktunya untuk diperbarui. Model, pendekatan, dan filosofi kajian hukum Islam atau fikih di Institut Agama Islam Negeri (IAIN/UIN), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) dan Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS) perlu diadakan reorientasi atau bahkan perubahan agar benar-benar bermanfaat dan memenuhi tuntutan tadi. Ini meliputi merekonstruksi pemikiran hukum Islam dengan bahasa undang-undang, seperti contoh KHI, sehingga akan lebih mudah dipahami dengan menggunakan bahasa hukum pada umumnya. Usaha positivisasi hukum Islam merupakan suatu keharusan baik dalam konteks kajian akademik yang selalu mengikuti eklektisisme maupun proses demokratisasi yang mendasarkan pada mayoritas penduduk. Pada akhirnya menjadi tantangan bahwa Islam harus mampu menunjukkan janji besarnya, yaitu *rahmatan li al-'ālamīn* (untuk menjadi rahmat bagi alam semesta) dan *li taḥqīq maṣāliḥ an-nās* (untuk memastikan terwujudnya kemaslahatan manusia). Inilah tantangan bagi para ahli hukum Islam dan sekaligus bagi para ahli hukum umum. Untuk menggabungkan keduanya ini kami menggunakan istilah *ilmu hukum Indonesia (Indonesian jurisprudence)*, yang memang ada spesifikasi perbedaan dengan ilmu hukum Barat.¹⁰⁷²

Menurut penulis, antara Ilmu Hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*) dan Ilmu Hukum Indonesia (*Indonesian Jurisprudence*) harus dikoneksikan, sehingga menjadi semacam *Islamic Indonesian Jurisprudence* atau Yurisprudensi Islam Indonesia. Dalam perspektif politik Islam, barangkali *Islamic Indonesian Jurisprudence* tersebut identik dengan istilah “Negara Indonesia Islami: NII” yang pernah dipopulerkan oleh Muhammad Nur pada tahun 2011,¹⁰⁷³ salah satu dosen FSH. Munculnya gagasan tentang ‘Negara Indonesia Islami’, untuk menggeser nalar ‘Negara Islam Indonesia’, senyatanya ingin menggeser nalar formalistik

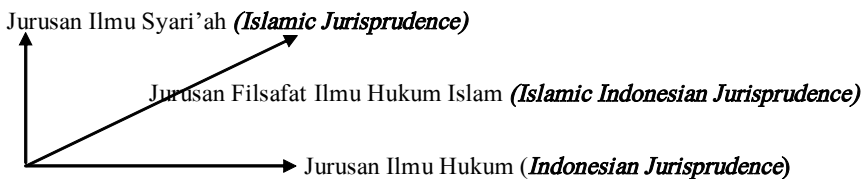
¹⁰⁷¹ *Ibid.*, hlm. 403.

¹⁰⁷² Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 252.

¹⁰⁷³ Lihat, Muhammad Nur, *NII (Negara Islam Indonesia) No-NII (Negara Indonesia Islami) Yes: Pergulatan Konsep Negara dalam Peradaban Modern* (Yogyakarta: Suka Press, 2011).

menuju substansialistik. Interkoneksi keduanya merupakan sinergitas antara ilmu Syari'ah (*Islamic Jurisprudence*) dan ilmu Hukum (*Indonesian Jurisprudence*). Jembatan yang dapat menghubungkan keduanya adalah filsafat ilmu hukum Islam. Pembentukan ilmu hukum Islam di Indonesia tersebut harus dilakukan dalam bentuk interkoneksi antara ilmu hukum Islam dan ilmu hukum umum. Caranya, mengkaji hukum Islam dengan menggunakan kerangka dan bahasa ilmu hukum umum, dan sebaliknya. Di samping itu kajiannya tidak menggunakan pendekatan atomistik dengan dimulai dari kasus-kasus tetapi dengan menggunakan pendekatan asas. Dimulai dengan mengkaji asas-asas hukum kemudian baru dilanjutkan dengan aturan-aturan khusus. Dengan landasan konseptual tentang pengertian hukum Islam yang dipadankan dengan pengertian hukum secara umum, maka ilmu hukum Islam dapat dibangun sesuai dengan kerangka dan bahasa keilmuan hukum umum yang ada di Indonesia.¹⁰⁷⁴

Islamic Indonesian Jurisprudence



Berdasarkan grafik di atas, sekali lagi, penulis menawarkan tiga jenis jurusan di FSH, yaitu jurusan Ilmu Syari'ah (IS), yang diarahkan untuk mengembangkan ilmu hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*); Jurusan Ilmu Hukum (IH), yang diarahkan untuk mengembangkan ilmu hukum nasional (*Indonesian Jurisprudence*); Jurusan Filsafat Ilmu Hukum Islam (FIHI), yang diarahkan untuk mengembangkan teori-teori dan model-

¹⁰⁷⁴ Najib, "Interkoneksitas Keilmuan Hukum Islam dengan Hukum Umum di Indonesia: Menyatukan Pokok Bahasan, Menyelaraskan Bahasa", hlm. 403.

model bentuk dialektika antara ilmu Syari'ah dan ilmu Hukum. Sebab, penguasaan yang baik terhadap pilar filsafat, adalah keniscayaan untuk mengaitkan keduanya. Meminjam bahasa Ian G. Barbour,¹⁰⁷⁵ *philosophy* (filsafat ilmu hukum Islam) adalah jembatan penghubung antara *religion* (ilmu Syari'ah) dan *science* (ilmu Hukum).

Jauh hari sebelum isu paradigma integrasi-interkoneksi digagas menjadi *grand design* orientasi keilmuan di UIN Sunan Kalijaga saat ini, Zarkasji Abdul Salam (Dekan FSH periode 1992-1995)—tahun 1995 ketika menjabat sebagai Ketua P3M IAIN Sunan Kalijaga—sudah menyentilkan dalam forum kegiatan Pelatihan Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga. Salah satu pernyataan beliau, yang dikutip oleh Ahmad Pattiroy, yang disampaikan dalam sambutannya ketika membuka acara Pelatihan Penelitian itu sebagai berikut:

“...kebutuhan terhadap pengembangan *research* di IAIN Sunan Kalijaga, ilmu agama perlu diperkaya dengan teori-teori sosial. Salah satu keistimewaan pelatihan penelitian kali ini, untuk pertama kali dihadirkan sejumlah pemateri dari luar IAIN yang memiliki disiplin ilmu sosial, seperti filsafat, sosiologi, dan antropologi.”¹⁰⁷⁶

Pada aspek metodologi penelitian hukum Islam, Zarkasji, sebagaimana diungkapkan oleh Pattiroy, telah mengintrodusir adanya dua model penelitian yang bisa dilakukan untuk mengkaji hukum Islam. Kedua model penelitian tersebut adalah penelitian hukum Islam dengan kecenderungan normatif dan kecenderungan empiris. Kedua tipologi penelitian hukum ini memiliki wilayah kajian berbeda yang bisa diterapkan secara terpisah. Tetapi dalam kerangka penggalian dan penemuan hukum secara komprehensif, kedua model penelitian ini harus dipadukan atau diintegrasikan. Atas dasar gagasan pengintegrasian kedua model penelitian tersebut, Zarkasji sebenarnya telah melangkah lebih maju

¹⁰⁷⁵ Barbour, *Issues*, hlm. 12.

¹⁰⁷⁶ Ahmad Pattiroy, “Studi Hukum Islam: Sisi Metodologi dalam Pemikiran Prof. Drs. Zarkasji Abdul Salam”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)*, hlm. 184.

ketika para akademisi di UIN sedang disibukkan dengan diskusi mengenai paradigma interkoneksi yang saat ini menjadi landasan filosofis keilmuan UIN Sunan Kalijaga. Bagi Zarkasji, gagasan paradigma interkoneksi patut didukung untuk aplikasinya demi pengembangan keilmuan UIN yang selama ini ditengarai bersifat dikotomis. Akan tetapi, penginterkoneksi itu, tegas Zarkasji, harus dilakukan secara seimbang pada level objek formal, bukan pada level objek material.¹⁰⁷⁷

Tahun 2012, secara implisit, istilah integrasi-interkoneksi kembali muncul dalam konteks studi hukum Islam, yang termuat dalam artikel Khoiruddin Nasution berjudul *Pendekatan Integratif dan Interkoneksi dalam Membangun Keluarga Sakinah*. Integrasi-Interkoneksi dalam studi hukum Islam (dalam konteks itu adalah hukum perkawinan dan pewarisan), yang dimaksud oleh artikel tersebut adalah “Pemahaman terhadap *naṣṣ* perkawinan dan waris tidak terbatas hanya pada aspek hukum, tetapi juga aspek lain yang relevan, dan salah satu aspek yang paling dekat dan relevan dengan bangunan keluarga adalah pendekatan antropologi-sosial (etnologi). Sebab, kajian terhadap *naṣṣ* keluarga; perkawinan dan waris, dengan pendekatan etnologi, dapat mengungkap sistem keluarga yang hendak dibangun Islam, yakni keluarga bilateral.”¹⁰⁷⁸ Artikel Khoiruddin tersebut sebenarnya dapat dikembangkan menjadi matakuliah Antropologi Hukum Islam. Menurut penulis, pendekatan integrasi-interkoneksi tidak hanya menghubungkan secara dialogis antara *naṣṣ* (perkawinan dan waris) dan ilmu empiris (etnologi) saja, tetapi juga *plus* filosofis (etis).

Tahun 2013, Kamsi, dosen FSH UIN Sunan Kalijaga, menulis artikel berjudul *Integrasi dan Interkoneksi Mata Kuliah Ushul Fikih Dalam Kurikulum Fak. Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Dalam artikel tersebut, Kamsi menawarkan bahwa ushul fikih perlu memperluas

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 229-230.

¹⁰⁷⁸ Khoiruddin Nasution, “Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkoneksi dalam Membangun Keluarga Sakinah”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012, hlm. 84-85.



makna *muhkam 'alaib* (subjek hukum) dari semata-mata manusia *mukallaf* menjadi badan hukum, yang dapat memayungi perkembangan kehidupan hukum umat semakin diresapi oleh kehadiran institusi-institusi modern Barat.¹⁰⁷⁹ Dengan kata lain, menurut bahasa penulis, Kamsi ingin menggeser nalar personal (*muhkam 'alaib*: subjek hukum) dalam ushul fikih menjadi ke arah nalar institusional. Konsep badan hukum hampir-hampir terlewatkan dalam kajian ushul fikih. Hal ini barangkali

karena konsepsi ushul fikih tentang hukum lebih menekankan aspek etika religius. Artinya hukum dilihat sebagai penilaian etis religius terhadap perbuatan manusia di hadapan Tuhan, dan tidak dilihat mekanisme kelembagaan yang mengatur berbagai hubungan. Karenanya kita melihat pembahasan *al-muhkam 'alaib* (subjek hukum) dalam ushul fikih ditujukan pada manusia sebagai pengemban tanggungjawab etis religius di depan Tuhan dan disebut *mukallaf*. Karena perbuatan subjek hukum yang berupa badan hukum kurang mencerminkan etis religius itu, maka ia tidak dibahas karena ia bukan *mukallaf* dan perbuatannya tidak dapat dinilai dari segi pahala dan dosa. Padahal, sebenarnya subjek hukum yang berupa badan hukum telah menjadi kenyataan yang tidak terbantahkan dalam kehidupan kaum Muslimin dengan adanya badan-badan wakaf, *bait al-māl*, lembaga-lembaga keuangan modern seperti bank dan lembaga komersial lainnya.

Selain tentang lembaga dapat menjadi subjek hukum, gagasan lain yang menarik dari Kamsi adalah teori 'diferensiasi dalam unifikasi

¹⁰⁷⁹ Kamsi, "Integrasi dan Interkoneksi Mata Kuliah Ushul Fikih Dalam Kurikulum Fak. Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam Roni Ismail (ed.), *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan UIN Sunan Kalijaga: Sebuah Interpretasi dan Aplikasi* (Yogyakarta: CTSD, 2013), hlm. 210.

hukum yang dinamis⁴. Tentang teori tersebut, Kamsi mengatakan:

Positivisasi hukum perkawinan Islam dalam politik hukum Indonesia merupakan bentuk akomodasi negara terhadap Islam sejauh berkait dengan ‘diferensiasi dalam unifikasi hukum nasional’ dan dinamika perkembangan politik bangsa. Artinya bahwa hukum yang akan dikemas dalam hukum nasional sebagai produk dari politik hukum nasional Indonesia adalah satu hukum nasional yang mengabdikan kepada kepentingan nasional, dan tidak diletakkan hanya pada kesatuan hukum dalam arti satu hukum yang diunifikasikan yang berlaku untuk seluruh bangsa Indonesia, karena jika demikian itu yang diterapkan, maka akan terjadi pemaksaan-pemaksaan hukum kepada golongan-golongan dalam masyarakat. Hal ini pasti akan menimbulkan ketidakadilan bagi golongan-golongan yang bersangkutan. Demikian pula hukum keluarga Islam yang berlaku di nusantara mengacu kepada falsafah bangsa bhinneka tunggal ika dan dasar negara Pancasila.¹⁰⁸⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, pengembangan studi Ilmu (A) Hukum (B) Islam (C)—ABC—(Ilmu Hukum [A+B] + Hukum Islam [B+C]) menuntut adanya interkoneksi antara teks dan konteks dan memerlukan pendekatan lintas-disiplin yang melibatkan pemakaian ilmu-ilmu sosial. Pendekatan lintas-disiplin (li-di) inilah yang dimaksud dengan istilah inter-disipliner dalam paradigma integrasi-interkoneksi. Integrasi-interkoneksi tidak akan menggeser teks sebagai pilar *ḥadārat an-naṣ*, tetapi justru memberikan dua tambahan sudut pandang berupa *ḥadārat al-falsafah* dan *ḥadārat al-’ilm*. Dengan kata lain, Mazhab Jogja adalah Integrasi-Interkoneksi dan Integrasi-Interkoneksi adalah Mazhab Jogja. Lima tahun kemudian sejak Mazhab Jogja diperkenalkan (2002-2007), muncul gagasan untuk membangun metodologi alternatif dalam penelitian hukum Islam dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, sebagaimana telah dijelaskan di atas, dengan beberapa catatan kritis dari penulis.

Untuk mengetahui hubungan triadik antara Fikih Dunia (epistemologi studi ilmu hukum Islam global), Fikih Sunan Kalijaga, Fikih Indonesia (epistemologi studi ilmu hukum Islam nasional), dan

¹⁰⁸⁰ Kamsi, “Dinamika Politik Hukum dan Positivisasi Syariat Islam di Indonesia”, hlm. 34.

Fikih Jogja (epistemologi studi ilmu hukum Islam lokal Mazhab Jogja), dapat dijelaskan seperti hubungan yang luas menuju sempit, kemudian dieksternalisasikan kembali ke ranah global, seperti model “Jam Pasir”. Penjelasan selanjutnya tentang model integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam (mengawinkan antara model studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris), penulis eksplorasi secara khusus di Bab V.





INTEGRASI-INTERKONEKSI STUDI ILMU HUKUM ISLAM

A. Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Hukum Islam

Menurut Zarkasji Abdul Salam, dekan FSH periode 1990-1992 dan 1992-1995, sebagaimana diungkapkan oleh Pattiroy, paradigma interkoneksi pada tataran konseptual memang merupakan gagasan cemerlang, tetapi secara operasional terlampaui naif untuk dikatakan sama sekali baru, karena sebelumnya di era IAIN, konsep ini sudah diterapkan di Fakultas Syari'ah melalui desain kurikulumnya yang mengintegrasikan antara ilmu hukum umum dan ilmu hukum Islam, sebagaimana yang tertuang dalam Topik Inti Kurikulum Nasional IAIN Fakultas syari'ah (1995). Demikian pula, orientasi metodologinya yang memadukan kecenderungan kajian normatif dengan kajian sosiologis, dan termasuk pengembangan program studi yang mengakomodir ilmu ekonomi sebagai bagian dari struktur ilmu ekonomi Islam sebagaimana dikembangkan di Program Studi Keuangan Islam (KUI).¹⁰⁸¹ Sehubungan

¹⁰⁸¹ Pattiroy, "Studi Hukum Islam: Sisi Metodologi dalam Pemikiran Zarkasji Abdul Salam", dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah*, hlm. 225.

dengan orientasi keilmuan di UIN yang berbasis paradigma interkoneksi, masih menurut Zarkasji, seperti yang dituturkan kembali oleh Pattiroy, pola pengintegrasian bukan pada level objek material, tetapi pada level objek formal.¹⁰⁸²

Menanggapi gagasan interkoneksi yang mengiringi perubahan IAIN menjadi UIN, menurut Zarkasji, seperti disampaikan oleh Pattiroy, memandangnya sebagai gagasan yang patut didukung tetapi tidak dengan perubahan institusi IAIN menjadi UIN. Menurutnya, jika realitas paradigma interkoneksi ini sebenarnya telah menjadi bagian dari epistemologi keilmuan IAIN pra konversi, apakah tidak lebih baik mengembangkan atau membenahi yang sudah ada selama ini. Tanpa merubah status kelembagaan IAIN menjadi UIN, upaya untuk mengintegrasikan ilmu umum dan ilmu agama sangat mungkin diwujudkan. Pola pengintegrasian tidak harus dilakukan dengan pembentukan fakultas umum baru, tetapi cukup mengintegrasikannya ke dalam fakultas agama yang sudah eksis dengan perimbangan kurikulum yang relevan dan proporsional. Dengan pengintegrasian semacam ini, ciri khas keilmuan IAIN akan tetap terjaga dan sekaligus memperjelas perbedaannya dengan perguruan tinggi umum. Ciri khas keilmuan Fakultas Syari'ah, misalnya, adalah ilmu Syari'ah (Hukum Islam). Melalui pengintegrasian itu, ilmu Syari'ah tidak kemudian terserap ke dalam ilmu hukum umum. Fakultas Syari'ah harus tetap mengidealkan *out-put*-nya sebagai sarjana ilmu Syari'ah, bukan sarjana ilmu hukum umum. Namun, jika sebaliknya yang terjadi, maka ciri khas keilmuan Fakultas Syari'ah pun akan sirna, tidak ada bedanya dengan fakultas hukum umum lain. Oleh karena kondisi tuntutan pasar yang memengaruhi, bukan tidak mungkin ciri khas ini lambat laun akan benar-benar menjadi kenyataan sebagaimana yang dialami oleh Fakultas Syari'ah di UII (Universitas Islam Indonesia).¹⁰⁸³

Pendekatan interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga tersebut harus dibaca dalam konteks pengembangan metode sintesis yang pernah

¹⁰⁸² *Ibid.*, hlm. 227-228.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, hlm. 226.

digagas oleh Mukti Ali. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya, ‘geng keilmuan’ McGill, termasuk metode *ScD* versi Mukti Ali, telah menawarkan model kajian hukum Islam yang bersifat empiris. Berbeda dengan model McGill, gagasan Fikih Indonesia yang berasal dari epistemik keilmuan nasional abad ke-20 di Indonesia, mencoba menawarkan model dialog antara “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” dan “Keindonesiaan”. Atau, antara isu purifikasi dan dinamisasi yang lebih bersifat normatif-rekonstruktif atau konfirmatif-transformatif. Gagasan tersebut kemudian diperkuat oleh etos lokal Mazhab Jogja di awal abad ke-21 (2002), sebagai bentuk respon terhadap pentingnya menggagas ushul fikih baru yang lebih menekankan model studi ilmu hukum Islam filosofis. Sedangkan integrasi-interkoneksi harus dipahami sebagai bentuk respon terhadap isu global tentang hubungan trilogi antara *religion*, *philosophy*, dan *science*. Integrasi-Interkoneksi mencoba mentrialogkan ‘tiga dunia’ tersebut sekaligus, yaitu dunia normatif, filosofis, dan empiris. *ScD* bisa dibaca dalam kerangka dasar relasi antara *religion and science*, Fikih Indonesia sebagai bentuk relasi antara *religion and culture*, Mazhab Jogja sebagai bentuk relasi antara *religion and philosophy*, dan Integrasi-Interkoneksi sebagai bentuk relasi antara *religion, philosophy, and science (culture)*. Jadi, integrasi-interkoneksi dapat menjadi ‘rumah besar’ untuk semua gagasan di atas.

Secara eksplisit, FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah menetapkan visi keilmuan dengan mencantumkan kata “integratif-interkoneksi”, yaitu “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan ilmu Syari’ah dan ilmu Hukum secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan peradaban.” Integrasi-Interkoneksi terdiri dari dua kata, yaitu “integrasi” dan “interkoneksi”. Kata “integrasi” cenderung bermakna *melumatkan* sedangkan “interkoneksi” bermakna *saling bertegur sapa*.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁴ Berbeda sedikit dari paradigma “integrasi” keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan antara dimensi normativitas dan historisitas, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan satu ke dalam yang lainnya, maka interkoneksi lebih menekankan tegur sapa dan saling menyapa antara pilar *ḥadārat*

Meminjam istilah Harkristuti Harkrisnowo, dalam konteks dialog antar agama, integrasi itu identik seperti *melting pot* (semacam menu bubur dari berbagai jenis bahan), sedangkan interkoneksi itu seperti *salad bowl* (semacam menu gado-gado).¹⁰⁸⁵ Jadi menurut penulis, integrasi-interkoneksi itu seperti “Gudeg Jogja” (bersatu tetapi tidak menyatu, *ika* tetapi sekaligus *bhinneka*). Jadi, interkoneksi-integrasi adalah *bhinneka tunggal ika*, diferensiasi dalam unifikasi. Dalam perspektif sejarah genealogi pemikiran studi ilmu hukum Islam di UIN Sunan Kalijaga, pendekatan integrasi-interkoneksi dapat dimaknai (secara tidak langsung) sebagai proses keberlanjutan dari nalar sinkretis Sunan Kalijaga (Raden Said), metode sintesis *scientific-cum-doctriner* Mukti Ali, metode eklektis Fikih Indonesia, paralelis Mengindonesiakan Fikih Indonesia, dan diskursif Mazhab Jogja.

Menurut penulis, ada dua buku dan satu artikel yang sangat representatif menjelaskan paradigma integrasi-interkoneksi. Pertama, buku tulisan M. Amin Abdullah berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (2006).¹⁰⁸⁶ Kedua, artikel Amin Abdullah berjudul *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* (2013).¹⁰⁸⁷ Ketiga, buku penulis berjudul *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (2013).¹⁰⁸⁸ Jargon integratif-interkonektif (i-kon) sangat populer didengar terutama bagi kalangan civitas akademika UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Integrasi-Interkoneksi

an-naṣ, ḥaḍārat al-falsafah, dan ḥaḍārat al-‘ilm. M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. ix.

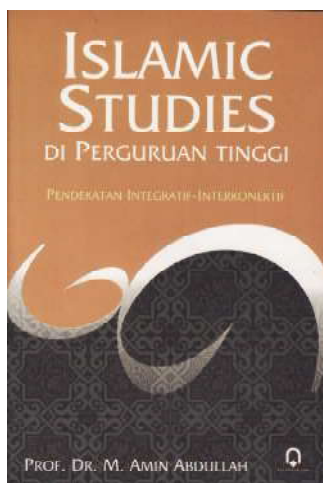
¹⁰⁸⁵ Harkristuti Harkrisnowo, “Multiculturalism in Indonesia: Human Rights in Practice”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), hlm. 193.

¹⁰⁸⁶ Diterbitkan oleh Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

¹⁰⁸⁷ Disampaikan oleh M. Amin Abdullah dalam acara penganugerahan sebagai anggota AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia), di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 3 September 2013.

¹⁰⁸⁸ Diterbitkan oleh Suka Press, Yogyakarta.

tidak hanya sekedar jargon pasca peralihan dari IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga tahun 2004, tetapi lebih dari itu menjadi *core values* (*Integrasi-Interkoneksi, Dedikatif-Inovatif, Inklusif, Continuous Improvement: I-kon DI Ikuti*) dan paradigma yang telah, sedang, dan akan dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga yang mengisyaratkan tidak ada lagi dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum, tidak ada lagi dikotomi antara ilmu inti dan ilmu bantu, yang ada adalah ilmu. Transformasi dari IAIN ke UIN, berarti menghilangkan “Agama” dan hanya meninggalkan “Islam”. Dengan kata lain, “UIN tidak punya Agama”. Bahkan suatu saat nanti, barangkali kata “Islam” di huruf “I” UIN juga akan hilang, sehingga hanya menjadi Universitas Sunan Kalijaga (USK), sebagaimana hanya disebutkan nama Universitas Gadjah Mada (UGM).



Proses evolusi institusi (dari IAIN ke UIN Sunan Kalijaga dan dari UIN Sunan Kalijaga ke Universitas Sunan Kalijaga) harusnya juga mengevolusi cara berpikir civitasnya, dari nalar teologis (agama) ke nalar etis (Islam), dari cara berpikir partikular (institut) ke universal (universitas), dari cara berpikir keberagamaan yang eksklusif (tertutup) ke inklusif (terbuka), dari atomistik (diferensiasi) ke interkoneksi (integrasi), dan dari syahwat politik ke kesalihan epistemik. Jadi, transformasi kelembagaan harus diikuti oleh evolusi pemikiran. Sebab, masih banyak civitas akademika UIN Sunan Kalijaga yang belum berevolusi pemikirannya, masih berpikir dengan nalar ‘kuno’. Apalagi para ‘pendatang baru’ di UIN, yang barangkali sama sekali tidak punya kesadaran sejarah tentang proses transformasi tersebut. Kalau tidak tahu barangkali masih bisa dimaklumi, yang tidak bisa dimaafkan adalah jika tidak mau tahu (apatis). Ide awal istilah integratif-interkoneksi (i-kon) itu muncul dari rektor kesembilan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode 2001-2005 dan 2006-2010, yaitu M. Amin Abdullah,

yang kemudian mengaplikasikannya dalam pengembangan IAIN menjadi UIN. Berbeda dengan yang lain, walaupun Amin berasal dari FUPI, namun ia sering ikut serta dalam perbincangan keilmuan di Fakultas Syari'ah. Tidak banyak civitas akademika di FSH yang bisa melakukan sebaliknya.

Ada dua dunia besar dalam konteks relasi antara agama (*religion*) dan ilmu (*science*), yaitu *Islamization of Knowledge* sebagai 'dunia pertama' dan *Scientification of Islam* sebagai 'dunia kedua'. Di antara dua dunia tersebut, lahirlah 'dunia ketiga', yaitu integrasi-interkoneksi. Dengan kata lain, integrasi-interkoneksi ingin mentrialogkan 'tiga dunia' tersebut, yaitu dunianya sendiri dan dua dunia yang lain. Mentrialogkan antara dunia subjektif, objektif, dan inter-subjektif atau *intersubjective testability*. Mentrialogkan antara dunia deduktif, induktif, dan abduktif atau dunia imajinasi kreatif. Mentrialogkan antara dunia normatif, filosofis, dan empiris. Ketiganya dapat dikoneksikan dengan model hermeneutika negosiatif versi Abou Fadl.¹⁰⁸⁹

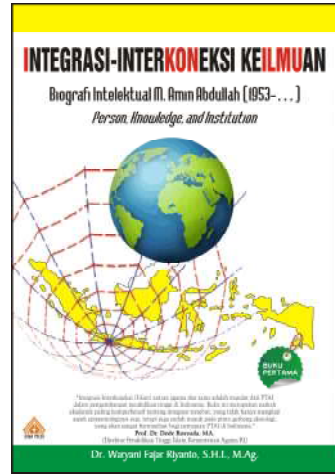
Gagasan dan pemikiran keilmuan yang integratif dan interkoneksi itu muncul dari kegelisahan Amin terkait tantangan perkembangan zaman yang sedemikian pesatnya yang dihadapi oleh umat Islam saat ini. Teknologi semakin canggih sehingga tidak ada lagi sekat-sekat antar bangsa dan budaya, persoalan migrasi, revolusi IPTEK, genetika, pendidikan, hubungan antar agama, gender, dan HAM. Perkembangan zaman mau tidak mau menuntut perubahan dalam segala

¹⁰⁸⁹ Buku baru sebagai respons terhadap perkembangan pemikiran Islam kontemporer, khususnya pada bidang hukum Islam, adalah Khaleed Abou el-Fadl, *Speaking in God's Names: Islamic Law, Authority and Women*. Dalam buku ini Khaleed mengusulkan perlunya memunculkan *genre* pemikiran Islam baru dengan 5 (lima) items yang saling terkait yaitu kemampuan mengendalikan diri (*self restrain*), sungguh-sungguh (*diligent*), menyeluruh (*comprehensiveness*), kemasukakalan (*reasonableness*) dan jujur (*honesty*). Pemikiran Islam baru ini bercorak "negosiatif" antar berbagai kelompok dan faksi yang saling memperebutkan otoritas pembacaan dan penafsiran ajaran Islam di era kontemporer. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

bidang tanpa terkecuali pemikiran hukum Islam. Dengan tanpa adanya respon cepat dalam melihat perkembangan yang ada, maka kaum Muslimin akan semakin jauh tertinggal dan hanya akan menjadi penonton, konsumen, bahkan korban di tengah ketatnya persaingan global.¹⁰⁹⁰

Keith Ward menyebutkan empat tahapan, yaitu *local, canonical, critical, and global*.¹⁰⁹¹

“Menghadapi tantangan era globalisasi, umat Islam tidak hanya sekedar butuh untuk *survive* tetapi bagaimana bisa menjadi garda terdepan perubahan. Hal itu membutuhkan re-orientasi pemikiran dalam pendidikan Islam, hukum Islam, dan rekonstruksi sistem kelembagaan.” Demikian kira-kira yang dikatakan oleh Amin.¹⁰⁹²



¹⁰⁹⁰ M. Amin Abdullah, “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syariah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012, hlm. 12; “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, disampaikan dalam launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: *Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban*, di Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 34.

¹⁰⁹¹ Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaitu *local (oral), canonical (written), critical (research)*, dan *global (technology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (tp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

¹⁰⁹² Jika dilihat dari karya-karyanya, setidaknya-tidaknya ada dua pemikiran besar M. Amin Abdullah yang pada dasarnya kedua-duanya merupakan respon dari konteks dan persoalan yang sedang dihadapi oleh kaum Muslimin. *Pertama* adalah persoalan pemahaman terhadap keislaman yang selama ini dipahami sebagai dogma yang baku, hal ini karena pada umumnya *normativitas* ajaran wahyu ditelaah lewat pendekatan doktrinal teologis. Pendekatan ini berangkat dari teks kitab suci yang pada akhirnya membuat corak pemahaman yang tekstualis dan skripturalis. Sedangkan disisi lain untuk melihat *historisitas* keberagamaan manusia, pendekatan sosial keagamaan digunakan melalui pendekatan historis, sosiologis, antropologis dan lain sebagainya, yang bagi

Jika dilihat dari karya hingga tahun 2013, setidaknya ada dua pemikiran besar M. Amin Abdullah, yang pada dasarnya merupakan respon dari konteks dan persoalan yang sedang dihadapi oleh kaum Muslimin, yaitu dialektis normativitas (dapat dibaca sebagai studi ilmu hukum Islam normatif) dan historisitas (dapat dibaca sebagai studi ilmu

kelompok pertama dianggap reduksionis. Kedua pendekatan ini bagi M. Amin Abdullah merupakan hubungan yang seharusnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kedua jenis pendekatan ini—pendekatan yang bersifat teologis-normatif dan pendekatan yang bersifat historis-empiris ini sangat diperlukan dalam melihat keberagaman masyarakat pluralistik. Kedua pendekatan ini akan saling mengoreksi, menegur dan memperbaiki kekurangan yang ada pada kedua pendekatan tersebut. Karena pada dasarnya pendekatan apapun yang digunakan dalam studi agama tidak akan mampu menyelesaikan persoalan kemanusiaan secara sempurna. Pendekatan teologis-normatif saja akan mengantarkan masyarakat pada keterkungkungan berfikir sehingga akan muncul *truth claim* sehingga melalui pendekatan historis-empiris akan terlihat seberapa jauh aspek-aspek eksternal seperti aspek sosial, politik, dan ekonomi yang ikut bercampur dalam praktek-praktek ajaran teologis. Di sinilah, Amin berusaha merumuskan kembali penafsiran ulang agar sesuai dengan tujuan dari jiwa agama itu sendiri, dan di sisi yang lain mampu menjawab tuntutan zaman, dimana yang dibutuhkan adalah kemerdekaan berfikir, kreativitas, dan inovasi yang terus menerus dan menghindarkan keterkungkungan berfikir. Keterkungkungan berfikir itu salah satu sebabnya adalah paradigma deduktif, dimana meyakini kebenaran tunggal, tidak berubah, dan dijadikan pedoman mutlak manusia dalam menjalankan kehidupan dan untuk menilai realitas yang ada dengan “hukum baku” tersebut. *Kedua*, adalah paradigma keilmuan integratif-interkoneksi. Paradigma ini juga dibangun sebagai respon atas persoalan masyarakat saat ini dimana era globalisasi banyak memunculkan kompleksitas persoalan kemanusiaan. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, paradigma keilmuan integratif dan interkoneksi ini merupakan tawaran yang digagas oleh M. Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Asumsi dasar yang dibangun pada paradigma ini adalah bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan apapun baik ilmu agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Kerjasama, saling membutuhkan dan bertegur sapa antar berbagai disiplin ilmu justru akan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi oleh manusia, karena tanpa saling bekerjasama antar berbagai disiplin ilmu akan menjadikan *narrowmindedness*. Secara aksiologis, paradigma interkoneksi menawarkan pandangan dunia manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan kerjasama serta transparan. Sedangkan secara antologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antar disiplin keilmuan ini masih tetap ada.

hukum Islam empiris).¹⁰⁹³ Fazlur Rahman menyebut dengan istilah *normative Islam* dan *historical Islam*, Mukti Ali menggunakan istilah *doctriner* dan *scientific*, Musa Asy'arie dengan istilah transendental dan rasional, Minhaji dengan istilah *normative Islam* dan *empirical Islam*, Lakatos dengan istilah *hard core* dan *protective belt*, Popper menggunakan *context of justification* dan *context of discovery*, Kuhn menggunakan *normal science* dan *revolutionary science*—serta bentuk trialektis integratif-interkoneksi¹⁰⁹⁴ yang mengaplikasikan tiga pilar *ḥaḍārah*, yaitu *ḥaḍārat an-naṣṣ* (normativitas), *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm* (historisitas). Tiga pilar *ḥaḍārah* tersebut identik dengan hubungan segitiga ‘tiga dunia’ antara *religion*, *philosophy*, dan *science*. Dengan kata lain, di sini Amin menggunakan *ḥaḍārat al-falsafah* sebagai *philosophical clarification* dan sekaligus sebagai jembatan penghubung untuk mengurangi *tensions* atau ketegangan antara model studi ilmu hukum Islam normatif (normativitas) dan empiris (historisitas). Dalam perspektif *Islamic Law Studies* (Studi Hukum Islam), ketiganya terkait dengan hubungan trialektis antara fikih (studi ilmu hukum Islam normatif—*ḥaḍārat an-naṣṣ*), ushul fikih dan *maqāṣid ayy-syarī'ah* (studi ilmu hukum Islam filosofis—*ḥaḍārat al-falsafah*), dan ilmu hukum (studi ilmu hukum Islam empiris—*ḥaḍārat al-'ilm*).

Studi Hukum Islam Integratif

Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	<i>cum</i>	<i>Scientific</i>
Minhaji	<i>Normative Islam</i>		<i>Empirical Islam</i>
Syamsul Anwar	Preskriptif		Deskriptif
M. Amin Abdullah	Normativitas		Historisitas
	<i>Ḥaḍārat an-Naṣṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
FSH	Ilmu Syari'ah	Filsafat Ilmu Hukum Islam	Ilmu Hukum

¹⁰⁹³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

¹⁰⁹⁴ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, hlm. 92-93.

Jika selama ini terdapat sekat-sekat—tanpa garis ventilasi atau pori-pori basah—yang sangat tajam antara ilmu atau *science* (studi ilmu hukum Islam empiris) dan agama atau *religion* (studi ilmu hukum Islam normatif) dimana keduanya seolah menjadi entitas yang berdiri sendiri dan tidak bisa dipertemukan, mempunyai wilayah sendiri baik dari segi objek-formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan hingga institusi penyelenggaranya—*religion* tidak membutuhkan *science* dan *science* tidak membutuhkan *religion*, tetapi manusia membutuhkan keduanya (studi ilmu hukum Islam normatif tidak membutuhkan studi ilmu hukum Islam empiris, dan sebaliknya, tetapi seorang ahli hukum [fakih dan juris] membutuhkan keduanya)—, maka, tawaran paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon) berupaya mengurangi ketegangan-ketegangan (*tensions*) tersebut tanpa meleburkan satu sama lain¹⁰⁹⁵ (bukan $1+2+3=6$) tetapi berusaha mendekatkan dan mengaitkannya sehingga menjadi bertegur sapa satu sama lain ($1+2+3=123$). Cara menegursapakan ketiganya dapat menggunakan metode *hermeneutical circle*.

Fikih, Ushul Fikih, dan Ilmu Hukum

Ian G. Barbour	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Amin Abdullah	Normativitas		Historisitas
	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
FSH	Syari'ah	<i>Maqāṣid asy-Syari'ah</i>	Hukum
	Ilmu Syari'ah	Ushul Fikih	Ilmu Hukum

Apa yang terjadi selama ini (di FSH) adalah bentuk studi ilmu hukum Islam dikotomis yang cukup tajam antara keilmuan sekuler (studi ilmu hukum Islam empiris) dan keilmuan agama (studi ilmu hukum Islam normatif), atau antara studi hukum umum (kasus di Jurusan Ilmu Hukum [IH]) dan studi hukum Islam (kasus di Jurusan Perbandingan Mazhab

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, hlm. ix.

dan Hukum [PMH])—lihat buku Qodri Azizy berjudul *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (2002). Model eklektisisme (positivisasi) semacam itu dapat dibaca dengan trilogi Nurcholish Madjid tentang Keislaman (Hukum Islam), Keindonesiaan (Hukum Nasional), dan Kemodernan (Hukum Umum)—. Keduanya (*religion* [hukum Islam] dan *science* [hukum umum]) seolah mempunyai wilayah studi sendiri-sendiri dan terpisah satu sama lain. Yang satu berdiri pada wilayah (studi hukum Islam) normatif-deduktif saja, sedangkan yang lain kukuh di wilayah (studi hukum Islam) historisitas-induktif saja. Padahal, pendekatan integrasi-interkoneksi terhadap hukum (Islam) meniscayakan adanya model studi menggunakan pola *abductive*¹⁰⁹⁶ (*deductive* + *inductive*)—inter-subjektif (subjektif + objektif)—. Hal tersebut berimplikasi pada model penelitian hukum Islam di Indonesia yang memisahkan antara kedua jenis keilmuan. Ilmu-ilmu hukum sekuler dikembangkan di perguruan tinggi umum (penelitian induktif-positivistik), seperti Fakultas Hukum di UGM dan UI. Sementara ilmu-ilmu hukum agama (Islam) dikembangkan di perguruan tinggi agama (penelitian deduktif-idealistik), seperti di STAIN, IAIN, dan UIN. Perkembangan penelitian dalam ilmu-ilmu hukum sekuler yang dikembangkan oleh perguruan tinggi umum berjalan seolah tercerabut dari nilai-nilai akar moral dan etika (islami) kehidupan manusia. Sementara itu perkembangan penelitian ilmu hukum agama (Islam) yang dikembangkan oleh perguruan tinggi agama hanya menekankan pada teks-teks Islam normatif saja sehingga dirasa kurang menjawab tantangan

¹⁰⁹⁶ Menurut Amin, dalam konteks pengembangan ilmu Kalam (Teologi), misalnya, diperlukan pola pikir *abductive*. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification*—meminjam istilah Karl Popper—. *Abductive*—logika integrasi-interkoneksi—adalah kombinasi antara pola pikir *deductive*—logika Islamisasi Ilmu (*Religion*)—dan *inductive*—logika Ilmuisasi Islam (*Science*)—. Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara Tuhan yang *tanzih* dan *tasybih*—dalam perspektif ilmu tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi *barzakh*—. M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, in *Al-Jami’ah*, No. 65/VI, 2000, hlm. 86.

zaman. Jarak yang cukup jauh itu menjadikan kedua bidang keilmuan tersebut mengalami proses pertumbuhan yang tidak sehat serta membawa dampak negatif bagi pertumbuhan dan perkembangan penelitian sosial, budaya, ekonomi, politik, dan hukum di Indonesia.¹⁰⁹⁷ Bahkan, perbedaan antara gelar SHI (Sarjana Hukum Islam[i]), yang kemudian ‘dikerdilkan’ menjadi S.Sy (Sarjana Syari’ah), untuk studi hukum Islam dan SH (Sarjana Hukum) untuk studi hukum umum telah membawa dampak tidak sehat di ranah praktis-sosiologis-politis. Kehadiran Jurusan Ilmu Hukum (IH)—yang bergelar SH—di Fakultas Syari’ah dan Hukum di Kasultanan UIN Sunan Kalijaga, harus dibaca sebagai simbol ‘kemenangan’ kelompok Islamis atas kaum Nasionalis. Sebab, ‘Kerajaan’ Gadjah Mada, setidaknya hingga saat ini, belum bisa mendirikan Jurusan Studi Hukum Islam (SHI). UIN sudah bisa menerima kehadiran nalar positivistik (hukum), sedangkan UGM masih belum bisa menerima nalar spiritualistik, seperti model Studi Hukum Profetik atau Pusat Studi Profetik (PSP). Bukan hanya Mazhab Islamis (Fikih) dan Mazhab Nasionalis (Indonesia) saja yang dikembangkan oleh Mazhab Jogja, tetapi juga Mazhab Kritis-Globalis (Dunia). Dengan kata lain, dari Nalar Fikih Indonesia ke Nalar Fikih Dunia, atau dari Nalar Fikih Nasional ke Nalar Fikih Internasional.

Selain dikotomi yang tajam antara kedua jenis keilmuan itu, tantangan berat yang harus dihadapi oleh masyarakat adalah perkembangan zaman yang demikian pesat. Era globalisasi, seperti berkembangnya *International Law* dan kesepakatan-kesepakatan hukum internasional seolah datang dengan perubahan fundamental. Sekat-sekat antar individu maupun bangsa seolah sudah tidak ada lagi (*borderless*) sehingga memunculkan kompleksitas persoalan. Paradigma integratif-interkoneksi yang ditawarkan oleh M. Amin Abdullah tersebut merupakan salah satu model jawaban dari berbagai persoalan di atas. Penelitian integrasi dan interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu, baik

¹⁰⁹⁷ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 92-94.

dari penelitian keilmuan sekuler seperti studi hukum umum, maupun penelitian keilmuan agama, seperti studi hukum Islam, akan menjadikan penelitian keduanya saling terkait satu sama lain, bertegur sapa, saling mengisi kekurangan dan kelebihan satu sama lain. Dengan demikian ilmu agama (studi hukum Islam) tidak hanya berkutat pada teks-teks klasik yang bersifat normatif-deduktif tetapi juga menyentuh pada ilmu-ilmu sosial kontemporer yang historis-induktif. Dengan kata lain, mengoneksikan antara model *doctriner approach* dan *scientific approach*, yang dalam bahasa Mukti Ali disebut dengan istilah sintesis *scientific-cum-doctriner*. Di sini Mukti Ali belum ‘sempat’ menyebutkan model jembatan *cum* antara keduanya. Sampai akhirnya Amin menawarkan bentuk jembatan *philosophy* atau *hadārat al-falsafah* (etik-emansipatoris).

Menurut paradigma integrasi-interkoneksi, tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan (*knowledge*), yakni *natural sciences*, *social sciences*, dan *humanities*¹⁰⁹⁸ tidak lagi berdiri sendiri tetapi akan saling terkait.

¹⁰⁹⁸ Khusus yang terkait dengan perbedaan antara istilah *social sciences* dan *humanities*—oleh karenanya salah satu fakultas di UIN Sunan Kalijaga disebut dengan istilah “Fakultas Sosial dan Humaniora”—, misalnya, Amin memberikan dua perbedaan mendasar perbedaan keduanya, yaitu: *pertama*, *humanities* lebih dekat kepada studi *theology* atau *‘ulūm ad-dīn* pada masa lalu. Bedanya, jika ilmu-ilmu sosial dimaksudkan untuk menjelaskan fenomena keberagaman manusia baik dilihat dari aspek sejarah, sosiologi, antropologi maupun psikologi, maka *humanities*, selain dimaksudkan untuk menambah pengetahuan tentang keadaan manusia pada seutuhnya, tetapi juga ditujukan untuk membentuk watak atau akhlak mulia peserta didik dan untuk menuntun ke arah kebaikan masyarakat pada umumnya, tanpa membeda-bedakan latar belakang suku, agama, ras maupun etnis; *kedua*, jika *social sciences* kadang disebut sebagai *scientific studies* terhadap fenomena keagamaan, maka dalam *humanities* ada unsur yang cukup menonjol, yaitu *reflective studies*. Dengan demikian, pilar pendekatan dan keilmuan *philosophy* sangat tampak menonjol di sini. M. Amin Abdullah, “Religious Studies In Indonesia: Rethinking atau Reinforced?”, disampaikan dalam *Diskusi Publik “Rethinking Religious Studies in Indonesia”*, CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010, hlm. 8-9. Sedangkan menurut Umar Kayam—pemeran tokoh Presiden Soekarno dalam film G-30S/PKI—, misalnya, dalam naskah *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besarnya* pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, telah membedakan antara istilah ilmu sosial atau *social sciences* dan ilmu humaniora atau *humanities* dengan menyatakan bahwa, “Lewat ilmu sosial anda ingin memahami bagaimana jam masyarakat berdetik. Sedang lewat ilmu humaniora

Ketiganya menjadi semakin cair meski tidak menyatu. Akan tetapi, paling tidak, tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan studi ilmu hukum Islam. Tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan sehingga dengan paradigma tersebut para ilmuwan yang menekuni keilmuan itu juga mempunyai sikap dan cara berpikir yang berbeda dari sebelumnya.

B. *Triple Ḥaḍārah*: Menawarkan Matakuliah Keuniversitasan di UIN

“Kita tidak minum segelas H2O, tetapi segelas air.”¹⁰⁹⁹

“Today, science and religion need each other as never before. In ancient times they were friends, each learning from and giving to other. But in recent centuries they have gone separate ways. That lost partnership must now be re-establish; for upon that hope the whole human future.”¹¹⁰⁰

“When we consider what religion is for mankind and what science is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the decision of this generation as to the relations between them.”¹¹⁰¹

“Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution philosophy can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientist

anda ingin memahami bagaimana manusia menginterpretasikan kehidupan lewat imaji mereka. Kedua disiplin tersebut sulit dalam arti manusia (apalagi imaji dan fantasi mereka) memang makhluk Tuhan yang paling sulit untuk ditafsirkan”. Umar Kayam, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada*, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

¹⁰⁹⁹ Kuntowijoyo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, makalah disampaikan dalam *Seminar Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga: Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di LAIN*, 18 September 2002, hlm. 1.

¹¹⁰⁰ John Raines, “Welcome to the International Conference on Religion and Science in the Post-Colonial World”, 2-5 Januari 2003, hlm. 2-3.

¹¹⁰¹ Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), hlm. 180.

and theologians are actually doing."¹¹⁰²

"Ada tiga tataran kajian hukum Islam, yaitu kajian hukum Islam pada tataran normatif, kajian hukum Islam pada tataran filsafat hukum, dan kajian hukum Islam pada tataran empirik. Sebuah Fakultas Hukum atau Fakultas Syari'ah sesungguhnya baru akan dinyatakan lengkap apabila hukum atau hukum Islam di fakultas itu dikaji pada ketiga-tiga tataran tersebut."¹¹⁰³

"Secara ontologis, bubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antara budaya pendukung keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (*ḥadārat an-naṣ*), dan budaya pendukung keilmuan faktual-historis-empiris yakni ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman (*ḥadārat al-‘ilm*) serta budaya pendukung keilmuan etis-filosofis (*ḥadārat al-falsafah*) masih tetap saja ada... Tegur dan saling menyapa antara ketiganya harus dipegang teguh dan dikembangkan terus menerus oleh para pelaku transformasi LAIN ke UIN."¹¹⁰⁴

Berdasarkan kutipan pertama—H2O dapat penulis maknai sebagai singkatan dari hati (*spirit-religion*), otak (*mind-philosophy*), dan otot (*body-science*)—, kedua, dan ketiga di atas, studi ilmu hukum Islam harus dibangun di atas *blueprint* hubungan diadik dua unsur, antara *religion* dan *science*. Namun apabila membaca kutipan keempat, kelima, dan keenam di atas, *blueprint* pengembangan studi ilmu hukum Islam harus dibangun di atas pondasi relasi trialektis tiga dunia antara *religion*, *philosophy*, dan *science*. Dalam perspektif paradigma integrasi-interkoneksi yang dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH, ketiganya disebut *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-‘ilm*. Dengan kata lain, munculnya *triple ḥadārah* tersebut harus dibaca dalam konteks hubungan trialektis di level global antara *religion*, *philosophy*, dan *science*. Dalam konteks kefakultasan di FSH, bisa dibaca sebagai bentuk relasi

¹¹⁰² Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

¹¹⁰³ M. Atho' Mudzhar, "Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?", dalam *Jurnal asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 373-374.

¹¹⁰⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. ix. Istilah tiga *ḥadārah* ini sesungguhnya Amin pinjam dari perpaduan buah pikir para pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad Arkoen, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid dalam beberapa bukunya, yang kemudian Amin olah dengan ilustrasi yang saling melengkapi.

trilogis antara studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris.

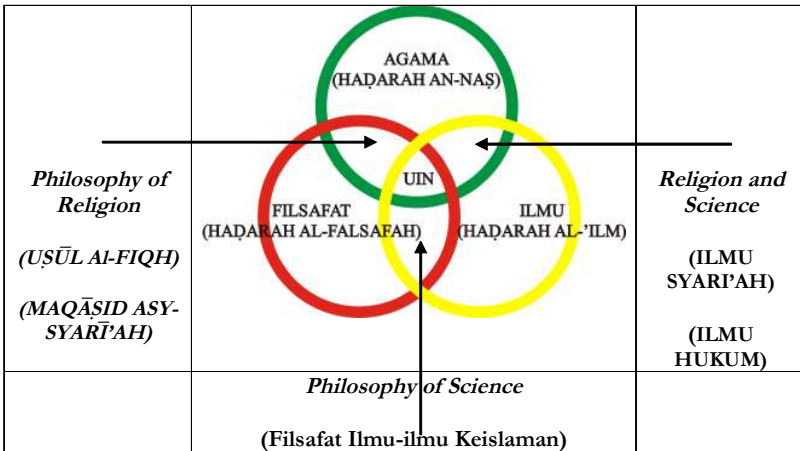
Dengan kata lain, pilar *ḥaḍārat an-naṣ* paralel dengan *religion* (studi hukum Islam normatif), *ḥaḍārat al-falsafah* paralel dengan *philosophy* (studi hukum Islam filosofis), dan *ḥaḍārat al-‘ilm* paralel dengan *science* (studi hukum Islam empiris). Di sini, *philosophy* atau *ḥaḍārat al-falsafah* menjadi jembatan penghubung antara *religion* (*ḥaḍārat an-naṣ*) dan *science* (*ḥaḍārat al-‘ilm*). Fungsi pilar *philosophy* adalah untuk *clarification of issues (way of thinking [cara berpikir] or metaphysics)*. Prinsip *ḥaḍārat al-‘ilm—science—* (budaya ilmu), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi (hukum), sosiologi (hukum), antropologi (hukum), dan ilmu-ilmu yang terkait dengan realitas tidak lagi dapat berdiri sendiri, tetapi ia juga harus bersentuhan dengan *ḥaḍārat al-falsafah*, sehingga tetap memerhatikan etika emansipatoris, seperti etika hukum. Begitu juga sebaliknya, *ḥaḍārat al-falsafah—philosophy—* (budaya filsafat) akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks atau *ḥaḍārat an-naṣ—religion—* dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *ḥaḍārat al-‘ilm*.¹¹⁰⁵

Amin menawarkan model trialektis penelitian integratif-interkoneksi yang hendaknya diaplikasikan di UIN Sunan Kalijaga—yang ia sebut *interconnected entities—*, seperti tampak dalam gambar berikut. Berdasarkan model gambar di bawah, menurut penulis, ada tiga matakuliah wajib keuniversitasan yang harus diajarkan di seluruh UIN Indonesia, terutama UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH, yaitu

¹¹⁰⁵ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 402-403. Lihat juga misalnya ungkapan Barbour berikut ini: “*Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution philosophy can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work*”. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

Matakuliah *Philosophy of Science* (Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman), *Philosophy of Religion* (Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*), dan *Religion and Science* (Ilmu Syari'ah dan Ilmu Hukum).

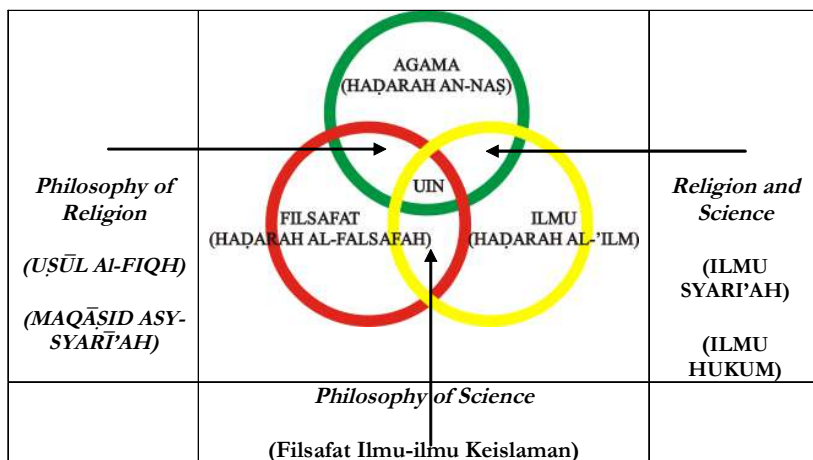
Hubungan trialogis antara filsafat agama, filsafat ilmu, dan agama-sains



Dilihat dari sudut metode dan pendekatan yang dipergunakan sepanjang sejarah pemikiran Islam, metode dan tokoh yang berpengaruh menurut Mukti Ali ada tiga. Pertama, *naqlī* (tradisional, dogmatis) yaitu pendekatan yang berusaha untuk mengembalikan segala persoalan kepada al-Qur'an dan as-Sunnah (bandingkan dengan slogan “Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah”). Metode tersebut dipergunakan oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab yaitu dengan kembali pada ajaran tauhid yang sederhana dari Nabi Muhammad saw. Kedua, *'aqlī* (akal) yaitu pendekatan rasio yang diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani, mengilhami umat Islam untuk memulihkan kembali kekuatan Islam dalam bidang politik yang tercermin dalam Organisasi Konferensi Islam. Ketiga, *kaṣyf* (tasawuf) yaitu pendekatan intuisi atau tasawuf yang diwakili oleh al-

Gazali, merupakan salah satu ciri Islam abad modern.¹¹⁰⁶ Hubungan triadik antara *naqlī*, *'aqlī*, dan *kayfī* tersebut (Mazhab Sapen), identik dengan trilogi epistemologi Jabiri tentang *bayānī*, *burhānī*, *'irfānī* (Mazhab Jogja), dan juga identik dengan trilogi epistemologi integrasi-interkoneksi.

Epistemologi Integrasi-Interkoneksi



Sebagaimana telah tersebutkan di atas, paradigma integrasi-interkoneksi mencakup tiga dimensi pengembangan keilmuan.¹¹⁰⁷ Apabila ketiga wilayah pengembangan keilmuan tersebut di-*break down*-kan atau di-*landing*-kan ke FSH, maka wilayah pengembangan keilmuan studi ilmu

¹¹⁰⁶ A. Mukti Ali, “Muhammadiyah Menjelang Abad ke-21”, dalam Sujarwanto dkk, *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan: Sebuah Dialog Intelektual* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 178; *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 19.

¹¹⁰⁷ M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif *Interdisciplinary*”, dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, hlm. 264-265; “Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisipliner”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004, hlm. 18-20.

hukum Islam meliputi Fikih (Ilmu Syari'ah) sebagai wilayah studi hukum Islam normatif (*ḥadārat an-naṣ*), Ushul Fikih (dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*) sebagai wilayah studi hukum Islam filosofis (*ḥadārat al-falsafah*), dan Ilmu Hukum sebagai wilayah studi hukum Islam empiris (*ḥadārat al-'ilm*). Meminjam istilah Khaled Abou el-Fadl, hubungan ketiganya dapat berbentuk Dialogis-Negosiatif (*self-restrain, diligent, comprehensiveness, reasonableness, dan honesty*)¹¹⁰⁸—karena menghubungkan tiga pilar, penulis lebih setuju digunakan istilah Trialogis-Negosiatif—. Tiga dimensi pengembangan keilmuan tersebut bertujuan mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern (ilmu hukum) dengan ilmu-ilmu keislaman (ilmu syari'ah). Pada ranah filosofis, integrasi interkoneksi yang dimaksud bahwa setiap matakuliah, harus diberi nilai fundamental eksistensial dalam kaitan dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungan nilai-nilai humanistik (positivisme hukum [kepastian hukum] dan humanisme hukum [keadilan hukum]). Pada ranah materi, integrasi-interkoneksi merupakan proses integrasi nilai-nilai kebenaran universal umum dan keislaman khususnya dalam pengajaran matakuliah umum seperti filsafat, antropologi ataupun sosiologi (lokal dan global). Implementasi integrasi-interkoneksi pada ranah materi ada tiga model, yaitu model pengintegrasian ke dalam paket kurikulum studi ilmu hukum Islam, model penamaan matakuliah yang menunjukkan hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman (sosiologi hukum Islam dan antropologi hukum Islam), dan model integrasi ke dalam tema-tema matakuliah.

Untuk mengetahui pilar—*NFI Programme*—*ḥadārat an-naṣ* dengan baik, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Islamic studies*, pilar *ḥadārat al-falsafah*, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *philosophy*

¹¹⁰⁸ Khaleed Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hlm. 11-20. Pemikiran studi hukum Islam baru ini bercorak negosiatif antar berbagai kelompok dan faksi yang saling memperebutkan otoritas pembacaan dan penafsiran ajaran Islam di era kontemporer.

of science (PKL Programme), dan pilar *ḥaḍārat al-'ilm*, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Religious studies* (sosiologi agama, antropologi agama, psikologi agama, dan sejarah agama).

Studi hukum Islam perspektif studi Islam dan studi Agama

Mukti Ali (Mazhab Sapen)	<i>Doctriner</i>	<i>cum</i>	<i>Scientific</i>
	<i>Naqli</i>	<i>Kasyfi</i>	<i>'Aqli</i>
Jabirian (Mazhab Jogja)	<i>Bayānī</i>	<i>'Irfānī</i>	<i>Burhānī</i>
M. Amin Abdullah (Mazhab Integrasi- Interkoneksi)	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah (Ethics)</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>

Tabel di atas menunjukkan hubungan antara ilmu Syari'ah dan *Islamic studies*, antara *maqāṣid asy-syarī'ah* dan *philosophy of science*, dan antara ilmu Hukum dan *Religious studies*. Artinya, masing-masing kluster tersebut harus diberi penguatan keilmuan sesuai dengan hubungannya masing-masing (*Islamic studies* untuk studi ilmu hukum Islam normatif, *philosophy of science* untuk studi ilmu hukum Islam filosofis, dan *Religious studies* untuk studi ilmu hukum Islam empiris). Ketiga pilar *ḥaḍārah* tersebut sebenarnya dikembangkan oleh Amin dari model trilogi epistemologi *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*.¹¹⁰⁹ Hanya saja, Amin telah mencoba mengoneksikan ketiganya dengan istilah *Ta'wīl al-'Ilmī* (2001).¹¹¹⁰ Model trilogi epistemologi Jabirian tersebut juga dipakai oleh Mazhab Jogja dengan istilah Epistemologi *Jamā'ī*. Menurut Amin, jika saja ketiga pendekatan epistemologi terhadap pola pikir keberagaman Islam tersebut saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan utuh, maka corak dan

¹¹⁰⁹ Muḥammad Abīd al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 1993); *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 1991); *al-'Aql as-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 1993).

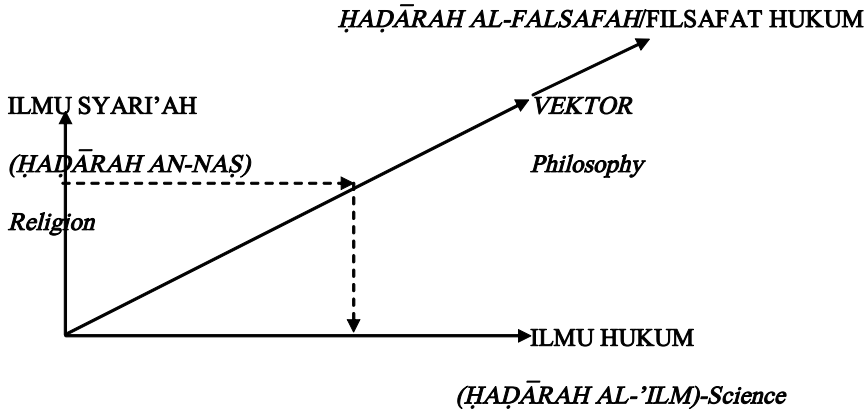
¹¹¹⁰ M. Amin Abdullah, "At-Ta'wīl al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jamī'ah*, No. 39, Tahun 2001.

keberagamaan Islam, akan jauh lebih komprehensif dan sistemik. Bukan bercorak dikotomis-atomistik seperti yang dijumpai sekarang. Belum lagi kita berhasil menyelesaikan pekerjaan rumah (menautkan *bayānī* [*ḥadārat an-nas*], *ʿirfānī* [*ḥadārat al-falsafah*], dan *burhānī* [*ḥadārat al-ʿilm*]), umat Islam diperhadapkan dengan tantangan baru, yaitu perkembangan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-17, 18, 19, dan 20.¹¹¹¹ Bedanya dengan Jabiri, *ḥadārat al-falsafah* dalam integrasi-interkoneksi lebih menekankan aspek *ethics (right)*, sedangkan *ʿirfānī* lebih menekankan pada makna *akblāq (duty)*. Konsep akhlak lebih bernuansa subjektif-personal, sedangkan makna etika lebih bernuansa intersubjektif atau dalam bahasa Psikologi disebut dengan istilah interpersonal atau transpersonal (subjek-subjek).

Jika Jabiri menggunakan istilah *ʿirfānī*, Amin menggunakan istilah *ḥadārat al-falsafah (inter-subjective)*, maka Bergson menggunakan istilah *intuisi*. Sedangkan Whitehead menggunakan istilah *feeling* atau *emotion*. Menurut Whitehead, posisi *feeling* adalah sebagai *vektor*, karena ia merasakan apa yang ada di sana dan mentransformasikan ke dalam apa yang ada di sini (*feel-ing are vector; for they feel what is there and transform it into what is here*).¹¹¹² Berdasarkan perspektif tersebut, posisi *ḥadārat al-falsafah (uṣūl al-fiqh dan maqāṣid asy-syarīʿah)* dapat juga ditempatkan sebagai garis vektor dalam dimensi dua (dimensi bidang), dan disebut garis diagonal dalam dimensi tiga (dimensi ruang). Dengan kata lain, garis vertikal dapat disebut sebagai dunia pertama, garis horizontal sebagai dunia kedua, dan garis vektor/garis diagonal sebagai dunia ketiga.

¹¹¹¹ M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 19.

Epistemologi Vektor



Berdasarkan gambar di atas, kita dapat mengisni dunia ketiga atau dunia filsafat hukum dengan *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Lima pilar dasar dalam *maqāṣid asy-syarī'ah*, misalnya, seperti *ḥifẓ ad-dīn*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ an-nafs*, *ḥifẓ an-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*, dapat dikembangkan untuk menjelaskan dan memperjelas hubungan trilogis epistemologis antara *religion*, *philosophy*, dan *science*.

Studi hukum Islam perspektif *maqāṣid asy-syarī'ah*

Trilogi Epistemologis	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
<i>Maqāṣid asy-Syarī'ah</i>	<i>Hifẓ ad-Dīn</i>	<i>Hifẓ al-'Aql</i>	<i>Hifẓ an-Nafs, Hifẓ an-Nasl, Hifẓ al-Māl</i>
Ilmu Pengetahuan	Ilmu-ilmu Keagamaan Islam	Filsafat (Ilmu)	Ilmu Psikologi, Ilmu Biologi, Ilmu Ekonomi
Integrasi-Interkoneksi	<i>Haḍārat an-Naṣ</i>	<i>Haḍārat al-Falsafah</i>	<i>Haḍārat al-'Ilm</i>

Berdasarkan tabel di atas, dapat dimungkinkan munculnya model-model keilmuan di FSH seperti Psikologi Syari'ah, Biologi Syari'ah, Fisika Syari'ah, Komunikasi Syari'ah, dan Ekonomi Syari'ah. Sedangkan dalam perspektif *Integral Theory* atau *Integral Approach*, yaitu pemahaman terhadap era post-metafisik (*the way of thinking*) yang direalisasikan dengan konsep AQAL (*all-quadrant, all-level*), hubungan epistemologi triadik antara *bayānī*,

'irfānī, dan *burhānī* Jabirian atau trikotomik *ḥaḍārah* Aminian tersebut, dapat ditabulasikan sebagai berikut.¹¹¹³

Epistemologi integrasi-interkoneksi perspektif AQAL Theory

Jabiri	Eye of Knowing		Realm
<i>Bayānī</i>	<i>Contemplation</i>	1	<i>Transcendelia</i>
<i>Nass</i> (Ilmu Syari'ah)			(<i>Spirit</i>)
<i>'Irfānī</i>	<i>Reason</i>	2	<i>Intelligibilia</i>
<i>Falsafah</i> (Filsafat Hukum)		3	(<i>Mind</i>)
<i>Burhānī</i>	<i>Flesh</i>	4	<i>Sensibilia</i>
<i>'Ilm</i> (Ilmu Hukum)		5	(<i>Body</i>)

Terkait dengan perbedaan epistemologi keilmuan *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* di atas, Amin kemudian membuat skema perbandingan (dengan modifikasi dari penulis) berikut ini.¹¹¹⁴ Berdasarkan tabel di bawah, Jabiri menggunakan istilah *'irfānī* untuk menjembatani antara *bayānī* dan *burhānī*. Beberapa istilah telah digunakan oleh para pemikir sebagai jembatan integrasi antara *religious and science*—juga dapat dibaca sebagai bentuk hubungan antara studi ilmu hukum Islam normatif dan empiris—, misalnya Sunan Kalijaga dengan istilah *angeli ananging ora keli* (sinkretis), Mukti Ali dengan istilah sintesis, Amin dengan istilah *interconnected* (*ḥaḍārat al-falsafah*)—bedakan dengan *inter-connected* versi Kuntowijoyo—, Auda dengan istilah *interrelatedness*, Barbour dengan istilah *inter-subjective testability*, Rolston dengan istilah *semipermeable*, Knott dengan istilah *rapprochement*—

¹¹¹² Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 87.

¹¹¹³ Philip Clayton (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 535.

¹¹¹⁴ Abdullah, “at-Ta’wil al-’Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, hlm. 215-218.

to bring together—, Whitehead dengan istilah *process*, an-Na’im dengan istilah *reciprocity*, dan Qodri Azizy dengan istilah eklektis.

Selain menggunakan pola triadik Jabirian tentang *bayāni*, *’irfānī* *na burhānī*, Amin juga menggunakan model trikotomik *work*, *communication*, dan *ethics* yang digunakan oleh Jurgen Habermas.¹¹¹⁵ Ketiga media tersebut mempunyai hubungan erat dengan tiga jenis kebutuhan dasar manusia untuk menjalani kehidupan yang praktis sekaligus terkait dengan kegiatan penelitian dan pengembangan keilmuan. Pertama, kebutuhan untuk melakukan penelitian terkait persoalan-persoalan teknis. Kedua, kebutuhan penelitian yang berhubungan dengan keinginan manusia untuk memahami makna konsep-konsep ilmu pengetahuan secara umum (hermeneutik). Ketiga, kebutuhan masyarakat untuk dapat terbebas dari belenggu-belenggu yang dirasa menekan dan menghambat perjalanan mereka untuk mencapai cita-cita kehidupan dan kemanusiaan (*emancipatory*).

Pertautan antara epistemologi Jabirian dan Habermasian

Pilar Trikotomik	Al-Jabiri			Jurgen Habermas		
	<i>Bayānī</i>	<i>Burhānī</i>	<i>’Irfānī</i>	<i>Work</i>	<i>Communication</i>	<i>Ethics</i>
	Wahyu	Akal	Intuisi	Kerja	Komunikasi	Etika
Sumber Ilmu Pengetahuan	<i>Lugawiyah</i>	<i>Tajridiyah</i>	<i>Zauqiyah</i>	Teknik	Bahasa	<i>Interest</i>
Gugus Paradigmatik	<i>Ijtihadiyah</i>	<i>Bahsiyah</i>	<i>Tajribah</i>	<i>Causasion</i>	<i>Meaning</i>	<i>Hegemony</i>
Metodologi (Process dan Procedure)	<i>Jadaliyah</i>	<i>Logic</i>	<i>Prelogic</i>	Informasi	Hermeneutik	Kritis
Tipe Argumen	<i>Muqarabah</i>	<i>Idrak Sabab</i>	<i>Reciprocity</i>	<i>Contro ling</i>	<i>Unders tanding</i>	<i>Transfor mation</i>
Tujuan Pembelajaran	Justifikatif	Silogistik	Partisipatif	<i>Certainty</i>	<i>Selective</i>	Kritis
Sifat Dasar Keilmuan	<i>Tauqifi</i>	<i>Huṣūfī</i>	<i>Huḍūrī</i>	<i>Natural Sciences</i>	<i>Islamic Sciences</i>	<i>Critical Islamic Studies</i>
Pembidangan Ilmu						
Pro(f)etik	<i>Iman, Value, Method, Rationality</i>					

¹¹¹⁵ Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, terj. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 14; Abdullah, “Islam dan Modernisasi Pendidikan”, hlm. 12.

Berdasarkan tabel di atas, pilar *bayānī* (*ḥaḍārat an-nas*), *ʿirfānī* (*ḥaḍārat al-falsafah*), dan *burhānī* (*ḥaḍārat al-ʿilm*) perlu dirajut secara hermeneutik-sirkularistik. Dalam tradisi epistemologi *ʿirfānī*, istilah *ʿarif* lebih diutamakan daripada istilah *ʿālim* dan *fāqih*, karena *ʿālim* lebih merujuk pada nalar *bayānī*, sedangkan *fāqih* lebih merujuk pada nalar *burhānī*. Dengan demikian perlunya menjadi manusia yang *fāqih*, *ʿālim*, dan sekaligus *ʿarif*. Inilah ahli hukum Islam yang sempurna, yang dibutuhkan saat ini. *Fāqih* menghendaki kepastian hukum, *ʿĀlim* menghendaki kreativitas hukum, dan *ʿArif* menghendaki keadilan hukum. Jadi, FSH sebaiknya tidak hanya mencetak alumninya menjadi seorang yang *fāqih* saja, tetapi seharusnya juga seorang yang *ʿarif*. Dengan bahasa lain, seorang *mujtahid* yang berakhlak karimah. Kalau *fāqih* menekankan sisi kognisi (subjek-objek), maka *ʿarif* menekankan sisi afeksi (subjek-subjek).

Pertautan antara *ʿĀlim*, *ʿArif*, dan *Fāqih*

M. Amin Abdullah	Jabiri	Sifat Ahli Hukum	Ranah Hukum	STUDI HUKUM
<i>Ḥaḍārat an-Nas</i>	<i>Bayānī</i>	<i>ʿĀlim</i>	Kreativitas Hukum	ILMU SYARI'AH
<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>ʿIrfānī</i>	<i>ʿArif</i>	Keadilan Hukum	FILSAFAT HUKUM ISLAM
<i>Ḥaḍārat al-ʿIlm</i>	<i>Burhānī</i>	<i>Fāqih</i>	Kepastian Hukum	ILMU HUKUM

Jadi, secara teoritis konsep keilmuan yang integratif-interkoneksi dengan trikotomik *ḥaḍārat* adalah konsep keilmuan yang terpadu dan terkait antara keilmuan agama (*an-nas*) dan keilmuan alam dan sosial (*al-ʿilm*) dengan harapan menghasilkan *out put* seimbang etis filosofis (*al-falsafah*). Jadi, hubungan antara bidang keilmuan agama (ilmu syari'ah) dan umum (ilmu hukum) tidak lagi terjadi konflik tetapi saling menghargai dan membangun, bidang keilmuan satu sama lain saling mendukung. Misalnya, bagaimana keilmuan sains dan teknologi dapat mendukung eksistensi keilmuan hukum Islam (Program Studi Teknologi Hukum), begitu juga sebaliknya. Sehingga dalam hal ini tidak lagi dijumpai ilmu

hukum Islam bertentangan dengan ilmu alam atau ilmu alam bertentangan dengan ilmu etika. Pada dasarnya yang ingin dibangun kembali adalah paradigma yang salah dalam melihat struktur keilmuan secara utuh. Dalam Islam secara alamiah (*sunnatullah*) berkeyakinan bahwa tidak ada yang salah dengan struktur keilmuan yang sudah ada sejak zaman dahulu, hanya saja pandangan ilmuwan yang serba terbatas seringkali merubah tatanan keilmuan menjadi dikotomis.

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?¹¹¹⁶

Berdasarkan ayat di atas, ada tiga jenis sumber ilmu pengetahuan, yaitu wahyu (al-Qur'an), yang disimbolisasikan oleh kata *al-haqq*, alam, yang disimbolisasikan oleh kata *al-āfāq*, dan manusia, yang disimbolisasikan oleh kata *anfusihim*. Ketiga epistemologi itu sering juga disebut dengan istilah *qauliyah* (*kitabiyah*), *kauniyah* (*takwīniyah*), dan *nafsiyah*.¹¹¹⁷ Yudian menyebutnya dengan istilah ayat Qur'aniyah, ayat kauniyah, dan ayat insaniyah.¹¹¹⁸

¹¹¹⁶ Q.S. al-Fuṣṣilat (41): 53.

¹¹¹⁷ Paling tidak ada tiga (3)—trialektika—komponen utama dalam kehidupan yang saling terkait (*interconnected*), yaitu: manusia, alam, dan al-Qur'an. Manusia merupakan penampakan jiwa (*ḡubūr an-nafsi*) dari alam dan al-Qur'an; alam merupakan penampakan struktural bentuk (*ḡubūr at-takwīn*) dari manusia dan al-Qur'an; sedangkan al-Qur'an merupakan penampakan tertulis (*ḡubūr al-kutubī*) dari alam dan manusia. Ketiga komponen tersebut saling terkait dan akan terfokus pada sebuah lokus utama, yaitu Allah swt (Tauhid) selaku pencipta dan yang mengatasi segala sesuatu. Nasaruddin Umar, "Keistimewaan Matematis al-Qur'an: Kajian terhadap Buku *Visual Presentation of the Miracle*", dalam *al-Burban*, No. 8, Tahun 2008, hlm. 106.

¹¹¹⁸ Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme*, hlm. 7-8.

Ketiganya juga dapat dimaknai sebagai ilmu-ilmu keagamaan Islam, ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), dan ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*natural sciences*). Ketiganya berporos pada Etika Tauhidik,¹¹¹⁹ yang disimbolisasikan oleh kata *rabb*. FSH dapat mengembangkan format jurusan dan prodi-prodinya dengan menggunakan pola tri-logis di atas, yang berarti menautkan antara Ilmu Syari’ah, Teknologi Hukum, dan Ilmu Hukum. Ketiganya berporos pada ketauhidan, dan penghubung atau jembatan ketiganya adalah Filsafat Ilmu Hukum Islam.

Epistemologi Tauhidik

INTEGRASI-INTERKONEKSI				
Teo	Antroposentrik-Integralistik			
<i>QUR'ANIYAH</i>	← (3a)	<i>KAUNIYAH</i>	(3b) →	<i>INSANIYAH</i>
(1)		(4)		(2)
JURUSAN ILMU-ILMU SYAR'AH	PROGRAM STUDI FILSAFAT ILMU HUKUM (USHUL FIKIH)	PROGRAM STUDI TEKNOLOGI HUKUM	PROGRAM STUDI FILSAFAT ILMU HUKUM (<i>MAQĀSID ASY-SYAR'AH</i>)	PROGRAM STUDI ILMU HUKUM
ETIKA TAUHIDIK				

Berdasarkan tabel di atas, FSH dapat dikembangkan menjadi empat jenis jurusan atau prodi, yaitu Jurusan Ilmu-ilmu Syari’ah (AS, Siyasah, MU, PMH, KUI), Program Studi Ilmu Hukum, Program Studi Filsafat Ilmu Hukum Islam (Konsentrasi Ushul Fikih dan *Maqāsid asy-Syarī'ah*), dan Program Studi Teknologi Hukum. Pencantuman urutan nomor-nomor di atas untuk menunjukkan kronologi sejarah, dimana Jurusan Ilmu-ilmu Syari’ah yang menjadi ‘tuan rumahnya’, kemudian

¹¹¹⁹ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

FSH membuka Program Studi Ilmu Hukum. Ke depan, sebagai skala prioritas, FSH dapat membuka Program Studi Filsafat Ilmu Hukum Islam, kemudian dilanjutkan membuka Program Studi Teknologi Hukum. Hubungan keempat jurusan atau program studi di atas, dapat dibaca sebagai hubungan kuadran integratif antara subjektif, objektif, inter-subjektif, dan inter-objektif.

Empat Program Studi di FSH

Subjektif		Objektif
ILMU SYARI'AH	etika	ILMU HUKUM
Inter-subjektif	tauhdik	Inter-objektif
FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM		TEKNOLOGI HUKUM

Berdasarkan kuadran di atas, saat ini FSH baru mengembangkan dua *space* subjektif dan objektif, sehingga perlu dikembangkan ke *space* inter-subjektif dan *space* inter-objektif. Garis putus-putus atau pori-pori basah di atas (garis semipermeabilitas) untuk menunjukkan hubungan interkoneksi antar ruang keilmuan. Tidak menutup kemungkinan, akan lahir jurusan-jurusan, prodi-prodi, atau bahkan fakultas baru, sebagai bentuk kombinasi antara *space* keilmuan subjektif-objektif, subjektif-intersubjektif, dan subjektif-interobjektif. Misalnya, lahirnya Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) di UIN Sunan Kalijaga, harus dibaca dalam konteks hubungan epistemologi antara *space* objektif (Ekonomi) dan subjektif (Bisnis Islam). Secara epistemologis, munculnya FEBI dapat dibenarkan apabila dibaca sebagai bentuk pengembangan dari Program Studi Keuangan Islam (KUI) di kluster ilmu Syari'ah. Namun, secara etis-politis, munculnya FEBI itu perlu dipertanyakan. Sebab, antara epistemologi dan politik harus bersinergi.

Menurut Musa Asy'arie, dalam pandangan al-Qur'an, ada trikotomik daya ruhani dalam memahami kebenaran, yaitu pikiran (*al-fikr*), akal (*al-'aql*), dan hati nurani (*al-qalb*). Ketiganya merupakan kesatuan organik, bukan mekanik—yang sifatnya berlapis dan berjenjang. Ketiganya identik dengan integrasi antara iptek, filsafat, dan agama (tasawuf)—tiga nalar tersebut dapat diparalelkan dengan studi ilmu hukum Islam normatif (agama), filosofis (filsafat), dan empiris (iptek: teknologi hukum)—, atau sejajar dengan hubungan triadik antara *Islām*, *Imān*, dan *Ihsān*.¹¹²⁰ Senada dengan Musa, Damardjati Supadjar¹¹²¹ juga menjelaskan tentang trialektis epistemologi, yaitu syari'ah yang informatif, tarekat yang transformatif, dan makrifat yang konfirmatif atau iluminatif. Pola tersebut dapat digunakan untuk membaca hubungan trialektis antara Ilmu Syari'ah (Fikih) yang informatif (studi ilmu hukum Islam normatif), Filsafat Ilmu Hukum Islam (Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*) yang transformatif (studi hukum Islam filosofis), dan Ilmu Hukum yang konfirmatif (studi ilmu hukum Islam empiris). Jadi, informasi tekstual hukum Islam, harus dikonfirmasi dengan sains, agar menjadi hukum Islam yang transformatif. Jika pola trikotomik Musa—epistemologi spiritualis—dibaca dengan kacamata triadik *ḥaḍārāh* versi Amin—epistemologi filosofis—(bedanya, Musa hanya melihat dari sisi internal monadik *religion*, sedangkan Amin melihatnya dari sisi internal dan eksternal triadik *religion, philosophy, and science*), maka terbentuklah hubungan seperti tabel berikut.

¹¹²⁰ Musa Asy'arie, "Epistemologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 34.

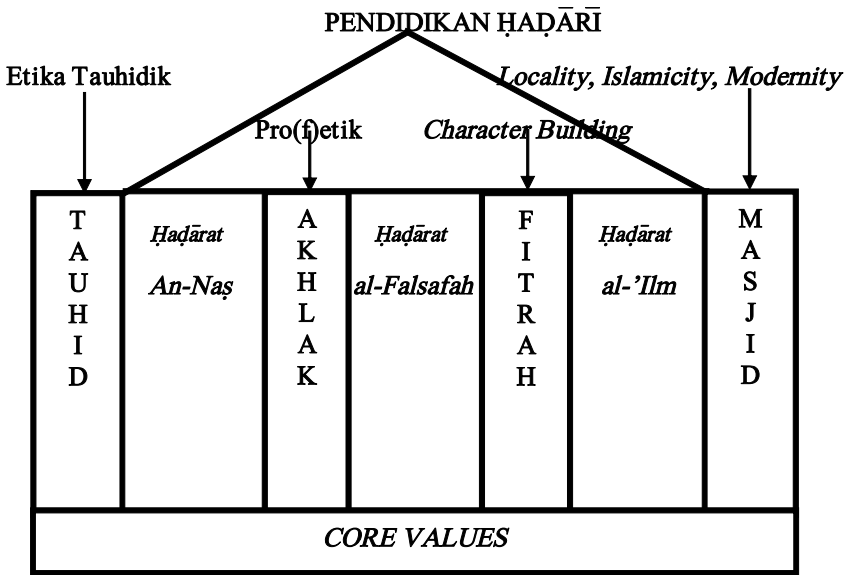
¹¹²¹ Damardjati Supadjar, "Kepastian Istiqamah", makalah ini disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat*, di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012, hlm. 1.

Epistemologi Sufistik (Amin dan Musa)

Amin Abdullah	Musa Asy'arie	Daya	Dimensi Hukum
Etika Tauhidik	Tauhid		
<i>Ḥadārat an-Naṣ</i> (al-Qur'an dan as-Sunnah)	Agama (Tasawuf) (<i>IḤSĀN</i>)	<i>Al-Qalb</i>	ILMU SYARPAH
<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	Filsafat (<i>IMĀN</i>)	<i>Al-'Aql</i>	FILSAFAT HUKUM ISLAM
<i>Ḥadārat al-'Ilm</i>	Iptek (<i>ISLĀM</i>)	<i>Al-Fikr</i>	ILMU HUKUM

Perkembangan terbaru terkait kajian *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-'ilm*, adalah lahirnya konsep *Pendidikan Ḥadārī* gagasan 'Abd Rachman Assegaf (2011). Layaknya seperti sebuah rumah, bila dibangun tanpa tiang penyangga, tidak akan tegak berdiri. Demikian pula halnya dengan *Pendidikan Ḥadārī*, haruslah dibangun dengan kerangka dasar keilmuan kokoh dan pilar-pilar yang mampu menopang struktur keilmuan, sekaligus menjadi ciri khas dan identitas, sehingga satu bangunan rumah keilmuan dapat dibedakan dari bangunan lain. Ada empat pilar utama *Pendidikan Ḥadārī*. Pertama, berpusat pada tauhid—Amin menyebut dengan istilah Etika Tauhidik—. Kedua, berbasis akhlak—Amin menyebut dengan istilah Pro(f)etik—. Ketiga, menganut teori fitrah—lihat konsep Amin tentang *Character Building*—. Keempat, memberdayakan fungsi masjid—Amin menyebut dengan kombinasi antara *Locality, Islamicity, and Modernity*—bagi pengembangan umat. Pilar-pilar tersebut saling bertautan merangkai bilik-bilik peradaban, yakni peradaban teks (*ḥadārat an-naṣ*), peradaban *falsafah* (*ḥadārat al-falsafah*), dan peradaban ilmu (*ḥadārat al-'ilm*).¹¹²²

¹¹²² 'Abd Rachman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011), hlm. 352.



Abdurrahman Assegaf, salah seorang cendekiawan di Mazhab Sapen (Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan), sebagai pengembang model Pendidikan *Ḥadārī*, juga menawarkan istilah *falsafah al-ḥadārīyah* (bukan *ḥadārat al-falsafah*), sebagaimana pernah diungkapkannya berikut ini.

Ibarat mata air, sumber al-Qur'an dan al-Hadis, adalah yang paling murni dan jernih dalam membentuk ciri khas falsafah pendidikan Islam yang integralistik-interkoneksi atau yang saya sebut sebagai *falsafah al-ḥadārīyah*. Dari mata air inilah terbukti telah mampu membangkitkan keilmuan Muslim hingga memancarkan *ḥadārah al-Islam* selama sekitar 5 abad. *Falsafah al-Ḥadārīyah* bertumpu pada prinsip keterpaduan antara dimensi ketuhanan (teosentris) dengan kemanusiaan (antroposentris), sesuatu yang berbeda secara diametral dengan falsafah umum yang hanya berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan semata (antroposentris). *Falsafah al-Ḥadārīyah* mengakui adanya alam nyata sekaligus gaib, fisik dan metafisik, sementara *falsafah* umumnya dibatasi oleh gejala yang nampak dan tertangkap oleh indra. *Falsafah al-Ḥadārīyah* memandang penting peran wahyu, dan nilai-nilai moral dalam pendidikan, sementara *falsafah* umumnya mengambil posisi sekularistik dan mendasarkan pada peranan akal, budaya dan nilai-nilai sosial. *Falsafah al-Ḥadārīyah* menilai bahwa perolehan ilmu itu demi tercapai keridaan Allah, lebih dari sekedar ilmu untuk ilmu sebagaimana dalam falsafah umum. Karena prinsipnya yang bersumber dari

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

wahyu maka *falsafah al-ḥaḍāriyah* sarat nilai, bukan *value-free*.¹¹²³

Assegaf kemudian membuat tabulasi perbedaan antara karakteristik *falsafah al-ḥaḍāriyah* dan falsafah umum seperti nampak berikut.¹¹²⁴

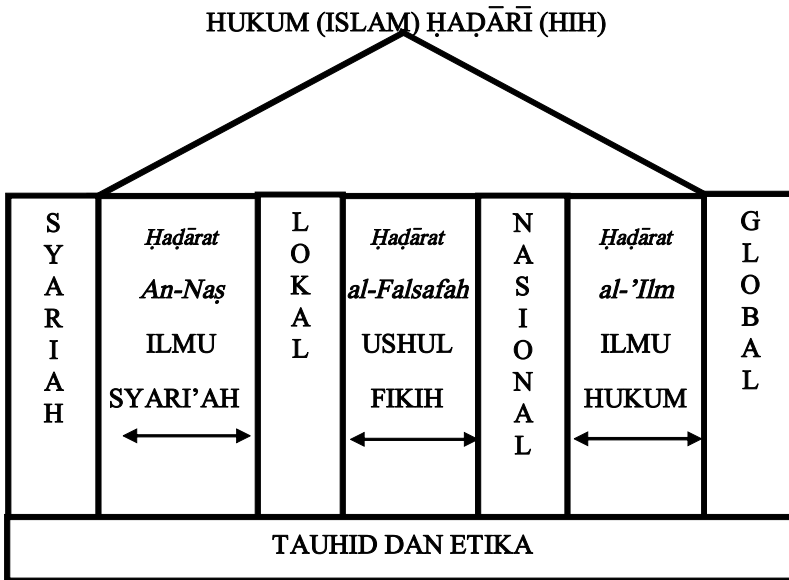
Falsafah al-Ḥaḍāriyah

No	Falsafah Umum (Barat)	<i>Falsafah al-Ḥaḍāriyah</i> (Islam)
1	Antroposentris	Teo-antroposentrik-integralistik
2	Positivistik-Empirik	Real-Transendental
3	Sekularistik	Non-Sekularistik
4	Bersumber pada rasio dan budaya	Bersumber pada wahyu, rasio, dan budaya
5	<i>Science for science</i>	<i>Science for maḥdātillāh</i>
6	<i>Value-free</i>	<i>Value-bond</i>

Berdasarkan model *Pendidikan Ḥaḍāri* di atas, penulis terinspirasi untuk membuat model “Hukum (Islam) Ḥaḍāri”, yang tergambar seperti berikut.

¹¹²³ Abd. Rachman Assegaf, “Menimbang Paradigma Keilmuan Islam Yang Integratif-Interkonaktif”, *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII, No. 1, Januari-April 2008, hlm. 244.

¹¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 245.



Berdasarkan gambar di atas ada tiga pilar pengembangan studi ilmu hukum dalam *Hukum (Islam) Ḥaḍāri (HIH)*, yaitu Ilmu Syari'ah (Fikih: studi ilmu hukum Islam normatif), Filsafat Ilmu Hukum Islam (Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*: studi ilmu hukum Islam filosofis), dan Ilmu Hukum (studi ilmu hukum Islam empiris). Ketiga model hubungan itu harus diramu dalam tetralektika empat jenis budaya (*ḥaḍārah*) hukum, yaitu budaya hukum Islam (syari'ah: pramodern/klasik, modern, dan postmodern), budaya hukum adat (lokal), budaya hukum Barat (nasional), dan budaya hukum internasional (global). Secara umum, model *triple ḥaḍārah* sebenarnya kombinasi tiga jenis *ḥaḍārah* yang berbentuk lokal, nasional, dan global; pramodern, modern, dan postmodern. Selain pentingnya memahami nalar sejarah hukum Islam di level tradisional, modern, dan postmodern dalam melakukan *fresh ijtihad*, penting untuk memahami tiga jenis *discourse (total discourse)* tersebut, yaitu studi ilmu hukum Islam lokal, nasional, dan global.

C. Mempertautkan Ilmu Syari'ah (*Ḥaḍārat an-Naṣ*), Filsafat Ilmu Hukum Islam (*Ḥaḍārat al-Falsafah*), dan Ilmu Hukum (*Ḥaḍārat al-'Ilm*): Menawarkan Matakuliah Kefakultasan di FSH

Berdasarkan *blueprint* pengembangan akademik studi ilmu hukum Islam, visi FSH UIN Sunan Kalijaga adalah “Unggul dan terkemuka dalam pengembangan ilmu Syari'ah dan ilmu Hukum secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan peradaban”.¹¹²⁵ Berdasarkan visi tersebut, FSH ingin mengoneksikan antara ilmu Syari'ah dan ilmu Hukum. Menurut penulis, Jurusan al-Aḥwāl asy-Syakhsyiyah (AS) dapat ditempatkan sebagai penguatan terhadap ilmu Syari'ah, sedangkan di sisi lain, Jurusan Ilmu Hukum (IH) menjadi penguatan di ilmu Hukum. Posisi Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) sebagai jembatan penghubung antara ilmu Syari'ah dan ilmu Hukum. Jurusan Muamalat (MU) mengkaji kedua wilayah tersebut, hanya saja penguatannya di wilayah ilmu Syari'ah. Hal ini berkebalikan dengan Jurusan Keuangan Islam (KUI), ia mengkaji kedua wilayah tersebut, hanya saja penguatannya di wilayah ilmu Hukum. Sedangkan Jurusan Siyasah (S) membagi sama rata antara kedua wilayah tersebut. Keenam jurusan tersebut menempati *space* masing-masing, hanya saja keenamnya dapat berinteraksi dengan model epistemologi pori-pori basah.

¹¹²⁵ Makhrus Munajat, *Laporan Kegiatan: Workshop Blue Print Pengembangan Akademik* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm.

Hubungan interkoneksi antar fakultas di FSH



Menurut Syamsul Anwar, fokus kajian di FSH seharusnya mencakup dua sisi syari'ah, yaitu syari'ah sebagai agama (ilmu syari'ah) dan syari'ah sebagai hukum (ilmu hukum). Syari'ah sebagai agama menjadi objek kajian Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) yang diarahkan untuk mendidik ahli agama (syari'ah) dan Jurusan Ekonomi Islam atau Jurusan Keuangan Islam (KUI) atau apapun namanya yang diarahkan mengkaji syari'ah sebagai agama dalam kaitan dengan ekonomi. Sedangkan syari'ah sebagai hukum Islam menjadi objek kajian Jurusan Muamalat (MU) dan Jurusan Siyasah (S). Untuk syari'ah sebagai hukum, materi syari'ah harus disusun dalam bahasa dan kerangka hukum Indonesia. Kajian dilakukan dengan pendekatan asas, yang dalam kalangan ahli hukum Islam kontemporer melahirkan *an-naẓāriyah al-fiqhiyyah*. Pendekatannya dengan konsekuensi materi hukum positif harus diberi porsi lebih memadai.¹¹²⁶ Di sini, Syamsul belum memasukkan posisi Jurusan al-Aḥwāl asy-Syakhsyiyah (AS) dan Jurusan Ilmu Hukum (IH). Menurut penulis, AS dapat menjadi penguat di wilayah syari'ah sebagai agama (ilmu syari'ah), dan IH sebagai penguat di wilayah syari'ah sebagai hukum (ilmu hukum).

1.

¹¹²⁶ Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: RM Books, 2007), hlm. 23.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Senada dengan Syamsul Anwar yang membagi syari'ah mencakup dua sisi, yaitu syari'ah sebagai agama dan syari'ah sebagai hukum, M. Amin Abdullah membagi syari'ah meliputi dua dimensi, yaitu *maqāṣid* dan *interpreted syari'ah*. Menurut Amin, "Secara filosofis, pembahasan tentang syari'ah perlu dibedakan antara dua sisi, yaitu sisi kesatuan-univokal dalam budaya Islam dan sisi gradasi (*tasykīk*) wujud, yang meliputi dua dimensi yaitu *maqāṣid* (tujuan utama) dan *interpreted* (penafsiran) syari'ah. Pada level univokalitas wujud, tak ada perbedaan yang begitu mencolok tentang pemaknaan syari'ah dalam peradaban Islam. Pada level univokalitas, pemikiran manusia terfokus pada substansi, sedangkan pada level gradasi wujud, pemikiran manusia terfokus pada aksidensi."¹¹²⁷ Menurut penulis, harusnya, epistemik yang menjadi univokalitas wujud (*aṣālah al-wujūd*), sedangkan politik hanya menjadi gradasi wujudnya (*tasykīk al-wujūd*).

Varian-varian Jurusan Syari'ah di FSH



¹¹²⁷ M. Amin Abdullah, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", dalam *Kanḥ Philosophy*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012, hlm. 340.

Ada tiga jenis kluster epistema keilmuan studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga. Pertama, studi ilmu hukum Islam empiris, seperti sosiologi hukum (Islam), sejarah hukum (Islam), dan antropologi hukum (Islam), yang disimbolkan oleh ‘geng keilmuan’ McGill dan para alumni Barat. Kedua, studi ilmu hukum Islam normatif, seperti ilmu fikih, yang disimbolkan oleh gagasan Fikih Indonesia. Ketiga, studi ilmu hukum Islam filosofis, seperti ushul fikih, yang disimbolkan oleh etos Mazhab Jogja.

Tahun 2000, Atho’ Mudzhar, sebagai salah satu alumni Barat, membedakan tiga jenis studi ilmu hukum Islam.¹¹²⁸ Pertama, penelitian hukum Islam sebagai doktrin azas. Dalam penelitian ini sasaran utamanya adalah dasar-dasar konseptual hukum Islam seperti masalah filsafat hukum, sumber-sumber hukum, dan konsep *maqāṣid aṣy-syarī’ah*. Kedua, penelitian hukum Islam normatif. Dalam penelitian tersebut sasaran utamanya adalah hukum Islam sebagai norma atau aturan, baik dalam bentuk *naṣ* maupun produk pikiran manusia. Ketiga, penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Dalam penelitian tersebut sasaran utamanya adalah perilaku hukum masyarakat Muslim dan masalah interaksi antar sesama manusia, baik sesama Muslim maupun Muslim dan non-Muslim, di sekitar masalah-masalah hukum Islam, seperti *ṣiyāsah aṣy-syarī’ah* dan *qāḍī*.

Menurut Atho’, ketiga bentuk studi hukum Islam di atas dapat dilakukan secara terpisah dan dapat pula dilakukan secara bersama-sama untuk melihat keterkaitannya satu sama lain mengenai suatu masalah hukum Islam. Dua bentuk studi hukum Islam yang disebut pertama, yaitu studi hukum Islam sebagai doktrin asas dan studi hukum Islam normatif, dapat pula digabungkan dan disebut sebagai studi hukum Islam doktrinal, sedangkan bentuk studi hukum Islam yang ketiga dapat disebut

¹¹²⁸ M. Atho’ Mudzhar, “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, dalam M. Amin Abdullah dkk (eds.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2000), hlm. 244-245.

sebagai studi hukum Islam sosiologis.¹¹²⁹ Berdasarkan penjelasan itu, Atho' sebenarnya hanya membagi dua jenis studi ilmu hukum Islam saja, yaitu studi ilmu hukum Islam doktrinalis dan studi ilmu hukum Islam sosiologis (*scientific-cum-doctriner*).

Tahun 2012, masih menurut Atho'¹¹³⁰—tambahan kata di dalam “kurung” (...) dari penulis—, ia juga membagi tiga jenis studi hukum Islam, dengan menempatkan kajian filsafat hukum menjadi kluster tersendiri, yang sebelumnya disebut atau dimasukkan ke dalam kluster penelitian hukum Islam sebagai doktrin asas. Menurut Atho', ada tiga (triadik) tataran kajian hukum Islam, yaitu kajian hukum Islam pada tataran normatif (*ḥaḍārat an-naṣ*), kajian hukum Islam pada tataran filsafat hukum (*ḥaḍārat al-falsafah*), dan kajian hukum Islam pada tataran empirik (*ḥaḍārat al-'ilm*). Kajian hukum Islam empiris disebut juga dengan istilah studi hukum Islam historis, sebagaimana termaktub dalam judul buku *Islam Historis* (2002) karya Kamaruzzaman.¹¹³¹ Fakultas Hukum atau Fakultas Syari'ah—Fakultas Syari'ah dan Hukum—sesungguhnya baru akan dinyatakan lengkap apabila hukum umum atau hukum Islam di fakultas itu dikaji pada ketiga tataran tersebut.¹¹³²

¹¹²⁹ *Ibid.*

¹¹³⁰ M. Atho' Mudzhar, “Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat”, *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 373.

¹¹³¹ Buku ini menawarkan empat jenis pendekatan dalam mengkaji Islam, yaitu pendekatan filsafat, pendekatan sosiologi, pendekatan sejarah, dan pendekatan interdisipliner (bandingkan dengan Waardenburgh yang membagi empat varian studi agama: pendekatan hermeneutis-filosofis, pendekatan kontekstual, pendekatan historis, dan pendekatan perbandingan). Walaupun judul buku ini menggunakan istilah “Islam Historis” yang mengacu pada gagasan sosio-historis yang marak dalam kajian kaum modernis baru, seperti Fazlur Rahman, Cak Nur, dan yang lain, kelemahan kata “sejarah” atau “historis” yang disematkan dalam buku ini bukan dalam artian “arkeologi”. Namun sejarah di sini dipahami dari sisi permukaan saja atau yang dikenal dengan sosio-historis. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Galang Press, 2002), hlm. vii-viii.

¹¹³² Mudzhar, “Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat”, hlm. 373.

Dalam kasus di FSH UIN Sunan Kalijaga, Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH) harusnya memberikan kadar lebih besar terhadap kajian studi ilmu hukum Islam normatif-komparatifnya (Fikih), sedangkan Jurusan Ilmu Hukum (IH) memberikan kadar yang lebih besar terhadap studi ilmu hukum Islam empiris (Ilmu Hukum). Keduanya dihubungkan oleh studi hukum Islam filosofis (Ushul Fikih dan *Maqāsid asy-Syarī'ah*). Sehingga menurut penulis, FSH UIN Sunan Kalijaga perlu membuka Jurusan Ushul Fikih, kecuali kalau pilihannya model substansialis seperti “Filsafat Garam”. Yaitu, ushul fikih hanya berfungsi seperti ‘bumbu’ garam, menyatu dengan ‘makanan-makanan’ ilmu (syari’ah dan hukum) lain. Pembagian ini berbeda dengan pendapat yang mengatakan bahwa kajian hukum itu terdiri atas dua (diadik) macam saja, yaitu hukum doktrinal dan hukum non-doktrinal. Hukum doktrinal dimaksudkan sebagai *law in the book* (seperti hukum positif atau hukum tekstual) dan hukum non-doktrinal sebagai *law in action* (hukum dalam kenyataan masyarakat atau hukum sosial)—penulis menambahkan satu jenis hukum, yaitu *law in inter-action* (hukum relasional)—. Meskipun maksudnya cukup jelas, tetapi penggunaan kata *doktrinal* dan *non-doktrinal* akan menimbulkan kerancuan ketika diterapkan pada hukum Islam, karena dalam hukum Islam terdapat literatur hukum yang mengandung unsur doktrinal dan non-doktrinal sekaligus, seperti kitab fikih.

Pembagian itu juga berbeda dengan pendapat yang mengatakan bahwa kajian hukum terdiri dari dua macam, yaitu kajian hukum normatif dan kajian hukum sosiologis atau empiris. Kerancuan pendapat tersebut disebabkan kajian filsafat hukum dimasukkan ke dalam kategori kajian hukum normatif, sedangkan kajian filsafat hukum selamanya bersifat spekulatif dan tidak pernah normatif. Demikian pula penamaan kategori keduanya, yaitu kajian hukum Islam sosiologis atau empiris nampak tidak lugas dan ambigu, karena kajian hukum sosiologis hanyalah salah satu bentuk kajian hukum empiris sehingga semestinya cukup disebut kategori kajian hukum empiris saja. Bentuk kajian hukum empiris selain sosiologi hukum banyak, seperti antropologi hukum, politik hukum, psikologi

hukum, ekonomi hukum, sejarah hukum, sejarah sosial hukum, filologi hukum, dan arkeologi hukum.

Masih menurut Atho' Mudzhar, kajian hukum Islam pada tataran filsafat (*ḥadārat al-falsafah*) hukum mencakup tiga kajian, filsafat hukum, teori hukum, dan metodologi hukum. Dalam literatur hukum Islam kajian tersebut merupakan wilayah kajian ushul fikih. Kajian hukum Islam pada tataran tersebut, sejauh ini, belum ada Fakultas Syari'ah yang mempunyai jurusan atau program studi khusus, misalnya Jurusan Ushul Fikih. Senada dengan Atho', jauh sebelumnya, yaitu Hasbi, juga pernah menggagas pendirian Fakultas Ushul Fikih atau paling tidak Jurusan Ushul Fikih.¹¹³³ Namun menurut Yudian, dalam konteks sekarang, ia berpendapat bahwa yang lebih tepat, Jurusan Ushul Fikih diselenggarakan oleh tingkat Pascasarjana di lingkungan UIN/IAIN.¹¹³⁴ Menurut penulis, baik formalis maupun substansialis, Ushul Fikih (dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*) adalah ruh bagi studi ilmu hukum Islam. Jika di Mazhab Ngaliyan identik dengan karakteristik Ilmu Falak, maka di Mazhab Sapen seharusnya menggunakan Ilmu Ushul Fikih (Indonesia) sebagai ciri khasnya.

Kajian hukum Islam pada tataran normatif (*ḥadārat an-nasy*) mencakup kajian terhadap semua bentuk literatur hukum tertulis seperti ayat *ahkām*, hadis-hadis *ahkām*, kitab-kitab fikih, dan yurisprudensi. Kajian pada tataran itu telah menjadi perhatian utama Fakultas-fakultas Syari'ah di Indonesia. Dalam literatur hukum Islam, kajian tersebut merupakan wilayah kajian fikih. Adapun kajian hukum Islam pada tataran empiris mencakup sosiologi hukum dan sejarah hukum. Kajian-kajian hukum

¹¹³³ Gagasan tentang pendirian Fakultas Ushul Fikih atau Jurusan Ushul Fikih ini harus dibaca dalam konteks anjuran Hasbi agar para pendukung Fikih Indonesia menggunakan metode perbandingan mazhab manakala problem yang dihadapi sudah diberikan pemecahannya oleh ijtihad dalam berbagai mazhab yang ada. Studi perbandingan mazhab ini harus diikuti dengan studi perbandingan ushul fikih dari masing-masing mazhab, dengan harapan agar pandangan tersebut terpadu atau bahkan bersatu. Yudian, *Ushul Fikih*, hlm. 40.

¹¹³⁴ *Ibid.*

dalam bidang tersebut tidaklah termasuk ilmu inti hukum (*core sciences*), melainkan lebih sebagai ilmu bantu (*auxiliary sciences*). Dalam literatur hukum Islam kajian itu merupakan wilayah kajian ilmu Hukum. Menurut Atho', meskipun kedalaman pengetahuan seorang ahli hukum juga diukur dari penguasaan terhadap bidang-bidang ilmu bantu, tetapi tidak perlu didirikan jurusan pada Fakultas Syari'ah (dan Hukum) yang secara khusus mengkaji bidang-bidang tersebut.¹¹³⁵ Menurut penulis, yang rasional adalah, ketiga kajian hukum Islam tersebut, yaitu hukum Islam normatif (fikih), hukum Islam filosofis (ushul fikih), dan hukum Islam empiris (ilmu hukum), harus dijadikan sebagai matakuliah wajib ke fakultasan di FSH.

Berubahnya status IAIN ke UIN (Sunan Kalijaga), tidak hanya membawa perubahan terhadap penamaan Fakultas Syari'ah, menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum saja (tahun 2010), tetapi juga harus diikuti oleh perubahan bidang jenis matakuliah. Secara khusus, yang harus dipertimbangkan adalah bagaimana mengintegrasikan bidang kajian ilmu hukum (hukum Islam empiris) dengan fikih sebagai hukum Islam (normatif). Hal tersebut dapat dilakukan baik dalam jurusan di bawah ilmu Hukum ataupun di bawah ilmu Syari'ah. Menurut penulis, jembatan yang dapat mengintegrasikan keduanya adalah filsafat-etis atau kajian hukum Islam filosofis. Sebab, pengarusutamaan kajian hukum Islam normatif saja menyebabkan kehidupan pemikiran hukum Islam di Indonesia terasa kaku, karena lebih banyak dibangun atas dasar pemikiran fikih (kajian hukum Islam normatif) yang terkotak-kotak dan kaku ketimbang pemikiran dinamis ushul fikih (kajian hukum Islam filosofis). Ketiga studi hukum Islam tersebut harus dirajut dan dianyam secara sirkular, bukan hanya struktural.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, semula, kajian hukum Islam hanya dibagi menjadi dua jenjang, yaitu asas umum (*al-uṣūl al-kullīyyah*) dan peraturan hukum konkrit (*al-aḥkām al-far'īyyah*). Kini, dengan

¹¹³⁵ *Ibid.*, hlm. 376.

berkembangnya studi filsafat hukum Islam, Syamsul Anwar, dengan Teori Peningkatan Norma, juga telah membagi tiga (trilogi) jenjang studi hukum, yaitu (1) norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyām al-asasīyah*), yaitu norma-norma abstrak yang bersifat universal seperti kemaslahatan, keadilan, dan kebebasan, (2) norma-norma tengah yang menjembatani norma-norma dasar dengan peraturan-peraturan hukum konkrit, yaitu asas-asas hukum Islam (*an-naẓāriyah al-fiqhiyyah*) dan kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*), dan (3) peraturan-peraturan hukum konkrit (*al-aḥkām al-far'iyyah*) yang menyangkut berbagai kasus hukum aktual dalam masyarakat (*law in action*). Atas dasar pelapisan norma-norma hukum semacam itu, kajian hukum Islam tidak lagi bersifat *sui generis* (melalui teks-teks saja), tetapi lebih bersifat *suigeneris-cum-empiris* (teks *plus* pengamatan empiris)—Mukti Ali menyebutnya dengan istilah *scientific-cum-doctriner*—yang dianggap lebih sesuai dengan tuntutan perubahan zaman berkembang. Antara lain meliputi penelitian studi hukum Islam filosofis—*ḥadārat al-falsafah*—, penelitian studi hukum Islam doktrinal—*ḥadārat an-naṣ*—, dan penelitian studi hukum Islam klinis—*ḥadārat al-'ilm*—.¹¹³⁶ Berdasarkan ketiga kategori kajian hukum Islam di atas, pendekatan *triple ḥadārah* dapat menjadi payung besar, sedangkan hubungan triadik antara *religion*, *philosophy*, dan *science* menjadi pondasi utamanya. Pada titik inilah etos Mazhab Jogja bisa dikembangkan lebih lanjut.

¹¹³⁶ Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam Riyanta dkk (eds.), *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004), hlm. 189-193.

Trilogi studi hukum Islam

Landasan Filosofis	Positivisme	Kritisisme	Humanisme
Kajian Hukum Islam Integrasi-Interkoneksi	Kepastian Hukum (Deduktif)	Kreativitas Hukum (Abduktif)	Keadilan Hukum (Induktif)
Kajian Hukum Islam (Syamsul Anwar)	Penelitian Hukum Islam Doktrinal <i>(al-Qiyām al-Asasiyah)</i>	Penelitian Hukum Islam Filosofis <i>(al-Qawā'id al-Fiqhiyyah)</i>	Penelitian Hukum Islam Klinis <i>(al-Ahkām al-Far'iyyah)</i>
Kajian Hukum Islam (Atho Mudzhar)	Studi Hukum Islam Normatif (Fikih)	Studi Hukum Islam Filosofis (Ushul Fikih)	Studi Hukum Islam Empiris (Ilmu Hukum)
Pendekatan Integrasi-Interkoneksi	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
Globalisasi	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
MAZHAB JOGJA=INTEGRASI-INTERKONEKSI			

Berdasarkan tabel di atas, pondasi keilmuan berparadigma integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH harusnya dibangun atas tiga landasan hubungan trialektis antara *religion*, *philosophy*, dan *science* yang dapat dimanifestasikan dalam tiga jenis matakuliah, yaitu *Philosophy of Religion* (Filsafat Agama), *Religion and Science* (Agama dan Ilmu), dan *Philosophy of Science* (Filsafat Ilmu). Tiga landasan itu kemudian menumbuhkan tiga jenis studi hukum Islam yang bersifat normatif, filosofis, dan empiris. Studi hukum Islam normatif dapat dimanifestasikan lagi oleh Jurusan Ilmu Syari'ah: Muamalat (MU), Siyasah (S), Ahwāl Syahksiyiyah (AS), Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH), dan Keuangan Islam (KUI). Studi hukum Islam filosofis dapat dimanifestasikan oleh Program Studi Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syari'ah*. Studi hukum Islam empiris dimanifestasikan oleh Jurusan Ilmu Hukum. Jadi, harusnya ada tiga varian saja atau tiga kategorisasi saja keilmuan di FSH, yaitu Ilmu Syari'ah (AS, PMH, MU, Siyasah, dan KUI), Filsafat Ilmu Hukum Islam (Ushul Fikih [UF] dan *Maqāṣid asy-Syari'ah* [MS]), dan Ilmu Hukum (IH). Karena terlalu sulit untuk me-*merger* KUI, MU, Siyasah, dan AS dijadikan satu jurusan—faktor politis-birokratis-

yuridis—, maka yang realistis adalah segera membuka satu atau dua program studi baru di FSH, yaitu Program Studi Ushul Fikih (UF) atau Program Studi *Maqāsid ayy-Syarī'ah* (MS).

Berdasarkan tabel di atas, integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam dapat dijelaskan dengan melibatkan ketiga aspek hukum di atas, yaitu kepastian hukum, kreativitas hukum, dan keadilan hukum. Atau studi hukum Islam yang menekankan logika berpikir abduktif (deduktif dan induktif). Dengan demikian hukum (studi ilmu hukum Islam normatif) tanpa etika (studi ilmu hukum Islam filosofis) bagaikan jasad tanpa ruh. Begitu juga sebaliknya, etika tanpa hukum bagaikan ruh tanpa jasad.¹¹³⁷ Ruh dan jasad yang menyatu sebagai seorang diri manusia (subjek) tersebut akan tercerabut dari akar-akar budayanya, jika tidak mengakomodir aspek masyarakat (subjek-subjek) dimana hukum tersebut diaplikasikan (muncul misalnya istilah-istilah ‘Pribumisasi Islam’, ‘Fikih Indonesia’, dan ‘Menusantarakan Islam’). Inilah yang penulis sebut dengan kreativitas hukum. Ketiganya tidak dapat dipisahkan, tetapi dapat dibedakan. Jadi, integrasi-interkoneksi studi ilmu hukum Islam dapat dipahami sebagai hubungan antara kepastian hukum (objektifitas), keadilan hukum (subjektifitas), dan kreativitas hukum (inter-subjektifitas). Atau hubungan antara *religion* (subjektifitas hukum)—humanis—, *philosophy* (etika atau inter-subjektifitas hukum)—kritis—, dan *science* (objektifitas hukum)—positivis—. Lihat misalnya kajian mengenai relasi antara hukum dan etika ini dalam artikel M. Abdullah berjudul *Etika Hukum di Era Perubahan Sosial* (2012).¹¹³⁸

¹¹³⁷ M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Saraseban Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 31-32.

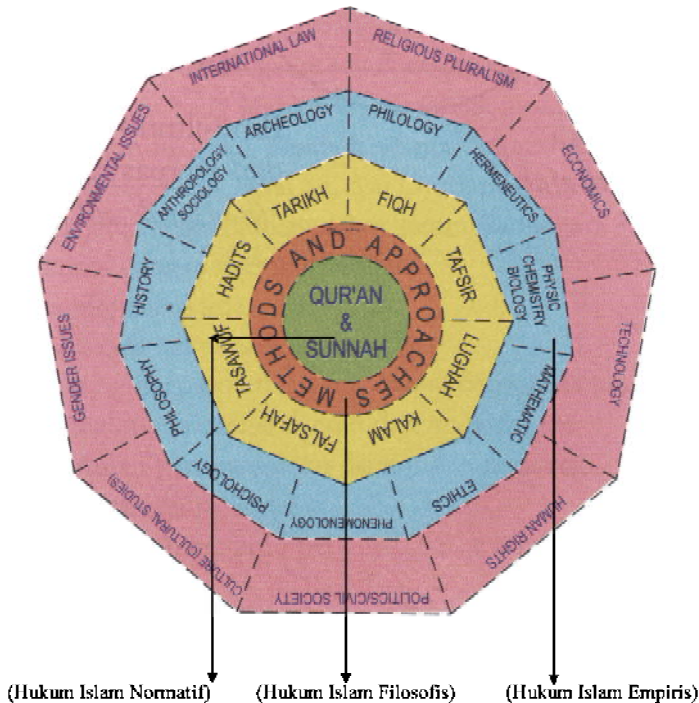
¹¹³⁸ M. Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”, *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik*, UII, Yogyakarta, 12 April 2012, hlm. 40.

Hubungan trilogi antara tekstualistik, kreativitas, dan saintifik

<i>Ḥadārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥadārat al-ʿIlm</i>
Mentalitas Tekstualistik	Mentalitas Kreativitas-Etik	Mentalitas Sainifik
Studi Hukum Islam Normatif	Studi Hukum Islam Filosofis	Studi Hukum Islam Empiris
SYARPAH (Sakralitas)	Maqāṣid asy-Syarī'ah Usūl al-Fiqh	FIKIH (Profanitas)

Apabila dibaca dengan metafora *spider web*, ketiga posisi kajian hukum Islam di atas, yaitu studi ilmu hukum Islam normatif (fikih)—*ḥadārat an-naṣ*— kluster pertama dan ketiga, studi ilmu hukum Islam filosofis (ushul fikih)—*ḥadārat al-falsafah*—kluster kedua, dan studi ilmu hukum Islam empiris (ilmu hukum)—*ḥadārah al-ʿilm*—, kluster keempat, dapat digambarkan sebagai berikut.

Studi hukum Islam perspektif jaring laba-laba keilmuan



Berdasarkan *spider web* di atas, kluster pertama, “al-Qur’an dan as-Sunnah” dapat dibaca sebagai proses akomodasi slogan “Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah” yang melatarbelakangi munculnya gagasan Fikih Indonesia. Kluster ketiga, meminjam bahasa Atho’ Mudzhar, adalah kluster ilmu inti dalam konteks PTAI, sedangkan kluster keempat dan kelima adalah ilmu bantu. Berdasarkan penjelasan di atas, model-model matakuliah inti integrasi-interkoneksi yang dapat ditawarkan di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tawaran model matakuliah integrasi-interkoneksi di FSH

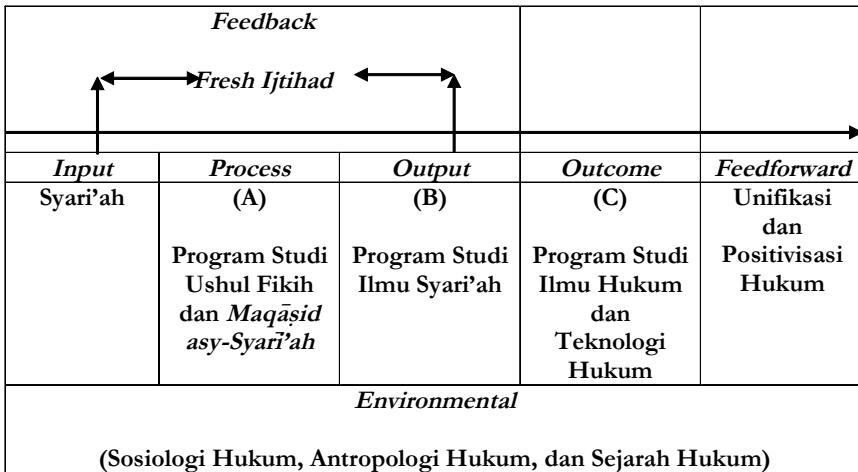
Triple <i>Ḥadārah</i>	Matakuliah Keuniversitasan	Matakuliah Kefakultasan	Model Penelitian Keprodian
<i>Ḥadārat an-Naṣ</i>	<i>Religion</i> <i>(Religion and Science)</i>	Fikih	Deduktif
<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	<i>Philosophy</i> <i>(Philosophy of Science)</i>	Ushul Fikih	Abduktif
<i>Ḥadāra al-‘Ilm</i>	<i>Science</i> <i>(Philosophy of Religion)</i>	Ilmu Hukum	Induktif

Untuk menata kembali program studi-program studi di FSH, dapat dibaca dengan Teori Sistem, yang memiliki beberapa pilar, yaitu *input, process, output, outcome, feedforward, feedback, dan envorinmental*.¹¹³⁹ Berdasarkan pilar-pilar tersebut, kita dapat menempatkan Syari’ah dalam pilar *input, process* dapat ditempati oleh Program Studi Ushul Fikih dan *Maqāṣid asy-Syari’ah* (A), *output* bisa diisi oleh Program Studi Ilmu Syari’ah (B), *outcome* diisi oleh Program Studi Ilmu Hukum (C), *feedforward* diisi

¹¹³⁹ Nasuka, *Teori Sistem: Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 10-15.

oleh unifikasi hukum atau positivisasi hukum, *feedback* diisi oleh nalar *fresh and creative* ijtihad atau ijtihad progresif, dan pilar *environmental* diisi oleh studi ilmu hukum Islam empiris.

Program studi-program studi di FSH perspektif Teori Sistem



Berdasarkan tabel di atas, ada tiga jenis studi ilmu hukum Islam yang saling berkaitkelindan, yaitu studi ilmu hukum Islam normatif (fikih: fikih global, fikih nasional, dan fikih lokal)—zona B—, studi ilmu hukum Islam filosofis (ushul fikih: tradisional, modern, dan postmodern)—zona A—, dan studi ilmu hukum Islam empiris (ilmu hukum: sosiologi hukum, antropologi hukum, dan sejarah hukum)—zona C—. Penulis menambahkan satu jenis studi ilmu hukum Islam, yaitu Studi Ilmu Hukum Islam Integratif-Interkonektif (SIH-III). Penulis membagi tiga level Studi Ilmu Hukum Islam Integrasi-Interkonektif, yaitu untuk kelas pemula, kelas lanjutan, dan kelas professional. Studi Ilmu Hukum Islam Integrasi-Interkoneksi kelas pemula diukur oleh kemampuan mengombinasikan dua jenis studi ilmu hukum Islam di atas, misalnya antara studi ilmu hukum Islam normatif dan filosofis (normatif-filosofis), antara studi ilmu hukum Islam filosofis dan empiris (filosofis-empiris),

atau antara studi ilmu hukum Islam normatif dan empiris (normatif-empiris). Tingkatan Studi Ilmu Hukum Islam Integrasi-Interkoneksi kelas lanjutan diukur dengan kemampuan kombinasi dan koneksi ketiga jenis studi di atas dalam sebuah karya ilmiah. Sedangkan Studi Ilmu Hukum Islam Integrasi-Interkoneksi kelas professional adalah kelas lanjutan plus *Religious Studies*.

Studi Ilmu Hukum Islam Integratif-Interkoneksi (SIH-III atau SIH-Triple I)

Level	Kelas Pemula	Kelas Lanjutan	Kelas Profesional
Studi Hukum Islam			
Model	Komparasi	Interkoneksi	Integrasi
Studi Ilmu Hukum Islam Normatif-Deduktif (Fikih: Fikih Global, Fikih Nasional, dan Fikih Lokal)	1. Normatif-Filosofis	1. Studi Ilmu Hukum Islam Normatif	Studi Ilmu Hukum Islam Normatif, Filosofis, Empiris + (plus) <i>Religious Studies</i>
	2. Normatif-Empiris		
Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis-Abduktif (Ushul Fikih: Ushul Fikih Tradisional, Modern, dan Postmodern)	3. Filosofis-Empiris	2. Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis	
	4. Filosofis-Normatif		
Studi Ilmu Hukum Islam Empiris-Induktif (Ilmu Hukum: Sosiologi Hukum, Sejarah Hukum, dan Antropologi Hukum)	5. Empiris-Normatif	3. Studi Ilmu Hukum Islam Empiris	
	6. Empiris-Filosofis		

Berdasar tabel di atas, para peneliti studi ilmu hukum Islam dapat mengombinasikan beberapa model penelitian, misalnya kombinasi (normatif-empiris). Khoiruddin Nasution menyebut istilah perpaduan tersebut dengan interdisipliner. Menurut Khoiruddin:

Pendekatan integratif adalah kajian yang menggunakan cara pandang dan atau cara analisis yang menyatu dan terpadu. Analisis integratif dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, integratif antar seluruh *nas* yang terkait dengan masalah yang sedang dikupas atau dibahas (pen. gerak internalisasi). Kedua, integratif antara *nas* dengan ilmu lain yang terkait dengan masalah yang sedang dibahas. Integratif jenis kedua ini identik dengan pendekatan inter-disipliner (pen. gerak eksternalisasi).¹¹⁴⁰

Berdasarkan dua model studi integratif ala Khoiruddin Nasution tersebut, kita dapat membaca konsep Tematik-Integratif dalam kurikulum pendidikan terbaru tahun 2013. Artinya, istilah tematik identik dengan jenis integratif model pertama Khoiruddin, sedangkan integratif identik dengan jenis integratif model kedua milik Khoiruddin. Jadi, TEMA-tik-iNtegratif (TEMA-N) adalah penggabungan antara model pengajaran intra-disipliner (tematik) atau gerak internalisasi dan inter-disipliner (integratif) atau gerak eksternalisasi. Penulis menyingkat dengan istilah “tema-n”, agar model tematik-integratif memberikan filosofis makna *friendly*. Kurikulum Tematik-Integratif menerapkan empat model pendekatan, yaitu intradisipliner, multidisipliner, interdisipliner, dan transdisipliner.¹¹⁴¹

¹¹⁴⁰ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia, 2010), hlm. 221.

¹¹⁴¹ Menurut penulis, monodisipliner adalah suatu disiplin ilmu tertentu dengan menggunakan metode tertentu, dengan spesialisasi tertentu, di samping ilmu-ilmu lainnya, baik ilmu teoretis maupun ilmu praktis. Misalnya ilmu ekonomi saja, ilmu fisika saja, ilmu fikih saja, dan sebagainya. Intradisipliner adalah hubungan intradisiplin dalam satu jenis disipliner ilmu tertentu, misalnya kajian ekonomi yang dikaji dari berbagai jenis mazhab pemikiran ekonomi sendiri; fikih, yang dikaji dari berbagai jenis mazhab fikih sendiri, dan sebagainya. Antardisipliner adalah hubungan kerjasama antara dua jenis disiplin ilmu, misalnya antara ilmu kimia dan biologi, antara ilmu fisika dan ilmu falak, dan sebagainya. Apabila bentuk kerjasama antar ilmu tersebut melebihi dari dua jenis disiplin ilmu, maka inilah yang disebut sebagai multidisipliner. Multidisipliner adalah suatu kerjasama di antara ilmu pengetahuan yang lebih dari dua jenis ilmu, yang masing-masing tetap berdiri sendiri-sendiri dan dengan metode sendiri-sendiri. Misalnya, antara ilmu biologi, kimia, dan fisika; antara ilmu fikih, tasawuf, dan kalam, dan sebagainya. Interdisipliner adalah bentuk ‘sintesis’ antara dua jenis ilmu yang berbeda, dan berkembang menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri, misalnya antara linguistik dan antro-

Maksud pendekatan interdisipliner (normatif + empiris) adalah kajian dengan menggunakan sejumlah pendekatan atau sudut pandang (perspektif) yang menjadi disiplin ilmu tersendiri. Dalam satu studi misalnya, menggunakan pendekatan sosiologis dan linguistik secara bersamaan (sosiolinguistik). Pentingnya penggunaan pendekatan tersebut semakin disadari keterbatasan dari hasil-hasil penelitian yang hanya menggunakan satu pendekatan tertentu. Dalam mengkaji teks agama, seperti al-Qur'an dan as-Sunnah tidak cukup lagi hanya mengandalkan pendekatan tekstual, tetapi harus dilengkapi dengan pendekatan sosiologis dan historis sekaligus (sosio-historis), bahkan masih perlu dengan hermeneutik.¹¹⁴²

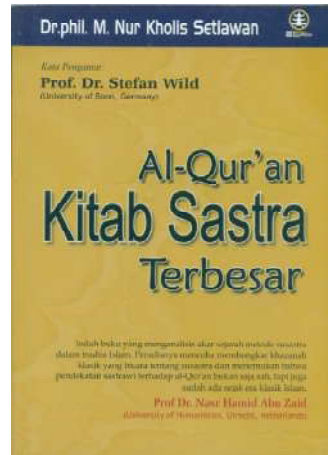
Disertasi Khoiruddin Nasution tahun 2001,¹¹⁴³ menurut penulis, dapat digunakan sebagai contoh penerapan model studi ilmu hukum Islam integratif antara studi normatif-komparatif dan empiris atau normatif-empiris-komparatif. Normatif-Komparatif dalam arti komparasi antara teks Undang-undang Perkawinan Muslim Kontemporer

pologi yang menjadi ilmu antropolinguistik; antara linguistik dan sosiologi menjadi ilmu sosiolinguistik; antara psikologi dan tasawuf menjadi psikosufistik, dan sebagainya. Ilmu-ilmu interdisipliner ini telah merupakan suatu disiplin ilmu tersendiri dengan seperangkat metodenya sendiri-sendiri. Apabila bentuk 'sintesisnya' melibatkan lebih dari dua jenis disiplin ilmu, dan akhirnya membentuk disiplin ilmu tersendiri, maka inilah yang disebut dengan Transdisipliner, seperti ilmu *Biopsikospiritual*, sebagai hasil sintesis dari ilmu biologi, ilmu psikologi, dan ilmu tasawuf. Riyanto, "Kurikulum Integratif", hlm. 3-4.

¹¹⁴² Nasution, *Pengantar Studi Islam*, hlm. 222.

¹¹⁴³ Khoiruddin Nasution, "Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana, 2001). Tahun 2002, disertasi ini diterbitkan oleh INIS. Tahun 2009, disertasi ini kembali diterbitkan dan diperbaiki sesuai dengan kebutuhan untuk memenuhi kurikulum dalam matakuliah "Pengantar Hukum Keluarga Islam", "Hukum Perdata Islam di Indonesia dan Asia Tenggara", "Fikih Munakahat", "Perbandingan Hukum Keluarga Islam Kontemporer", dan "Hukum Perkawinan dan Perceraian di Negara-negara Muslim", dengan judul buku *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, Materi, dan Status Perempuan dalam Perundang-undangan Perkawinan Muslim* (Yogyakarta: ACAdEMIA dan TAZZAFA, 2009).

di Indonesia dan Malaysia, sedangkan dimensi empirisnya, disertasi tersebut juga didukung oleh studi lapangan di kedua tempat tersebut. Disertasi tersebut kemudian ‘dipermaak ulang’ oleh Khoiruddin lewat judul buku *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (2009). Contoh lain, disertasi Nur Kholis Setiawan, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (2005).¹¹⁴⁴ Menurut penulis, karya tersebut adalah contoh model perpaduan antara dimensi normatif dalam arti teks (*naṣṣ*) al-Qur’an, dan dimensi empirisnya dalam arti pendekatan saintifik, yaitu ilmu sastra (linguistik) dan sejarah (historio-linguistik). Menurut Stefan Wild, karya Nur Kholis itu dapat disebut sebagai pelanjut Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Toshihiko Izutsu.¹¹⁴⁵ Selain itu, salah satu kontribusi Nur Kholis di Mazhab Sapen, ia adalah salah satu tim penyusun¹¹⁴⁶ pembuatan *Indeks Jurnal al-Jami’ah Tahun 1962-2007* (2007).



Selain itu, Nur Kholis Setiawan juga berkontribusi dalam menggagas *Dialogue Centre (DC)* di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Tahun 2005, ketika Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta saat itu dijabat oleh Musa Asy'arie, menugaskan Nur Kholis

¹¹⁴⁴ Buku ini merupakan edisi bahasa Indonesia dari disertasi berbahasa Jerman yang diajukan Nur Kholis untuk meraih gelar doktor (Dr.phil) di Orientalisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Jerman. Nur Kholis sendiri adalah alumni Magister di Universitas Leiden Belanda antara tahun 1994-1996, dan alumni doktor tahun 1999-2003 di Universitas Bonn, Jerman. M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. xi.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, hlm. xxxi-xxxii.

¹¹⁴⁶ Ada lima tim penyusun pembuatan indeks tersebut, yaitu Nur Kholis Setiawan, Saptoni, Sujadi, Susiknan Azhari, dan Moch. Nur Ichwan.

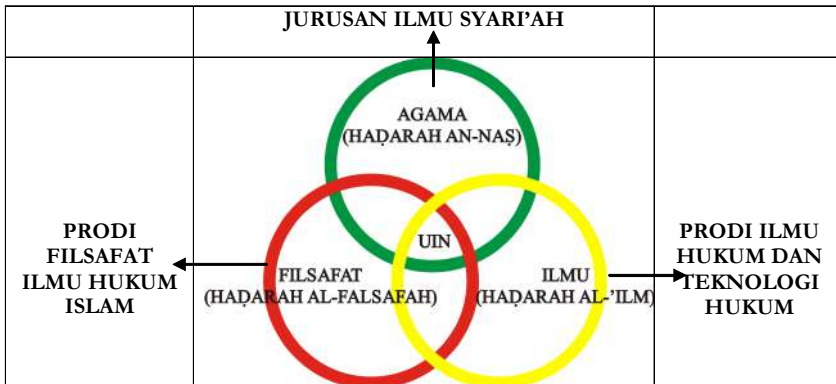
Setiawan dan Darius untuk melakukan studi banding ke beberapa program Pascasarjana di Jakarta, Semarang, dan Surabaya, untuk mengembangkan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Yang paling banyak mendapatkan perhatian dalam studi banding saat itu adalah mendirikan lembaga semi independen yang bergerak dalam aktivitas lintas iman. Setidaknya ada tiga alasan, yang kemudian dijadikan argumentasi mendirikan *Dialogue Centre* di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Pertama, di Yogyakarta sudah ada beberapa lembaga non pemerintah, seperti DIAN Interfidei dan Persaudaraan Antar Umat Beragama. Kedua, sebagai lembaga akademik, Program Pascasarjana belum memiliki lembaga studi yang berorientasi pada ralitas yang ada di masyarakat. Ketiga, perguruan tinggi agama Islam se-Indonesia belum memiliki lembaga seperti *Dialogue Centre*, yang secara struktural sudah mencerminkan multi-iman, mengingat para pengurusnya dari pelbagai latar belakang agama. Akhirnya, usulan tersebut disetujui, dan pada bulan November 2005 berdasarkan SK Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Nomor 150/2005, lembaga bernama *Dialogue Centre* resmi didirikan.¹¹⁴⁷ Menurut penulis, falsafah yang harusnya dibangun dalam *Dialogue Centre* adalah memadukan antara dimensi orang ketiga (*Dia*), orang kedua (*lo*), dan orang pertama (*gue*)—*Dia(thirdness)lo(secondness)gue(firstness)*—, atau dalam bahasa Ken Wilber antara dimensi *It*, *We*, dan *I*.

Berdasarkan penjelasan di atas, ada tiga pilar trialektis fundamental yang harus diperhatikan dan dipahami serta diaplikasikan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon), yaitu *ḥadārat an-naṣ* (*religion* [ilmu syari'ah]), *ḥadārat al-falsafah* (*philosophy* [*uṣūl al-fiqh wa maqāṣid asy-syarī'ah*]), dan *ḥadārat al-‘ilm* (*science* [ilmu hukum]). Prinsip *ḥadārat al-‘ilm*—*science*— (budaya ilmu), misalnya, yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan,

¹¹⁴⁷ M. Nur Kholis Setiawan, “Refleksi Keberadaan Dan Kiprah Dialogue Centre”, dalam Agus Moh. Najib dan Ahmad Baidowi (eds.), *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan* (Yogyakarta: Dialogue Centre Press, 2011), hlm. 2-3.

sebagai ilmu bantu, seperti hukum, sains, teknologi, sosiologi, psikologi, antropologi, komunikasi, dan ilmu-ilmu yang terkait dengan realitas tidak lagi dapat berdiri sendiri tetapi harus bersentuhan dengan *ḥaḍārat al-falsafah* sehingga tetap memerhatikan etika emansipatoris. Begitu juga sebaliknya, *ḥaḍārat al-falsafah—philosophy—*(budaya filsafat) akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks atau *ḥaḍārat an-nas—religion—*dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *ḥaḍārat al-‘ilm (science)*.¹¹⁴⁸

Tiga jurusan di FSH perspektif integrasi-interkoneksi



D. Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi pada Progresivitas Hukum Islam

Tahun 2010, enam tahun sejak IAIN Sunan Kalijaga diresmikan menjadi UIN Sunan Kalijaga, yang mengusung paradigma integrasi-interkoneksi, beberapa dosen FSH UIN Sunan Kalijaga, yang juga pengajar di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Program Studi Hukum

¹¹⁴⁸ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 402-403.

Islam menerbitkan buku *Antologi Hukum Islam*. Buku tersebut sebenarnya ingin menggulirkan wacana kajian Islam yang bersifat interkonektif di bidang hukum Islam, yang menghargai kajian ilmu sosial-humaniora kontemporer, yang dilakukan oleh Pascasarjana (PPs) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Secara umum, muncul anggapan bahwa kajian hukum Islam pada awalnya lebih banyak mengacu pada tradisi kajian Islam Timur Tengah, yang lebih bersifat tekstual, normatif, dan doktriner. Anggapan tersebut dapat dianggap wajar, karena PPs masih tetap mengkaji ilmu-ilmu keislaman yang lazim dikaji di Timur Tengah, seperti tafsir, usul fikih, dan fikih.¹¹⁴⁹ Sebaliknya, anggapan di atas juga tidak tepat sepenuhnya, karena beragam perspektif kontemporer telah ditawarkan dalam kajian akademik di PPs. Sebagai misal, pendekatan sejarah sosial dan hukum, ekonomi, politik, dan hermeneutis berkembang menjadi bagian penting dalam kajian di Prodi Hukum Islam untuk mengimbangi kajian-kajian yang bercorak normatif. Dengan kata lain, hukum Islam yang dikembangkannya menggunakan beragam aspek, baik historis, sosiologis, etis-filosofis, maupun humanis.¹¹⁵⁰

Namun menurut penulis, buku *Antologi Hukum Islam* tersebut masih “ditumpuk” dengan corak berpikir multidisipliner (menggunakan multi disiplin ilmu untuk mengkaji satu topik, dengan beragam kesimpulan), belum ke tahap interdisipliner (menggunakan inter metode berbagai disiplin ilmu, hingga melahirkan sebuah pendekatan baru, seperti pendekatan antropolinguistik, sosiolinguistik, dan sebagainya), sebagaimana yang dikehendaki dalam paradigma integrasi-interkoneksi. Ada tujuh dosen FSH yang ‘menumpuk’ artikel dalam buku tersebut,

¹¹⁴⁹ “Kata Pengantar”, dalam Akh. Minhaji dkk, *Antologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Sukses Offset, 2010), hlm. iii-iv.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*

¹¹⁵¹ Akh. Minhaji, “Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam: Sebuah Pengantar”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 1-50.

¹¹⁵² Abd Salam Arief, “Hak Milik Intelektual Dalam Islam”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 59-72.

yaitu: Akh Minhaji mengkaji tentang sejarah sosial,¹¹⁵¹ Abd Salam Arif,¹¹⁵² Syamsul Anwar,¹¹⁵³ dan Mamduh M. Hanafi-Syafiq M. Hanafi¹¹⁵⁴ yang menulis tentang kajian ekonomi, Yudian Wahyudi menulis tentang fikih dialog antar agama,¹¹⁵⁵ Ahmad Yani Anshori menulis kajian politik Islam,¹¹⁵⁶ dan Mochamad Sodik mengkaji tentang isu-isu demokrasi dan kemanusiaan.¹¹⁵⁷

Selain buku *Antologi Hukum Islam* tersebut (2010), seorang sarjana *outsider* yang juga menjadi dosen di Mazhab Sapen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, yaitu Kaelan, juga telah mencoba mengembangkan pendekatan integratif-interkonektif tersebut dalam bukunya *Metode Penelitian Ilmu Agama Interkonektif-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain* (2010). Di sini Kaelan menggabungkan kata ‘interkonektif’ dengan ‘interdisipliner’, bukan dengan kata ‘integratif’. Dalam buku tersebut, Kaelan menawarkan model hukum Islam interdisipliner. Menurut Kaelan:

Dalam hubungan kerja saja ilmu secara interdisipliner dapat dikaji fakta dalam kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara ditemukan berbagai macam produk peraturan perundang-undangan yang dalam hal ini adalah sebagai suatu hukum positif, yang berkembang berdasarkan hukum Islam. Hal ini menunjukkan bahwa telah berkembang ilmu hukum Islam interdisipliner, yaitu suatu sintesis epistemologis antara ilmu hukum dan nilai-nilai dari Islam. Ditinjau berdasarkan subjek hukum maka hukum Islam interdisipliner dapat berhubungan dengan Tuhan dan hubungan antar manusia. Hukum Islam dalam hubungan dengan ibadah kepada Tuhan dapat dikembangkan dalam penelitian teologi (monodisipliner), sedangkan hukum Islam dalam hubungan antar manusia dapat dikembangkan dalam penelitian ilmu interdisipliner. Ilmu hukum Islam interdisipliner ini dapat dikembangkan dan membuka suatu

¹¹⁵³ Syamsul Anwar, “Kontrak Dalam Hukum Islam”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 75-113.

¹¹⁵⁴ Mamduh M. Hanafi dan Syafiq M. Hanafi, “Islamic Ethical Investment: Sebuah Investasi dalam Perspektif Pasar”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 139-157.

¹¹⁵⁵ Yudian Wahyudi, “Fikih Dialog Antaragama Pengalaman Teo-Politiko Mesir, Maroko, dan Indonesia”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 221-243.

¹¹⁵⁶ Ahmad Yani Anshori, “Islam dan Negara Bangsa di Indonesia”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 245-273.

¹¹⁵⁷ Mochammad Sodik, “Membingkai Demokrasi Kita Dalam Spiritualitas Kemanusiaan”, dalam *Antologi Hukum Islam*, hlm. 275-293.

kemungkinan yang sangat besar untuk mengembangkan teori-teori hukum (positif) menurut Islam. Misalnya, dalam filsafat hukum dikenal berbagai pandangan tentang teori keadilan, hubungan hukum positif dengan hukum alam, hubungan hukum positif dengan etika, pandangan tentang hak asasi manusia dan berbagai persoalan hukum lainnya.¹¹⁵⁸

Berdasarkan penjelasan tersebut, menurut Kaelan, maka secara objektif wilayah kajian ilmu hukum Islam interdisipliner adalah *an-nuṣūṣ al-muqaddasah* dan penafsirannya yang dikembangkan dalam hukum positif sehingga mampu memberikan perlindungan, ketertiban, dan kesejahteraan masyarakat luas, bahkan dapat pula dirasakan oleh umat Islam maupun bukan umat Islam. Hal ini secara epistemologis akan memberikan hasil kajian dalam penelitian benar-benar meletakkan objek sebagai *natural setting*, karena jikalau hanya diletakkan pada kawasan *an-nuṣūṣ al-muqaddasah*, maka penelitian tidak akan mampu mengungkap fakta-fakta hukum positif yang berkembang dari ilmu hukum. Sebaliknya jikalau hanya dikaji dari aspek ilmu hukum saja maka tidak akan mampu mengungkap nilai-nilai Islam yang terkandung dalam objek penelitian tersebut. Oleh karena itu—meminjam istilah Van Melsen—sangat relevan dikaji dari aspek ilmu hukum Islam interdisipliner.¹¹⁵⁹

Secara artikulatif, Kaelan kemudian membedakan antara tiga istilah, ilmu monodisipliner, multidisipliner, dan interdisipliner sebagai berikut:

Ilmu monodisipliner merupakan satu bidang ilmu tersendiri dengan objek formal dan material tertentu, serta metode ilmiah tersendiri, misalnya ilmu biologi, fisika, kimia, kedokteran, geografi, ilmu budaya, ilmu filsafat, ilmu sosial, ekonomi, dan ilmu lainnya. Ilmu multidisipliner merupakan suatu interkoneksi antara ilmu satu dengan lainnya namun masing-masing bekerja berdasarkan disiplin dan metodenya masing-masing. Adapun ilmu interdisipliner adalah kerjasama antara ilmu satu dengan lainnya sehingga merupakan suatu kesatuan dengan suatu metode tersendiri. Dengan kata lain, ilmu interdisipliner adalah sintesis dari dua bidang ilmu pengetahuan yang

¹¹⁵⁸ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode Penelitian Ilmu Agama Interkonektif-Interdisipliner dengan Ilmu Lain* (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2010), hlm. 32-35.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 34.

berbeda, yang kemudian berkembang menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri. Misalnya, sintesis antara ilmu linguistik dan psikologi melahirkan ilmu psikolinguistik, linguistik dan sosiologi melahirkan ilmu sosiolinguistik.¹¹⁶⁰

Koeswinarno, peneliti UIN Sunan Kalijaga yang ‘hijrah’ ke Jakarta, dalam Laporan Penelitian tahun 2010 menyimpulkan bahwa skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga (termasuk di FSH) masih belum mampu menjadi ruang diskusi paradigma integrasi-interkoneksi. Metodologi yang digunakan dalam penelitian (skripsi) pun cenderung belum menggunakan metodologi yang berbasis integrasi-interkoneksi, demikian halnya dengan tema-tema penelitian. Dengan cara yang sama, skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga dari tahun 2005-2010, masih belum mampu mengimplementasikan paradigma integrasi-interkoneksi dalam ‘maha karya’ mereka dalam memperoleh derajat kesarjanaaan.¹¹⁶¹

Tahun 2011, Arif Budi Raharjo, dalam penelitian disertasi yang mengkaji tentang implementasi Gerakan Keilmuan Islam Modern (GKIM), khususnya jurusan psikologi di empat universitas, yaitu Universitas Ahmad Dahlan (UAD) Yogyakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), Universitas Islam Indonesia (UII)—Universitas Islam tertua di Indonesia—Yogyakarta, dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan integrasi-interkoneksinya—IAIN tertua di Indonesia—, Yogyakarta, telah menyimpulkan bahwa program Psikologi Islam(i)—dengan paradigma integrasi ilmu—yang dilaksanakan oleh keempat Perguruan Tinggi Islam (PTI) tersebut, tidak efektif dalam membentuk *worldview* (pandangan dunia) Islam bagi mahasiswanya.¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 20-21.

¹¹⁶¹ Koeswinarno, “Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga: Analisis Isi Skripsi Tahun 2005-2010”, dalam *Laporan Penelitian* (Yogyakarta: Lemlit, 2010).

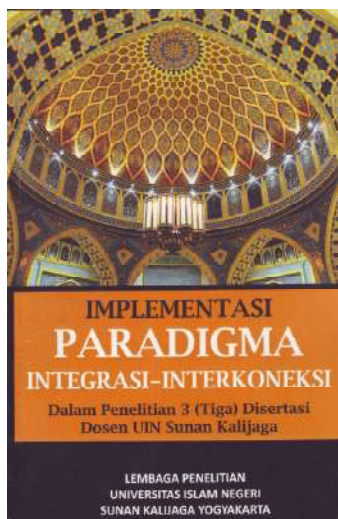
¹¹⁶² Arif Budi Raharjo, “Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Keberhasilan Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam”, *Disertasi* (Jakarta: Pascasarjana UIN Jakarta, 2011), hlm. 276. Kesimpulan Raharjo ini didasarkan pada: *Pertama*, dari segi hasil pendidikan pengukuran terhadap *worldview* mahasiswa menunjukkan hanya sebagian

kecil mahasiswa (2%) yang telah memiliki *worldview* Islam (universalisme Islam). Mayoritas mahasiswa masih dipengaruhi oleh *worldview* yang tidak sesuai dengan keyakinan, nilai, dan ajaran Islam. *Kedua*, dari segi kelembagaan sebagian PTI kurang memiliki visi-misi yang jelas dalam hal pengembangan dan transmisi keilmuan Islam. Sedangkan bagi beberapa PTI yang telah jelas visi dan misi—lihat visi dan misi integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga—keilmuannya, kejelasan tersebut tidak didukung dengan sistem kelembagaan yang memadai—meminjam istilah Talcot Parsons, tidak adanya “pattern maintenance” (pemeliharaan pola) terhadap integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga—. Di keempat PTI yang diteliti oleh Raharjo tersebut dianggap belum ada inovasi kelembagaan berarti yang lebih mendorong ke arah terwujudnya iklim keilmuan yang terpadu. Lembaga-lembaga yang secara kontra produktif justru melestarikan tradisi dikotomik. *Ketiga*, dari segi kurikulum, keempat PTI tersebut telah berusaha melakukan eksperimen dan inovasi—bandingkan dengan lima (5) “core values” UIN Sunan Kalijaga, yaitu: integratif-interkoneksi, kreatif-inovatif, inklusif-*continuous improvement*—. Di samping karena kelaziman mengikuti perkembangan bidang ilmu, pengembangan tersebut juga dimotivasi oleh spirit integrasi ilmu—bandingkan dengan istilah “integration” yang digunakan oleh Ian. G. Barbour, istilah “integralisasi” dan “integralistik” yang digunakan oleh Kuntowijoyo, istilah “integralisme” yang digunakan oleh Armahedi Mahzar, istilah “reintegrasi” yang digunakan oleh Azyumardi Azra, dan istilah “integratif” yang digunakan oleh M. Amin Abdullah—. Upaya ini terkendala oleh: (1) adanya kesenjangan antara spirit keislaman dan kemampuan mengakses dua literatur dan tradisi keilmuan (Islam dan Barat). Alasan yang kerap dikemukakan adalah ketiadaan jenjang pendidikan lanjut yang telah mampu dan mapan dalam mengintegrasikan kedua tradisi keilmuan tersebut; (2) tuntutan syarat formal-administratif (harus linieritas dan profesional dengan bukti “sertifikasi”) bagi dosen, dan pengelolaan program studi khususnya berkaitan dengan ketentuan kurikulum inti versi konsorsium psikologi (saja), dan syarat formal akreditasi; (3) akibatnya kurikulum masih bersifat parsial mengikuti logika pengelompokan mata kuliah sesuai kurikulum formal. Sedangkan mata kuliah keislaman murni diposisikan sebagai materi dasar yang diajarkan sekedar sebagai wawasan bukan sebagai pembekalan instrumen dasar analisis—menurut penulis, 13 mata kuliah keislaman yang selama ini diajarkan di UIN Sunan Kalijaga, harus dikelola di bawah satu “lembaga integrasi-interkoneksi”, yang mengatur, mengelola, dan mengembangkannya; sehingga dosen-dosen yang mampu 13 mata kuliah tersebut tidak asal tunjuk saja karena kedekatan kolega, teman, dan sebagainya; tetapi harus karena profesional betul dan telah mendapatkan semacam “pelatihan” integrasi-interkoneksi yang mendalam; para pengajar 13 mata kuliah yang berada di kluster ketiga (*‘ulūm ad-dīn*) “spider web” ini harus dibekali dengan keilmuan di kluster keempat dan kelima (*social sciences, natural sciences, and humanities*) “spider web”—. *Keempat*, dari segi proses meskipun telah ada upaya integrasi, tetapi masih terbatas (pada nilai-nilai filosofis) pada waktu dan ruang perkuliahan, belum diaplikasikan dalam ruang riset dan penelitian, sebab: (1) hanya sebagian kecil dosen yang bisa menyampaikan perspektif Islam di dalam perkuliahannya—hal ini bisa dimaklumi, sebab, biasanya dosen-dosen

Tahun 2012, penulis membuat Laporan Penelitian tentang implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi dalam bidang studi hukum Islam normatif (al-Qur'an) dan empiris (antropologi). Setidaknya ada tiga parameter sebuah penelitian disebut menerapkan pendekatan

yang mengampu matakuliah umum memang biasanya berasal dari keilmuan umum; namun, jika kita melihat sejarah berdirinya UIN itu dari IAIN, maka embrionya tetap agama; sehingga mau tidak mau, suka tidak suka, para dosen “sekular” tersebut harus dapat menyesuaikan diri dengan tradisi dalam ilmu-ilmu keislaman; kalau tidak tahu barangkali masih bisa dipahami, tetapi yang tidak bisa diterima adalah jika tidak mau tahu—. Pada umumnya hanya pada mata kuliah yang secara langsung berisi keislaman saja yang melakukan—itupun tanpa disentuh dengan tradisi *social sciences* dan *humanities*—; (2) masih adanya perbedaan persepsi hingga friksi di antara dosen—masing-masing dosen UIN Sunan Kalijaga menginterpretasikan integrasi-interkoneksi secara berbeda, sebab, mereka tidak pernah melakukan kajian secara serius tentang “Pemikiran Biografi Intelektual M. Amin Abdullah” terlebih dahulu, sebagai pemikir pendekatan tersebut (*split academicity*)—mengenai Gerakan Keilmuan Islam Modern dan atau gerakan psikologi “Islam(i)”—meminjam istilah Parson disebut dengan istilah “no general agreement”—. Perbedaan tersebut menimbulkan polarisasi sikap keilmuan yang dapat dikategorikan menjadi empat kelompok: 1) kelompok yang menghendaki terbangun disiplin psikologi Islam yang memiliki konstruk keilmuan yang berbeda dari psikologi yang ada; 2) kelompok yang menghendaki dikembangkannya disiplin psikologi Islami; 3) kelompok pro status quo yang hanya mengakui bahwa psikologi “saja”—psikologi sekular, seperti jurusan psikologi di UGM, UI, dan sebagainya—(tanpa imbuhan Islam dan Islami—keduanya adalah proyek Islamisasi Ilmu—) yang ilmiah; dan 4) kelompok yang acuh tak acuh (tidak memiliki afiliasi dan komitmen keilmuan apapun); (3) Kegiatan Ikatan Mahasiswa Muslim Psikologi (IMAMUPSI) di beberapa PTI kurang memperoleh bimbingan langsung dari para dosen. Bahkan untuk beberapa PTI kegiatannya sempat vakum untuk beberapa periode kepengurusan; (4) Belum semua PTI (apalagi UIN Sunan Kalijaga) mensyaratkan tema keislaman bagi penulisan skripsi mahasiswa (khususnya skripsi di fakultas Saintek dan Ishum), apalagi dengan menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi, sehingga kurang mendorong spirit pengembangan psikologi Islam(i) bagi mahasiswa—menurut penulis, harusnya dalam ujian skripsi (tesis dan disertasi) ada semacam tim penguji, yang juga harus menghadirkan pakar studi Islam, untuk menilai dari unsur-unsur studi keislamannya (tidak sekedar tes baca tulis al-Qur'an dan al-Hadis)—. Berdasarkan penjelasan di atas, dengan kata lain Raharjo ingin mengatakan bahwa hingga saat ini (ketika itu tahun 2011), PTI belum mampu—untuk tidak mengatakan telah gagal—mengimplementasikan pendekatan Integrasi Ilmu (Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam, dan Integrasi-Interkoneksi) secara lebih holistik ke ranah yang lebih kongkret. Artikel ini mencoba menjawab “kegalauan” tersebut, terutama dalam kasus ilmu psikologi di UIN.

integrasi-interkoneksi atau tidak.¹¹⁶³ Pertama, mengintegrasikan dan menginterkoneksi antara hubungan trialektis *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, dan Dirāsah Islāmīyah*. Kedua, cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) poin yang saling terhubung dan terkait.¹¹⁶⁴ Ketiga, adanya dialog aksiologis yang intens antara lokalitas, agama, etnisitas, ras, kelas, jender, *global ethics*, menuju ke *world citizenship*.



Tiga disertasi yang dikaji dalam buku *Implementasi* tersebut masing-masing berjudul *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* (2007), karya Koeswinarno (model induktivikatif), *Inkulturasi al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qiṣās-Diyāt* (2008), karya Ali Sodikin (model konfirmatif), salah seorang dosen di FSH, dan disertasi *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik* (2011), karya Waryani Fajar Riyanto (model similaratif). Ketiga disertasi tersebut dapat penulis sebut telah

menerapkan pendekatan (paradigma) integrasi-interkoneksi. Ketiga disertasi itu sama-sama mencoba mendialogkan antara *religion* (studi hukum Islam normatif: al-Qur’an) dan *science* (studi hukum Islam empiris: antropologi). Pilar *religion* diwakili oleh al-Qur’an, sedangkan pilar (*social*) *science* diwakili oleh antropologi. Bedanya, disertasi Koeswinarno

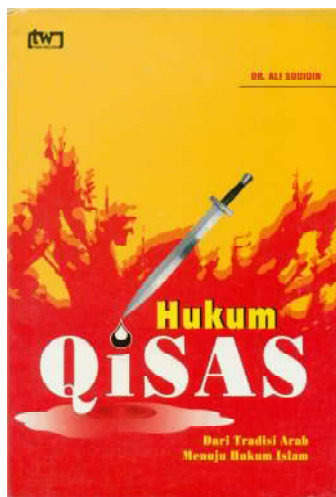
¹¹⁶³ Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian Tiga (3) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Lemlit, 2012), hlm. 158.

¹¹⁶⁴ Tentang delapan poin ini, silahkan lihat M. Amin Abdullah, “Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang”, *Religia: Jurnal Studi-studi Agama*, Vol. IV, No. 1, Januari 2005, hlm. 16-37; “Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 3-24.

menggunakan pendekatan antropologi agama dengan metode gerak trialektis Berger antara eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Disertasi Ali Sodiqin menggunakan pendekatan historis-antropologis dengan metode gerak dialektis Clifford Geertz antara *models of reality* dan *models for reality*. Sedangkan disertasi Waryani Fajar Riyanto (penulis) menggunakan pendekatan antropologi bahasa (antropolinguistik) dengan metode trialektis genealogis Lévi Strauss antara gerak hubungan perkawinan, hubungan keturunan, dan hubungan darah. Ketiga disertasi tersebut sama-sama menawarkan reinterpretasi baru terhadap pemaknaan agama, yang disebut oleh Koeswinarno dengan pembacaan dekonstruktif, oleh Sodiqin disebut pembacaan inkulturatif, dan oleh Fajar disebut pembacaan integratif. Karena pendekatan integrasi-interkoneksi dibangun oleh tiga dunia (*ḥaḍārat an-naṣ, ḥaḍārat al-falsafah, ḥaḍārat al-‘ilm*) sekaligus, maka disertasi-disertasi tersebut juga menawarkan tiga jenis dunia (*the three worlds*). Disertasi Koeswinarno menawarkan pentingnya membangun korelasi interkoneksi tiga jenis dunia kelamin, yaitu jenis kelamin pertama (laki-laki), jenis kelamin kedua (perempuan), dan jenis kelamin ketiga (waria). Disertasi Ali Sodiqin menawarkan tiga jenis dunia al-Qur’an, yang bersifat *qadīm, ḥudūs, dan qadīm-ḥudūs*. Sebagian dari isi disertasi Ali Sodiqin tersebut pernah diterbitkan berjudul *Hukum Qisas: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010). Sedangkan disertasi Fajar menawarkan tiga varian jenis dunia kekerabatan, yaitu kekerabatan patrilineal, matrilineal, dan bilateral.

Terinspirasi oleh Kuntowijoyo,¹¹⁶⁵ penulis mencoba menawarkan beberapa perencanaan sistematis dalam studi ilmu hukum Islam berbasis integrasi-interkoneksi. Pertama, *grand theory* (pendapat al-Qur’an tentang gejala-gejala hukum, misalnya, seperti al-Qur’an tentang hukum). Jadi,

¹¹⁶⁵ Kuntowijoyo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 81.



dalam konteks studi ilmu hukum Islam di UIN Sunan Kalijaga, huruf “I” (Islam) dalam kata UIN harus menjadi *big umbrella* atau payung besar bagi semua jurusan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di FSH. Sebagai *big umbrella*, al-Qur’an tidak bisa lagi hanya dikaji dengan pendekatan *qirā’ah at-taqlīdiyyah* atau *al-qirā’ah al-mutakarrirah* (al-Qur’an hanya dibaca sebagai syarat administratif), tetapi ia harus dibaca dengan pendekatan *al-qirā’ah at-tartīlah* atau *al-qirā’ah al-maudū’iyyah* (membaca al-Qur’an dengan metode tematik), dan *al-qirā’ah at-tilāwah* atau *al-qirā’ah an-naqdiyyah* (membaca al-Qur’an dengan metode kritis). Kedua, studi teori (misalnya studi teori tentang Fikih Indonesia). Ketiga, studi lapangan (misalnya studi hukum Islam empiris). Keempat, studi komparatif (misalnya kajian tentang perbedaan antara teori-teori hukum Islam dan hukum umum). Kelima, studi kasus.

Apabila diterapkan dalam model studi ilmu hukum Islam, Kuntowijoyo telah menawarkan empat jenis model studi, yaitu studi *grand theory*, studi teori, studi lapangan, dan studi komparatif. Menurut penulis, studi *grand theory* dapat disebut juga sebagai studi ilmu hukum Islam normatif, studi teori dapat disebut sebagai studi ilmu hukum Islam filosofis, studi lapangan dapat disebut sebagai studi ilmu hukum Islam empiris, dan studi komparatif adalah studi ilmu hukum Islam integratif, yang membandingkan antara tiga jenis studi ilmu hukum Islam yang telah disebutkan sebelumnya (seperti normatif-empiris dan filosofis-empiris).

Berdasarkan prinsip-prinsip dasar penelitian integrasi-interkoneksi dalam Laporan Penelitian tersebut, penulis merumuskan empat kacamata baca dalam menulis dan membaca penelitian integrasi-interkoneksi. Pertama, *triple ḥadārah* (*ḥadārat an-naṣ* [ilmu syari’ah], *ḥadārat al-falsafah* [*uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid asy-syarī’ah*], *wa ḥadārat al-‘ilm* [ilmu

hukum]). Kedua, horizon keilmuan *spider web* (*Religious Knowledge, Islamic Thought, and Islamic Studies*). Ketiga, *spheres and models* (informatif, konfirmatif, kritis, dan kreatif). Keempat, delapan kacamata poin (*summary, sense of academic crisis, importance of topic, prior research on topic, approach and methodology, limitation and key assumptions, contribution to knowledge, and logical sequence*). Penulis juga menggagas tiga indikator atau tiga parameter untuk membaca, meneliti, dan menilai, apakah sebuah penelitian telah atau belum menerapkan prinsip-prinsip integrasi-interkoneksi. Ketiga prinsip itu penulis sebut dengan istilah “SAH”: (S)irkularisasi, (A)bduktifikasi, dan (H)ermeneutisasi.¹¹⁶⁶

Tahun 2013, muncul penelitian Munawar Ahmad berjudul *Rekonstruksi dan Implementasi Metodologi Berparadigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Studi Islam Kontemporer di Indonesia: Studi Atas Disertasi Doktoral Pada 6 UIN*. Penelitian itu mencoba ‘menasionalisasikan’ integrasi-interkoneksi untuk membaca disertasi di 6 UIN, yaitu UIN Yogyakarta, UIN Jakarta, UIN Malang, UIN Bandung, UIN Makassar, dan UIN Riau. Yang diteliti oleh Munawar adalah disertasi antara tahun 2004-2012 (8 tahun). Hasilnya, dari keenam UIN tersebut, menurut kesimpulannya, disertasi yang telah menggunakan paradigma integrasi-interkoneksi di UIN Jakarta hanya 5 dari 913 disertasi, di UIN Yogyakarta hanya 4 dari 255 disertasi, di UIN Bandung hanya 1 dari 64 disertasi, di UIN Makassar hanya 1 dari 103 disertasi, di UIN Malang (12 disertasi) dan di UIN Riau (3 disertasi) belum ada (alias kosong).¹¹⁶⁷ Khusus untuk di UIN Yogyakarta, ada 4 disertasi (dari tahun 2004 sampai tahun 2012),

¹¹⁶⁶ Lihat, Waryani Fajar Riyanto, “Pendekatan Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian: Menawarkan Metode ‘SAH’ dalam Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi”. Dipresentasikan dalam acara *Workshop Peningkatan Kualitas Skripsi Mahasiswa Prodi Ilmu Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bagi Dosen Pembimbing Skripsi*, Tawangmangu, Karanganyar, 15-16 Desember 2012., hlm. 72-74.

¹¹⁶⁷ Munawar Ahmad dkk, “Rekonstruksi dan Implementasi Metodologi Berparadigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Studi Islam Kontemporer di Indonesia: Studi Atas Disertasi Doktoral Pada 6 UIN”, *Laporan Penelitian Kelompok*, Kementerian Agama RI, Dirjen Pendis, 2013, hlm. 97.

yang menurut Munawar telah menerapkan paradigma integrasi-interkoneksi. Pertama, disertasi Taufiq Pasiak berjudul *Model Penjelasan Spiritualitas dalam Konteks Neurosains*. Kedua, disertasi Zakiyuddin berjudul *Konsep Keadilan Ekonomi dalam Al-Qur'an*. Ketiga, disertasi Ali Sodiqin berjudul *Inkulturasinya al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Tentang Pelaksanaan Qisas-Diyat*.¹¹⁶⁸ Keempat, disertasi Waryani Fajar Riyanto berjudul *Sistem Kekeberatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik*.



Di antara semua civitas akademika FSH, sepertinya hanya Syamsul Anwar yang paling serius menekuni perbincangan di seputar integrasi-interkoneksi antara agama dan ilmu, walaupun ia sendiri lebih suka menyebutnya dengan istilah ‘interkoneksi’ saja. Misalnya, tahun 2011, secara lebih spesifik, Syamsul menerbitkan buku berjudul *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*. Seperti diakui oleh Syamsul, bahwa penyusunan buku tersebut adalah dalam rangka partisipasi dosen dalam

pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdasarkan filosofi pengembangan ilmu yang dicanangkan universitas ini sejak perubahan dari IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga. Yang menarik adalah, di bukunya itu, Syamsul hanya menggunakan istilah “interkoneksi” (tidak menggunakan kata “integrasi”). Kata Syamsul:

Berbeda dengan integrasi yang bersifat restrukturisasi, interkoneksi tidak terjadi restrukturisasi. Pendekatan interkoneksi yang dimaksudkan dalam buku ini adalah proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu (hadis) dengan memanfaatkan data dan analisis dalam ilmu lain (astronomi) terkait di samping menggunakan data dan analisis ilmu bersangkutan sendiri dalam rangka komplementasi, konfirmasi, kontribusi, dan komparasi (4 K).¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 92-95.

¹¹⁶⁹ Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), hlm. 1-3.

Secara lebih spesifik, Khoiruddin Nasution juga pernah menulis artikel berjudul *Pendekatan Integratif dan Interkonektif Dalam Membangun Keluarga Sakinah* (2012). Integratif dan interkonektif yang dimaksud oleh Khoiruddin dalam tulisannya tersebut adalah pemaduan antara pendekatan normatif-yuridis (hukum) dan pendekatan atau aspek di luar hukum. Dengan pendekatan integratif-interkonektif tersebut diharapkan, menurut Khoiruddin, Jurusan Hukum Keluarga Islam menyediakan kurikulum yang mampu melahirkan lulusan yang kompeten di bidang keluarga dari berbagai pendekatan. Menurut Khoiruddin, untuk mencapai tujuan tersebut dibutuhkan minimal dua hal, yaitu:

Pertama, pemahaman integratif dan interkonektif terhadap nas keluarga, khususnya nas perkawinan dan warisan, sebagai dasar dan/atau fondasi membangun keluarga sakinah tersebut. Sehingga pemahaman terhadap nas perkawinan dan waris tidak terbatas hanya pada aspek hukum, tetapi juga aspek lain yang relevan, dan salah satu aspek yang paling dekat dan relevan dengan membangun keluarga adalah pendekatan antropologi-sosial (etnologi). Sebab, kajian terhadap nas keluarga: perkawinan dan waris, dengan pendekatan etnologi, dapat mengungkap sistem keluarga yang hendak dibangun Islam, yakni keluarga bilateral.

Kedua, dibutuhkan kompetensi yang lebih komprehensif untuk dapat melahirkan keluarga sakinah, bukan hanya kompetensi normatif-yuridis dan legal-formal saja. Sebab, kupasan Hukum Keluarga selama ini hanya membahas dari aspek hukum. Demikian juga konsentrasi bahasan Jurusan Hukum Keluarga hanya menyediakan matakuliah yang berhubungan dengan aspek hukum dari keluarga. Meskipun belakangan ada penambahan matakuliah dari aspek lain, jumlahnya sangat tidak memadai. Penambahan matakuliah dimaksud di antaranya adalah Sosiologi Hukum Keluarga Islam, Antropologi Hukum Keluarga Islam di program sarjana, dan Sosiologi-Psikologi Keluarga di Program Pascasarjana.¹¹⁷⁰

Tahun 2013, Khoiruddin Nasution menerbitkan kembali disertasinya yang pernah diterbitkan oleh INIS tahun 2002, dengan

¹¹⁷⁰ Khoiruddin Nasution, "Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Pendekatan Integratif-Interkonektif Dalam Membangun Keluarga Sakinah", dalam *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. I, 2012, hlm. 84-85.



penyempurnaan di sana-sini. Yang menarik adalah, judul buku tersebut menambahkan kata ‘Dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif’. Walaupun menggunakan tambahan kata ‘Integratif-Interkonektif’, namun buku tersebut tidak menjelaskan secara spesifik, apa dan bagaimana yang dimaksud oleh pendekatan tersebut. Penulis hanya mencatat satu kata kunci terkait dengan pendekatan tersebut, yang diungkapkan oleh Khoiruddin, yaitu pendekatan ‘tematik-holistik’. Bedakan

dengan Nur Kholis Setiawan yang menggunakan istilah ‘tematik-kombinatif’.¹¹⁷¹ Pendekatan tematik diambil oleh Khoiruddin dari pemikiran tafsir tematik al-Kulli dan pendekatan holistik diambilnya dari pemikiran tafsir-holistik Fazlur Rahman, walaupun Rahman sendiri sebenarnya tidak pernah menggunakan istilah tersebut. Secara khusus Khoiruddin pernah menulis pemikiran Rahman tentang perempuan dalam buku berjudul *Fazlur Rahman tentang Wanita* (2002). Menurut Khoiruddin:

Penggunaan metode tematik adalah untuk menemukan nilai dasar (prinsip) dari satu tema/subjek tertentu. Sementara metode holistik untuk menemukan nilai dasar (prinsip) antar tema/subjek, yang pada gilirannya menyatukan nilai dasar (prinsip) antar tema/subjek menjadi satu kesatuan yang utuh dan menyatu. Agar antar tema/subjek dapat menjadi kesatuan yang utuh dan menyatu, tentu dibutuhkan keserasian nilai. Karena itu, untuk mencapai tujuan kesatuan yang utuh dan menyatu, antar subjek/tema harus mempunyai nilai dasar yang selaras. Dengan kata lain, pendekatan tematik-holistik adalah

¹¹⁷¹ Nur Kholis Setiawan, “Tafsir al-Qur’an Dalam Konteks Keindonesiaan Dengan Pola Pendekatan Tematik Kombinatif”, dalam *Pidato Pengukuban Guru Besar*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012, hlm. 3-37.

¹¹⁷² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim Dengan Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Tazzafa, 2013), hlm. 214.

memadukan pendekatan sastra-linguistik oleh al-Kulli dengan pendekatan sejarah dan sosial yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman.¹¹⁷²

Jika M. Amin Abdullah menggunakan istilah integrasi-interkoneksi, Syamsul Anwar menggunakan istilah interkoneksi saja, maka Khoiruddin Nasution lebih memilih menggunakan istilah 'interdisipliner'. Ia kemudian membedakan istilah interdisipliner dengan istilah-istilah yang serupa, seperti integrasi (menyatukan), induksi (mengeneralisir), interkoneksi (menghubungkan), dan analisis sistem (menyeluruh).¹¹⁷³ Menurut Khoiruddin, ada beberapa manfaat yang dapat diperoleh dari cara berpikir interdisipliner/integratif, yaitu harmonisasi hubungan antara Tuhan (teologi), manusia (antropologi), dan alam (kosmologi); harmonisasi antara teologi (metafisika), yuridis (*law*/hukum), dan etika (filsafat); harmonisasi antara *burhānī*, *bayānī*, dan *'irfānī*; harmonisasi antara *'ilm*, *naṣṣ*, dan *falsafah*; harmonisasi antara ilmu agama, sosial sains, dan natural sains; harmonisasi antara intelektual, emosional, dan spiritual, sehingga semuanya itu dapat menjadi model kajian, model berpikir, dan model berperilaku yang *doctriner-cum-scientific*.¹¹⁷⁴

Jika salah satu pilar trilogi di atas dinafikan, misalnya hanya mengutamakan dimensi *bayānī* saja, maka yang akan terjadi adalah disharmonisasi. Jika diaplikasikan dalam konteks studi fatwa MUI tentang pluralisme agama, seperti yang dikaji oleh Fuad Mustafid, salah seorang civitas akademika FSH, misalnya, maka yang akan terjadi adalah sikap kurang toleran. Lebih lanjut Fuad mengatakan:

Fatwa MUI tentang pluralisme agama dibangun dalam sistem pengetahuan (epistemologi) *bayānī*. Dalam sistem pengetahuan seperti ini, pengetahuan didasarkan sepenuhnya pada teks, sehingga kebenaran pun dibaku-bekukan dalam teks dan bahwa ukuran benar dan salah juga harus selalu dirujuk

¹¹⁷³ Khoiruddin Nasution, "Hukum Keluarga Islam dengan Kajian Interdisipliner", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: CISForm, 2013), hlm. 121.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 129.

pada teks. Dalam kasus fatwa tentang pluralisme agama, epistemologi *bayānī* telah mendorong dan melahirkan model keberagamaan yang normatif-teologis. Model keberagamaan seperti ini pada akhirnya mendorong penganutnya untuk bersikap kurang toleran dan cenderung suka menyalahkan model keberagamaan lain yang kebetulan berbeda paham atau pandangan dengan mereka.¹¹⁷⁵

Perkembangan terbaru tentang implementasi paradigma integrasi-interkoneksi ke wilayah studi hukum Islam, dapat dibaca dalam artikel Ruhaini Dzuhayatin berjudul “Ideologi Gender dan Progresivitas Hukum Keluarga” dalam buku *Menuju Hukum Keluarga* (2013). Sebagai aktualisasi dari paradigma integrasi-interkoneksi yang pernah digagas oleh M. Amin Abdullah, Ruhaini kemudian menggulirkan model mazhab hukum progresif di Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga. Paradigma progresivitas hukum Islam tersebut kemudian disosialisasikannya melalui lokakarya kepada para hakim, melalui Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga. Dalam forum lokakarya tersebut dibahas tentang pandangan Islam progresif yang responsif dan kontekstual, kebijakan pemerintah tentang pengarusutamaan jender, integrasi UUP-KDRT dan UU Perlindungan Anak, serta secara kritis menelaah *CLD-KHI*.¹¹⁷⁶ Lanjut Ruhaini:

Forum lokakarya tersebut (paradigma hukum progresif) menjadi ajang bertukar pikiran, perdebatan dan mencari titik temu aspek-aspek yang selama ini dirasakan kurang memenuhi rasa keadilan masyarakat, utamanya perempuan dan anak. Aspek paling fundamental dalam proses ini adalah rekonstruksi ideologi jender yang lebih adil bahwa laki-laki dan perempuan adalah mitra yang setara yang selama ini belum menjadi pandangan arus utama Islam. Pertukaran ide tersebut menyentuh persoalan teknis penggunaan bahasa yang subordinat seperti ‘istri melayani suami’, ‘patuh dan berbakti’, suami mendidik istri, dan sebagainya. Para hakim berupaya untuk menggunakan istilah ‘saling’ bagi peran jender dalam keluarga.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁵ Fuad Mustafid, “MUI, Dogmatisme Keagamaan, dan Kekerasan Agama”, dalam Mirza Tirta Kusuma (editor dan pengantar), *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014), hlm. 379-380.

¹¹⁷⁶ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Ideologi Gender dan Progresivitas Hukum Keluarga”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk (eds.), *Menuju Hukum Keluarga: Progresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 22.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 23.

Di tempat lain, Ruhaini mengatakan:

Pidato kunci M. Amin Abdullah yang disampaikan di berpuluh-puluh *workshop* PSW bagi kalangan dosen, organisasi kemasyarakatan dan para hakim menjadi salah satu media menyemai integrasi-interkoneksi keilmuan Islam. Para hakim mengenang Pak Amin dengan kelantangan ‘tantangannya’ tentang *expired knowledge* yang mengusik status-quo mereka. Tantangan Pak Amin berbuah pada makin banyaknya hakim alumni *workshop* yang percaya diri melontarkan *dissenting opinion* ataupun terobosan progresif demi memenuhi ‘rasa keadilan masyarakat’ berbasis jender ketimbang bersikukuh pada doktrin ‘kepastian hukum’.¹¹⁷⁸

Proses Lokakarya para hakim tersebut, yang mengkaji seputar masalah Hak-hak dalam Keluarga, telah dilaksanakan oleh PSW-UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan BADILAG MA dan The Asian Foundation sejak tahun 2002 hingga tahun 2013 di seluruh Indonesia. Paradigma integrasi-interkoneksi dalam hukum Islam, yang kemudian dikampanyekan lewat lokakarya-lokakarya tersebut, ternyata sedikit banyak telah melahirkan kesadaran baru kepada komitmen para hakim, yang menjadi ujung tombak pelaksanaan hukum Islam di lapangan, yang mengikuti kegiatan tersebut, sebagaimana diungkapkan oleh Ruhaini, dalam menghapuskan praktik kekerasan dalam rumah tangga. Meskipun pada awalnya muncul keraguan menyangkut kewenangan menggunakan UUP KDRT dalam konsideran putusan hukum, namun dari hasil pertukaran pengalaman sudah semakin banyak hakim yang menggunakannya. Saat ini semakin banyak hakim yang tidak menerapkannya nusyuz jika kepergian isteri untuk menghindari KDRT dan ketidakamanan dari suaminya.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁸ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Pertaruhan Idealisme Islam Substantif dan Keharusan Pragmatis: Catatan 60 Tahun Prof. Dr. M. Amin Abdullah”, dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: CISForm, 2013), hlm. 286.

¹¹⁷⁹ Dzuhayatin, “Ideologi Gender dan Progresivitas Hukum Keluarga”, hlm. 23.

Dengan kata lain, implementasi paradigma integrasi-interkoneksi dalam hukum Islam (2004-2013) ternyata tidak hanya berada di wilayah penelitian saja, tetapi juga merambah ke wilayah progresivitas penyadaran egalitarian secara konkrit dalam forum-forum seminar dan lokakarya, khususnya kepada para hakim. Misalnya, penyadaran tentang redefinisi nusyuz pada suami, pembagian waris yang lebih setara, pengakuan nasab anak di luar nikah, dan mediasi—tentang pemaduan kajian ‘mediasi’ antara perspektif Islam dan Barat, silahkan baca artikel Ratno Lukito berjudul *Religious ADR: Mediation in Islamic Family Law Tradition* (2006)—. Para hakim juga semakin ketat membatasi permohonan dispensasi nikah bagi anak di bawah umur, meskipun mereka mengeluhkan dilema akibat kehamilan remaja yang jumlahnya semakin meningkat. Model hukum Islam progresif tersebut adalah model hukum Islam di masa mendatang, sebab kompleksitas dinamika sosial menghajatkan kolaborasi interdisipliner dalam menyelesaikan masalah sosial secara berkeadilan, termasuk masalah keluarga. Dengan demikian, Indonesia, dengan paradigma integrasi-interkoneksi progresivitas hukum Islamnya dapat menjadi barometer pembaruan hukum keluarga Islam pada negara-negara Muslim lainnya. Untuk mencari model hukum Islam progresif dapat mengembangkan model perpaduan antara ide Abdullah Saeed tentang ijtihad progresif dan gagasan Satjipto Rahardjo tentang hukum progresif.

Dengan memadukan antara Teori Hukum Progresif gagasan Satjipto Rahardjo dan Teori Hukum Pembangunan gagasan Mochtar Kusumaatmaja, Romli kemudian menawarkan Teori Hukum Integratif. Sederhananya, Teori Hukum Integratif ingin mengombinasikan antara sistem norma, sistem perilaku, dan sistem nilai. Senyatanya, dalam konteks studi hukum Islam, ketiga sistem tersebut identik dengan pemaduan ‘tritunggal’ antara studi hukum Islam normatif, empiris, dan filosofis. Tentang Teori Hukum Integratif, Romli menjelaskan:

Bertolak dari pandangan kedua guru besar hukum Indonesia, Mochtar Kusumaatmaja dan Satjipto Rahardjo, dapat disimpulkan bahwa jika hukum menurut Mochtar merupakan sistem norma (*system of norms*) dan menurut Satjipto, hukum sebagai sistem perilaku (*system of behavior*), maka saya (Romli) lengkapi bahwa hukum dapat diartikan dan seharusnya juga diartikan sebagai sistem nilai (*system of values*). Ketiga hakikat hukum dalam konteks kehidupan masyarakat Indonesia harus dipandang sebagai satu kesatuan pemikiran yang cocok dalam menghadapi dan mengantisipasi kemungkinan terburuk abad globalisasi saat ini dengan tidak melepaskan diri dari sifat tradisional masyarakat Indonesia yang masih mengutamakan nilai (*values*) moral dan sosial. Ketiga hakikat hukum dalam satu wadah pemikiran itu saya sebut '*tripartite character of the Indonesia legal theory of social and bureaucratic engineering (SBE)*'. Rekayasa birokrasi dan rekayasa masyarakat yang dilandaskan pada sistem norma, sistem perilaku dan sistem nilai yang bersumber pada Pancasila sebagai ideologi bangsa Indonesia, itulah yang saya namakan Teori Hukum Integratif.¹¹⁸⁰

Masih terkait dengan implementasi paradigma integrasi-interkoneksi, Toto Suharto dan Suparmin pernah menulis buku *Ayat-ayat al-Qur'an Tentang Rumpun Ilmu Agama: Perspektif Epistemologi Integrasi-Interkoneksi* (2014), terbitan Fataba Press, Surakarta. Dalam buku tersebut, penulisnya menyimpulkan beberapa hal. Pertama, epistemologi keilmuan integrasi-interkoneksi yang merupakan gagasan M. Amin Abdullah berusaha mendekatkan dan mengaitkan antara ilmu dan agama, yang tergambar dalam model Jaring Laba-laba. Kedua, keenam wilayah rumpun ilmu agama Islam, sebagaimana tertera dalam UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, yaitu ilmu ushuluddin, ilmu syari'ah, ilmu adab, ilmu dakwah, ilmu tarbiyah, dan ilmu ekonomi Islam, mendapat legitimasi al-Qur'an melalui sebaran berbagai ayatnya dalam bentuk pemetaan. Ketiga, rumpun ilmu agama Islam ini jika dilihat dalam terminologi yang digunakan, posisinya masih berada dalam jalur Lingkaran Lapis Tiga dalam wilayah epistemologi integrasi-interkoneksi model Jaring Laba-laba. Dengan demikian, enam rumpun ilmu agama Islam

¹¹⁸⁰ Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2012), hlm. 96-97.

dalam UU No. 12 Tahun 2012 tersebut pada hakikatnya tidak relevan dengan semangat perubahan dari IAIN ke UIN yang menghendaki adanya peningkatan lapisan dalam Jaringan Laba-laba dari Lapis Tiga ke Lapis Empat dan Lima. Pada sisi yang lain, keenam rumpun ilmu agama Islam dalam UU No. 12 Tahun 2012 juga tidak implementatif, karena ada semacam *mismatch* antara realitas UIN dengan konten hukum dalam rumpun ilmu agama menurut UU No. 12 Tahun 2012.



TIGA DUNIA DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM

A. Dunia Pertama dan Kedua dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Yang penulis maksud dengan ‘dunia pertama’ dalam studi hukum Islam adalah pendekatan deduktif, yang disebut oleh Minhaji karena pengaruh *Aristotelian logic*, dan ‘dunia kedua’ adalah pendekatan induktif dalam studi hukum Islam, yang disebut Minhaji karena pengaruh *Hegelian logic*. Untuk membaca secara utuh pemikiran Minhaji tentang dua model pendekatan tersebut, harus dibaca pengaruh para sarjana Barat yang sering menggunakan pendekatan sejarah sebagai pisau analisis dalam mengkaji hukum Islam, terutama tentang pendekatan sejarah sosial pemikiran hukum Islam yang diperkenalkan oleh Minhaji. Beberapa tulisan Minhaji yang dapat penulis rekomendasikan tentang hal tersebut adalah *Islamic Law in Western Scholarship* (1993),¹¹⁸¹ *Hukum Islam di Mata*

¹¹⁸¹ Akh. Minhaji, “Islamic Law in Western Scholarship: A Bibliographical Study with Emphasis on the Work of Joseph Schacht and Its Influence on His Successor”, *al-Jami'ah*, No. 51, 1993, hlm. 81-98.

Sarjana Barat (1995),¹¹⁸² *Kontribusi Dr. Wael B. Hallaq dalam Kajian Hukum Islam* (1997),¹¹⁸³ *Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah* (2000),¹¹⁸⁴ dan *Wawasan Islam Tentang Negara dan Pemerintah: Perspektif Normatif-Empiris* (2001).¹¹⁸⁵

Puncaknya, pada tahun 2004, dalam naskah pidato pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam di UIN Sunan Kalijaga, Minhaji menjelaskan secara detail ‘dua dunia’ tersebut lewat naskah pidato *Hukum Islam: antara Sakralitas dan Profanitas*. Dilihat dari judulnya, Minhaji hanya membagi dua jenis dunia dalam studi ilmu hukum Islam, yaitu antara dunia sakralitas dan profanitas, atau antara dunia syari’ah dan fikih. Dalam naskah pidato tersebut, Minhaji juga membagi dua jenis studi epistemologi hukum Islam, yaitu studi hukum Islam normatif-deduktif dan empiris-induktif. Lima tahun sebelumnya, dalam artikel berjudul *Reorientasi Kajian Ushul Fikih* (1999),¹¹⁸⁶ Minhaji pernah menjelaskan hal yang sama. Sedangkan dalam salah satu sub bab *Antara Normatif-Deduktif dan Empiris-Induktif*, dalam arikel berjudul *Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam* (2002), Minhaji mengembangkan penjelasan bahwa ada tarik menarik antara dua dunia dalam model pendekatan normatif deduktif (*ilāhīyah, teosentris, subjective, theological transcendentalism*) dan empiris-induktif (*insānīyah, antroposentris,*

¹¹⁸² Akh. Minhaji, “Hukum Islam di Mata Sarjana Barat: Kajian Bibliografi Terhadap Tesis Joseph Schact dan Beberapa Tanggapan Terhadapnya”, dalam Yudian W. Asmin dkk (peny.), *Islam Berbagai Perspektif* (Yogyakarta: LPMI, 1995), hlm. 63-79.

¹¹⁸³ Lihat, Yudian Wahyudi (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 115-142.

¹¹⁸⁴ Akh. Minhaji, “Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah”, dalam M. Amin Abdullah dkk, *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 67-81.

¹¹⁸⁵ Lihat, Akh. Minhaji, “Kata Pengantar”, dalam Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesia Tera, 2001), hlm. xvi-xxiv.

¹¹⁸⁶ Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fikih”, dalam *al-Jami’ah*, Vol. 63, Tahun 1999, hlm. 12-28.

rational-cum-empirical justification) tersebut.¹¹⁸⁷ Menurut Minhaji, pendekatan di dunia normatif-deduktif cenderung didominasi oleh cara berpikir *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang bercirikan *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*. Dengan model itu studi ilmu hukum Islam cenderung mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram. Akibatnya, pemikiran bersifat sempit dan kaku.¹¹⁸⁸ Dengan kata lain, dunia normatif-deduktif biasanya menggunakan dan mengembangkan nalar oposisi biner atau oposisi konflik.

Selain model ‘dunia’ normatif-deduktif, ada juga pendekatan dalam studi ilmu hukum Islam yang ada di ‘dunia’ empiris-induktif. Menurut Minhaji, model itu lebih bernuansa *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic*. Berdasarkan model itu, kebenaran bersifat relatif, dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan dialektika sosial. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic logic*.¹¹⁸⁹ Model empiris-induktif, di kalangan dunia Barat disebut dengan istilah *scientific approach*, sebagaimana yang dirumuskan oleh William J. Goode dan Paul K. Hatt.¹¹⁹⁰ Oleh karena itu, menurut penulis, model normatif-deduktif dapat disebut *doctriner approach*. Salah satu disertasi yang secara khusus mengkaji model studi hukum Islam induktif, misalnya buku Abdul Mun'im Saleh berjudul *Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (2009).¹¹⁹¹ Untuk

¹¹⁸⁷ Akh. Minhaji, “Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam”, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 191.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 192.

¹¹⁸⁹ Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fikih”, hlm. 28.

¹¹⁹⁰ William J. Goode dan Paul K. Hatt (eds.), *Methods in Social Research* (Tokyo M. Graw-Hill Kogakusha, 1952), hlm. 7.

¹¹⁹¹ Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). Buku ini diangkat dari disertasi penulisnya pada Program Pascasarjana IAIN Surabaya yang disahkan pada 2007 yang berjudul: “Fikih dan Nalar Induktif: Kajian atas *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* dalam Perspektif Induksi”. Buku ini mencoba menawarkan

mengaitkan ‘dunia’ normatif-deduktif dan empiris-induktif, Minhaji¹¹⁹² meminjam teori Ernest Gellner tentang *A Pendulum Swing Theory of Islam* atau Teori Pendulum.¹¹⁹³ Teori tersebut bisa memberi pemahaman mendalam kepada umat Islam bahwa ajaran al-Qur’an tentang dua kutub (baik-buruk, kaya-miskin, siang-malam, dan atas-bawah) perlu dicermati karena akan memberi gambaran dialektika sosial.¹¹⁹⁴ Dalam Teori Pendulum, nalar yang digunakan adalah integrasi biner atau oposisi ekuilibrium, bukan oposisi konflik.

Tahun 2005, Minhaji pernah menyatakan kegalauannya terhadap penerapan dua model pendekatan deduktif dan induktif di atas. Ia menyatakan, “Secara metodologis, seringkali terasa sulit menerapkan dua model pendekatan berikut ini sekaligus: teologis-normatif-deduktif (*ilābīyah, theocentris, subjective-theological-transcendentalism*) dan empiris-induktif (*insānīyah, anthropocentris, rational-empirical-justification*).”¹¹⁹⁵ Dalam artikel tersebut, Minhaji mengusulkan tentang Teori Kodifikasi Hukum. Berdasarkan teori tersebut, hukum Islam (juga hukum lainnya) akan mudah diterima dan efektif untuk diimplementasikan di Indonesia, jika ketentuan hukum Islam tersebut telah diterima dan menjadi Hukum Nasional melalui proses kompilasi dan kodifikasi hukum.

Tahun 2009, dalam buku *Strategies for Social Research*, Minhaji kembali menawarkan model integrasi antara ‘dunia’ normatif dan

bangunan kemitraan antara ketuhanan dan kemanusiaan yang telah dibangun oleh pemikir hukum Islam selama beberapa abad.

¹¹⁹² Minhaji, “Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial”, hlm. 40-51.

¹¹⁹³ Ernest Gellner, “A Pendulum Swing Theory of Islam”, dalam *Sociology of Religion: Selected Readings*, Roland Roberston (ed.) (England: Penguin Books, 1969), hlm. 127-138.

¹¹⁹⁴ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 99.

¹¹⁹⁵ Akh. Minhaji, “Pemikiran dan Implementasi Hukum Islam di Indonesia: Teori dan Respon”, dalam Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. xviii.

empiris.¹¹⁹⁶ Menurut Minhaji, “Dalam tradisi akademik yang berjalan selama ini, ada yang mengkaji Islam dengan pendekatan normatif (*normative Islam*) dan ada pula yang mengkaji dengan pendekatan empiris (*empirical Islam*). Yang ideal, studi (hukum) Islam hendaknya menggunakan pendekatan normatif sekaligus empiris. Sebab, empiris dan normatif merupakan dua hal yang berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan.”¹¹⁹⁷ Menurut Minhaji, salah satu contoh model pendekatan integratif antara studi normatif dan empiris dalam bidang studi hukum Islam telah dipaparkan oleh David S. Powers dalam buku *The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (1986).¹¹⁹⁸ Buku tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Arif Maftuhin, yang juga telah menterjemahkan Tesis Minhaji, berjudul *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris* (2001).¹¹⁹⁹ Dalam *Book Review* buku *The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Minhaji mengatakan:

Terkait dengan karya Powers yang sedang direvisi ini, ada tiga hal penting untuk digarisbawahi...Ketiga, karya ini bisa menjadi salah satu model dalam studi keislaman, termasuk studi hukum Islam, yakni memahami ajaran al-Qur'an dan al-Hadis dengan mempertimbangkan *setting* sosial-politik dan juga ekonomi pada masa itu, dan juga memanfaatkan literatur-literatur klasik Islam (kitab kuning) sekaligus metode-metode yang dikenal dalam kajian ilmu sosial pada umumnya. Inilah yang dimaksud dengan studi kritis.¹²⁰⁰

Jadi, pendekatan integratif (*Barbourian logic*) identik dengan studi kritis (*Kantian logic*) (Kritis-Integratif). M. Amin Abdullah sebenarnya juga berbicara tentang ‘dua dunia’ tersebut, yang disebut dengan istilah ‘dunia’ normativitas dan historisitas, yang tertuang dalam buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (1996). Kemudian ia ‘tersadar’ tentang

¹¹⁹⁶ Minhaji, *Strategies*, hlm. 45-54.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 59.

¹¹⁹⁸ David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadis: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (University of California Press, 1986).

¹¹⁹⁹ David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin (Yogyakarta: LKiS, 2001).

¹²⁰⁰ Akh. Minhaji, “*Book Review*: Studi Kritis dalam Hukum Islam (Menimbang Karya David S. Powers), *al-Jami'ab*, Vol. 39 Number 2 July-December, 2001, hlm. 529.

keberadaan ‘dunia ketiga’, yang ditulis dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (2006).

Menurut penulis, sebagaimana dijelaskan oleh Minhaji di atas, studi ilmu hukum Islam tidak hanya terdiri dari ‘dua dunia’ saja, yaitu *ilāhiyah-insāniyah*, *absolute-relatively*, *teosentris-antroposentris*, *subjective-objective*, *theological transcendentalism-empirical justification*, *doctriner approach-scientific approach*, *normativity-historicity*, *deductive approach-inductive approach*, dan *Hegelian logic-Aristotelian logic*. Untuk mengaitkan model-model diadik biner tersebut, kita dapat menggunakan Teori Hukum Berpasangan yang pernah digagas oleh Yudian. Kita harus mampu menghadirkan ‘dunia ketiga’ untuk mengurangi ketegangan antar dua kutub ‘dua dunia’ studi hukum Islam tersebut. ‘Dunia Ketiga’ itu diharapkan dapat berfungsi sebagai jembatan dua kutub tanpa harus melumatkan atau menghilangkan salah satu dunia. Menurut penulis, ‘dunia ketiga’ atau *world 3* itu dapat diisi oleh *barzakhiyyah*, *relatively-absolute*, *teoantroposentrik integralistik*, *intersubjective*, *criticism to discovery*, *scientific-cum-doctriner approach*, *interconnected*, dan *abductive approach*. Jika ‘dunia pertama’ menggunakan nalar *Aristotelian logic*, ‘dunia kedua’ menggunakan nalar *Hegelian logic*, maka ‘dunia ketiga’ dapat menggunakan nalar *Kantian logic*, *Popperian logic*, dan *Peircean logic*.

‘TIGA DUNIA’ DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM

<i>Ilāhiyah (Ulūhiyyah)</i>	<i>Barzakhiyyah (Ibn ‘Arabi)</i>	<i>Insāniyah (‘Ubūdiyyah)</i>
<i>Absolute</i>	<i>Relatively-Absolute (Sayed Hossein Nasr)</i>	<i>Relatively</i>
Teosentris	Teoantroposentrik Integralistik (Kuntowijoyo)	Antroposentris
<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective Testability (Barbour)</i>	<i>Objective</i>
<i>Interpretation</i>	<i>Semipermeable (Rolston)</i>	<i>Experience</i>
<i>Theological Transcendentalism</i>	<i>Criticism to Discovery (Kant)</i>	<i>Empirical Justification</i>

<i>Doctriner Approach</i>	<i>Scientific-cum-Doctriner Approach (Mukti Ali)</i>	<i>Scientific Approach</i>
Normativitas	<i>Interconnected (M. Amin Abdullah)</i>	Historisitas
<i>Deductive Approach-</i>	<i>Abductive Approach (Peirce)</i>	<i>Inductive Approach</i>
<i>Hegelian logic-</i>	<i>Peircean logic and Whiteheadian logic</i>	<i>Aristotelian logic</i>
Dunia Pertama	Dunia Ketiga	Dunia Kedua
TIGA DUNIA		

Senada dengan Minhaji, tentang pentingnya merajut model studi hukum Islam deduktif (normatif) dan induktif (empiris), Qodri Azizy pernah menawarkan model *al-Ijtihād al-ʿIlmi al-ʿAsri: Modern Scientific Ijtihad* (2003). Satu dari sebelas hal yang merupakan prasyarat untuk membangun formulasi baru dalam berijtihad, Azizy menjelaskan bahwa berbicara mengenai fikih tidak dapat dilupakan harus pula berorientasi pada kajian induktif atau empirik, di samping deduktif. Tidak hanya deduktif. Dalam mengkaji dan mempraktikkan fikih atau hukum Islam, semestinya ada keseimbangan antara proses deduktif dan induktif. Proses deduktif dapat terwakili bagaimana kita memahami *naṣ* dari wahyu berupa al-Qurʿan dan al-Hadis dengan segala jenis metodenya, termasuk *qiyās*. Sedangkan induktif yang sangat penting dapat berupa *maṣlaḥah*, *istiḥsān*, bahkan juga *ijmāʿ*. *Ijtihād al-ʿIlmi al-ʿAsri (Modern Scientific Ijtihad)* menurut Qodri, adalah proses ijtihad yang menyeimbangkan antara ‘dunia’ deduktif dan induktif. Selama ini penekanannya hanya deduktif saja dan kalau *tob* ada induktif sangat terbatas. Sekali lagi, dalam prosedur ijtihad hendaknya minimal terjadi keseimbangan antara pendekatan deduktif dan pendekatan induktif. Atau justru lebih banyak empirik, ketika dasar-dasar wahyu itu berupa pokok-pokoknya saja. Dengan demikian, akan memacu untuk berpikir serius dan sekaligus bertindak melakukan penelitian serius pula.¹²⁰¹

¹²⁰¹ A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad sesuai Sainifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 121-122; *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 43-47; Azizy, *Reformasi Bermazhab*, hlm. 128.

Dalam pemikiran epistemologi studi ilmu hukum Islam global, Abdullah Saeed, senada dengan Qodri Azizy, menawarkan model *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori inilah posisi Muslim Progresif berada.¹²⁰² Karakteristik pemikiran *Muslim Progressif-Ijtihadis*, dijelaskan oleh Saeed dalam buku *Islamic Thought* (2006) antara lain adalah sebagai berikut. Pertama, mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini. Kedua, mereka cenderung mendukung perlunya *fresh ijtihad—fresh knowledge*, bukan *expired knowledge*—dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer. Ketiga, beberapa di antara mereka juga mengombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern. Keempat, mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam. Kelima, mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya. Keenam, mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan jender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Terkait dengan poin mengombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern dalam proses ijtihad di atas, barangkali inilah yang pernah disebut oleh Asjmuni Abdurrahman dengan istilah *ijtihad*

¹²⁰² Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 142-50.

¹²⁰³ Di masa kini dan mendatang persyaratan ijtihad dapat dipenuhi dengan mengumpulkan para ahli dari berbagai bidang pengetahuan yang menyoroti satu masalah dari berbagai sudut pandang sesuai dengan keahliannya. Dengan kata lain pelaksanaan ijtihad dilakukan oleh kelompok yang disebut *ijtihad jamā'ī*, yang didukung oleh para ahli dari berbagai ilmu pengetahuan. Asjmuni Abdurrahman, “Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad”, dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman: Seri Kumpulan Pidato Guru Besar* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 258.

jama'ī,¹²⁰³ yang kemudian 'dilengkapi' oleh Ainurrofiq (penggagas Mazhab Jogja) dengan konsep *epistemologi jama'ī*.¹²⁰⁴ Dengan kata lain, *ijtihād jama'ī* harus dibarengi dengan *epistemologi jama'ī*. Apabila Saeed menawarkan model ijtihad progresif, maka Amin Abdullah mengenalkan istilah *fresh ijtihad*.¹²⁰⁵

Jika Abdullah Saeed dapat penulis sebut sebagai penggagas model hukum progresif (*The Progressive Ijtihadists*) dalam konteks studi hukum Islam, maka penggagas model hukum progresif dalam konteks studi hukum umum adalah Satjipto Raharjo. Posisi hukum progresif dapat disebut sebagai proses keberlanjutan dari teori-teori hukum yang sudah ada, seperti teori hukum represif, otonom, responsif, progresif, dan integratif. Dua teori yang pertama biasanya mengedepankan proses prosedural-formal, sedangkan tiga yang terakhir lebih bersifat substansial. Tentang hukum (umum) progresif, Satjipto mengatakan:

Reformasi hukum di Indonesia belum berhasil, antara lain disebabkan masih maraknya korupsi, komersialisasi dan *commodification*. Untuk mengatasi hal tersebut, penulis menawarkan suatu konsep pemikiran yang disebut dengan Hukum Progresif. Hukum progresif dimulai dari suatu asumsi dasar bahwa hukum untuk manusia bukan sebaliknya. Hukum progresif tidak menerima hukum sebagai institusi yang mutlak serta final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuan untuk mengabdikan kepada manusia. Hukum progresif menolak tradisi *analytical jurisprudence* atau *rechtsdogmatiek*, dan berbagai paham atau aliran, seperti *legal realism*, teori hukum alam, dan sebagainya. Hukum progresif merupakan koreksi terhadap kelembagaan sistem hukum modern yang sarat

¹²⁰⁴ Lihat, Ainurrofiq, "Menawarkan Epistemologi *Jama'ī* Sebagai Epistemologi Ushul Fikih: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 32-56.

¹²⁰⁵ Dalam perjumpaan dengan budaya Barat kontemporer, memunculkan generasi baru Muslim di Barat yang corak pemikirannya juga akan berbeda dari corak berpikir mayoritas di Timur. Untuk dapat *survive*, generasi baru minoritas Muslim yang tinggal di Barat ini juga dituntut untuk melakukan *fresh* ijtihad. Jadi, konteks munculnya *fresh* ijtihad adalah dalam relasi trilogis hubungan antara peradaban Muslim mayoritas di negara-negara mayoritas Muslim di Timur, peradaban Muslim minoritas di Barat, dan sekaligus dalam perjumpaan dan dialog mereka dengan peradaban Barat lainnya (Cina, India, Jepang, dsb). Abdullah, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas", hlm. 345.

dengan birokrasi serta ingin membebaskan diri dari dominasi suatu tipe bukan liberal. Hukum progresif ditujukan untuk melindungi rakyat menuju kepada ideal hukum dan menolak status-quo, serta ingin menjadikan institusi yang bermoral. Konsep pemikiran tersebut ditawarkan untuk diimplementasikan dalam tataran agenda akademik dan agenda aksi.¹²⁰⁶

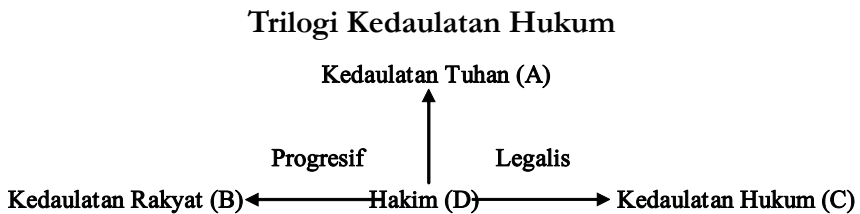
Setelah membaca semua uraian Satjipto tentang hukum progresif dari berbagai tulisannya, Sukris Sarmadi kemudian mengikhtisarkan dalam sepuluh butir konsep hukum progresif. Pertama, asumsi dasar hukum haruslah untuk manusia. Jika hukum diperuntukkan untuk manusia seharusnya tidak memberlakukan masalah hukum itu menjadi masalah manusia. Tetapi memperlakukan masalah manusia menjadi masalah hukum. Kedua, hukum harus berkembang mengikuti dan membela kemanusiaan itu sendiri. Ketiga, hukum tidak boleh melepaskan dirinya dari tujuan sosialnya. Keempat, hukum tidak boleh mengabaikan hati nurani manusia. Kelima, hukum harus bermoral (*rule of morality*), tidak hanya *rule of law*. Keenam, hukum harus membebaskan. Ketujuh, hukum harus selalu berada dalam proses untuk terus menjadi (*law as a process, law in the making*). Kedelapan, hukum harus membebaskan diri dari dominasi suatu tipe hukum liberal. Kesembilan, melihat hukum bukan hanya dalam dataran yang tertulis dari teks formalnya tetapi juga pada teks non-formal, pro-keadilan, pro-rakyat demi tegaknya tujuan sosialnya. Kesepuluh, hukum harus menerima dimensi internal dan eksternal hukum.¹²⁰⁷

Berdasarkan penjelasan singkat tentang hukum progresif tersebut, ia bisa dianggap sebagai model antitesa dari model *legalis* atau *legal positivism* atau hukum positivisme. Kalau hukum progresif menekankan paradigma

¹²⁰⁶ Satjipto Raharjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), hlm. 1. Tentang hukum progresif, baca juga buku Satjipto yang lain seperti *Hukum dan Masyarakat* (Bandung: Angkasa, 1980); *Biarkan Hukum Mengalir* (Jakarta: Buku Kompas, 2007); *Membongkar Hukum Progresif* (Jakarta: Buku Kompas, 2008); *Hukum dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009); dan *Membangun dan Merombak Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009).

¹²⁰⁷ Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012), hlm. 66-68.

hukum untuk manusia atau rakyat (*rule of morality*), maka model *legalis* menekankan hukum untuk hukum (*rule of law*). Nalar berpikir positivisasi hukum dengan demikian dapat dimasukkan ke dalam wilayah *legalis*, sedangkan nalar pluralisme hukum ke wilayah hukum progresif. Dalam konteks FSH di UIN Sunan Kalijaga, Yudian Wahyudi dan Agus Najib, yang telah menawarkan model indonesianisasi fikih Indonesia dan objektivikasi fikih Indonesia, dapat penulis masukkan ke dalam aliran *legalis* tersebut. Sedangkan Ratno Lukito dan Kamsi, misalnya, yang telah menawarkan model pluralisme hukum di Indonesia dan teori ‘unifikasi dalam differensiasi hukum’ dapat penulis masukkan ke dalam model hukum progresif. Keduanya harus dipadukan dengan model teori kedaulatan Tuhan. Sebab, di Indonesia mengenal tiga macam kedaulatan,¹²⁰⁸ yaitu kedaulatan Tuhan, rakyat (masyarakat/manusia), dan hukum. Untuk mempermudah pemahaman ini, penulis membuat skema sebagai berikut.



Berdasarkan gambar di atas, ada tiga model relasi kedaulatan, yaitu kedaulatan Tuhan, kedaulatan rakyat atau manusia atau masyarakat atau adat, dan kedaulatan hukum. Relasi antara D-C biasanya menekankan aspek kepastian hukum dan *rule of law*, sedangkan relasi antara D-B menekankan aspek keadilan dan kemanfaatan hukum, serta *rule of morality*. Dalam perspektif filsafat sistem, relasi ketiganya dapat disebut sebagai model relasi antara subjek-subjek atau intersubjektif (D-B), subjek-objek (D-C), dan subjek-SUBJEK (D-A). Jika dibaca dengan

¹²⁰⁸ Ismail Sunny, *Mekanisme Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Aksara Baru, 1980), hlm. 7.

kacamata Integrasi Universal gagasan Ken Wilber, dalam perspektif *AQAL Theory*, hubungan ketiganya disebut sebagai relasi antara *I* (D), *We* (B), dan *It* (C). Dalam perspektif teori hukum (adat), ketiganya adalah model relasi antara teori *receptie* (hukum Islam menyesuaikan diri dengan hukum adat atau hukum masyarakat) dalam wilayah kedaulatan manusia atau masyarakat, teori *receptie a contrario* (hukum adat atau hukum masyarakat menyesuaikan diri dengan hukum Islam) dalam wilayah kedaulatan Tuhan, dan teori kodifikasi (hukum adat dan Islam menyesuaikan diri dengan hukum negara) dalam wilayah kedaulatan hukum. Hubungan antara ketiganya tidak perlu dipertentangkan, tetapi justru dipadukan, dalam kerangka Teori Hukum Integralis.

Pertanyaan selanjutnya adalah, apakah bisa ‘dunia kedua’ *scientific approach* yang induktif tersebut masuk ke dalam *doctriner approach* sebagai ‘dunia pertama’? Disinilah urgensinya tawaran Mukti Ali tentang *Scientific-cum-Doctriner (ScD)* yang disebut metode sintesis.¹²⁰⁹ Dalam konteks inilah kita bisa memahami keberatan Edward Said dan Muhammad Abdul Rauf, misalnya, jika non-Muslim seperti Orientalis (ia sebut sebagai *outsider*) memasuki kajian-kajian keislaman.¹²¹⁰ Yang paling keras menolak kajian Orientalis atau *outsider* terhadap Islam adalah Edward Said dalam karyanya *Orientalism*. Fazlur Rahman mendukung pandangan Rauf dengan mengatakan bahwa mengkaji suatu agama, seorang *outsider* hanya bisa memasuki pada level *intellectual understanding*, atau kajian ilmiah sebagaimana dikenal di Barat.¹²¹¹ Jadi, implikasi pengkutuban oposisi biner antara model

¹²⁰⁹ Mukti Ali pernah menawarkan metode gabungan *saintifik-doktriner*, yang dinamakannya *metode sintesis*. Dalam ungkapannya sendiri tertulis: “Pendekatan ilmiah-cum-doktriner harus kita pergunakan, pendekatan scientific-cum-sui generic harus kita terapkan. Inilah yang saya maksud dengan metode sintesis”. Ali, “Metodologi Ilmu Agama Islam”, hlm. 48.

¹²¹⁰ Muhammad Abdul Rauf, “Outsider’s Interpretation of Islam: A Muslim’s Point of View”, dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 179.

¹²¹¹ Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies” dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 189.

deduktif dan induktif ternyata juga berdampak global terhadap munculnya kajian tentang *Insider* dan *Outsider* (bahasa ilmu) atau antara Oksidentalisme dan Orientalisme (bahasa ideologi) dalam studi ilmu hukum Islam. Dalam perspektif pengembangan studi hukum Islam, tentunya pilihannya bukan *insider-complete participant*, tetapi *insider participant as observer*.

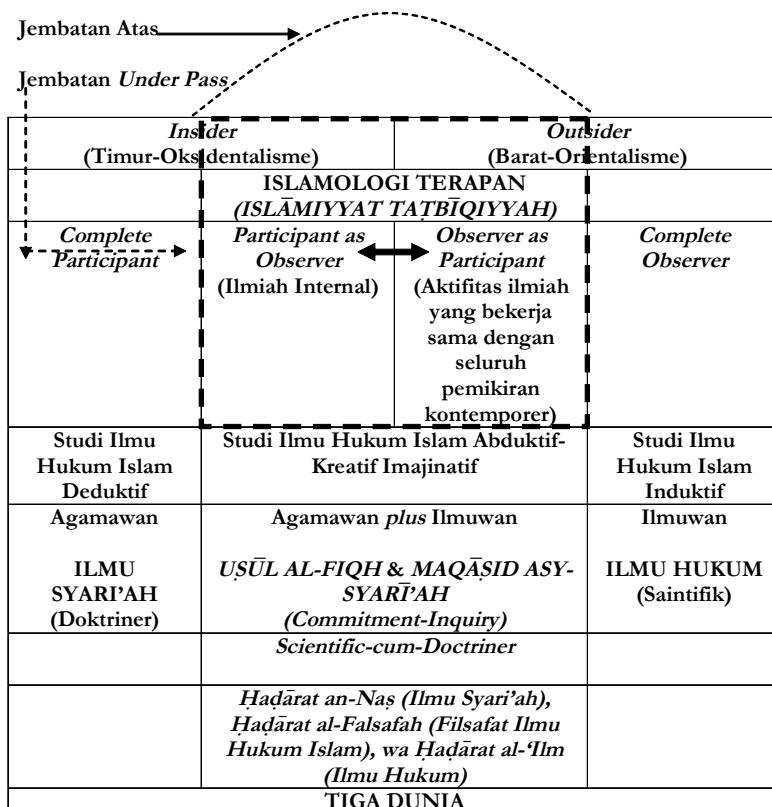
Dalam perspektif *Islamic Studies* di era post-modernisme, menurut Arkoen, Mazhab Orientalisme disebut “Islamologi Klasik” (pada dasarnya Arkoen memakai istilah “Islamologi Klasik” identik dengan istilah Orientalisme. Ia lebih menyukai istilah pertama karena istilah kedua telah memperoleh reputasi negatif di kalangan orang-orang Muslim), sedangkan Oksidentalisme disebut “Islamologi Terapan” (*Islāmiyyat Taṭbīqiyyah*). Menurut catatan penulis ada dua artikel di Mazhab Sapen yang telah mengkaji model Islamologi Terapan gagasan Arkoen, yaitu *Ke Arab Islamologi Terapan* (1993)¹²¹² terjemahan Syamsul Anwar dan tulisan Baedhowi berjudul *Islamologi Terapan dan Problema Aplikasinya* (2003).¹²¹³ Islamologi Terapan mempelajari Islam dalam dua perspektif yang saling melengkapi.¹²¹⁴ Pertama, sebagai kegiatan ilmiah internal pemikiran Islam—pen. identik dengan istilah *participant as observer* versi Kim Knott—. Islamologi Terapan hendak mengganti tradisi *apologetic* dan *polemic*, yang menandai sikap Islam terhadap agama lain, dengan sikap komparatif. Kedua, sebagai aktifitas ilmiah yang bekerja sama dengan seluruh pemikiran kontemporer—pen. identik dengan istilah *observer as participant* versi Kim Knott—. Islamologi Terapan mempelajari Islam dalam kerangka kontribusi kepada antropologi agama (Islam)

¹²¹² Mohammad Arkoun, “Ke Arah Islamologi Terapan”, terj. Syamsul Anwar, dalam *al-Jami’ab*, No. 53, Tahun 1993, hlm. 73.

¹²¹³ Baedhowi, “Islamologi Terapan dan Problema Aplikasinya: Mengkaji Pemikiran Mohammed Arkoen”, *al-Jami’ab*, Vol. 41, No. 1, 2003, hlm. 133-152.

¹²¹⁴ Mohammad Arkoen, “Ḥāula al-Antarubulujiya ad-Dīniyyah: Naḥw Islāmiyyat Taṭbīqiyyah”, dalam Muhammed Arkoen, *Tārikhīyyah al-Fiker al-‘Arabi al-Islāmī* (Beirut: Markāz al-Inmā’ al-Qaumi, 1986), hlm. 51-63. Bandingkan dengan edisi Perancisnya yang berjudul *Pour une Islamologie Appliquée*, dalam Muhammed Arkoen, *Pur une critic de la raison islamique* (Paris: Maissonneuve et Larose, 1984), hlm. 43-63.

Studi Hukum Islam perspektif Islamologi Terapan



Kim Knott, dengan gagasan Teori Ruang (*Spatial Theory*) telah mencoba mencairkan ketegangan hubungan antara model penelitian deduktif ala Oksidentalisme dan induktif ala Orientalisme di atas, dengan menggunakan istilah *insiders* dan *outsiders*.¹²¹⁵ Terkait dengan model-model kajian dalam perspektif *insider* dan *outsider* ini, Knott, dengan *Spatial Theory* telah menawarkan dua macam pendekatan, yaitu masing-masing bersifat *in-sider* dan *out-sider*. Jika Knott menggunakan istilah *spatial*, maka Pierre Bourdieu menyebut dengan istilah *field*, Thomas Kuhn menyebut dengan

¹²¹⁵ Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.

istilah *space*, dan Ken Wilber menggunakan istilah *quadrans*. Amin Abdullah menyebut *space of in* dan *space of out*. Di antara keduanya ada ruang disebut *space in between*.¹²¹⁶ Model *insider* terbagi menjadi dua, yaitu *participant as observer* dan *complete participant*. Sedangkan model *outsider* juga terbagi menjadi dua, yaitu *complete observer* dan *observer as participant*.¹²¹⁷ Sebagai peneliti studi ilmu hukum Islam, kita harus mau dan mampu bergerak dari ‘dunia’ *complete participant* menuju *participant as observer*—*participant* masih dibawa—. Ruang *complete participant* hanya bisa mereproduksi (*al-qirā’ah al-mutakarrirah*) atau men-*syarah*-i ilmu pengetahuan, sedangkan ruang *participant as observer* dapat memproduksi (*al-qirā’ah al-muntijah*) dan mengkritik ilmu pengetahuan. Meminjam istilah Auda, ruang *complete participant* adalah ruang klasik dan ruang *participant as observer* adalah ruang modern dan postmodern. Dalam konteks di FSH, menurut penulis, lokomotif penggerakannya adalah Program Studi Ushul Fikih (UF), *Maqāṣid ayy-Syari’ah* (MS), dan Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum (PMH).

Studi Hukum Islam perspektif *Insider* dan *Outsider*

<i>Outsider</i> (Etik)	<i>Spatial Theory-Space in Between</i>		<i>Insider</i> (Emik)
INDUKTIF	ABDUKTIF		DEDUKTIF
<i>Scientific Approach</i>	MAJĀLIS		<i>Doctriner Approach</i>
<i>Aristotelian logic</i>	<i>Scientific-cum-Doctriner Approach</i>		<i>Hegelian logic</i>
	<i>Kantian logic dan Peircean logic</i>		
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
<i>Complete Observer</i>	<i>Observer as Participant</i>	<i>Participant as Observer</i> ←	<i>Complete Participant</i>
	Orientalis	Oksidental	
TIGA DUNIA			

¹²¹⁶ M. Amin Abdullah, “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005, hlm. 151.

¹²¹⁷ Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, hlm. 244-258.

Dalam perspektif antropologi-linguistik, hubungan antara model studi ilmu hukum Islam deduktif dan induktif identik dengan model *emic* dan *etic*. *Emic* merupakan deskripsi tentang perilaku atau keyakinan, sedangkan *etic* adalah gambaran tentang perilaku atau kepercayaan pengamat, dalam istilah yang dapat diterapkan pada kebudayaan lain, yaitu sebuah ikon etik yang merupakan wujud dari budaya luar. Dengan kata lain, dalam perspektif hermeneutik, *emic* adalah ‘dunia’ *actor*, sedangkan *etic* adalah ‘dunia’ *spectator*. Istilah *emic-etic* pertama kali diperkenalkan tahun 1954 oleh ahli bahasa (linguistik) Kenneth L. Pike, yang berpendapat bahwa alat yang dikembangkan untuk menggambarkan perilaku linguistik dapat disesuaikan dengan uraian tentang perilaku sosial manusia. Istilah *emic* dan *etic* tersebut berasal dari istilah linguistik *fon(emic)* dan *fon(etic)*, yang berasal dari bahasa Yunani. Pike mengusulkan dikotomi *emic-etic* dalam antropologi sebagai cara mengurai seputar isu-isu filosofis objektivitas (*philosophical clarification*).¹²¹⁸ Secara umum beberapa peneliti menggunakan istilah *etic* untuk merujuk pada tataran objektif—bedakan dengan istilah *objek*; dari *objektif* dapat melahirkan konsep *objektifikasi* sedangkan dari *objek* melahirkan konsep *objektivasi*—atau luar, dan *emic* untuk merujuk pada tataran subjektif, dari dalam komunikasi keberagamaan. Dalam perspektif studi ilmu hukum Islam, *emic* merujuk pada pendekatan deduktif, sedangkan *etic* pada pendekatan induktif.

Penulis kemudian menawarkan model ketiga atau ‘dunia ketiga’, yang disebut oleh Peirce dengan istilah *thirdness*, yaitu menggunakan nalar *Kantian logic*, *Peircean logic*, dan *Nasrian logic*. Model itu adalah bentuk ketiga atau ‘dunia ketiga’ sebagai jembatan model normatif-deduktif sebagai ‘dunia pertama’ dan empiris-induktif sebagai ‘dunia kedua’. Dari Immanuel Kant (Kantian) penulis mengambil prinsip filsafat kritisisme, dari Charles S. Peirce (Peircean) penulis mengambil prinsip inter-

¹²¹⁸ Kenneth L. Pike, “Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior”, Russel Mc. Cutcheon, *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion* (London: Cassel, 1999), hlm. 29.

subjektifitas dan abduktif, dan dari Sayyed Hossein Nasr (Nasrian) penulis ‘mencuri’ prinsip *relatively-absolute*.

Integrasi-interkoneksi studi ilmu hukum Islam

<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>
<i>Aristotelian logic</i>	<i>Kantian-Peircean logic</i>	<i>Hegelian logic</i>
<i>Normative-Deductive</i>	<i>Philosophy-Abductive</i>	<i>Empiris-Inductive</i>
<i>Absolute</i>	<i>Relatively-Absolute</i>	<i>Relative</i>
Studi Ilmu Hukum Islam Normatif	Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis	Studi Ilmu Hukum Islam Empiris
Ilmu Syari’ah	<i>Uṣūl al-Fiqh-Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>	Ilmu Hukum
TIGA DUNIA DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM		

B. Dunia Ketiga dalam Studi Ilmu Hukum Islam

1. *The Big Three* dan *The Three Worlds*

Judul sub bab di atas secara eksplisit meniscayakan hadirnya ‘kemungkinan ketiga’ atau ‘dunia ketiga’ dalam studi ilmu hukum Islam. Yudian Wahyudi dalam artikel berjudul *Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam* (1994), pernah menyebutkan tentang genting dan pentingnya kehadiran ‘kemungkinan ketiga’. Lebih lanjut Yudian menyatakan:

Kedua belah pihak, baik pendukung al-Gazali maupun pendukung Ibn Rusyd, mempertahankan pandangan masing-masing tanpa mau melihat kemungkinan ketiga. Hingga saat ini belum ada pemecahan yang memuaskan, sehingga perlu ditemukan landasan tengah. Memegang secara ekstrim salah satu dari kedua bidang ini memang akan menimbulkan akibat yang ekstrim pula, yaitu mempertuhan kausalitas dan teknologi-saintifik tetapi kehilangan wibawa spiritual, atau mempertuhan otoritas spiritual tetapi kehilangan kemampuan saintifik dan teknologis seperti yang kini melanda dunia Islam.¹²¹⁹

¹²¹⁹ Yudian Wahyudi, “Makna Penting Hukum Kausalitas Dalam Peradaban Islam: Studi tentang Pemikiran al-Gazali dan Ibn Rusyd”, dalam *al-Jami’ah*, No. 57, 1994, hlm. 120.

Menurut penulis, dalam perspektif *Tafsīr Ahkām*, dunia ketiga itu disebut dengan istilah *ḥakam*.¹²²⁰ Istilah *ḥakam* identik dengan konsep *ḥikmah*. Al-Qur'an juga menyebut kesejajaran triadik antara *Kitāb (Religion)*, *Hikmah (Philosophy)*, dan *Ilm (Science)*.¹²²¹ Jadi, dunia ketiga itu identik dengan *ḥikmah* atau *philosophy (of ethics)* atau *ḥadārat al-falsafah*. Artikel Yudian di atas (*Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam*), tidak mengkaji hubungan antara studi ilmu hukum Islam normatif dan empiris, namun membahas hubungan antara teori kausalitas al-Gazali (Platonis) dan Ibn Rusyd (Aristotelis). Menurut Gazali, kausalitas (mukjizat) niscaya, sedangkan menurut Ibn Rusyd mungkin.¹²²² Menurut penulis, keduanya dapat dikompromikan, dengan meminjam istilah *relatively-absolute* dari Sayyed Hossein Nasr, yang juga 'dipinjam' oleh Amin Abdullah.¹²²³ Tidak memilih kausalitas relatif (mungkin) atau kausalitas absolut (niscaya) saja, tetapi *relatif-absolut* atau *niscaya-mungkin*. Inilah 'kemungkinan ketiga' itu. Al-Qur'an telah menjelaskan empat jenis kemungkinan hubungan dalam teori kausalitas—*if then clouse*—tersebut.

¹²²⁰ Q.S. an-Nisā' (4): 35.

¹²²¹ Q.S. al-Baqarah (2): 129.

¹²²² Wahyudi, "Makna Penting Hukum Kausalitas Dalam Peradaban Islam: Studi tentang Pemikiran al-Gazali dan Ibn Rusyd", hlm. 120.

¹²²³ Dalam kerangka utuh relatif-absolut itulah terletak wilayah kekhalfahan manusia. Amin sendiri mengambil konsep *relatively-absolute* tersebut di atas dari Sayyed Hossein Nasr. Meskipun Nasr sangat anti model pendekatan historis, tetapi ia sendiri mempunyai konsep *relatively-absolute*. Karena itu hubungan antara absolutitas-normativitas dan relatifitas-historisitas tidak dikotomis, tetapi harus bolak-balik. Model seperti ini belum banyak yang mengerti. Di Indonesia, adanya gerak bolak-balik antara normativitas dan historisitas itu agak sulit dimengerti, meskipun dalam beberapa hal telah banyak dipraktikkan. Padahal hermeneutik—dalam konteks ini—bisa mengkritik nilai. Jadi, nilai bisa mengkritik historisitas, dan historisitas bisa mengkritik nilai. Ibarat bandul jam, ia hidup asal bergerak. Tetapi kalau sudah mati, maka ia berhenti pada historisisme atau relativisme. Selanjutnya kalau ia akan mati pada wilayah perennialisme, maka ia berhenti pada wilayah *absolute*, dan semuanya tidak kontekstual. Dengan demikian, yang ada adalah pluralisme. Tidak ada lagi pemikiran monolitik yang bisa menyelesaikan persoalan, yang ada adalah pemikiran pluralistik. M. Amin Abdullah, "Islam Indonesia Lebih Pluralistik dan Demokratis", *Ulumul Qur'an*, Vol. III, VI, 1995, hlm. 75.

Pertama, ada sebab yang tidak berakibat, seperti api yang tidak bisa membakar tubuh Nabi Ibrahim.¹²²⁴ Kedua, ada akibat yang tanpa sebab, seperti hamilnya Siti Maryam tanpa adanya sebab perkawinan.¹²²⁵ Ketiga, ada sebab dan akibat, seperti lahirnya manusia pada umumnya.¹²²⁶ Keempat, tidak ada sebab dan akibat, seperti konsep *Kum-Nya* Tuhan.¹²²⁷ Menurut penulis, kajian teori kausalitas antara Gazali dan Ibn Rusyd di atas dapat ditarik ke ranah studi ilmu hukum Islam. Kemungkinan ketiganya adalah wilayah *in between* antara keduanya.

Kemungkinan pertama, kedua, dan ketiga

Kemungkinan Pertama	Kemungkinan Ketiga	Kemungkinan Kedua
Platonis	Kantianis	Aristotelis
Gazali	Mullā Sadrā	Ibn Rusyd
Kausalitas yang Niscaya (<i>Absolute</i>)	<i>Relatively-Absolute</i>	Kausalitas yang Mungkin (<i>Relatively</i>)
Spiritual	Sains-Spiritual	Teknologi-Saintifik
Studi Ilmu Hukum Islam Deduktif-Normatif	Studi Ilmu Hukum Islam Abduktif-Kritis	Studi Ilmu Hukum Islam Induktif-Empiris
Dunia Pertama	Dunia Ketiga	Dunia Kedua
TIGA DUNIA		

Dalam perspektif metafisika (sebagai cara berpikir, bedakan dengan istilah “mistik” dan “teologi” atau alam gaib), hubungan trialektis antara ilmu Syari’ah, *Uṣūl al-Fiqh wa Maqāṣid asy-Syarī’ah*, dan ilmu Hukum, atau antara studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris harus dibaca dalam konteks hubungan tradik antara *religion*, *philosophy*, dan *science*. Di sini, *philosophy* atau *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid asy-syarī’ah* harus mampu berperan sebagai *philosophical clarification* atau *clarification of issues*. Ketiga dimensi itulah, yang membentuk satu kesatuan utuh yang saling berkaitkelindan dan teranyam atau terajut dengan baik, yang penulis maksud ‘tiga dunia’ atau *the three worlds* (gabungan antara dunia pertama

¹²²⁴ Q.S. al-Anbiyā’ (21): 69.

¹²²⁵ Q.S. Āli ‘Imrān (3): 47 dan Q.S. Maryam (19): 20.

¹²²⁶ Q.S. al-Hujurāt (49): 13.

¹²²⁷ Q.S. Yāsīn (36): 82.

[1], kedua [2], dan ketiga [3]). Istilah “tiga dunia” atau *the three worlds* berbeda dengan istilah “dunia ketiga” atau *world 3* yang dipopulerkan oleh Karl Popper.¹²²⁸ Popper pernah mempopulerkan istilah *the third world* atau ‘dunia (ke)tiga’—bedakan antara ‘dunia tiga’ (*world three “3”*), ‘dunia ketiga’ (*the third world*), dan ‘tiga dunia’ (*the three worlds*). Secara sederhana, ketiganya dapat dibedakan seperti “3”, “ke-3”, dan “1+2+3”—. Sumedi, dalam buku *Sintesis Epistemologi Barat dan Islam* (2008), telah banyak mengeksplorasi pemikiran Popper tersebut.¹²²⁹

Dalam kaitannya dengan konsep *dunia 3* atau *dunia ketiga*, Plato berpengaruh pada Popper meskipun istilah *dunia 3* Popper lebih banyak dipengaruhi oleh Frege yang menggunakan istilah *third realm*.¹²³⁰ Meskipun keterpengaruhannya ini dia ungkapkan “*Thus what I call world 3 has admittedly much in common with Plato’s theory of forms or ideas*”¹²³¹ (Maka

¹²²⁸ Untuk melihat keutuhan pemikiran filsafat ilmu Popper, perlu sedikit diuraikan konsepnya yang lain, yaitu: Dunia Tiga. Popper membedakan ‘realitas’ menjadi apa yang ia sebut; Dunia Satu, yakni kenyataan fisis dunia; Dunia Dua, yakni segala kejadian dan kenyataan psikis dalam diri manusia; dan Dunia Tiga, yaitu segala hipotesa, hukum, dan teori ciptaan manusia dan hasil kerja sama antara Dunia Satu dan Dunia Dua seluruh bidang kebudayaan, seni, metafisika, agama, dan lain-lain. Menurut Popper, Dunia Tiga hanya ada selama dihayati, dalam arti bentuk karya dan penelitian ilmiah, dalam studi yang berlangsung, membaca buku, dalam ilham yang sedang mengalir dalam diri para seniman dan penggemar seni yang mengandaikan adanya suatu kerangka. Sesudah penghayatan itu, semuanya langsung “mengendap” dalam bentuk fisik alat-alat ilmiah, buku-buku, karya seni, dan seterusnya. Dengan mengendapnya itu semua, maka mereka telah menjadi bagian dari Dunia Satu, namun bisa bangkit menjadi Dunia Tiga kembali, berkat perhatian Dunia Dua. Dalam pandangan Popper, Dunia Tiga mempunyai kedudukannya sendiri, mempunyai otoritas dan tidak terikat baik pada Dunia Satu maupun pada Dunia Dua. Waryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu Integral* (Yogyakarta: I-kon Press, 2010), hlm. 480-481.

¹²²⁹ Sumedi, *Kritisisme Hikmah Ke Arab Epistemologi Pendidikan Islam Humanis: Sintesis Epistemologi Barat dan Islam* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 209.

¹²³⁰ Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (La Salle: Open Court, 1976), hlm. 181.

¹²³¹ Karl Popper, “Knowledge: Subjective versus Objective”, dalam David Miller, *Popper Selections* (New Jersey: Princeton University Press, 1985), hlm. 58.

apa yang saya sebut *dunia 3* menurut pengakuan secara umum banyak berhubungan dengan teori bentuk atau idenya Plato), bahkan ia menganggap “*For all I know, Plato was the discoverer of the third world*”¹²³² (Sepengetahuan saya penemu *dunia 3* adalah Plato),¹²³³ dan *dunia 3* Popper sangat mirip dengan dunia pemikiran objektifnya Frege (*My third world resembles most closely the universe of Frege’s objective contents of thought*).¹²³⁴ Tetapi Popper lebih suka menggunakan istilah *dunia tiga* (*world 3*) daripada *dunia ketiga* (*the third world*) di samping karena saran dari John C. Eccles.¹²³⁵ Betapapun berbeda antara dunia ide Plato dan ‘dunia tiga’ Popper, tetapi keduanya secara historis masih ada hubungan. Popper membagi dunia menjadi tiga, yaitu dunia 1, 2, dan 3. Sebenarnya, istilah dunia 1, 2, dan 3, adalah sebutan bagi dunia kesatu, kedua, dan ketiga, tetapi Popper lebih menyukai istilah “dunia satu, dua, dan tiga” sebagaimana disebutkan di atas. Karena Popper merasa dipengaruhi dalam menemukan tiga dunia oleh tiga pemikir besar, yakni Plato, Bolzano, dan Frege, maka dia menyebut dirinya sebagai *trialist*.¹²³⁶ Karena *trialist*, maka nalar berpikirnya menggunakan metode triadik.¹²³⁷ Selanjutnya Popper menjelaskan dengan membedakan masing-masing dari ‘tiga dunia’ tersebut. Dia mengatakan:

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press, 1972), hlm. 122.

¹²³⁴ *Ibid.*, hlm. 106.

¹²³⁵ Popper, *Unended Quest*, hlm. 235.

¹²³⁶ Roberta Corvi, *An Introduction to the Thought of Karl Popper* (London and New York: Routledge, 1997), hlm. 89.

¹²³⁷ Menurut Mahzar, “Telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara *religion* dan *science*—Mahzar sendiri telah menawarkan sebuah bentuk integrasi ilmu yang ia sebut dengan Integralisme Islam—. Model-model itu dapat diklasifikasikan dengan menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model monadik. Jika ada dua, tiga, empat, atau lima komponen, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model diadik, triadik, tetradik, dan pentadik”. Armahedi Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 92-111.

*The main topic of this lecture will be what I often call, for want of a better name, “the third world”. To explain this expression I will point out that, without taking the words “world or universe” too seriously, we may distinguish the following three worlds or universe; first, the world of physical objects or of physical states; secondly, the world of states of consciousness, or a mental states, or perhaps of behavioural dispositions to act, thirdly, the world of objective contents of thought, especially of scientific and poetic thoughts and of works of art.*¹²³⁸

(Topik utama dari kuliah ini adalah apa yang sering saya sebut, dengan nama yang lebih baik, “dunia ketiga”. Untuk menjelaskan ungkapan ini, saya akan menunjukkan bahwa, tanpa menganggap kata-kata *world* atau *universe* terlalu serius, kita dapat membedakan tiga dunia berikut ini: *pertama*, dunia benda-benda fisik atau dunia fisik; *kedua*, dunia kesadaran, atau mental, atau mungkin dunia kecenderungan-kecenderungan tabiat untuk bertindak; dan *ketiga*, dunia isi objektif dari pemikiran, khususnya pemikiran ilmiah dan syair serta karya-karya seni).

Menurut penulis, berdasarkan penjelasan Popper di atas, ‘dunia 1’ dapat dipresentasikan oleh ilmu Fisika (*the king of science*), ‘dunia 2’ oleh ilmu Psikologi dan Filsafat (*the mother of science*), dan ‘dunia 3’ oleh ilmu Seni dan Sosiologi (*the queen of science*). Pada dasarnya, Popper, seperti yang diungkapkan oleh Sumedi, mengakui realitas yang ada pada tiga dunia, yakni realitas dunia 1, 2, dan 3. Isi dunia 1, yakni dunia fisik-objektif atau benda-benda, adalah seperti hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan, gunung, dan dunia 2 adalah pengalaman-pengalaman subjektif yang merupakan keadaan mental seperti sensasi, proses berpikir, penalaran, sedangkan dunia 3 adalah produk-produk akal manusia seperti cerita-cerita, teori-teori ilmiah, lembaga-lembaga sosial, dan karya-karya seni.¹²³⁹ Menurut penulis, dunia 1 dapat disebut sebagai dunia objektif, dunia 2 sebagai dunia subjektif, dan dunia 3 sebagai dunia intersubjektif. Dalam perspektif antropologi, tiga dunia tersebut masing-masing disebut dengan istilah *ideo fact*, *socio fact*, dan *arti fact*.

¹²³⁸ Popper, *Unended Quest*, hlm. 106.

¹²³⁹ Sumedi, *Kritisisme Hikmah Ke Arab Epistemologi Pendidikan Islam Humanis*, hlm. 209.

Terinspirasi oleh nalar pola *dunia 3 (world 3)* ala Popperian itulah, penulis mencoba mengembangkannya dengan konsep tiga dunia atau *the three worlds*, yaitu mengintegrasikan dan mengoneksikan antara dunia 1 (dunia objektifitas-induktif), dunia 2 (dunia subjektifitas-deduktif), dan dunia 3 (dunia intersubjektifitas-abduktif). Ian G. Barbour, menyebut dunia ketiga itu dengan istilah *intersubjective testability*. *Intersubjective testability* adalah model gabungan antara dunia *subjectivity (intersubjectivity)* dan *objectivity (testability)*. Dalam perspektif Peircean, ketiga jenis dunia itu disebut *firstness (objective [religiousity])*, *secondness (subjective-privat-cognitive adhoc-rejection [religions])*, and *thirdness (inter-subjective-public-cognitive rational-acceptance [on going process])*. Meminjam istilah Habermas, interkoneksi antara ketiga dunia itu disebut *consensus*. Sedangkan Khaled Abou Fadl menggunakan istilah *negotiation*.

Konsep tiga dunia atau *the three worlds* memiliki akar ontologis-filosofis dengan konsep *the big three* dalam tradisi filsafat. Ken Wilber, dalam buku berjudul *Integrating Science and Religion* (1998),¹²⁴⁰ telah menjelaskan tentang konsep *the big three* dalam tradisi filsafat (metafisika). Beberapa model *trilateral* pernah ditawarkan oleh para filosof. Misalnya, Plato menggagas konsep trikotomik *beautiful, good, dan true*. Trilogi Immanuel Kant tentang *objective science*,¹²⁴¹ *morals*,¹²⁴² dan *aesthetic judgement and art*.¹²⁴³ Karl Popper dengan (*world 1, 2, 3*) istilah *subjective, cultural, dan objective*.¹²⁴⁴ Habermas's (*three validity claims*) dengan istilah *subjective sincerity*,

¹²⁴⁰ Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 53-54. Paul M. Helfrich, "Ken Wilber's AQUAL Metatheory: An Overview", 31 August, 2007, hlm. 24.

¹²⁴¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (ttp.: tnp., 1781).

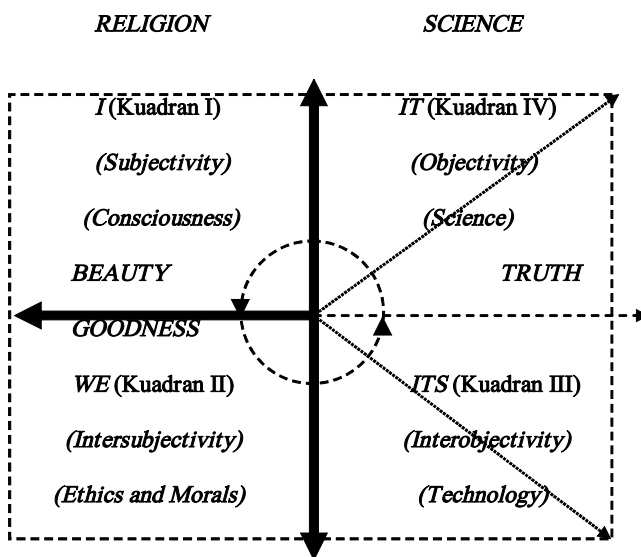
¹²⁴² Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (ttp.: tnp., 1788). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Nurhadi dan diterbitkan oleh Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005.

¹²⁴³ Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (ttp.: tnp., 1790).

¹²⁴⁴ Menurut Popper, ada tiga jenis dunia, yaitu: 1) *physical world*; 2) *the mental or psychological world*; 3) *human mind world*. Karl Popper, "Three Worlds", in *The Tanner Lecture on Human Values*, The University of Michigan, 7 April, 1978, hlm. 143-144.

intersubjective justness, dan *objective truth*. Whitehead menggunakan istilah *word*, *concept*, dan *fact*. Charles S. Peirce menggunakan istilah “ROI” *firstness* (*representamen*), *secondness* (*object*), dan *thirdness* (*interpretant*). Sedangkan Wilber menggunakan istilah *I*—dalam perspektif *Theory of Structuration*, Giddens memilih istilah *I* daripada *Ego* versi Freud¹²⁴⁵—, *We*, dan *It* (*Its*). Wilber menggunakan gambar empat kuadran untuk menjelaskan hubungan ketiganya. Dalam kerangka teori *the big three* atau *the three worlds* itulah kita bisa meletakkan posisi trikotomik *ḥadārah* dalam paradigma integrasi-interkoneksi, yaitu *ḥadārat an-naṣ* (ilmu syari’ah), *ḥadārat al-falsafah* (filsafat ilmu hukum Islam), dan *ḥadārat al-ilm* (ilmu hukum).

AQAL Theory: I, We, It(s)



¹²⁴⁵ Sebagai pengganti *ego*, saya (Giddens) lebih suka menyebut *I* (aku). Penggunaan ini tidak mencegah munculnya antropomorfisme, di mana ego digambarkan sebagai semacam agen mini. Penggunaan *I* mengembangkan dan dengan demikian berkaitan dengan pemosisian agen dalam perjumpaan-perjumpaan sosial. Istilah *I* lebih menunjuk kepada kesadaran moral (*moral conscience*). Anthony Giddens, *The Constitution of Society-Outline of the Theory of Structuration* (tp.: Polity Press, 1984), hlm. 12.

Keseluruhan empat kuadran di atas beserta realitasnya akan saling berinteraksi dan berevolusi. Keempat kuadran tersebut dapat juga disebut “tetra-interaksi” atau “tetra-evolusi”. Kadang-kadang, Ken Wilber menyederhanakan model kuadran di atas dengan sebutan pendekatan “1-2-3”—”1” untuk kuadran I, “2” untuk kuadran II, dan “3” untuk kuadran III dan IV—terhadap kosmos. Istilah itu merujuk pada realitas orang pertama, kedua, dan ketiga—dalam perspektif bahasa Arab disebut *mutakallim* (orang pertama), *mukhbāṭab* (orang kedua), dan *gāib* (orang ketiga)—. Kuadran kiri atas menyangkut *I* atau “Aku”¹²⁴⁶ (sebutan orang

¹²⁴⁶ Menurut Fichte, misalnya, *Aku* ini merupakan unsur terpenting dalam diri manusia. Itu karena *Aku* (*Ingsun*) adalah pribadi yang dapat melakukan permenungan. Ini seibarat pendapat Rene Descartes (1596 M-1650 M) yang mengatakan bahwa: *Aku berpikir, maka Aku ada* (*Cogito ergo sum*). Namun, dalam pikiran Fichte, *Aku* ini tidaklah sendiri. *Aku* ini menjadi sadar karena ada sesuatu yang di luar *Aku*. Dalam konteks ini, sesuatu yang di luar *Aku* dapat berupa “Aku” yang lain ataupun alam. Sehingga, dengan pergumulan “Aku” yang lain ini-lah, “Aku” menjadi sadar kalau dirinya terbatas. Begitupun sebaliknya, dengan “Aku” yang lainnya itu. Bahasa sederhananya, ketika kita menyadari kehadiran orang lain, kita menjadi sadar kalau kita tidak sendiri. Dengan menyadari ketidaksendirian itu, kita pun menjadi sadar kalau kita dibatasi ataupun membatasi orang lain. Kita maupun orang lain menjadi tidak bebas. Dalam model dialektika, pola pikir Fichte terumus demikian: “Aku” ini sadar (tesis) - Ada “Aku” lain (antitesis) - “Aku” dan “Aku” lain saling membatasi (sintesis). Sedangkan pikiran Schelling, hal ini terungkap dalam kaitannya dengan permasalahan identitas. Schelling menolak Fichte yang mengutamakan “Aku” atas alam. Menurutnya, identitas “Aku” itu tidaklah bersifat subjektif (berciri “Ruh”) ataupun objektif (berciri “materi”). “Aku” mengatasi keduanya. Oleh karena itu, “Aku” berciri mutlak atau absolut. Maksudnya, secara sederhana, andaikan saja “Aku” ini bukan pribadi. Maka, “Aku” akan mendapatkan ciri yang sangat abstrak. Sebab, ketika tadi dipahami bahwa alam adalah “Aku” yang lain, alam yang bukan pribadi mendapatkan status yang sama dengan manusia yang pribadi. Jadi, tidak ada bedanya antara manusia dan alam karena keduanya dapat dipandang sebagai “Aku”. Dalam model dialektika, pola pikir Schelling terumus demikian: “Aku” yang lain atau alam (tesis) - “Aku” individu atau manusia (antitesis) - “Aku” yang bukan materi dan ruh (sintesis). Berusaha mengatasi perdebatan antara Fichte dan Schelling, Hegel lalu merumuskan sesuatu yang “sederhana” dibandingkan dua pendapat filsuf itu. Pada satu sisi, ia mengkritik pandangan Fichte yang tidak menyelesaikan masalah pertentangan antara “Aku” dengan “Aku” yang lain. Sementara pada sisi yang lain, walaupun kagum dengan filsafatnya Schelling, Hegel mengatakan bahwa pendapat Schelling memiliki kelemahan karena tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan “Aku absolut”

pertama), kiri bawah menyangkut *We* atau “Kita” (sebutan orang kedua), dan kedua kuadran sisi kanan, karena berkaitan dengan pola-pola objektif, menyangkut *It(s)* atau “Ia” (sebutan orang ketiga). Jadi, keempat kuadran tersebut dapat disederhanakan ke dalam istilah “tiga besar” atau *the big three* (*I*, *We*, dan *It[s]*) atau *the three worlds*. Berdasarkan kerangka pikir itu, kita harus bisa membedakan antara “Aku” yang absolut-sakralitas berupa Syari’ah dan “aku” yang relatif-profanitas berupa ilmu Syari’ah (fikih). Dengan kata lain, “aku” ilmu syari’ah yang subjektif tidak bisa lagi hidup sendiri tanpa melibatkan peran serta *it(s)* ilmu hukum yang objektif dan *we* masyarakat yang intersubjektif. Dalam perspektif studi ilmu hukum Islam, *I* berada di wilayah studi ilmu hukum Islam deduktif-normatif, *It(s)* induktif-empiris, dan *We* abduktif-intersubjektif.

itu sendiri. Hegel lalu merumuskan pemahamannya atas masalah ini menjadi: Idea (tesis) - Alam (antitesis) - Ruh (sintesis). Leslie Stevenson dan David L. Haberman, *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*, terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Bentang, 2001), hlm. 27. “Aku” atau “Ego” atau “Ingsun” atau “Anā” sebenarnya adalah salah satu gejala kemanusiaan manusia yang menurut hasil penelitian I.R. Poedjawijatna, misalnya, ditemukan, minimum ada tujuh gejala kemanusiaan yang paling menonjol, yaitu: 1) memiliki kesadaran tentang “aku”; 2) memiliki kemampuan untuk “tahu”; 3) memiliki kecenderungan untuk menurut “kemauan”; 4) memiliki “kepribadian”; 5) memiliki kesadaran “moralitas atau tanggung jawab”; 6) memiliki kemampuan membentuk “kebudayaan”; 7) memiliki kesadaran untuk menjaga “kelangsungan tindakan manusia”. I.R. Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya: Filsafat Manusia* (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 88-90. Sungguhpun demikian, justru gejala kemanusiaan “aku” tersebut yang mendominasi dari sekian gejala yang lain. Bahkan, barang siapa yang berhasil menyadari dan mengetahui esensi tepat “aku” itu, maka ia dapat mengetahui esensi manusia. N. Drijarkara, S.J., *Filsafat Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1978), hlm. 6. Keutuhan manusia terefleksi dalam lingkaran kesadaran dan pengetahuan tentang “aku”. Mohammad Damami, “*Aku* dalam Budaya Jawa”, dalam *Jurnal al-Jami’ah*, Yogyakarta, No. 55., Th.: 1994, hlm. 121. Inti pokok dari eksistensi hidup adalah “Ingsun”, yang kalau disebut istilah lain “Aku”. “Ingsun” (“Aku”) adalah hakikat dari manusia atau Hyang Suksma atau *Nūr Muhammad*, atau Ruh. Oleh karena itu “Aku” yang sejati, atau “Aku” (A huruf besar) adalah juga gambaran dari Tuhan Yang Maha Esa. Di sini “aku” dengan sendirinya disamakan dengan Sang “Aku”. Karena sudah sama dengan Sang “Aku”, maka kesadaran eksistensial yang berdimensi dalam alam nyata ini menjadi lenyap. Dengan demikian ada dua jenis “aku”, yaitu “Aku” yang transenden dan “aku” yang imanen. Kasmiran Wuryo Sunadji, *Filsafat Manusia* (Jakarta: Erlangga, 1985), hlm. 78-79.

Khusus tentang dimensi “I” dan “We”, kita dapat mempertautkan antara tradisi epistemologi Jawa dan Arab. Yang penulis maksud dengan tradisi Jawa adalah kajian Aris Fauzan berjudul *Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar* (2013).¹²⁴⁷ Di sini Aris menggunakan istilah *Ingsun* untuk menunjukkan makna “I”. Sedangkan untuk tradisi Arab, dimensi “We” dapat dikoneksikan dengan gagasan Tariq Ramadan, seperti yang dikutip oleh Muhammad Adib, tentang gagasan *New “We”*. “Kita” dalam hal ini merujuk kepada masyarakat dimana semua orang dan komunitas di dalamnya, baik laki-laki maupun perempuan, beragama maupun tidak beragama, bekerja sama saling bahu-membahu dalam membangun peradaban dan menyelesaikan ragam persoalan yang menimpa mereka. Secara bersama-sama pula mereka bekerjasama menegakkan menebar kedamaian dan menegakkan keadilan serta melawan segala bentuk diskriminasi yang mengusik kehormatan manusia.¹²⁴⁸

Dalam konteks sosial-politik di Indonesia, gagasan “new we” tawaran Tariq Ramadan bisa disandingkan dengan apa yang oleh Robert W. Hefner (2001) disebut dengan konsep “kewarganegaraan multikultural” (*multicultural citizenship*).¹²⁴⁹ Konsep tawaran Hefner tersebut, seperti dielaborasi lebih lanjut oleh Amin Abdullah (2010), mengandaikan bahwa keberagaman budaya, agama, etnis, ras, jender, dan ideologi sosial tidak dianggap sebagai kendala, melainkan justru dikelola sebagai modal sosial bagi terwujudnya demokrasi dan penguatan partisipasi publik masyarakat sipil yang majemuk secara harmonis dan

¹²⁴⁷ Aris Fauzan, “Konsep Ingsun dalam Paham Tasawuf Siti Jenar (Telaah atas Serat Siti Jenar Inggang Tulen)”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013).

¹²⁴⁸ Muhammad Adib, “Tariq Ramadhan: Muslim, Identitas, dan Integrasi Kewarganegaraan”, dalam Mirza Tirta Kusuma (editor dan pengantar), *Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi* (Jakarta: Gramedia, 2014), hlm. 298.

¹²⁴⁹ Robert W. Hefner, “Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia”, dalam Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2001), hlm. 3 dan 47.

damai. Dengan konsep kewarganegaraan multikultural tersebut, masyarakat sipil di sisi yang lain dapat mendorong negara untuk berlaku adil dalam memberikan perlindungan keamanan dan layanan-layanan publik terhadap seluruh komponen bangsa apapun latar belakang sosialnya.¹²⁵⁰

Dimensi ‘tiga besar’ atau *the three worlds* itu (“I”, “We”, dan “It”) dapat mewujudkan melalui berbagai aspek, misalnya seni, moral, dan ilmu pengetahuan; keindahan, kebaikan, dan kebenaran; diri, budaya, dan alam (*qauliyah, nafsiyah, dan kauniyah*). Inti dari pendekatan ini benar-benar menghargai seluruh gelombang eksistensi yang ada, merupakan gelombang yang tak terputus dalam diri, budaya, dan alam. Lebih ringkas lagi, Wilber menyebut model tersebut sebagai “holonik” (holon: segala sesuatu yang mengalir bersama dengan segala sesuatu yang lain dalam sistem yang hidup).¹²⁵¹ Dalam perspektif Sunan Kalijaga (Raden Said), sistem holonik itu identik dengan nasihat spiritual *angeli ananging ora keli*. Di sini Sunan Kalijaga menggunakan metafora *aliran air sungai* sebagai simbol yang menggambarkan sebuah sistem holonik kehidupan.

The Big Three (The Three Worlds)

Tokoh	Dunia 1	Dunia 3	Dunia 2
Plato	<i>Beautiful (Keindahan)</i>	<i>Good (Kebaikan)</i>	<i>True (Kebenaran)</i>
Immanuel Kant (<i>Trilogy</i>)	<i>Aesthetic Judgement and Art</i>	<i>Morals</i>	<i>Objective Science</i>
Whitehead (<i>Philosophy of Process</i>)	<i>Word</i>	<i>Concept</i>	<i>Fact</i>
Fritjof Capra	<i>Form</i>	<i>Process</i>	<i>Matter and Meaning</i>
Karl Popper (<i>Three Worlds</i>)	<i>Subjective</i>	<i>Culture</i>	<i>Objective</i>
Habermas’s (<i>Three Validity Claims</i>)	<i>Subjective Sincerity</i>	<i>Intersubjective Justness</i>	<i>Objective Truth</i>

¹²⁵⁰ M. Amin Abdullah, “Agama dan Pembentukan Kepribadian Bangsa di Indonesia”, hlm. 5.

¹²⁵¹ Ken Wilber, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality* (Boston: Shambhala Publication, 2000), hlm. 108-110.

Bab VI: Tiga Dunia dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Charles S. Peirce	<i>Possibility, Quality, Entity, Rheme</i>	<i>Necessity, Representation, Habit, Rule, Law, Argument</i>	<i>Actuality, Relation, Fact, Proposition</i>
Ian G. Barbour	<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective Testability</i>	<i>Objective</i>
Holmes Rolston	<i>Interpretation</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Experience</i>
Ken Wilber	<i>I</i>	<i>We</i>	<i>It (Its)</i>
Habermas	<i>Author (Actor)</i>	<i>Readers (Spectator)</i>	<i>Text</i>
Amin Abdullah	<i>Haḍārat an-Naṣ</i>	<i>Haḍārat al-Falsafah</i>	<i>Haḍārat al-'Ilm</i>
Studi Ilmu Hukum Islam di FSH	ILMU SYARPAH (Normatif)	FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM (Filosofis)	ILMU HUKUM TEKNO-KUM (Empiris)
Mazhab Sunan Kalijaga	TIGA DUNIA		

Berdasarkan tabel di atas, apabila dibaca dalam perspektif studi ilmu hukum Islam, ada tiga ranah yang harus diperhatikan dalam menetapkan hukum. Yaitu ranah deduktif-subjektif (keadilan hukum) yang disebut oleh Kant dengan *judgment*—dunia 1—, ranah induktif-objektif (kepastian hukum) yang disebut oleh Kant dengan istilah *objective science*—dunia 2—, dan ranah intersubjektif-abduktif (etika) dan kreativitas hukum yang disebut oleh Kant dengan istilah *morals*—dunia 3—. Meminjam bahasa Habermas, mengkaitkan antara wilayah *subjective sincerity*, *objective truth*, dan *intersubjective justness*.

Terkait dengan model *trialist* atau segitiga, menurut penulis, sangat berhubungan dengan pemahaman tentang segala sesuatu yang akan mencakup sifat koordinatif berkaitan dengan tiga hal, yang dapat dikatakan sebagai bersegi tiga, yaitu segi terminologis (ilmu syari'ah), berhubungan dengan istilah-istilah atau kata-kata yang dipergunakan, segi konotatif atau konseptual (filsafat ilmu hukum Islam), yaitu makna yang dikandung oleh istilah-istilah tadi, serta segi denotatif atau faktual (ilmu hukum), yaitu wilayah pengalaman yang dicakupnya. Dengan demikian, terdapat titik temu antara kedua sisi formal dan sisi material. Atau sisi formal dan sisi observasional. Sisi formal atau sisi konseptual adalah garis penghubung antara kata dan konsep. Sisi material atau observasional adalah garis penghubung antara konsep dan fakta. Sedangkan antara bentuk kata dan fakta tidaklah terdapat garis

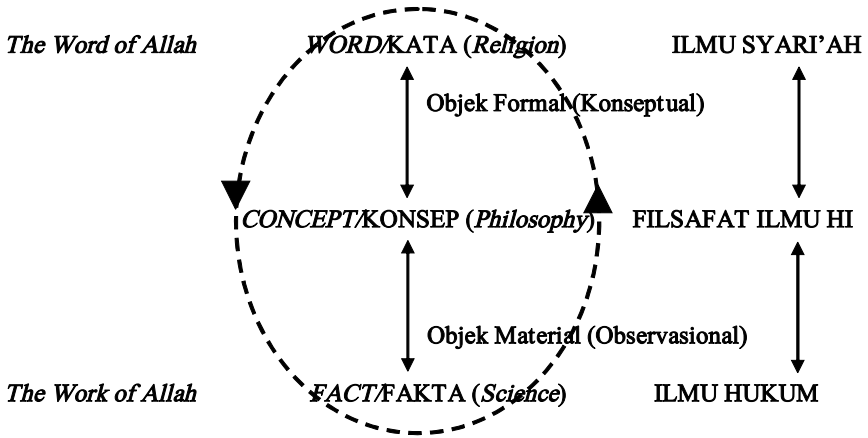
penghubung yang langsung. Kesalahan dalam berpikir, kebanyakan justru karena adanya anggapan bahwa terdapat hubungan yang langsung antara kata dengan fakta yang ditunjuk olehnya. Dalam hal hubungan tersebut, Whitehead berkata, yang terjemahnya sebagai berikut:

Pengetahuan kita yang terkoordinasi, yang secara umum kita sebut ilmu, terbentuk oleh perpaduan dua pengalaman. Satu aturan berasal dari perbedaan langsung observasi khusus. Yang lainnya terdiri atas cara kita memandang alam semesta. Keduanya disebut keteraturan observasional dan keteraturan konseptual.¹²⁵²

Berdasarkan penjelasan Whitehead di atas, ada hubungan *trialist* yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, yaitu hubungan antara “kata” (ilmu syari’ah), “konsep” (filsafat ilmu hukum Islam), dan “fakta” (ilmu hukum). Hubungan ketiganya seperti hubungan antara *religion* (yang banyak berbicara tentang “kata” sebagai teks—studi hukum Islam normatif—), *philosophy* (banyak berbicara tentang konsep-konsep dan teori-teori—studi hukum Islam filosofis—) dan *science* (banyak berbicara tentang fakta—studi hukum Islam empiris—). Antara “kata” (*religion*) dan “konsep” (*philosophy*) dapat dihubungkan secara langsung dengan cara konseptualisasi (ilmu syari’ah dan filsafat ilmu hukum Islam). Antara “konsep” (*philosophy*) dan “fakta” (*science*) dapat dihubungkan secara langsung dengan cara observasional (filsafat ilmu hukum Islam dan ilmu hukum). Sedangkan antara “kata” (*religion*)—ilmu syari’ah— dan “fakta” (*science*)—ilmu hukum—tidak dapat dihubungkan secara langsung, kecuali dengan jembatan “konsep” (*philosophy*)—filsafat ilmu hukum Islam—.

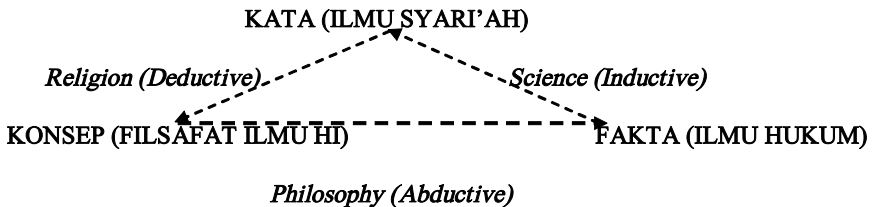
¹²⁵² Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The New American, 1959), hlm. 158.

Hubungan trilogi antara “kata“, “konsep“, dan “fakta“



Pengetahuan yang baik tentang filsafat ilmu hukum Islam adalah keharusan untuk mendialogkan antara ilmu syari’ah dan ilmu hukum.

Hubungan trilogi antara “kata“, “konsep“, dan “fakta“



2. Epistemologi Abduktif dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Yang penulis maksud dengan epistemologi abduktif dalam studi ilmu hukum Islam di sini adalah interkoneksi antara model deduktif dan induktif. Apabila deduktif menggunakan nalar *Aristotelian logic*, induktif dengan nalar *Hegelian logic*, maka cara berpikir abduktif menggunakan cara berpikir *Peircean logic*. Penulis merekomendasikan karya Rodliyah Khuza’i, *Dialog Epistemologi: Mohammad Iqbal dan Charles*

S. Peirce (2007),¹²⁵³ dapat digunakan untuk memperdalam kajian epistemologi *Peircean logic* tersebut. Ketiganya, yaitu *the three logics* tersebut harus dikoneksikan. Menurut Minhaji, model pendekatan doktriner-normatif-deduktif (subjektif) biasa digunakan pada masa pra-modern (klasik), model pendekatan empiris-historis-induktif (objektif) biasa dipakai pada era modern. Sedangkan pada era post-modern, masih menurut Minhaji, hubungan antara dua pendekatan tersebut berbentuk simbiosis.¹²⁵⁴ Di sini, di era post-modern, Minhaji tidak menyebutkan model simbiosis yang dimaksudkan. Menurut penulis, model pendekatan studi ilmu hukum Islam di era post-modern dapat diisi oleh model sirkulatif-imajinasi kreatif-abduktif-intersubjektif. Pendekatan era post-modern menggunakan nalar *Peircean logic*. Pendekatan abduktif-imajinatif itu seperti simbiosis mutualisme (saling menguntungkan)—interkoneksi—, bukan simbiosis komensalisme (satu untung, yang lain tidak untung dan tidak rugi), simbiosis parasitisme (satu untung, yang lain rugi), dan simbiosis amensalisme (satu rugi, yang lain tidak untung dan tidak rugi). Cara berpikir deduktif menekankan aspek

¹²⁵³ Secara etimologis, logika berasal dari bahasa Latin: *logica*; bahasa Inggris: *logic*; dan bahasa Yunani: *logike* atau *logikus* (apa yang termasuk ucapan yang dapat dimengerti) atau akal budi yang berfungsi baik, teratur, sistematis, dan dapat dimengerti. Logika juga berarti teori mengenai syarat-syarat penalaran yang sah. Peirce membagi tiga jenis logika, yaitu: *Speculative Grammar*, *Speculative Rethoric*, dan *Critical Logic*. *Critical Logic*, misalnya, mengarahkan perhatian pada prasyarat-prasyarat formal dari kebenaran simbol-simbol, atau hubungan-hubungan antara “lambang-lambang” dan objeknya (*representment [firstness], interpretant [thirdness], and object [secondness]*). Di sini Peirce menggunakan silogisme atau argumen yang terdiri dari argumen-argumen deduksi, induksi, dan abduksi. Dari tiga bentuk argumen tersebut hanya abduksilah yang dapat memperluas pengetahuan karena abduksi menawarkan hipotesis-hipotesis. Argumen abduktif merupakan argumen yang bersifat prediktif, dengan menyusun hipotesis-hipotesis dan fakta-fakta yang teramati dan mendeduksikan dari situ apa yang bakal timbul jika hipotesa itu benar. Pada akhirnya, prediksi tersebut perlu diuji kebenarannya (oleh *community of researchers*). Formulasinya, setiap pemikiran abduktif menggerakkan penelitian untuk menemukan kenyataan-kenyataan baru. Rodliyah Khuza’i, *Dialog Epistemologi: Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce* (Bandung: Refika Aditama, 2007), hlm. 118.

¹²⁵⁴ Minhaji, “Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah”, hlm. 72-74.

teosentris-subjektif dan induktif aspek antroposentris-objektif. Sedangkan cara berpikir abduktif mengoneksikan antara teosentris dan antroposentris (teoantroposentris), subjektif dan objektif. Interkoneksi keduanya, dalam pendekatan integrasi-interkoneksi disebut teoantroposentris-integralistik¹²⁵⁵ dan inter-subjektifitas.

Studi hukum Islam perspektif teoantroposentris

<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i> (Ilmu Syari'ah)	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i> (Filsafat Ilmu Hukum Islam)	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i> (Ilmu Hukum)
Deduktif	Abduktif	Induktif
Subjektif	Intersubjektif	Objektif
<i>Aristotelian logic</i>	<i>Peircean logic (Logic inquiry)</i>	<i>Hegelian logic</i>
Teosentris <i>Sastra</i> <i>Hananging ora keli</i>	Teo-antroposentris-Integralistik (Monodualis)	Antroposentris <i>Gending</i> <i>Angeli</i>
TIGA DUNIA DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM		

Menurut penulis, salah satu buku pengantar yang baik menjelaskan pemikiran Peirce (*Peircean logic*) adalah *Contemporary Analytic Philosophy* (1981) karya Milton K. Munitz. Membahas *Peircean logic*, berarti men-trialist-kan antara *belief*, *inquiry*, dan *meaning*, antara *firstness*, *secondness*, dan *thirdness*. Berikut ini tahapan sederhana *logic inquiry* yang digagas oleh Peirce.¹²⁵⁶

¹²⁵⁵ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

¹²⁵⁶ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (London: Macmillan Publisher, 1981), hlm. 14-66.

Belief, inquiry, meaning

<i>Clarification of Ideas</i>	↑	<i>Meaning</i>
		<i>Inquiry</i>
<i>Fixation of Belief</i>	↓	<i>Doubt (Genuine)</i>
		<i>Habits of Mind</i>
		<i>Belief</i>

Tabel di atas menunjukkan bahwa ke-*belief*-an syari’ah yang subjektif harus di-*inquiry*-kan menjadi ilmu syari’ah yang objektif, agar menghasilkan *meaning* inter-subjektif. Berdasarkan tabel di atas, Peirce menggunakan istilah *clarification of ideas*, bandingkan dengan Barbour yang menggunakan istilah *clarification of issues*.¹²⁵⁷ Jika mengikuti alur *logic inquiry* versi Peirce di atas, maka pemahaman keislaman (studi ilmu hukum Islam) yang selama ini kita yakini (pada tataran *belief* dan *habits of mind*—ilmu syari’ah atau *interpreted syari’ab*—) patut diragukan (meragukan interpretasinya) dalam arti *genuine doubt*—menurut Barbour, fungsi *doubt* dalam konteks *religious inquiry* adalah *destroy the inadequate pictures of God which we have fashioned*¹²⁵⁸—. Menurut Peirce, orang yang ragu—ragu dalam arti *syakkun*,¹²⁵⁹ bukan *raibun*¹²⁶⁰—akan selalu merasa tidak nyaman dan akan berupaya untuk menghilangkan keraguan itu untuk menemukan keyakinan yang benar. Demi mencapai keyakinan yang benar itu, Peirce mangajukan *logic inquiry* (*a priori*, *trial and error*, dan metode ilmiah atau investigasi). Dari keempat metode tersebut, Peirce lebih memilih *scientific method*. Melalui proses *genuine doubt* yang ditindaklanjuti *inquiry* inilah kemudian menghasilkan *meaning*. Dalam bahasa ilmu hukum Islam, logika *inquiry* dapat diparalelkan dengan logika ijtihad. Bahwa logika ijtihad yang harus digunakan adalah *scientific method*, dalam bahasa Qodri Azizy

¹²⁵⁷ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11. “contribution philosophy can make to the clarification of issues”.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 227.

¹²⁵⁹ Q.S. Yūnus (10): 94.

¹²⁶⁰ Q.S. al-Baqarah (2): 2.

disebut *Ijtihad Scientific Modern* atau *Ijtibād al-‘Ilmī al-‘Asrī* (2003).¹²⁶¹ Barangkali, Nabi Ibrahim as juga menggunakan *scientific method* ini ketika ‘menemukan’ Tuhan.¹²⁶² Dalam konteks ilmu hukum Islam, bukan Syari’ah (dengan “S” besar) yang kita ragukan, tetapi *interpreted syarī’ah* (dengan “s” kecil).

Menurut Ken Wilber, ia menawarkan tiga aspek yang paling esensial dalam *scientific inquiry*—ia menyebut dengan istilah *three strands of all valid knowing*—yaitu¹²⁶³ *instrumental injunction, direct apprehension*—William James menyebut *direct experience*—, dan *communal confirmation (or rejection)*. Tentang hubungan ketiganya itu, Wilber memberikan ilustrasi seperti “Jika kamu ingin mengetahui apakah di luar rumah turun hujan?, maka kamu harus pergi ke cendela untuk melihatnya. Setelah melihat langsung, saya baru berani mengatakan bahwa: “Saya melihat hujan.” Menurut penulis, *instrumental injunction* dapat diparalelkan dengan seperangkat alat-alat ijtihad yang dipelajari, *direct apprehension* dapat diidentikkan dengan ijtihad langsung, bukan *taqlīd*, dan *communal confirmation (or rejection)* identik dengan *ijtihad jamā’ī* (antara MUI dan lembaga-lembaga ilmu pengetahuan yang lain, seperti LIPI, AIPI, dan ICMI).

Berdasarkan ilustrasi di atas, *experiment* berupa *go to the window and look* disebut dengan prinsip *the injunction*—Thomas Kuhn menyebutnya dengan istilah *paradigm*—, *direct experience*—meminjam istilah William James—berupa: *yes, it is raining outside* disebut prinsip *apprehension* atau *illumination* atau *evidence*—meminjam istilah Jasser Auda—. Baru kemudian tahap yang ketiga adalah mengecek teori ini dengan para pakar, inilah yang disebut dengan *communal confirmation* atau semacam *peer review*.¹²⁶⁴

¹²⁶¹ Lihat misalnya, Qodri Azizy, *Reformasi Bermaʿzhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainfitik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003).

¹²⁶² Q.S. al-Anʿām (6): 75-79.

¹²⁶³ Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 111.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 112.

Ilmu Syari'ah harus di-*peer review* oleh ilmu Hukum, dan sebaliknya. Menurut penulis, kalimat *go to the window and look* dapat dipahami sebagai seperangkat kerangka teori/*window* dan metode/*look* deduktif-subjektifitas hukum. Kalimat *yes, it is raining outside* sebagai fakta atau realitas induktif-objektivitas hukum. Sedangkan *communal confirmation* sebagai wilayah abduktif-intersubjektifitas hukum (*intersubjective-testability*).

Scientific Inquiry
(Three Strands of All Valid Knowing)

No	Three Strands	
1	Instrumental Injunction	Paradigm, an experiment "if you want know this do this "—in order to see the moons of Jupiter, you need a telescope— Theoretical Frame Work: Epistemology of Haqārah
2	Direct Apprehension	The data, the evidence, direct experience Fresh Ijtihad
3	Communal Confirmation	Checking of the results Ijtihād Jamā'ī

Jika *scientific inquiry* ala Wilber tersebut dikoneksikan dengan tahap *logic inquiry* ala Peircean logic, maka gambar tabelnya nampak seperti berikut.

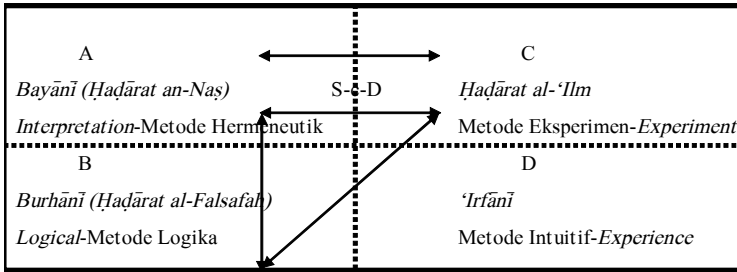
Logic inquiry and scientific inquiry

Tokoh	—————→				
Peirce	<i>Belief</i>	<i>Habit of Mind</i>	<i>Doubt</i>	<i>Inquiry (A Priori, Trial and Error, Scientific Method, Investigation)</i>	<i>Meaning</i>
Barbour	<i>Religious Commitment</i> (Syari'ah-Sakralitas)		<i>Doubt</i> (Ilmu Syari'ah-Profanitas)	<i>Reflective Inquiry</i> (Ijtihad)	

Wilber			<i>Instrumental Injunction</i>	<i>Reconciliation Integration</i>
			<i>Direct Apprehension</i>	
			<i>Communal Confirmation</i>	
Kuhn	<i>Normal Science</i>	<i>Anomaly</i>	<i>Revolutionary Science</i>	
Popper	<i>Context of Justification</i>	<i>In Between</i>	<i>Context of Discovery</i>	
Lakatos	<i>Hard Core</i>		<i>Protective Belt</i>	
Rahman	<i>Normative Islam</i>		<i>Historical Islam</i>	
Jabiri	<i>Bayāni</i>	<i>‘Irfānī</i>	<i>Burbhānī</i>	
Amin	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>	
FSH	(ILMU) SYARPAH	FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM	ILMU HUKUM DAN TEKNOLOGI HUKUM	
Mazhab Sunan Kalijaga	TIGA DUNIA			

Berdasarkan tabel di atas, penulis sebenarnya kurang *sreg* apabila trilogi epistemologi Jabiri tentang *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burbhānī* berparalel dengan trilogi epistemologi gagasan Amin tentang *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*. Penulis lebih setuju apabila kedua jenis trilogi epistemologi tersebut dikembangkan menjadi Tetralogi Epistemologi, yaitu *bayānī* identik dengan *ḥaḍārat an-naṣ* (A), *burbhānī* identik dengan *ḥaḍārat al-falsafah* (B), *ḥaḍārat al-‘ilm* (C) dan *‘irfānī* (D) berdiri sendiri-sendiri. Dalam perspektif epistemologi ilmu, kluster A identik dengan metode hermeneutik (*interpretation*), kluster B identik dengan metode logika (*logical*), kluster C identik dengan metode eksperimen (*experiment*), dan kluster D identik dengan metode intuitif (*experience*). Hubungan antara A dan C inilah yang memunculkan ide *Scientific-cum-Doctriner* (ScD) versi Mukti Ali, dan hubungan antara A, B, dan C inilah yang memunculkan ide integrasi-interkoneksi M. Amin Abdullah. Posisi penulis adalah di antara Mukti Ali dan M. Amin Abdullah, yaitu menambahkan pilar D, sehingga menjadi A, B, C, dan D, yang penulis sebut dengan istilah “Tetradik-Integratif” (Interkoneksitas Ilmu).

Interkoneksi ilmu (Int-i)



Logika *trialogist* atau trilogi epistemologi studi ilmu hukum Islam masih membagi tiga jenis model, yaitu deduktif, induktif, dan abduktif. Model studi hukum Islam deduktif menggunakan nalar strukturalistik-rasionalis, model studi hukum Islam induktif menggunakan nalar strukturalistik-empiris, sedangkan model studi hukum Islam abduktif cara berpikirkannya adalah sirkularistik-kritis. Dengan kata lain, tiga dunia (deduktif, induktif, dan abduktif) ini harus dipadukan dalam satu dunia (interkonektif). Peirce menggunakan istilah *rapprochement—to bring together*—untuk mensintesis antara logika dunia deduktif dan induktif tersebut. Pendekatan *rapprochement* merupakan upaya solutif intersubjektif guna memosisikan studi ilmu hukum Islam pada *margin of appreciation* sebagai tapal batas (*border line*) antara *insider* dan *outsider*, antara deduktif dan induktif. Dalam bahasa Kim Knott, *border line* tersebut adalah *participant as observer (insider)* dan *observer as participant (outsider)*. Dalam pendekatan tersebut, tidak ada tuntutan untuk meleburkan diri (integrasi) dalam dua pribadi yang berbeda, namun dari keduanya masih dimungkinkan untuk dicari titik temu, meskipun kecil (interkoneksi).

Studi hukum Islam perspektif etik dan emik

<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i> (Ilmu Syari'ah)	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i> (Filsafat Ilmu Hukum Islam)	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i> (Ilmu Hukum)
<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective</i>	<i>Objective</i>
<i>The word of faith</i>	<i>The word of rapprochement</i>	<i>The word of scholarship</i>
<i>Belief</i>	<i>Dialogue of ideas</i>	<i>Inquiry</i>
<i>Fideistic</i>	<i>Reflexity</i>	<i>Rationalistic</i>
<i>Emic/Insider</i>	<i>Circular</i>	<i>Etic/Outsider</i>
TIGA DUNIA		

Untuk bergerak dari wilayah deduktifikasi hukum menuju wilayah abduktifikasi hukum Islam, meminjam istilah Knott, FSH harus berani bergerak dari ruang *complete participant* ke ruang *participant as observer*, tanpa harus takut kehilangan identitas keimanan/ *belief* dirinya, sebab keduanya masih berada di ruang *insider*. Abduksi, sebagaimana diterangkan oleh Peirce, yang mempopulerkan logika ini, merupakan suatu proses berpikir yang tidak dapat dipatok dengan satu jenis penalaran formal (*reason*) saja, ia tidak muncul dari proses logis yang ketat-baku, tetapi dari suatu kilatan *insight* di bawah imajinasi kreatif (*creative imagination*)—meminjam istilah Barbour—yang kaya dengan tawaran hipotesis yang *probable* untuk terus diuji (dari seorang ilmuwan atau pemikir yang sudah sedemikian berpengalaman).¹²⁶⁵ Ketika menjelaskan tentang metode abduktifikasi, Peirce menggunakan tiga kata kunci, yaitu *rule* (*to refer to an abstract*), *case* (*to refer to a particular abstract relationship*), dan *result* (*to refer to a single empirical observation*).¹²⁶⁶ Hubungan gerak trialogis ketiganya berbentuk sirkular hermeneutis. Berbeda dengan metode (studi ilmu hukum Islam) deduktif, yang hanya menekankan aspek kepastian atau *certainty* atau *belief* atau *truth*, metode (studi ilmu hukum Islam) abduktif lebih menekankan aspek *productivity* dan *context-sensitivity*,¹²⁶⁷ bukan *re-productivity* dan *antipati*. Metode (studi ilmu hukum Islam) abduktif juga mempunyai basis epistemologi dalam filsafat kritisisme (Kantian). Dengan kata lain, pengumpulan data dalam metode studi ilmu hukum Islam abduktif tidak lagi hanya bertumpu pada *nasy*, kaidah, atau pemikiran ulama yang tersimpan dalam kitab semata (deduktif) saja, tetapi juga autentisitas data juga harus diperoleh di lapangan melalui metode wawancara, pengamatan atau kuesioner (induktif). Setelah itu, analisis data juga dilakukan dengan cara bolak-balik dari deduksi ke induksi dan dari induksi ke deduksi melalui tahapan klasifikasi, seleksi, dan kategorisasi.

¹²⁶⁵ Keraf, *Ilmu Pengetahuan*, hlm. 96.

¹²⁶⁶ Jan Svennevig, "Abduction as A Methodological Approach to the Study of Spoken Interaction", hlm. 1.

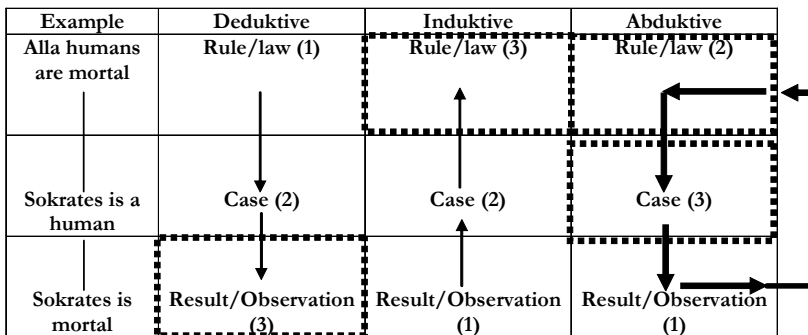
¹²⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 5.

Studi hukum Islam abduktif

Epistemologi	Rasionalisme	Kritisisme	Empirisisme
	Platonis	Kantianis	Aristotelis
Metodologi	Deduktif	Abduktif	Induktif
	Gerak Satu Arah	Gerak Bolak-balik	Gerak Satu Arah
Mazhab Sunan Kalijaga	Studi Ilmu Hukum Islam Normatif	Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis	Studi Ilmu Hukum Islam Empiris
TIGA DUNIA			

Untuk mengetahui perbedaan mendasar antara metode (studi ilmu hukum Islam) deduktif, (studi ilmu hukum Islam) induktif, dan (studi ilmu hukum Islam) abduktif, Peirce menggambarannya sebagai berikut.¹²⁶⁸

Studi hukum Islam deduktif, induktif, dan abduktif

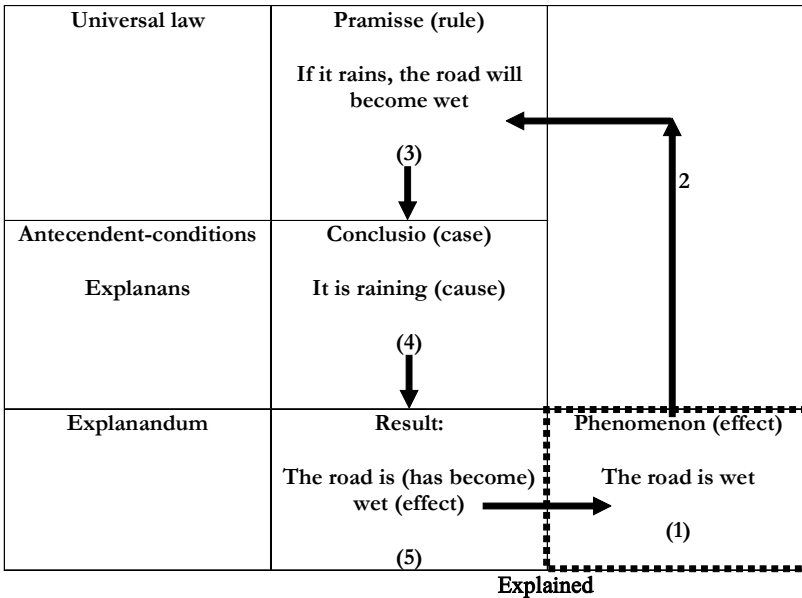


Berdasarkan tabel di atas, pola berpikir (studi ilmu hukum Islam) deduktif menggunakan gerak struktural-rasionalis, berangkat dari *rule*, ke *case*, hingga akhirnya ke *result*. Pola berpikir (studi ilmu hukum Islam) induktif, sebaliknya, dari *result*, ke *case*, dan berakhir ke *rule*. Sedangkan

¹²⁶⁸ Hans Rudi Fischer and Heidelberg, “Abductive Reasoning as a Way of Worldmaking”, hlm. 5.

pola pikir (studi ilmu hukum Islam) abduktif seperti gerak *circular-process-trialist* antara *rule*, *case*, dan *result*. Dalam perspektif *cause-effect—if-then* ~~case~~¹²⁶⁹, pola berpikir (studi ilmu hukum Islam) abduktif juga dapat digambarkan sebagai berikut.

Nalar sirkular



Menurut M. Amin Abdullah, ada tiga aspek yang terkait dengan reformulasi ilmu Kalam (teologi). Pertama, struktur fundamental pola pikir atau logika akidah (*deductive*, *inductive*, dan *abductive*). Kedua, teks-teks atau *naṣ-naṣ* keagamaan adalah terbatas, sedang peristiwa-peristiwa alam, budaya, dan sosial terus menerus berkembang (dari yang tersurat ke yang tersirat). Ketiga, masa depan pendekatan dalam pengkajian ilmu Kalam, kerjasama antar berbagai metodologi keilmuan (dari aliran-aliran

¹²⁶⁹ Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.), hlm. 12.

ilmu Kalam [*Islamic Studies*] ke aliran-aliran teologi [*Religious Studies*].¹²⁷⁰ Dalam konteks pengembangan ilmu Kalam (teologi), diperlukan pola pikir *abductive*. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification* (meminjam istilah Karl Popper). *Abductive* adalah kombinasi antara pola pikir *deductive* (logika studi Islam normatif) dan *inductive* (logika studi Islam empiris). Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara Tuhan yang *tanẓīh* dan *tasybīh* (dalam perspektif ilmu Tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi *barzakh*).¹²⁷¹ Amin juga memandang perlunya pergeseran dari aspek tafsir yang tersurat ke *ta'wīl* (*'ilmi*) yang tersirat. Sebab, teks itu terbatas, sedangkan konteks tidak pernah terbatas. Amin juga memandang perlunya dikaitkan antara kajian aliran-aliran Kalam (Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, Sunni, dan Syi'i) ke aliran-aliran Teologi (Katolik, Protestan, Yahudi, Buddha, Hindu, Kong Hu Cu, dan sebagainya), dari *Islamic Studies* ke *Religious Studies*.

Nalar abduktif

Struktur Logika Ilmu Kalam	Struktur Teks dan Konteks	Masa Depan Pengkajian Ilmu Kalam
Dialektika antara <i>Inductive</i> dan <i>Deductive</i> (<i>Abductive</i>)	Dialektika antara Yang Tersurat (<i>Nas</i>) dan Yang Tersirat (<i>Magza/Spirit</i>)	Dialektika antara Aliran-aliran Ilmu Kalam dan Aliran-aliran Teologi
<i>Context of Discovery</i>	<i>Ta'wīl al-'Ilmi</i>	<i>Local Citizenship</i> dan <i>Global Citizenship</i>
<i>Philosophy of Science</i>	<i>Islamic Studies</i>	<i>Religious Studies</i>

Berdasarkan penjelasan di atas, Amin Abdullah¹²⁷² sebenarnya ingin membagi struktur fundamental pola pikir akidah dalam tiga bagian.

¹²⁷⁰ M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga", in *Al-Jami'ah*, No. 65/VI, 2000, hlm. 84.

¹²⁷¹ *Ibid.*, hlm. 86.

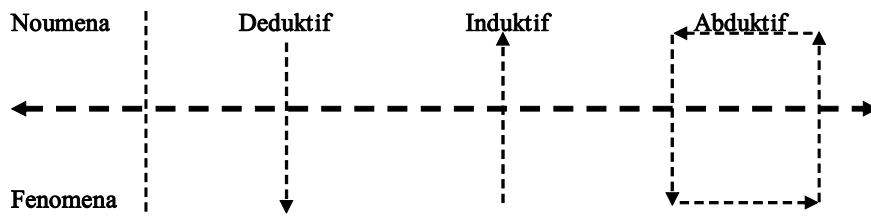
¹²⁷² *Ibid.*

Pertama, pola pikir deduktif, sebagai pola pikir yang sangat bergantung pada teks atau *naṣṣ* kitab suci dan teralu gampang menggiring seseorang kepada model berpikir menghakimi (*justification*). Pola berpikir deduktif merupakan pola pikir yang sering dipergunakan oleh ulama terdahulu. Mereka ingin menakar bumi dengan menggunakan kekuatan langit, sehingga yang terjadi adalah *truth claim*, rasionalitas menjadi *mandeg*, rigid, dan tidak elastis. Kedua, pola pikir induktif, menyatakan bahwa ilmu pengetahuan bersumber dari realitas *empiris-historis* yang berubah-ubah kemudian ditangkap oleh indra dan dirasakan oleh pengalaman lalu diabstraksikan dalam bentuk konsep, rumus, gagasan atau dalil yang disusun sendiri oleh akal pikiran. Pola pikir tersebut tidak sepenuhnya bisa digunakan karena menyorot langit dengan menggunakan teropong bumi, sehingga akan mengarah pada proses dehumanisasi dan sekularisasi tulen. Ketiga, pola pikir abduktif, lebih menekankan pada *the logic of discovery* dan bukan *the logic of justification*. Pola pikir tersebut menekankan pada unsur-unsur hipotesis, interpretasi, dan proses pengujian di lapangan terhadap rumus, konsep, dalil yang dirumuskan oleh pola deduktif dan induktif.

Pola berpikir yang digunakan al-Qur'an sesungguhnya pola pikir induktif dan sekali waktu bahkan abduktif, seperti *asbāb an-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* karena didasarkan pada peristiwa-persitiwa sejarah sosial kemasyarakatan dan sejarah sosial keagamaan yang terjadi pada saat diturunkannya *naṣṣ* tersebut. Pola pikir abduktif bukan berarti mendesakralisasikan makna dan peran ketuhanan, dalam arti Tuhan tidak begitu pantas mencampuri urusan kemanusiaan di dunia. Pola pikir (studi ilmu hukum Islam) abduktif serta dialektikanya dengan (studi ilmu hukum Islam) deduktif dan (studi ilmu hukum Islam) induktif pada sisi yang positif inilah yang diinginkan oleh M. Amin Abdullah dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, yakni gerak bolak-balik antara logika berpikir deduktif dan induktif yang memungkinkan untuk mengkaji ulang hukum Islam dan menginterpretasikan kembali dalam lapangan kehidupan (global).

Berdasarkan penjelasan di atas, perbedaan antara cara berpikir (studi ilmu hukum Islam) deduktif-kualitatif, induktif-kuantitatif, dan abduktif-kuali-kuantitatif adalah metode deduktif berangkat dari *rule* (teks) ke *result* (konteks), metode induktif dari *result* (konteks) ke *rule* (teks). Sedangkan metode (studi ilmu hukum Islam) abduktif adalah proses gerak sirkular-hermeneutis antara *rule, case, and result*. Deduktif dan Induktif berbicara tentang hasil, sedangkan abduktif mengarah pada proses (*on going process*). Dengan kata lain, FSH harus menggerakkan *the logic of justification* ke *the logic of discovery*, tanpa meninggalkan *naṣṣ*.

Deduktif, induktif, dan abduktif



Dalam perspektif al-Qur’an, dunia deduktif seperti langit/ *samā’*, dunia induktif seperti bumi/ *arḍun*, dan dunia abduktif seperti air/ *mā’ūn* (*banyu*).¹²⁷³ Jadi, studi ilmu hukum Islam Mazhab Jogja mentrialogkan antara nalar deduktif (*ḥaḍārat an-naṣṣ*: ilmu syari’ah), abduktif (*ḥaḍārat al-falsafah*: filsafat ilmu hukum Islam), dan induktif (*ḥaḍārat al-‘ilm*: ilmu hukum). Dalam konteks *indigenious theory*— *indigenious within* (deduktif) dan *indigenious without* (induktif)—, hubungan interkoneksi antara studi ilmu hukum Islam deduktif-tekstual dan induktif-kontekstual dapat disimilarkan dengan *Sastra Gending*¹²⁷⁴ gagasan Sultan Agung (1593-1645). Di sini nalar deduktif-tekstual identik dengan “sastra”, sedangkan nalar

¹²⁷³ Q.S. an-Nahl (16): 65.

¹²⁷⁴ Serat *Sastra Gending* yang saat ini banyak diyakini buah karya Sultan Agung Hanyokrokusuma adalah salah satu karya adiluhung bangsa Indonesia. Di dalamnya berisi tentang ajaran-ajaran mistis, sosial, politik dan filsafat.

induktif-kontekstual identik dengan “gending”. *Sastra Gending* ingin merajut hubungan *religion* dan *culture (social science)*. Dalam bait-bait *Sastra Gending*, banyak juga memasukkan bahasa Islam. Serat *Sastra Gending* mengajarkan tentang mono-dualisme, dua hal yang saling berkaitan, saling membutuhkan, dan saling mendukung sehingga dari kesatuan tersebut terciptalah suatu harmoni. Dalam hal ini *Sastra Gending* mengibaratkan mono-dualis antara pencipta (teosentris) dan yang dicipta (antroposentris), ibu dan bapak, ikan dan lautan, busur dan panah, dalang dan wayang. Monodualis tersebut harus berjalan beriringan, mereka tidak bisa berjalan sendiri-sendiri. Jadi, integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam tidak menggunakan nalar monisme (monodisipliner) atau dualisme (multidisipliner), tetapi nalar mono-dualisme (interdisipliner). Menurut penulis, nalar monodualis dalam *Sastra Gending* tersebut paralel dengan Etika-Tauhidik dengan nalar teo-antroposentrik-integralistik, yang dipopulerkan oleh Kunto,¹²⁷⁵ yang kemudian ‘diambil’ oleh Amin.¹²⁷⁶ Jadi, “sastra” adalah studi ilmu hukum Islam deduktif, “gending” studi ilmu hukum Islam induktif, dan *Sastra Gending* adalah studi ilmu hukum Islam abduktif-integratif-interkoneksi.

¹²⁷⁵ Menurut Kunto, teoantroposentrisme adalah, agama memang mengklaim sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain teoantroposentrisme. Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 54.

¹²⁷⁶ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 11.

Studi hukum Islam integratif perspektif sastra gender

Sultan Agung	M. Amin Abdullah	FSH
Sastra	Deduktif	Studi Hukum Islam Deduktif
Gender	Induktif	Studi Hukum Islam Induktif
Sastra Gender (Monodualis)	Integrasi-Interkoneksi Deduktif-Induktif (Abduktif-Imajinasi Kreatif) (Teoantroposentrik-Integralistik)	Studi Hukum Islam Integratif-Interdisipliner

Berdasarkan penjelasan di atas, deduktif dan induktif lebih menekankan hasil, sedangkan abduktif menekankan pada proses. Terkait dengan logika ‘proses’ dalam nalar abduktif, perlu dijelaskan lebih lanjut pemikiran *Whiteheadian Logic* tentang Filsafat Proses. Filsafat Proses Whitehead tersebut digunakan untuk menggerakkan ruang ijtihad tanpa henti (ijtihad progresif). Dengan kata lain, Filsafat Proses bergerak di ruang ijtihad, yang perangkat metodologinya dipelajari dalam ilmu ushul fikih dan *maqāṣid asy-syarī’ah*. Dalam perspektif itu, ijtihad bergerak sirkular-hermeneutik (*reading productively*), tidak linier-strukturalistik (*reading repetition*). Jadi, pentingnya Filsafat Proses tersebut adalah untuk mengkonkritkan model ijtihad progresif gagasan Saeed atau *fresh ijtihad* gagasan M. Amin Abdullah. Penulis menyebut “Ijtihad Proses” (bukan “Proses Ijtihad”).

Filsafat Proses atau Filsafat Organisme adalah gagasan Alfred North Whitehead,¹²⁷⁷ yang menulis *magnum opus* berjudul *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (2009).¹²⁷⁸ (Filsafat) Proses, sebagaimana

¹²⁷⁷ Menurut Damardjati Supadjar, misalnya, dalam disertasinya yang mengangkat tentang pemikiran Whitehead, yang dimaksud dengan Filsafat Proses atau Filsafat Organisme adalah seperti: “Adanya titik itu tergantung pada garis; sementara adanya garis bergantung pada bidang; bidang pada ruang, dan seterusnya”. Damardjati Supadjar, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 2.

¹²⁷⁸ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Saut Pasaribu, lihat, Alfred North Whitehead, *Filsafat Proses: Proses dan Realitas Dalam Kajian Kosmologi*,

dipahami oleh Whitehead, adalah dinamika yang menyatukan abstrak-metafisik (rasionalisme) dengan konkrit-fisik (empirisisme), *being*, *process*, *becoming*.¹²⁷⁹ Syahrur menyebutnya dengan istilah *kainūnah* (*being*), *sairūrah* (*process*), dan *ṣairūrah* (*becoming*).¹²⁸⁰ Proses berbeda dengan Dialektika ala Hegel dan Marx. Nalar abduktif juga menggunakan *Whiteheadian logic* (Proses), bukan nalar induktif dalam *Hegelian logic* (Dialektika). Kedua jenis dialektika, dengan unsur-unsur *tesis*, *antitesis* dan *synthesis*, baik yang idealis atau materialis, secara ontologis bersifat homogen. Sedangkan konsep proses yang dikemukakan oleh Whitehead mengandung watak heterogen, yang menyatukan hubungan intensif-internal dengan hubungan ekstensif-eksternal. Melalui proses tersebut, dimungkinkan adanya prinsip heuristika, yaitu keterbukaan bagi penemuan-penemuan baru atau pembaruan. Sebelum Whitehead, perintis Filsafat Organisme adalah John Locke.¹²⁸¹

terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009). Whitehead merumuskan pemikiran-pemikiran filosofisnya dengan latar belakang sebagai seorang matematikawan besar abad XX. Pemikirannya kemudian masyhur dengan nama “Filsafat Proses”. Dengan “Filsafat Proses”, Whitehead berpandangan bahwa benda-benda, tumbuhan, hewan, manusia, dan semuanya yang dikenal sebagai kenyataan, selalu berkembang dinamis, terus berada dalam proses “menjadi”. Filsafat ini tidak membayangkan kenyataan sebagai mesin yang statis, yang sedari awal hingga akhir hanya begitu-begitu saja. Kenyataan dipandang sebagai organisme yang hidup, yang bertumbuh dan berkembang, acap kali di luar dugaan. Gagasan tentang Filsafat Proses dicetuskan Whitehead di permulaan abad XX saat pandangan materialisme ilmiah begitu percaya diri bahwa kenyataan selalu ajeg, bahkan bisa dijinakkan dalam kerangkeng saintifik. Pandangan inilah yang menimbulkan krisis pandangan dunia modern karena dia merusak bahkan memutus hubungan harmonis antara manusia, masyarakat, alam, Tuhan dan segenap kenyataan.

¹²⁷⁹ Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 38.

¹²⁸⁰ Syahrur, *Nahwā Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 27-36. *Kainūnah* atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada; *sairūrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa; sementara *ṣairūrah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi “keberadaan pertama” (*al-kainūnah al-ūlā*) setelah melalui “fase berproses”.

¹²⁸¹ Gregory Vlastos, “Organic Categories in Whitehead’s Philosophy”, in *Journal of Philosophy*, 1937, hlm. 353.

Dalam artikel berjudul *Aspek Epistemologis Filsafat Islam* (1991),¹²⁸² Amin pernah menjelaskan pentingnya metode proses tersebut. Menurut Amin, satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan *mutakallimūn* lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang kekal, tidak berubah-ubah? Mengapa tidak tertarik pada proses? Amin kemudian memberikan contoh teologis-historis tentang Nabi Ibrahim as yang memerlukan ‘proses’ panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Lanjut Amin, “Al-Qur’an sering menekankan hubungan antara proses dan kekekalan secara dialektis.”¹²⁸³ Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada proses dan bukan pada bahasan pondasi ilmu pengetahuan. Dalam menekankan dimensi proses dan perubahan terselip di situ *greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan kreativitas lebih ditekankan di sini.

Dialektika dan proses

Hegel dan Marx	DIALEKTIKA	Homogen (Diadik: Tesis, Anti Tesis, dan Sintesis) MONODISCIPLINER
Whitehead	PROSES	Heterogen (Diadik: Intensif-Internal dan Ekstensif-Eksternal) INTERDISCIPLINER
Amin Abdullah	PROSES-SIRKULAR	Sirkularistik-Hermeneutik (Triadik: <i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i> , <i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i> , dan <i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>) TRANSDISCIPLINER

¹²⁸² M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, disampaikan dalam *Simposium: Sosok dan Perspektif Filsafat Islam*, Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh *Jurnal al-Jami’ab*, No. 58 Tahun 1992, hlm. 14.

¹²⁸³ *Ibid.*, hlm. 15.

Tesis dan antitesis dalam metode dialektika seperti dua garis lurus yang berhadapan, kemudian bertemu dan menghasilkan sintesis.¹²⁸⁴ Sedangkan metode proses menggunakan cara kerja *hermeneutical circle*. Jadi, nalar integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam menggunakan metode proses, bukan metode sintesis (Mukti Ali), apalagi sinkretis (Sunan Kalijaga; Raden Said). William James, misalnya, menggunakan istilah *meliorisme* untuk mensintesis antara *tough minded* dan *tender minded*. *Tough minded* lebih bersifat material (*a posteriori*) atau empirisisme (studi ilmu hukum Islam empiris), sedangkan *tender minded* bersifat *immaterial* (*a priori*) atau rasionalisme (studi ilmu hukum Islam normatif).¹²⁸⁵ Paul Tillich menggunakan istilah *correlative* untuk mengaitkan antara *revelation* (studi ilmu hukum Islam normatif) dan *reason* (studi ilmu hukum Islam empiris). Kant menggunakan istilah *critique* untuk mensintesis antara *noumena* (nalar deduktif) dan *fenomena* (nalar induktif). Jadi, jika konsep-konsep diadik dalam bingkai triadik tersebut ditabulasikan, maka hubungannya nampak sebagai berikut.

Studi hukum Islam triadik

Filosof	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Immanuel Kant (1724-1804)	<i>Noumena</i>	<i>Critique</i>	<i>Fenomena</i>
Charles S. Peirce (1839-)	<i>Belief</i> (<i>Habits of Mind</i>)	<i>Rapprochement</i>	<i>Inquiry</i>
Paul Tillich	<i>Revelation</i>	<i>Correlative</i>	<i>Reason</i>
William James (1842-1910)	<i>Tender Minded</i> (<i>A Priori</i>)	<i>Meliorisme</i>	<i>Tough Minded</i> (<i>A Posteriori</i>)
Whitehead	<i>Form</i>	<i>Process-Ingression</i>	<i>Matter</i>
Ian G. Barbour	<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective- Testability</i>	<i>Objective</i>
Holmes Rolston	<i>Interpretation</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Experience</i>

¹²⁸⁴ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosda, 2003), hlm. 153.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 196.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	<i>Cum</i>	<i>Scientific</i>
Amin Abdullah (1953-)	Normativitas	<i>Creative Tension</i>	Historisitas
	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i> ILMU SYAR'IAH	<i>Ḥaḍārat al-</i> <i>Falsafah</i> FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i> ILMU HUKUM
TIGA DUNIA			

Berdasarkan tabel di atas, metode ‘proses’ disebut oleh Amin dengan istilah metode sirkular (*bermenautical circle*).

Metode sirkular

<i>SUBJECTIVE</i>	<i>INTER-SUBJECTIVE</i>	<i>OBJECTIVE</i>
<i>The Word of Faith</i>	<i>The Word of Rapprochement</i>	<i>The Word of Scholarship</i>
<i>Belief</i>	<i>Dialogis</i>	<i>Impartialitas</i>
<i>Fideist/Theistic</i>	<i>Reflexity</i>	<i>Objective Rationality</i>
<i>Emic-Insider</i>	Sirkular	<i>Etic-Outsider</i>
Integrasi-Interkoneksi		
TIGA DUNIA		

Jika Whitehead menyebut *ingression*, maka Barbour menyebut dengan istilah *intersubjective testability*. Ada tiga peralatan penting dalam *intersubjective testability* yang ditawarkan oleh Barbour, yaitu pengalaman *ultime* (*value, dogma, personal, inclusive, commitment*), akal (*rationality, testability, investigation, falsifikasi, shifting paradigm*), dan bahasa (*analogy, symbol, model*). Dengan model triadik, dalam artikel *Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science* (1998), Amin Abdullah menyebut dengan istilah *theological-philosophical* (*ultime*), *socio-anthropological* (akal), dan *linguistic-historical* (bahasa).¹²⁸⁶

¹²⁸⁶ Abdullah, “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, hlm. 17.

Hubungan triadik antara bahasa, ultime, dan akal

Barbour	Bahasa (ILMU SYARIAH)	Ultime (FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM)	Akal (ILMU HUKUM)
Amin Abdullah	<i>Linguistic-Historical (Ḥaḍārat an-Naṣ)</i>	↔ <i>Theological-Philosophical (Ḥaḍārat al-Falsafah)</i>	↔ <i>Socio-Anthropological (Ḥaḍārat al-'Ilm)</i>

Menurut Whitehead, sebagaimana yang dikutip oleh Barbour, kata *process* mengimplikasikan pada perubahan temporal dan aktivitas yang terinterkoneksi. Whitehead juga menyebut metafisikanya sebagai Filsafat Organisme. Basis dasar filsafat itu menyatakan bahwa dunia bukanlah seperti “mesin”, tetapi seperti “organisme” (*the word “process” implies temporal change and interconnected activity. Whitehead also calls his metaphysics “the philosophy of organism”; the basic analogy for interpreting the world is not a machine but an organism, which is a highly integrated and dynamic pattern of independent events*).¹²⁸⁷ Berdasarkan penjelasan di atas, hubungan interkoneksi antara studi hukum Islam, studi Islam, dan studi Agama dapat penulis tunjukkan dalam tabel dan gambar berikut.

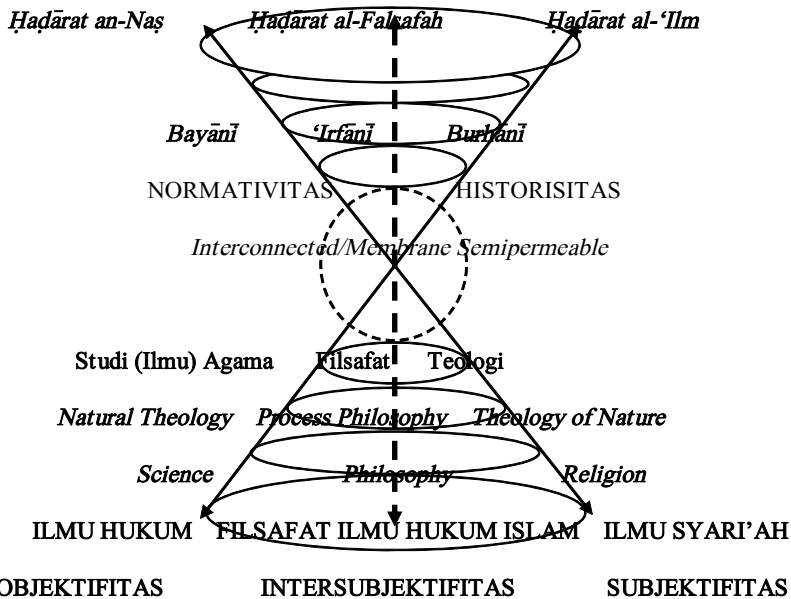
¹²⁸⁷ Charles Hartshorne, *Reality as Social Process* (Glencoe: The Free Press, 1953), hlm. 12.

Hubungan trilogi antara studi agama, studi Islam, dan studi hukum Islam

GLOBAL ISSUES		
Religion	Philosophy	Science
Ian G. Barbour		
<i>Theology of Nature/Biblical Theology (Theology)-Christianity</i>	<i>Fundamental Philosophy: Clarification of Issues</i>	<i>Natural Theology (Natural Science-Pure Science)</i>
M. Amin Abdullah		
RELIGIOUS STUDIES		
Teologi	Filsafat Proses (<i>al-Falsafah al-Ūlā</i>)	Studi Agama Empiris
←-----→		
ISLAMIC STUDIES		
<i>Hadārat an-Nas</i>	<i>Hadārat al-Falsafah</i>	<i>Hadārat al-'Ilm</i>

ISLAMIC LAW STUDIES		
Studi Ilmu Hukum Islam Normatif (ILMU SYARI'AH)	Studi Ilmu Hukum Islam Filosofis (FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM)	Studi Ilmu Hukum Islam Empiris (ILMU HUKUM)
TIGA DUNIA DALAM STUDI ILMU HUKUM ISLAM		

ILMU HUKUM-FILSAFAT ILMU HUKUM ISLAM-ILMU SYARI'AH



C. Nalar Integrasi-Interkoneksi (NII) Tiga Dunia Hukum Islam

Dalam sub bab ini penulis menggunakan istilah NII, bukan kepanjangan dari Negara Islam Indonesia atau Negara Indonesia Islami, tetapi Nalar Integrasi-Interkoneksi. Ada empat komposisi pengetahuan yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid progresif dalam studi hukum Islam, khususnya di FSH UIN Sunan Kalijaga, yaitu kemampuan di bidang *'ulūmuddīn*, sains (studi agama empiris), studi Islam kontemporer, dan filsafat ilmu. Dalam perspektif Khaled Abou Fadl, keempat komposisi itu disebut dengan istilah iman, metode, nilai, dan rasio. Apabila dibaca dalam perspektif studi ilmu hukum Islam, keempat komponen tersebut dapat diwakili masing-masing oleh ilmu syari'ah, ilmu hukum empiris, studi hukum Islam kontemporer, dan filsafat ilmu hukum Islam. Dari keempat komposisi tersebut, sub bab ini mengkhususkan kajian Nalar Integrasi-Interkoneksi (NII) di zona filsafat ilmu (hukum Islam), yang terdiri dari tiga nalar berpikir, yaitu *semipermeable*, *intersubjective testability*, dan *creative imagination*, yang penulis singkat dengan istilah *S-IT-CI*.

Nalar Integrasi-Interkoneksi (NII)

No	"NII"	Hermeneutika Negosiatif	Integralisme Islam	Manusia	Integrasi- Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam
1	<i>'Ulūmuddīn</i>	Iman	Sumber	<i>Rūḥ</i>	Ilmu Syari'ah
2	Sains (Studi Agama Empiris)	Metode	Materi	<i>Jasad</i>	Ilmu Hukum Empiris
3	Studi Islam Kontemporer	Nilai	Nilai dan Energi	<i>Qalb-Nafs</i>	Studi Hukum Islam Kontemporer
4	Filsafat Ilmu <i>Semipermeable, Intersubjective Testability, Creative Imagination SITCI</i>	Rasio	Informasi	<i>'Aql</i>	Filsafat Ilmu Hukum Islam

Secara eksplisit, M. Amin Abdullah, dalam naskah kuliah sebagai anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) berjudul *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, yang diselenggarakan di Yogyakarta pada tanggal 3 September 2013, dengan mengambil inspirasi dari Ian G. Barbour dan Holmes Rolston III, telah menjelaskan tiga kata kunci dalam nalar bercorak integratif-interkoneksi (studi ilmu hukum Islam), yaitu¹²⁸⁸ *semipermeable*, *intersubjective testability*, dan *creative imagination*. Pada acara *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ketigabelas di Mataram NTB, yang diselenggarakan tanggal 18-21 November 2013, Amin menerjemahkan naskah kuliah inagurasi tersebut ke dalam bahasa Inggris berjudul *Religion, Science, and Culture: Integrated-Interconnected Paradigm of Science*. Satu tahun sebelumnya, penulis sebenarnya pernah menulis artikel berjudul *Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi* (2012).¹²⁸⁹

1. Semipermeabilitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Konsep *semipermeable* berasal dari keilmuan biologi, dimana isu *survival for the fittest* adalah yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada kausalitas (*causality*) dan agama yang berbasis pada makna (*meaning*) adalah bercorak *semipermeable*, yakni, antara keduanya saling menembus. Dalam bahasa Rolston, *The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is semipermeable*.¹²⁹⁰ Hubungan antara ilmu dan agama, dalam hal ini antara ilmu hukum dan ilmu syari'ah tidaklah dibatasi oleh tembok/dinding

¹²⁸⁸ M. Amin Abdullah, "Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan", dalam *Kuliah Inaugurasi Sebagai Anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI)*, Yogyakarta, 3 September 2013.

¹²⁸⁹ Waryani Fajar Riyanto, "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Perspektif *Intersubjective Testability* Ian G. Barbour dan *Semipermeable* Holmes Rolston III", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 11, No. 2, Juli-Desember 2012, hlm. 67-94.

¹²⁹⁰ Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987), hlm. 1.

tebal yang tidak memungkinkan untuk berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes. Saling menembus secara sebagian, dan bukannya secara bebas dan total. Masih tampak garis batas demarkasi antar bidang disiplin ilmu, namun ilmuwan antar berbagai disiplin tersebut saling membuka diri untuk berkomunikasi dan saling menerima masukan dari disiplin di luar bidangnya. Hubungan saling menembus ini dapat bercorak klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif, maupun transformatif.

Dalam menggambarkan proses transformasi akademik dari IAIN ke UIN Sunan Kalijaga tahun 2003/2004, Amin Abdullah melukiskan pola hubungan antar disiplin keilmuan keagamaan dan keilmuan non-keagamaan secara metaforis mirip-mirip dengan jaring laba-laba keilmuan (*spider web*), dimana antar berbagai disiplin yang berbeda tersebut saling berhubungan dan berinteraksi secara aktif-dinamis. Yaitu, corak hubungan antar berbagai disiplin dan metode keilmuan tersebut bercorak integratif-interkoneksi.¹²⁹¹ Jadi, simbol pori-pori basah dalam metafora jaring laba-laba keilmuan yang dimaksud tersebut adalah prinsip semipermeabilitas, bukan *ankabūt*. Misalnya, Ahmad Afandi, dalam bukunya *Mitologi Logo Universitas Islam Negeri* (2013),¹²⁹² telah mengkritik tentang masalah logo (*'ankabūt*) tersebut.

Yang jarang terbaca atau luput dari pengamatan dalam melihat gambar metafora jaring laba-laba keilmuan itu adalah adanya garis putus-putus, menyerupai pori-pori yang melekat pada dinding pembatas antar berbagai disiplin keilmuan tersebut. Dinding pembatas yang berpori-pori tersebut tidak saja dimaknai dari segi batas-batas disiplin ilmu, tetapi juga dari batas-batas ruang dan waktu (*space and time*), corak berpikir

¹²⁹¹ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 107.

¹²⁹² Ahmad Afandi, "Mitologi Logo Universitas Islam Negeri (Analisis Mitos Roland Barthes Terhadap Symbolisme Mitologi Kuno dan Symbolisme Freemason Yang Terdapat pada Logo-logo UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)", *Tesis* (Surakarta: Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret Surakarta, 2013).

(*worldview*) atau *'urf* dalam istilah teknis keilmuan Islam. Dalam konteks studi ilmu hukum Islam, yakni antara corak dan budaya berpikir era *classical of Islamic Law*, *medieval of Islamic Law*, *modern of Islamic Law*, dan *post-modern of Islamic Law*.¹²⁹³ Pori-pori basah tersebut ibarat lubang angin pada dinding (ventilasi) yang berfungsi sebagai pengatur sirkulasi keluar-masuknya udara dan saling tukar informasi antar berbagai disiplin keilmuan. Masing-masing disiplin ilmu, berikut *worldview*, budaya pikir, tradisi atau *'urf* yang menyertainya, dapat secara bebas saling berkomunikasi, berdialog, menembus-mengirimkan pesan dan masukan temuan-temuan yang *fresh* di bidangnya ke disiplin ilmu lain di luar bidangnya. Ada pertukaran informasi keilmuan dalam suasana bebas, nyaman dan tanpa beban di situ, tidak seperti 'bekicot', yang puas berlindung di dalam 'tempurung' keilmuannya masing-masing.

Masing-masing 'tempurung' disiplin ilmu masih tetap dapat menjaga identitas dan eksistensinya sendiri-sendiri, tetapi selalu terbuka ruang untuk berdialog, berkomunikasi dan berdiskusi dengan disiplin ilmu lain. Tidak hanya dapat berdiskusi antar rumpun disiplin ilmu kealaman secara internal, namun juga mampu dan bersedia untuk berdiskusi dan menerima masukan dari keilmuan eksternal, seperti dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ilmu-ilmu agama atau yang lebih populer disebut dengan *'ulūm ad-dīn* tidak terkecuali di sini. Ia juga tidak dapat berdiri sendiri, terpisah, terisolasi dari hubungan dan kontak dengan keilmuan lain di luar dirinya. Ia harus terbuka dan membuka diri serta bersedia berdialog, berkomunikasi, menerima masukan, kritik dan bersinergi dengan keilmuan alam, keilmuan sosial dan humaniora.

Tidak ada disiplin ilmu apapun yang menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dan batas-batas ketat yang

¹²⁹³ Paska terbitnya buku Jasser Auda yang berjudul *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), Amin terbantu dengan gambar ilustrasinya pada halaman 58, 196 dan 204. Hanya saja istilah dan pemahaman *semipermeable* kurang mendapat tekanan di situ.

dibuatnya sendiri. Batas masing-masing disiplin ilmu masih tetap ada dan kentara, tapi batas-batas itu bukannya kedap sinar dan kedap suara. Tersedia lobang-lobang kecil atau pori-pori yang melekat dalam dinding pembatas disiplin keilmuan yang dapat dirembesi oleh dimasuki oleh disiplin ilmu lain. Gambaran *scientific community* dan *community of researchers* sekarang memang bukan lagi seperti gambaran *scientific community* dan *community of researchers* di era dulu yang hanya menghimpun keahlian dalam satu disiplin ilmu, tetapi menghimpun dan siap mendengarkan masukan dari berbagai disiplin ilmu yang berbeda. Di sini, konsep linieritas bidang ilmu—meskipun sah-sah saja jika ditinjau dari administrasi birokrasi keilmuan, tapi secara pandangan keilmuan (*scientific worldview*) konsep tersebut dipertanyakan oleh banyak kalangan ilmuan itu sendiri. Berikut kutipan dari pendapat Holmes Rolston, III.

“The religion that is married to science today will be a widow tomorrow. The sciences in their multiple theories and forms come and go. Biology in the year 2050 may be as different from the biology of today as the religion of today is from the religion of 1850. But the religion that is divorced from science today will leave no offspring tomorrow. From here onward, no religion can reproduce itself in succeeding generations unless it has faced the operations of nature and the claims about human nature with which confronts us. The problem is somewhat like the one that confronts a living biological species fitting itself into its niche in the changing environment: There must be a good fit to survival, and yet overspecialization is an almost certain route to extinction. Religion that has too thoroughly accommodated to any science will soon be obsolete. It needs to keep its autonomous integrity and resilience. Yet religion cannot live without fitting into intellectual world that is its environment. Here too the fittest survive.”¹²⁹⁴

Dari kutipan di atas sekilas tampak jawaban mengapa banyak tokoh publik, termasuk ilmuwan non-agama terpendang dan tokoh-tokoh agama—yang sempat terliput oleh media massa—di tanah air berguguran dari jabatan tinggi yang disandanginya, antara lain karena belum mampu, bahkan mungkin belum bersedia, mendialogkan apalagi mengintegrasikan dan menginterkoneksi keilmuan agamanya (yang mungkin keilmuan agama yang dikuasainya sekarang diperolehnya sejak

¹²⁹⁴ Rolston, *Science and Religion*, hlm. vii.

lama dan belum sempat diperbarui *file* dan data keilmuan keagamaan yang ada) dengan keilmuan alam, sosial dan humaniora yang menjadi lingkungan intelektual barunya ketika berada di posisi puncak karir kehidupan birokrasi dan ketokohnya di ruang publik. Rolston memberi sifat kepada teori keilmuan apapun yang merasa cukup dengan dirinya sendiri, tidak bersedia menerima masukan dan pengalaman dari teori dan disiplin ilmu lain dengan istilah *blik*. *Blik* adalah teori yang berkembang secara arogan, terlalu keras dan alot untuk dilunakkan oleh pengalaman (*a blik is a theory grown arrogant, too hard to be softened by experience*).¹²⁹⁵

Jika Rolston¹²⁹⁶ telah mengenalkan konsep (*membrane*) *semipermeable*, maka Barbour menawarkan konsep *intersubjective testability* (sirkuit jaringan verifikasi atau keterujian subjektif), Kim Knott dengan konsep *rapprochement* (*to bring together*), sebagai upaya solutif intersubjektif guna memosisikan seorang peneliti pada *margin of appreciation* sebagai tapal batas (*border line*) antara *insider* (*religion*) dan *outsider* (*science*).¹²⁹⁷ Dua istilah tersebut (*intersubjective testability and semipermeable*) adalah jembatan penghubung antara pilar *objective* (*science*) dan *subjective* (*religion*). Dalam perspektif studi ilmu hukum Islam, *semipermeable* adalah jembatan penghubung antara studi ilmu hukum dan hukum Islam (ilmu syari'ah).

Secara lebih detail, istilah *semipermeable* yang digunakan oleh Rolston tersebut berasal atau dipinjam dari perbendaharaan disiplin ilmu Biologi. Artinya, *Islamic religious sciences* meminjam konsep *natural sciences*. Dalam perspektif proses osmosis (proses mengalirnya molekul air dari larutan berkadar garam rendah atau *dilute solution* menuju ke larutan berkadar garam tinggi atau *concentrated solution*), *membrane semipermeable* harus dipahami dalam konteks adanya dua jenis larutan yang berbeda—

¹²⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 11.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 2. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim UIN Sunan Kalijaga, lihat, Holmes Roston III, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survei Kritis*, terj. Tim (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006).

¹²⁹⁷ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), hlm. 223-225.

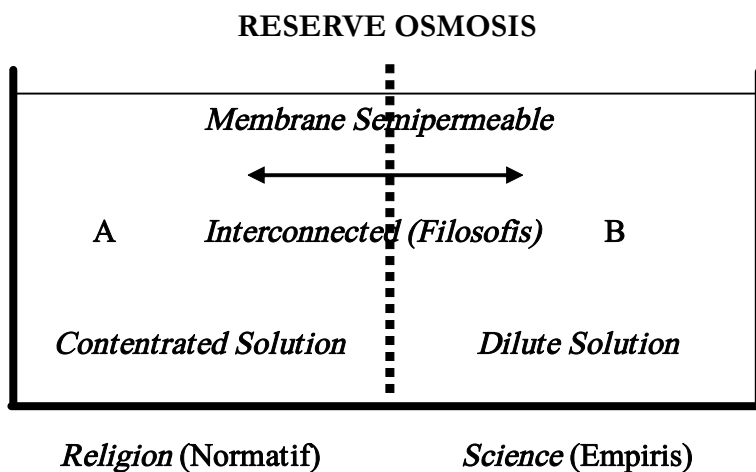
dalam konteks ini, dua larutan tersebut adalah ‘larutan’ ilmu hukum dan hukum Islam (ilmu syari’ah)—, yang kemudian diletakkan secara berdampingan dan di antara kedua jenis larutan tersebut diletakkan *membrane semipermeable* sebagai pembatas—dalam bahasa agama disebut *barzakh*—. Pada wadah sebelah kiri disebut *concentrated solution*, yaitu larutan dengan kadar garam tinggi. Sedangkan pada wadah sebelah kanan disebut *dilute solution*, yaitu larutan dengan kadar garam rendah. Fungsi *membrane semipermeable* diletakkan di tengah kedua larutan tersebut adalah untuk mencegah terjadinya percampuran di antara kedua larutan tersebut. *Membrane semipermeable* adalah *membrane* yang bisa dilewati oleh molekul air—*similarities between religion* (ilmu Syari’ah) *and science* (ilmu Hukum)—tetapi tidak bisa dilewati oleh molekul garam—*differences of religion* (normatif) *and science* (empiris)—. Berdasarkan *membrane semipermeable* tersebut, pendekatan deduktif dan induktif bekerja pada wilayahnya masing-masing. Tetapi pada saat bersamaan, keduanya dapat bertegur sapa. Menurut Hasbi, pendekatan deduktif bekerja pada wilayah akidah dan ibadah (seperti hubungan antara subjek-SUBJEK), sedangkan induktif bekerja pada wilayah muamalat (seperti hubungan antara subjek-subjek). Menurut Syaḥrūr, wilayah ibadah dan akidah dapat didekati dengan model *‘ainiyyah*, sedangkan wilayah legislasi dengan model *ḥudūdiyyah*.¹²⁹⁸

Proses osmosis merupakan proses alamiah yang terjadi sebagai upaya untuk menyeimbangkan konsentrasi garam pada kedua sisi. Proses osmosis itu akan menyebabkan ketinggian permukaan air pada *concentrated solution* akan menjadi lebih tinggi daripada permukaan pada *dilute solution*. Secara alamiah air akan memberikan tekanan dari permukaan air yang lebih tinggi (*concentrated solution*) menuju ke permukaan air yang lebih rendah (*dilute solution*). Tekanan yang terjadi inilah yang biasa disebut sebagai *osmotic pressure*. Berdasarkan penjelasan sederhana itu, dalam proses *reverse osmosis* minimal selalu membutuhkan dua komponen, yaitu

¹²⁹⁸ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, hlm. 45.

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

ada tekanan tinggi atau *high pressure*—mentalitas keilmuan dan mentalitas kepemimpinan—dan *membrane semipermeable*—interkoneksi—. Itulah alasan kenapa pada mesin *reverse osmosis* modern, *membrane semipermeable* dan pompa tekanan tinggi (*high pressure pump*) menjadi komponen utama yang harus ada. Dengan kata lain, pendekatan interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam sebagai *membrane semipermeable* harus di-*push* dan di pompa dengan tekanan yang sangat tinggi, di mana *high pressure*-nya, menurut hemat penulis adalah pimpinan perguruan tinggi setempat dan ilmuwan perguruan tinggi setempat. Dengan kata lain, harus ada kombinasi antara *politic community* dan *epistemic community*. Inilah barangkali yang saat ini belum dilakukan di FSH UIN Sunan Kalijaga.



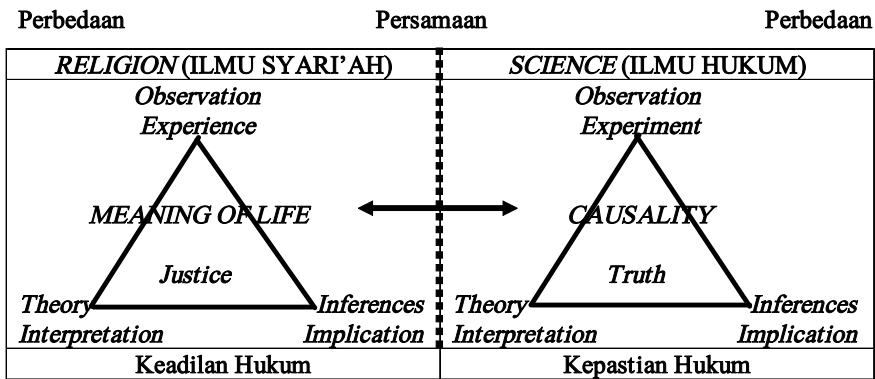
Berdasarkan gambar di atas, hubungan antara studi ilmu hukum Islam normatif (ilmu Syari'ah) dan empiris (ilmu Hukum) dapat diibaratkan seperti dua buah ruang (interkoneksi) dalam satu bejana (integrasi). Dua ruang itu dapat dihubungkan dengan cara memberikan *membrane* pori-pori basah di antara keduanya. Menurut penulis, *membrane*-nya dapat diibaratkan seperti *Uṣūl al-Fiqh* dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah* (studi ilmu hukum Islam filosofis). Harusnya, *membrane* 'otak' para ilmuwannya

dulu yang harus berpori-pori basah, tidak seperti tembok tebal. Ada bagian dalam ruang A yang bisa dimasukkan ke dalam ruang B, dan sebaliknya. Namun ada juga bagian dalam ruang A, yang sama sekali tidak bisa dipertukarkan ke ruang B, dan sebaliknya. Dengan kata lain, *similarities* dan *differences* sangat dibutuhkan dalam melakukan kerja ini. *Membrane semipermeable* tersebut berfungsi untuk menyaring materi-materi yang bisa didialogkan dan yang tidak bisa. Dengan kata lain, *membrane semipermeable* itu hanya mengoneksikan, bukan mengintegrasikan. Model *membrane*-nya dapat berpola similarisasi atau paralelisasi. Apabila garis *membrane* tersebut tertutup rapat, maka hanya ada satu kemungkinan antara ruang A dan B, yaitu atomisasi ekstrim, alias religius ekstrim atau sekular ekstrim. Kemungkinan kedua, apabila *membrane* tersebut dihilangkan, maka hanya ada satu kemungkinan, yaitu melumatkan alias integrasi ekstrim. Disinilah pentingnya menghadirkan *membrane semipermeable* sebagai garis interkoneksi. Bukan integrasi ekstrim atau de-integrasi ekstrim, bukan islamisasi atau de-islamisasi, tetapi integrasi-interkoneksi.

Membrane semipermeable di atas berfungsi sebagai semacam alat penyaring antara *similarities* (yang bisa dipertukarkan) dan *differences* (yang tidak bisa dipertukarkan) dalam *religion* (ilmu syari'ah) dan *science* (ilmu hukum). Persamaan antara *religion* dan *science*, keduanya terpolakan trikotomik antara *observation* (penelitian), *theory* (teori), dan *inference* (implikasi praktis). Bedanya, agama mengkaji tentang *meaning of life*, sedangkan sains mengkaji tentang *causality*, dalam bahasa Ken Wilber disebut dengan hubungan antara *meaning* (agama) dan *truth* (sains).¹²⁹⁹

¹²⁹⁹ Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 1.

Persamaan dan perbedaan antara agama (syari'ah) dan ilmu (hukum)



Scaling, atau peristiwa dimana terbentuknya padatan atau endapan, yang disebabkan pertemuan antara ion positif dan ion negatif, yang bisa menempel pada permukaan *membrane*, dapat menjadi penyebab terjadinya kebuntuan pada *membrane semipermeable*—barangkali saat ini di FSH juga sedang terjadi semacam *scaling*, berupa endapan mentalitas materialisme dan pragmatisme—. Kebuntuan *membrane* itu diistilahkan dengan sebutan *membrane blocked*. Secara umum, penyebab terjadinya kebuntuan *membrane* atau *interconnected blocked* dapat dikategorisasikan menjadi dua, yaitu *scaling* dan *fouling*. *Fouling* terjadi disebabkan karena adanya beberapa zat tertentu di dalam air yang memiliki kecenderungan dapat menempel di permukaan *membrane*—semacam mentalitas parasitisme kepentingan politik, bukan mentalitas keilmuan akademik—. Untuk mengantisipasi serta mengatasi masalah itu, maka aspek desain *system reserve osmosis*—FSH harus membentuk semacam *system reserve of integration-interconnection*—menjadi sangat penting. Selayaknya seperti dua kolam yang dibatasi oleh *membrane* pori-pori basah, antar *space* tersebut harus berhubungan dan berproses mengalirkan air segarnya tanpa henti. Sebab, apabila sirkulasi aliran airnya berhenti, maka yang terbentuk adalah endapan-endapan fanatisme masing-masing kubu, seperti “air comberan yang mulai membusuk”. Konkritnya,

garis semipermeabilitas antara ilmu syari'ah dan ilmu hukum, salah satunya adalah menerjemahkan (similarisasi) bahasa ilmu syari'ah ke bahasa ilmu hukum, dan sebaliknya, agar tidak terjadi isolasionisme hukum Islam. Jadi, implikasinya pada garis pori-pori basah dalam metafora jaring laba-laba keilmuan, bukan hanya wahyu (Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah) yang memandu ilmu, tetapi dua-duanya bisa saling memandu. Dengan kata lain, bukan hanya Wahyu Memandu Ilmu (WMI), tetapi juga Ilmu Memandu Wahyu (IMW). Jadi, hubungan keduanya bukan bersifat pasif-aktif, tetapi aktif-aktif (inter-aktif).

2. Intersubjektivitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Bila saya memikirkan atau menginginkan sesuatu, maka sesuatu itu adalah entitas yang berbeda dengan saya. Saya adalah subjek, dan sesuatu itu bisa subjek atau bisa juga objek. "Saya" dan "sesuatu" berada dalam relasi tertentu, yang dalam filsafat disebut intensionalitas, diekspresikan melalui kata verba psikologis seperti memikirkan, merasakan, menyadari, menginginkan, dan seterusnya. Oleh karenanya ada tiga model relasi, yaitu relasi subjek dengan objek (*subject-object relation*), relasi subjek dengan subjek (*subject-subject or intersubjective relation*), dan relasi subjek dengan Tuhan (*subject-SUBJECT relation*).¹³⁰⁰

Relasi ketiganya, akan menciptakan tiga jenis kesadaran, yaitu kesadaran kognitif, rekognitif, dan trans-(re)kognitif. Kesadaran kognitif terkait dengan kesadaran relasi subjek-objek. Kesadaran ini berkaitan dengan fakultas untuk memahami, mengingat, atau memikirkan objek, relasinya berbentuk aktif-pasif dan monologis. Model eksploitasi besar-besaran atas sumber daya alam dalam bidang ekonomi, misalnya, tanpa memikirkan model konservasi dan kelestarian alam, menggunakan nalar subjek-objek ini. Kesadaran rekognitif berkaitan dengan kesadaran relasi subjek-subjek. Kesadaran ini berkaitan dengan fakultas untuk

¹³⁰⁰ M. Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubjektivitas-Rekognitif dengan Pendekatan Sistem* (Mataram: IPGH Press, 2014), hlm. 247.

membangun pengakuan, penghargaan, empati, kasih sayang, relasinya berbentuk aktif-aktif dan dialogis. Kesadaran trans-(re)kognitif berkaitan dengan kesadaran relasi subjek dengan Tuhan.¹³⁰¹

Hubungan subjek-subjek atau intersubjektif, berbeda dengan hubungan subjek-objek. Hubungan subjek-objek menggunakan fakultas kesadaran kognitif, sedangkan hubungan subjek-subjek menggunakan fakultas rekognitif. Berbeda dengan hubungan pertama dan kedua, hubungan subjek-SUBJEK, hubungan subjek dengan Tuhan bersifat devosional (hubungan penghambaan). Bila hubungan yang kedua adalah hubungan kesetaraan, dimana segala urusan bersama harus dirancang berdasarkan persetujuan bersama (*mutual agreement*), hubungan yang ketiga bersifat asimetrik dimana subjek secara sadar menyerahkan diri kepada Tuhan.¹³⁰² Berdasarkan penjelasan ini, intersubjektifitas hukum berarti memosisikan semua realitas hukum yang ada di Indonesia sebagai subjek, bukan sebagai objek, seperti hukum Islam, hukum adat, dan hukum barat. Hubungan ketiganya berbentuk inter-aktif.

Rambu-rambu kedua yang menandai hubungan antara ilmu hukum dan ilmu syari'ah yang bercorak integratif-interkoneksi adalah *intersubjective subjectivity*. Istilah tersebut datang dari Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan *humanities*,¹³⁰³ namun dalam buku ini penulis kembangkan dan mekarkan menggunakan ilustrasi yang diambil dari pendekatan fenomenologi agama. Menurut Barbour, baik objek maupun subjek masing-masing berperan besar dalam kegiatan keilmuan. Data tidak dapat dikatakan terlepas sama sekali dari penglihatan pengamat (*the data are not "independent of the observer"*), karena situasi di lapangan selalu diintervensi oleh ilmuwan sebagai *experimental*

¹³⁰¹ *Ibid.*, hlm. 257.

¹³⁰² *Ibid.*

¹³⁰³ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 182-185. Juga karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When science meets religion: Enemies, Strangers or Partners ?)*, 2000), terjemahan E.R. Muhammad (Bandung: Penerbit Mizan, 2002).

agent itu sendiri. Oleh karenanya, *concepts* bukanlah diberikan begitu saja oleh alam, namun dibangun atau dikonstruksi oleh ilmuwan itu sendiri sebagai pemikir yang kreatif (*creative thinker*). Oleh karenanya, pemahaman tentang apa yang disebut dengan objektif harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*, yakni ketika semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuwan dari lapangan.¹³⁰⁴

Dalam dunia logika ilmu pengetahuan sekarang, khususnya yang terkait dengan bahasan ilmu dan agama, dikenal istilah subjektif, objektif, dan berikutnya intersubjektif, seperti yang termaktub dalam judul buku Joseph A. Bracken berjudul *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science* (2009).¹³⁰⁵ Bila dibaca dalam konteks ilmu hukum Islam, maka ada tiga jenis hukum Islam, yaitu hukum Islam subjektif, hukum Islam objektif, dan hukum Islam intersubjektif. Dalam studi agama, khususnya kajian fenomenologi agama—lewat bantuan penelitian antropologi melalui *grounded research* (etnografi)—para peneliti (*observer, researchers*) dapat mencatat apa yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari di lapangan hal-hal yang dapat dideskripsikan secara objektif. Para peneliti antropologi agama menemukan dan mencatat dengan cermat bahwa apa yang disebut agama antara lain meliputi unsur-unsur dasar sebagai berikut. Pertama, doktrin (*believe certain things*). Kedua, ritual (*perform certain activities*). Ketiga, kepemimpinan (*invest authority in certain personalities*). Keempat, *naşs*/teks kitab suci (*hallow certain texts*). Kelima, sejarah (*tell various stories*). Keenam, moralitas (*legitimate morality*). Ketujuh bisa ditambah alat-alat (*tools*).¹³⁰⁶ Ketujuh unsur itu pada umumnya ada

¹³⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 183.

¹³⁰⁵ Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009).

¹³⁰⁶ James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), h. 236. Bandingkan dengan Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1977).

secara objektif dalam masyarakat pengikut kepercayaan dan agama di manapun mereka berada. Namun, para pengamat, *researchers* dan ilmuwan (subjek)-lah yang mengkonstruksi dan mencatat adanya unsur-unsur dasar (*fundamental structure*) dalam agama tersebut.

Namun, ketika ketujuh unsur dasar dalam agama, yang menurut penglihatan para pengamat (*researchers; religious scholars*) bersifat objektif-universal—karena dapat ditemui di mana-mana—tersebut telah dimiliki, diinterpretasikan, dipahami, dipraktikkan dan dijalankan oleh orang per orang, kelompok per kelompok dalam konteks budaya dan bahasa tertentu (*community of believers*), maka secara pelan tapi pasti, apa yang dianggap objektif oleh para pengamat tadi akan berubah menjadi subjektif menurut tafsiran, pemahaman dan pengalaman para pengikut ajaran agama masing-masing. *Community of believers* itu seringkali sulit sekali memahami sisi objektifitas dari keberagamaan manusia, karena kepentingan-kepentingan memang selalu melekat dalam dunia subjek dan para pelaku di lapangan.

Pergeseran dari objektifitas-peneliti ke subjektifitas-pelaku, setidaknya, dapat ditandai ketika apa yang diyakini, dipahami, ditafsirkan dan dijalani oleh orang per orang, kelompok per kelompok dan golongan per golongan atau masyarakat tertentu dianggap dan dipercayai sebagai sesuatu yang tidak dapat dipersalahkan, tidak dapat diganggu-gugat, tidak dapat diperdebatkan sama sekali (*non-falsifiable*) dan tidak dapat diperbandingkan dengan yang lain (*incommensurable*). Ketika terjadi proses sosiologis seperti itu, maka apa yang dulunya tampak objektif oleh para pengamat, *researchers, scholars* telah bergeser ke wilayah subjektif oleh para pelaku dan penganut agama-agama dan kepercayaan yang ada di lapangan. Di sini letaknya tikungan tajam, di mana orang apalagi kelompok seringkali kehilangan kompas dan petunjuk arah perjalanan ke depan. Jika para pengamat, peneliti, ilmuwan dan sarjana agama (*religious scholars*) melihat kepelbagaian dan kemajemukan interpretasi dalam agama-agama (baik secara eksternal antar pengikut agama-agama dan secara internal, dalam lingkungan dalam agama itu sendiri) sebagai

suatu hal yang secara sosiologis wajar belaka dan kemudian para pengamat dan ilmuwan berusaha mencari esensi dari kepelbagaian dalam keberagaman (*essences and manifestations*), maka sebaliknya bagi para pelaku dan aktor agama dan kepercayaan di lapangan (*believers* dan *confessionalist*). Bagi para *believers*, apa yang dipercayai dan diyakininya adalah yang paling benar dan tidak dapat dipertanyakan, apalagi dipersalahkan oleh kelompok lain yang berbeda (*non-falsifiable*).

Letak tikungan tajam dan krusialnya di sini. Menurut pandangan keilmuan (*scholarly perspective*), di tengah kepelbagaian dan kebhinnekaan agama secara sosiologis (*manifestations*), maka yang perlu dicari adalah *essences* (hakikat dan *ma'rifat* dalam bahasa *Tasawwuf/Sufism*) dari berbagai agama yang berbeda tersebut, sedang menurut pola pikir agama—*fiqhiyyah* (*Islamic/Christian/Buddhist perspective*, atau agama dan kepercayaan yang lain), maka hanya agama dan kepercayaannya yang dimiliki oleh diri dan kelompoknya (*Manifestations, Syari'ah*) sajalah yang paling benar (*non-falsifiable*). Implikasi dan konsekwensi dari dua model berpikir itu sudah dapat diperkirakan. Indonesia dan dunia agama-agama di manapun berada menghadapi persoalan dan permasalahan pelik yang sama seperti itu. Ketegangan (*tension*) selalu ada antar kedua corak berpikir tersebut. Para *religious leaders* dan *community leaders* perlu memperoleh bekal yang lebih dari cukup untuk dapat mengelola dan menjembatani perbedaan penafsiran dan *tension* tersebut.

Dengan begitu, apakah ilmu agama (ilmu syari'ah) dan kehidupan beragama bersifat objektif atau subjektif? Jawaban atas pertanyaan itu sangat menentukan bagaimana corak kehidupan beragama dalam masyarakat multietnis, multibahasa, multireliji, multiras, dan multikultural seperti di tanah air. Penelitian agama dan pemahaman agama memang unik, *sui generis*. Tidak dapat disamakan begitu saja dengan penelitian di bidang sains kealaman (*natural sciences*) dan juga sains sosial (*social sciences*). Karena dalam agama ada unsur yang hampir sama sekali tidak dapat ditinggalkan, yaitu *involvement* (keterlibatan penuh) dan *unreserved*

commitment (komitmen yang tidak bisa ditawar-tawar).¹³⁰⁷ Oleh karenanya, penelitian dan pemahaman agama selalu bercorak *objective-cum-subjective* dan atau *objective-cum-subjective*. Dalam agama ada unsur objektifitas, namun dalam waktu yang bersamaan selalu lekat di dalamnya unsur subjektifitas. Begitupun sebaliknya, agama pada hakikatnya adalah bercorak subjektif (*fideistic subjectivism*),¹³⁰⁸ namun akan segera menjadi *absurd*, jika seseorang dan lebih-lebih jika sekelompok orang agamawan yang terhimpun dalam mazhab, sekte, denominasi dan organisasi, jatuh pada fanatisme buta dan menolak koleganya yang lain yang menafsirkan, menganut dan mempercayai kepercayaan dan agama yang berbeda. Untuk menghindari keterjebakan subjektifitas yang akut, maka para agamawan perlu mengenal adanya unsur-unsur objektif (*scientific objectivism*) yang ada dalam agama-agama. Dengan begitu, ketegangan yang ada dalam wilayah *a dire subjectivism* dapat diredakan dengan pencerahan keilmuan (*einlightenment*) lewat pengenalan wilayah objektif dalam agama-agama lewat penelitian empiris. Wilayah objektif dan subjektif dalam studi agama tidak dapat dipisahkan.

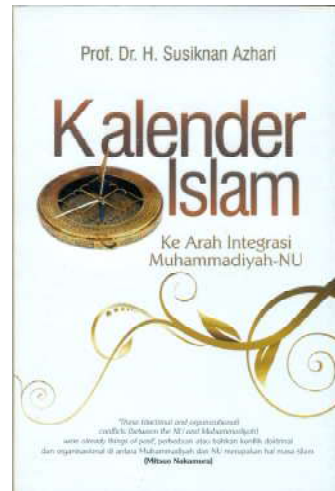
Setelah mengenal pergumulan antara dunia objektif dan dunia subjektif dalam studi agama (Islam), yang dapat diformulasikan menjadi *objective-cum-subjective* dan atau *subjective-cum-objective*, maka kluster berpikir berikutnya, yaitu intersubjektif akan lebih mudah dipahami. Intersubjektif adalah posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan subjektif dalam diri seorang ilmuwan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia sains, agama, maupun budaya. Intersubjektif tidak hanya dalam wilayah agama, tetapi juga pada dunia keilmuan pada umumnya. *Community of researchers* selalu bekerja dalam bingkai *intersubjective testability*. Kehidupan begitu sangat kompleks untuk dapat diselesaikan dan

¹³⁰⁷ Barbour, *Issues*, hlm. 218-9.

¹³⁰⁸ Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 2.

dipecahkan hanya dengan satu bidang disiplin ilmu. *Overspecialization* dan linieritas bidang ilmu menjadi bahan perbincangan dan perdebatan sekarang. Kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu sangat diperlukan untuk memecahkan berbagai macam kompleksitas kehidupan. Masukan dan kritik dari berbagai disiplin (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) menjadi sangat dinantikan untuk dapat memahami kompleksitas kehidupan dengan lebih baik. Linieritas bidang ilmu yang dipahami secara *ad hoc* akan mempersempit wawasan ilmuan seseorang, jika berhadapan dengan isi-isu keilmuan yang berada di luar jangkauan bidang keilmuannya. Intersubjektifitas studi hukum Islam yang penulis maksudkan dalam buku ini, terinspirasi oleh Ian G. Barbour yang mengenalkan istilah *intersubjective testability*.

Dalam bab pertama buku *Religion in an Age of Science* (1990), Barbour mengusulkan empat tipologi untuk memetakan berbagai pendekatan yang dipakai dalam hubungan antara *science* (ilmu hukum) dan *religion* (ilmu syari'ah).¹³⁰⁹ Dengan mempertahankan klasifikasi yang sama, tipologi Barbour itu dimodifikasi dalam edisi revisi tahun 1997.¹³¹⁰ Tahun 2000, Barbour menerbitkan buku *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*¹³¹¹ Buku tersebut berisi contoh-contoh pembacaan dalam empat pemetaan hubungan antara *religion and science* (ilmu hukum dan ilmu syari'ah), yaitu



¹³⁰⁹ Ian. G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990), *who proposed conflict, independence, dialogue and integration*.

¹³¹⁰ Ian. G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997).

¹³¹¹ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Fransisco: Harper Publisher, 2000).

konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Dengan menggunakan empat tipologi Barbourian tersebut, Susiknan Azhari, salah seorang dosen FSH UIN Sunan Kalijaga kemudian menggunakannya untuk menganalisis buku (disertasi) *Kalender Islam: Ke Arab Integrasi Muhammadiyah-NU* (2012).¹³¹² Disertasi tersebut mencoba untuk membangun hubungan dialogis-integralis antara metode *rukyyah* yang dipakai NU dan metode *hisāb* yang dipakai Muhammadiyah. Ikhtisar disertasi tersebut sebenarnya pernah ditulis oleh Susiknan dalam artikel berjudul *Karakteristik Hubungan Muhammadiyah dan NU Dalam Menggunakan Hisab dan Rukyat* (2006).¹³¹³ Namun menurut penulis, dalam kasus Sidang *Ishāṭ* tahunan, keduanya sama-sama masuk ke wilayah subjektifitas dan objektifitas masing-masing. Pemerintah, yang seharusnya menyediakan ruang dialog intersubjektifitas dan lembaga-lembaga ilmu pengetahuan yang seharusnya juga memberikan ruang *intersubjective-testability*, justru sering terjatuh dan

¹³¹² Dalam rangka mengembangkan pola integrasi atau konfirmasi antara hisab dan rukyat untuk memformulasi Kalender Islam Nasional; sebaiknya dalam waktu dekat pihak-pihak terkait, khususnya Muhammadiyah dan NU melakukan kajian bersama dan mengutamakan pendekatan akademik-ilmiah melalui *research development* yang terdiri kalangan pemikir dan ahli dibidangnya sehingga kasus-kasus perbedaan yang akan datang dapat diatasi dan disikapi penuh kearifan. Selanjutnya untuk mewujudkan integrasi hisab dan rukyat pemerintah perlu menjadi fasilitator tanpa melakukan intervensi agar fondasi yang dibangun mengakar dan pihak-pihak yang terlibat merasa memiliki. Pertemuan-pertemuan yang dilakukan bersifat fundamental tidak sekedar seremonial. Dengan demikian perbedaan dalam menentukan awal Ramadhan dan Syawal dapat dikikis dan kebersamaan dapat dikembangkan dalam memformulasi Kalender Islam Nasional maupun Kalender Islam Regional ke depan. Susiknan Azhari, *Kalender Islam: Ke Arab Integrasi Muhammadiyah-NU* (Yogyakarta: Astronomi Islam Press, 2012), hlm. 269. Tentang model integrasi ini, silahkan lihat misalnya, Ahmad Izzuddin, *Fiqih Hisab Rukyyah Di Indonesia: Upaya Penyatuan Mazhab Rukyyah dengan Mazhab Hisab* (Yogyakarta: Logung, 2003). Tahun 2007, buku ini kembali diterbitkan dengan judul *Fiqih Hisab Rukyyah: Menyatukan NU dan Muhammadiyah dalam Penentuan Awal Ramadan, Idul Fitri, dan Idul Adha* (Surabaya: Erlangga, 2007). Untuk menjembatani antara Hisab dan Rukyyah, penulis buku ini menawarkan model “*Imkān ar-Rukyyah Kontemporer*”.

¹³¹³ Susiknan Azhari, “Karakteristik Hubungan Muhammadiyah dan NU Dalam Menggunakan Hisab dan Rukyat”, *al-Jami’ah*, Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H, hlm. 453-485.

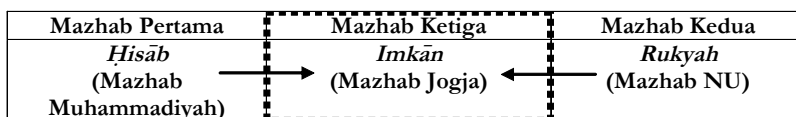
terjerumus ke salah satu pihak. Alasannya sederhana saja, ketika ilmu sudah memihak pada yang berkuasa, maka yang terjadi adalah otoritarianisme-subjektif kekuasaan, yang disebut oleh Foucault sebagai relasi antara *power* dan *knowledge*. Harusnya, yang ikut dalam sidang tersebut adalah *scientific community*, bukan *religious community*. Sehingga menurut penulis, yang harus dibangun adalah mentalitas berpikirnya, dengan mengutamakan sikap-sikap Empati dan Simpati (ES). Sikap-sikap inilah yang menjadi *character building* pendekatan integrasi-interkoneksi.

Polaritas bi-polar antara Mazhab Hisab dan Mazhab Rukyah, atau antara Mazhab Muhammadiyah dan Mazhab NU, akhirnya terbawa juga ke lingkungan perguruan tinggi. Mazhab Hisab lebih suka menggunakan pendekatan deduktif, sedangkan Mazhab Rukyah lebih nyaman menggunakan pendekatan induktif. Kedua mazhab ini masih menggunakan ikatan *group feeling*. Berbeda dengan Susiknan, dalam konteks penyatuan Penanggalan (Kalender) Hijriyah Internasional, Syamsul Anwar hanya menganggap Mazhab Hisab saja yang dapat digunakan. Menurutnya, “Dalam rangka penyatuan penanggalan (kalender) Hijriyah internasional dan bahkan untuk membuat kalender apa pun, rukyat tidak mungkin digunakan, dan hanya hisab satu-satunya sarana yang mungkin untuk menyatukan kalender Islam sedunia.”¹³¹⁴ Menurut penulis, Mazhab Jogja harus memosisikan dirinya sebagai penyatu antara wilayah partikularitas rukyat dan universalitas hisab. Mazhab Jogja adalah Mazhab Ketiga di antara Mazhab Pertama (Hisab) dan Mazhab Kedua (Rukyat). Mazhab Jogja harus mampu menjadi zona klarifikasi intelektual antara keduanya, sehingga tidak lagi berpola bi-polar, tetapi berpola tri-polar. Mazhab Ketiga tersebut adalah Mazhab *Imkān* atau Mazhab *in Between*. Idealnya, Mazhab Jogja bukanlah Mazhab Hisab (Muhammadiyah) saja maupun Mazhab Rukyah (NU) saja, tetapi mazhab integratif-interkoneksi. Mazhab Ketiga itulah yang dapat mengurai konflik antara keduanya, untuk membangun ruang dialog, bahkan ruang integrasi. Jangan sampai ‘kue besar’ keilmuan

¹³¹⁴ Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, hlm. 206.

mengalahkan ‘kue kecil’ kekuasaan. Meminjam istilah Kuntowijoyo, kita harus berani bergerak dari ruang ideologi (Mazhab Pertama dan Kedua) ke ruang ide atau ilmu (Mazhab Ketiga).

Mazhab Ketiga Hisab-Rukyat



Menurut penulis, ada tiga jenis mazhab ilmu Falak di FSH, yaitu Mazhab Muhammadiyah yang diwakili oleh Susiknan Azhari,¹³¹⁵ Syamsul Anwar, dan Oman Faturrahman, Mazhab NU yang diwakili oleh Muhyiddin Khozin,¹³¹⁶ dan Mazhab Nasional atau Mazhab Negara yang diwakili oleh Abdur Rachim, dalam kapasitasnya sebagai mantan dosen ilmu Falak di Fakultas IAIN Sunan Kalijaga dan pernah sebagai anggota Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama Republik Indonesia. Untuk menghindari konflik (*conflict*) ideologis antara Mazhab Hisab dan Mazhab Rukyat yang semakin meruncing ini, demi terwujudnya dialog-integratif antara keduanya, kedua mazhab tersebut harus diinterkoneksi menjadi Mazhab Jogja atau ilmuisasi Mazhab Ilmu Falak.

Dalam perspektif *A Common Word* atau dialog antar agama, istilah *conflict* identik atau paralel dengan *diversity*, istilah *independence* identik dengan *differences*, istilah *dialogue* identik dengan *partnership*, dan istilah *integrated* identik dengan *unity*. Sebagaimana diketahui dalam teori dialog antar agama, setidaknya ada dua teori utama dalam pengembangan *common word*, yaitu *unity in diversity* dan *partnership of differences*.¹³¹⁷ Perbedaan

¹³¹⁵ Lihat misalnya, Susiknan Azhari, *Ilmu Falak: Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Lazuardi, 2001).

¹³¹⁶ Lihat misalnya, Muhyiddin Khozin, *Ilmu Falak: Dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta, Buana Pustaka, 2004).

¹³¹⁷ Nicholas Adams, “In Pursuit of a ‘New Secular’: Human Rights and ‘A Common Word’”, Waleed el-Ansary and David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of ‘A Common Word’* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), hlm. 175-187.

penentuan awal bulan Syawal, misalnya, tidak bisa lagi diselesaikan dengan nalar *unity in diversity*, yang dalam bahasa politik hukum Islam disebut oleh Kamsi dengan istilah ‘diferensiasi dalam unifikasi hukum yang dinamis’,¹³¹⁸ tetapi harus menggunakan logika *partnership of differences*. Berdasarkan kategorisasi ini, penulis dapat menyebut integrasi-interkoneksi, dalam konteks dialog antar agama, sebagai model *unity-partnership*.

Berbeda dengan Amin Abdullah yang sangat dipengaruhi oleh Barbour(ian), terutama terkait dengan istilah “integrasi”, Syamsul Anwar hanya menggunakan istilah “interkoneksi”. Sebagaimana yang dikutip dari Jamison,¹³¹⁹ Syamsul¹³²⁰ menyebut empat aliran pemikiran yang terkait dengan kebangkitan kembali sistem pengetahuan alternatif dalam Islam. Pertama, aliran yang memusatkan perhatian terhadap dimensi filosofis dan spiritual ilmu Islam sebagai alternatif terhadap sikap eksploitatif terhadap alam yang mencirikan ilmu modern. Kedua, pandangan para saintis Muslim seperti Maurice Bucaille (Bucailisme) yang mencoba mempertautkan secara lebih langsung kepercayaan Islam dengan sains modern. Ketiga, pikiran yang mencoba membangun suatu ilmu yang keseluruhannya baru. Keempat, aliran yang mencoba

¹³¹⁸ Kamsi, “Dinamika Politik Hukum dan Positivisasi Syariat Islam di Indonesia”, hlm. 34. Untuk mendapatkan sebuah hukum yang berkarakteristik humanistik dan inklusif diperlukan bangunan metodologi yang berwawasan politik hukum yang memperjuangkan syari’at Islam bukan pada tataran label atau simbolik tetapi pada substansialistik dengan memperhatikan kebutuhan masyarakat yang multi kultural dan kemudian ada kesepakatan untuk menggabungkan kesamaan unsur dari masing-masing doktrin hukum tersebut. Dengan pemikiran *diferensiasi dalam unifikasi hukum yang dinamis* peluang untuk positivisasi syari’at Islam dalam kerangka hukum nasional lebih terbuka. Kamsi, *Politik Hukum dan Positivisasi Syari’at Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hlm. 271.

¹³¹⁹ Jamison, “Globalization”, hlm. 85-89.

¹³²⁰ Syamsul Anwar, “Ke Arah Epistemologi Integratif Mencari Arah Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2004), hlm. 58. Artikel ini pernah disampaikan dalam Seminar dan Lokakarya bertepatan “Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di IAIN”, yang dilaksanakan pada tanggal 18-19 September 2002, di Yogyakarta.

melakukan kombinasi prinsip-prinsip Islam dengan ilmu modern. Aliran keempat inilah yang disebut oleh Syamsul dengan aliran integratif. Jadi, aliran integratif disebut juga dengan aliran kombinatif.

Syamsul¹³²¹ juga mengutip salah seorang eksponen aliran integratif ini, yaitu Abdul Hamid Abu Sulaiman,¹³²² yang menegaskan hakikat ilmu Islam yang hendak dikembangkan itu dengan mengatakan, “Sesungguhnya ilmu Islam memfungsikan secara sekaligus sumber-sumber pengetahuan rasional-empiris-induktif dan sumber-sumber pengetahuan universal-deduktif yang diturunkan dari wahyu ilahi.” Berdasarkan kutipan ini, studi ilmu hukum Islam integratif atau kombinatif dapat dimaknai sebagai rajutan dari rasional-spiritual, empiris-normatif, deduktif-induktif, dan universal-partikular. Di akhir penjelasannya tentang epistemologi integratif, Syamsul mengatakan:

Dalam mendekati, bahkan mengintegrasikan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu modern gerakannya dilakukan dari titik yang berbeda menuju dan bertemu pada titik yang sama. Ilmu-ilmu agama Islam memasukkan dimensi empiris ke dalam struktur keilmuannya, sementara ilmu modern bergerak ke arah penerimaan kembali wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan.¹³²³

Tahun 2006, dengan mengutip pendapat Anas az-Zarqa,¹³²⁴ Syamsul¹³²⁵ mengembangkan kajian epistemologi integratif tersebut ke ranah interkoneksi antara hukum Islam (ilmu syari’ah) dan ilmu ekonomi (ilmu hukum). Az-Zarqa, sebagaimana yang dikutip oleh Syamsul,

¹³²¹ *Ibid.*

¹³²² Dikutip oleh Muhammad Anas az-Zarqa, “Taḥqīq Islāmīyah ‘Ilm al-Iqtisād: al-Mafhūm wa al-Manhāj”, dalam *Toward Islamizations of Disciplines* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989), hlm. 328.

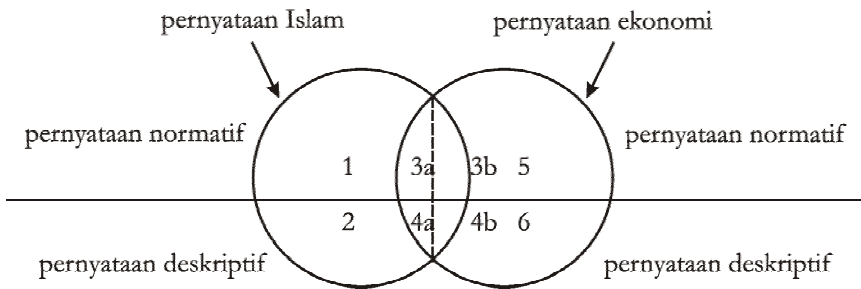
¹³²³ Anwar, “Ke Arah Epistemologi Integratif Mencari Arah Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran IAIN”, hlm. 63.

¹³²⁴ Az-Zarqa, “Taḥqīq Islāmīyah ‘Ilm al-Iqtisād: al-Mafhūm wa al-Manhāj”, hlm. 324.

¹³²⁵ Syamsul Anwar, “Ekonomi Dalam Studi Keislaman”, dalam Dudung Abdurrahman, *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Yogyakarta: Lemlit Press, 2006), hlm. 260-263.

mencoba menggabungkan antara pernyataan deskriptif dan normatif secara bersamaan dalam suatu diagram sebagai berikut, dengan perubahan sedikit dari Syamsul, dengan menambahkan garis putus-putus (pori-pori basah) yang memisahkan antara angka 3a dan 4a dengan angka 4a dan 4b. Perhatikan diagram keterkaitan antara pernyataan Islam (ilmu syari'ah) dan pernyataan-pernyataan ilmu ekonomi (ilmu hukum) menurut az-Zarqa berikut ini, dengan beberapa perubahan dari penulis (seperti model kuadran).

Integrasi antara ilmu syari'ah dan ilmu ekonomi



Menurut Syamsul, diagram di atas memberikan delapan kotak pernyataan (angka 1 s/d 6 dengan angka 3 dan 4 masing-masing terdiri atas dua sub kotak) yang isinya telah dikemukakan terdahulu. Kedelapan kotak pernyataan itu adalah sebagai berikut. Kotak 1 memuat pernyataan normatif Islam yang tidak terkait dengan ekonomi. Kotak 3a memuat pernyataan normatif Islam terkait dengan ekonomi tetapi tidak ada bandingannya dalam atau malah bertentangan dengan ekonomi konvensional. Kotak 3b memuat pernyataan normatif Islam terkait ekonomi dan ada bandingannya dalam ilmu ekonomi konvensional. Kotak 5 memuat pernyataan normatif ekonomi (dalam bentuk paradigma, misalnya) yang tidak terdapat teks-teks syari'ah mengenainya dan tidak dapat disimpulkan dari teks-teks syari'ah yang ada. Kelompok ini merupakan nilai-nilai yang dimiliki oleh ilmu ekonomi saja. Kotak 2 memuat pernyataan deskriptif Islam yang tidak terkait dengan ekonomi.

Kotak 4a memuat pernyataan deskriptif Islam terkait dengan ekonomi tetapi tidak ada bandingannya dalam ekonomi. Kotak 4b memuat pernyataan deskriptif Islam terkait ekonomi dan ada bandingannya dalam ilmu ekonomi konvensional. Kotak 6 memuat pernyataan deskriptif ilmu ekonomi.¹³²⁶

Masih menurut Syamsul, “Integrasi syari’ah (ilmu syari’ah) dengan ilmu ekonomi (ilmu hukum) dilakukan dengan memasukkan pernyataan-pernyataan normatif Islam yang berkaitan dengan ekonomi ke dalam preferensi-preferensi ekonomi sehingga ruang preferensi ekonomi menjadi membesar karena masuknya pernyataan normatif syari’ah (agama) ke dalam preferensi ekonomi akan berakibat timbulnya perubahan pada pernyataan deskriptif ekonomi dan dengan demikian ilmu ekonomi mengalami suatu transformasi menjadi ilmu ekonomi Islam (pernyataan ini menurut penulis masih berbau islamisasi ilmu). Dengan kata lain, integrasi agama dan ilmu ekonomi dilakukan dengan mengganti kotak no. 5 dengan kotak no. 3a dan 3b; dan juga dilakukan dengan menguji kembali muatan kotak no. 4a dan 4b untuk diintegrasikan ke kotak no. 6. Keseluruhan proses penggantian dan pengintegrasian ini diharapkan akan berakibat pada perubahan muatan kotak no. 6. Perubahan dimaksud berupa,¹³²⁷ perubahan atau revisi terhadap pernyataan-pernyataan deskriptif dalam kotak no. 6 yang semula didasarkan kepada kotak no. 5, penambahan pernyataan baru (atau mempertegas pernyataan-pernyataan yang belum mendapat perhatian cukup) dalam kotak no. 6 yang diambil dari kelompok 3a dan 3b, yaitu dari nilai-nilai dan pra anggapan-pra anggapan Islam, dan juga mungkin sekali dari kotak 4a.” Tahun 2011, Syamsul juga membawa arah epistemologi integratif tersebut ke ranah studi Hadis dan Astronomi.¹³²⁸ Hanya saja kali ini ia lebih memilih istilah “interkonektif” saja.

¹³²⁶ *Ibid.*, hlm. 262.

¹³²⁷ *Ibid.*, hlm. 263.

¹³²⁸ Lihat, Syamsul Anwar, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011).

Senada dengan Syamsul, dengan mengutip Peter Hagul,¹³²⁹ Jaih Mubarak juga hanya menggunakan istilah “interkoneksi” saja (tanpa kata “integrasi”) dalam bidang studi ilmu hukum Islam.¹³³⁰ Menurut Mubarak, ada dua jenis interkoneksi (saling hubungan), yaitu saling hubungan yang bersifat internal (studi Islam), dan saling hubungan yang bersifat eksternal. Saling hubungan dalam kajian hukum Islam yang bersifat internal juga dapat dibedakan menjadi dua. Pertama, saling hubungan dalam kajian hukum Islam yang bersifat internal makro. Kedua, saling hubungan dalam kajian hukum Islam yang bersifat internal mikro. Sementara saling hubungan dalam kajian hukum Islam yang bersifat eksternal juga dapat dibedakan menjadi dua, yaitu saling hubungan yang bersifat eksternal-sederhana (dua konsep/variabel) dan saling hubungan yang bersifat eksternal yang kompleks (banyak konsep atau variabel). Berdasarkan konsep interkoneksi antar variabel di atas, Mubarak kemudian mencoba untuk menjelaskan berbagai saling hubungan dalam kajian dan penelitian hukum Islam. Pada dasarnya dapat ditampilkan empat format interkoneksi dalam kajian dan penelitian hukum Islam.¹³³¹

¹³²⁹ Peter Hagul dan kawan-kawannya menjelaskan bahwa hubungan antar variabel dapat dibedakan menjadi tiga: 1) hubungan simetris, yaitu hubungan variabel yang satu yang tidak disebabkan atau dipengaruhi oleh variabel lain. Hubungan simetris dibedakan menjadi empat (a) dua variabel atau lebih merupakan indikator untuk konsep yang sama; (b) kedua variabel merupakan akibat dari faktor yang sama; (c) kedua variabel berkaitan secara fungsional; dan (d) hubungan yang terjadi karena kebetulan. 2) hubungan timbal balik; ia terjadi apabila suatu variabel menjadi sebab (bagi variabel yang lain) dan akibat (dari variabel yang lain). Dengan kata lain, dari satu segi ia berkedudukan sebagai variabel bebas dan dari segi yang lain, ia berkedudukan sebagai variabel terikat; dan 3) hubungan asimetris, yaitu inti pokok analisis sosial, hubungan ini terjadi apabila variabel yang satu mempengaruhi variabel yang lainnya atau dikenal juga dengan hubungan searah. Peter Hagul dkk., “Penentuan Variabel Penelitian dan Hubungan Antar Variabel”, dalam Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (ed.), *Metode Penelitian Survey* (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 51-55.

¹³³⁰ Jaih Mubarak, “Interkoneksi dalam Kajian Hukum Islam”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 117-181.

¹³³¹ *Ibid.*, hlm. 178.

Interkoneksitas Studi Hukum Islam

Interkoneksi Internal	Mikro	Format 1
	Makro	Format 2
Interkoneksi Eksternal	Sederhana (Bivariat)	Format 3
	Kompleks (Multivariat)	Format 4

Interkoneksi studi hukum Islam format pertama terjadi karena dalam kajian hukum Islam terdapat faktor-faktor (sub sistem) yang beragam dari berbagai sudut pandang. Dari sudut pandang pemikiran hukum Islam, terdapat empat produk pemikiran hukum Islam: fikih, fatwa, *qānūn*, dan *qaḍā'*. Interkoneksi dalam mengkaji dan meneliti produk pemikiran hukum Islam, dapat dilakukan dengan menjelaskan hubungan produk-produk pemikiran hukum Islam, baik hubungan yang bersifat timbal balik maupun hubungan yang searah (asimetris). Sedangkan dari sudut pandang penegakan hukum, terdapat sejumlah faktor yang membuat hukum Islam dapat ditegakkan. Paling tidak terdapat tiga faktor penegakan hukum: materi hukum, aparat hukum, dan kesadaran hukum masyarakat—ketiganya paralel seperti hubungan antara *product*, *person*, dan *process*—. Dari segi ini, kajian dan penelitian hukum Islam yang memperlihatkan keterkaitan antara materi hukum, aparat hukum, dan kesadaran hukum masyarakatnya, dapat dilakukan. Apabila disusun dalam variabel, penegak hukum dapat dilihat dari segi ketaatan dan moralitasnya (misalnya tingkat kesadaran dan moralitas penegak hukum), materi hukum dapat dilihat dari segi konsistensi dan koherensinya, dan kesadaran hukum masyarakatnya dapat dilihat dari segi kuantitas (tingkat pemahaman dan ketaatan masyarakat)¹³³²—menurut penulis, tiga pola itu dapat digunakan untuk mengukur penegakan paradigma integrasi-interkoneksi di UIN, yaitu ketaatan dan moralitas kaum strukturalis di kampus UIN sebagai ‘penegak hukum’, konsistensi dan koherensi secara terus menerus model penelitian i-kon sebagai ‘materi hukum’, dan kuantitas kesadaran kaum idealis (*scientific mentality*) di kampus UIN

¹³³² *Ibid.*, hlm. 180.

sebagai ‘kesadaran hukum’—. Ketiganya itu saling berkaitkelindan seperti hubungan sirkular-hermeneutik. Di sini, ‘meteri hukum (i-kon)’ dapat dipandang sebagai *text*, ‘penegak hukum (i-kon)’ sebagai simbol *actor*, dan ‘kesadaran hukum (i-kon)’ sebagai pilar *spectator*. Trilogi di atas dapat juga dibaca sebagai berikut. Materi hukum sebagai studi hukum Islam normatif, aparat hukum sebagai studi hukum Islam filosofis, dan kesadaran hukum masyarakat sebagai studi hukum Islam empiris.

Paralelitas antara Kreativitas dan Penegakan Hukum

Nalar Kreativitas (Hukum)	Penegakan Hukum
Person	Penegak Hukum
Proses	Kesadaran Hukum Masyarakat
Produk	Materi Hukum

Interkoneksi format *kedua* terjadi karena hukum Islam merupakan sistem yang juga bagian dari sistem yang lebih luas cakupannya, yaitu kajian Islam (*Islamic Studies*). Secara umum, kajian Islam mencakup seluruh berbagai bidang kajian keislaman. Oleh karena itu, ulama membedakan wilayah kajian Islam menjadi tiga, *aḥkām al-i’tiqādiyyah*, *aḥkām al-khulūqīyyah*, dan *aḥkām al-’amalīyyah*. Interkoneksi—dalam arti hubungan searah atau timbal balik—antara tiga bidang tersebut dapat saja terjadi. Ragam keyakinan diperkirakan berpengaruh terhadap kualitas amal dan akhlak. Sebaliknya, kualitas amal dan kualitas akhlak berpengaruh terhadap ragam keyakinan.¹³³³ Tiga wilayah kajian Islam tersebut, yaitu *aḥkām al-i’tiqādiyyah*, identik dengan studi ilmu hukum Islam normatif; *aḥkām al-khulūqīyyah*, identik dengan studi ilmu hukum Islam filosofis; dan *aḥkām al-’amalīyyah*, identik dengan studi ilmu hukum Islam empiris. Syaḥrūr juga menyebutkan tiga wilayah kerja dalam Teori *Ḥudūd*, yaitu ibadah, akhlak, dan legislasi.¹³³⁴

¹³³³ *Ibid.*

¹³³⁴ Teori *ḥudūd* hanya berada di wilayah legislasi, tidak berada dalam wilayah ibadah dan akhlak. Ini terjadi karena wilayah legislasilah yang bersifat *ḥudūdī*, sementara wilayah ibadah dan akhlak bersifat *’ainī*. Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, hlm. 522. Lihat

Studi Hukum Islam Perspektif Teori *Hudūd*

Jaih Mubarak	Muhammad Syahrur	Studi Hukum Islam
<i>Ahkām al-ʿItiqādiyyah,</i>	Ibadah	Normatif
<i>Ahkām al-Khulūqīyyah,</i>	Akhlak	Filosofis
<i>Ahkām al-ʿAmaliyyah,</i>	Legislasi	Empiris

Interkoneksi format *ketiga* terjadi karena hukum juga berfungsi sebagai alat untuk menciptakan keadilan di masyarakat. Keadilan dipahami dan dijelaskan dalam berbagai dimensi yang memperlihatkan keragaman metode berpikir yang berkembang. Oleh karena itu, misalnya, kajian dan penelitian mengenai keadilan hukum harus mempertalikan antara kajian hukum dengan kajian filsafat. Hukum juga mengatur pola hubungan manusia yang ditetapkan berdasarkan aspek statis (status) dan dinamis (peran) sehingga pihak-pihak ditetapkan hak-hak dan kewajiban-kewajibannya. Oleh karena itu, kajian hukum Islam, terutama praktik hukumnya, dapat dilakukan dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Hubungan yang dikaji dan diteliti dapat saja berupa hubungan searah (sebab-akibat) seperti hubungan pendidikan (tingkat pendidikan), ekonomi, dan lingkungan dengan tingkat kesadaran hukum perkawinan (misalnya pencatatan perkawinan).¹³³⁵

Interkoneksi format model *keempat* memperlihatkan hubungan yang kompleksitasnya tinggi. Kajian dan penelitian ini mempertalikan hukum Islam dengan banyak pendekatan. Kajian dan penelitian hukum Islam dalam format ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan antropologi (antropologi hukum), sosiologi (sosiologi hukum), sejarah (sejarah hukum), politik (politik hukum), dan bahkan mungkin teknologi (hukum). Dalam batas-batas tertentu, kajian seperti itu sering disebut kajian interdisipliner atau multidisipliner.¹³³⁶ Menurut Amin, pendekatan

juga misalnya, Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 275.

¹³³⁵ Mubarak, “Interkoneksi dalam Kajian Hukum Islam”, hlm. 181.

¹³³⁶ *Ibid.*

integrasi-interkoneksi dalam konteks studi ilmu hukum (Islam), tidak hanya menekankan aspek penegakan hukum yang bersifat legalistik-positivistik saja, tetapi juga penegakan keadilan yang bersifat etik-humanistik.¹³³⁷

Dalam perspektif Barbourian,¹³³⁸ hubungan triadik antara studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris di atas dapat dibaca sebagai hubungan triadik antara *religion*, *philosophy*, dan *science*, atau hubungan trikotomik antara *subjective*, *intersubjective*, dan *objective*. Hubungan integratif antara ketiganya disingkat dengan istilah *inter-subjective testability (subjective [intersubjective] + objective [testability])*. Subjektifitas studi ilmu hukum Islam normatif harus di-*test(ability)* dengan studi ilmu hukum Islam empiris. Amin Abdullah memparalelkan ketiga istilah tersebut ke dalam ilmu-ilmu keislaman, menjadi hubungan triadik antara *ḥaḍārat an-nas*, *ḥaḍārat al-falsafah*, wa *ḥaḍārat al-ilm*. Jika Barbour menggunakan istilah trialektik antara *religion*, *philosophy*, and *science*—bandingkan dengan Charles S. Peirce yang menggunakan istilah trikotomik *god*, *mind*, and *matter*—, maka Whitehead menggunakan istilah *religious*, *metaphysics*, dan *scientific experience*.¹³³⁹

¹³³⁷ M. Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem”, makalah disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas UII-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012, hlm. 2.

¹³³⁸ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Damayanti dan Ridwan, lihat, Ian G. Barbour, *Isu Dalam Sains dan Agama*, terj. Damayanti dan Ridwan (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006). Tentang hubungan triadik antara *religion (theologians)*, *science (scientist)*, dan *philosophy (philosophers)* tersebut, Barbour menyatakan: “*Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution philosophy can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work*”, hlm. 11.

¹³³⁹ Whitehead, *Religion in the Making* (Cambridge: Cambridge University Press, t.t.), hlm. 31 dan 57; Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 129.

Menurut penulis, selain Barbour, seorang ilmuwan yang dapat dikedepankan dalam perbincangan antara *religion and science (religion, philosophy, and science)* adalah Fritjof Capra. Capra, yang menawarkan model tetrahedron antara *form, matter, process, meaning*, adalah pemikir modern dengan gagasan-gagasan yang segar dan sekaligus kontroversial. Dalam perspektif syari'ah, keempat model ini masing-masing dapat mewakili pilar teks ilmu syari'ah (*form*), proses berijtihad *uṣūl al-fiqh wa maqāṣid asy-syari'ah (proces)*, yang dikombinasikan dengan ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, dan sejarah (*meaning*) serta ilmu-ilmu kealaman, seperti biologi, fisika, dan kimia (*matter*). Apabila model tetrahedron ala Capra di atas digunakan untuk memetakan jurusan-jurusan dan program studi-program studi di FSH, dapat ditabulasikan sebagai berikut.

Merancang Jurusan dan Program Studi di FSH Perspektif Tetrahedron

Tetrahedron Fritjof Capra	Jurusan dan Program Studi di FSH
<i>Form (Religion)</i>	Jurusan Ilmu Syari'ah: AS, PMH, Siyasah, MU, dan KUI
<i>Process (Philosophy)</i>	Program Studi Filsafat Ilmu Hukum Islam (Pusat Studi Ushul Fikih dan <i>Maqāṣid asy-Syari'ah</i>)
<i>Meaning (Social Sciences and Humanities)</i>	Program Studi Ilmu Hukum (Sejarah Hukum, Sosiologi Hukum, Politik Hukum, dan Antropologi Hukum)
<i>Matter (Natural Sciences)</i>	Program Studi Teknologi Hukum

Pada intinya, gagasan Capra yang dianggap menggoncangkan dunia akademik adalah visi baru yang ditawarkannya dalam memandang materi fisika. Ia tidak lagi percaya bahwa materi bersifat diskret atomistik berdasarkan pola pikir oposisi biner, melainkan *continuum* holistik alias *integrated*. Ada empat kata kunci untuk memahami pikiran Capra, yaitu *mind, dynamics, system, dan cyclical pattern*, atau antara *form (religion), matter (natural sciences), process (philosophy), and meaning (social sciences)*.¹³⁴⁰ Capra

¹³⁴⁰ Budi Widianarko dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 8. Ada lima judul buku Fritjof

memandang fisik sebagai kesatuan *continuum*, bukan lagi berwujud partikel, melainkan ibarat gelombang yang berkesinambungan. Secara metaforis boleh dikatakan, Capra melihat dunia ilmu sebagai kesatuan yang bulat, tidak terkotak-kotak.

Kembali ke Barbour. Menurut Barbour, sebagaimana yang disampaikan oleh Amin,¹³⁴¹ tidak ada objektif—universal—murni (positivistik murni) dan subjektif—partikular—murni (personal murni dan menegasikan yang lain, yang biasanya dianut oleh kaum agamawan [*total subjectivism*]). Barbour kemudian menawarkan model pendekatan

Capra (semuanya versi asli dalam bahasa Inggris), yang terkait dengan relasi antara *religion and science*, yakni: 1) *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (London: Flamingo, 1975), telah diterjemahkan oleh Aufiya Ilhamal Hafizh, Yogyakarta: Jalasutra, 2000; 2) *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture* (London: Flamingo, 1982), telah diterjemahkan oleh M. Thoyibi, Yogyakarta: Jejak, 2007; 3) *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People* (London: Flamingo, 1988), telah diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Bentang, 2002; 4) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1996), telah diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001; dan 5) *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), telah diterjemahkan oleh Andya Primanda, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

¹³⁴¹ Materi Matakuliah “Filsafat Ilmu” dan “Agama, Sains, dan Budaya” oleh M. Amin Abdullah tanggal 16 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII dan UIN Sunan Kalijaga.

¹³⁴² Dalam teori terbarunya (*language game*), sebagaimana dikutip oleh Amin, Wittgenstein mengajukan teori *language game*-nya, yang agak lebih bisa menampung segala macam pengalaman manusia yang amat kaya. Dalam teorinya tersebut, tidak ada pengalaman manusia yang perlu dicoret lagi dari daftar pengalaman manusia yang *meaningful*. Semua pengalaman manusia adalah *meaningful*, termasuk di dalamnya metafisika, etika maupun agama. Hanya, wilayah permainan bahasanya yang berbeda. Wilayah permainan bahasa ilmu pengetahuan berbeda dari wilayah permainan bahasa agama. Kedua wilayah permainan bahasa ini tidak bisa dicampur aduk, apalagi kalau sampai yang satu menggeser yang lain. Ibarat orang main catur, jalannya spion adalah berbeda dari jalannya kuda. Masing-masing mempunyai wilayah keabsahannya sendiri. Jangan melamun akan adanya suatu pemahaman yang universal, yang menghilangkan warna dan ciri khas budaya masing-masing. Yang ada adalah *family resemblance*. M. Amin Abdullah, “Metode Filsafat Dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, dalam *al-Jami’ah*, No. 46, 1991, hlm. 85-86. Lihat juga, Ludwig Wittgenstein, *The Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), hlm. 11.

intersubjective testability sebagai jenis dunia ketiga, selain dunia subjektif dan objektif. Rolston menyebut dengan istilah *semipermeable*, sedangkan Wittgenstein dengan istilah *family resemblance*.¹³⁴² Wittgenstein menggunakan istilah *form of life* dan *language-game*, kedua istilah ini masing-masing tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, bagaikan dua sisi mata uang.¹³⁴³ Sedangkan Amin, mengibaratkan hubungan antara normativitas dan historisitas juga seperti sebuah koin yang tidak bisa dipisahkan kedua sisinya.¹³⁴⁴

Tiga Dunia Studi Hukum Islam

TRIALIST	SCIENCE	PHILOSOPHY	RELIGION
	SCIENCE	<p><i>Similarities Between Science and Religion:</i></p> <p>←→ <i>Observation, Theory, and Inference</i> ←→</p>	RELIGION
Holmes Rolston	<i>Causality Experience</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Meaning of Life Interpretation</i>

¹³⁴³ Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (New York: Cornell University Press, 1993), hlm. 91.

¹³⁴⁴ Keberadaan manusia itu terdiri dari dua sisi, yaitu sisi “normativitas” dan sisi “historisitas”. Ini bisa diibaratkan dengan koin. Keberadaan koin tidak dapat dilihat dari hanya satu sisi saja, tetapi dalam waktu yang sama juga ada sisi lainnya. Jadi, di satu sisi ada *truth claim* dalam wilayah normatif, dan sisi lain ia adalah manusia historis yang harus didekati secara historis pula. Jika keduanya dipisahkan, sisi historisitasnya akan jatuh pada *relativisme*, dan sisi normativitasnya akan jatuh pada *absolutisme*. Jadi, ada absolutitas sekaligus relativitas (*relatively absolute*) dalam diri manusia (pen. hubungan keduanya seperti keping koin yang digerakkan secara sirkular). M. Amin Abdullah, “Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis”, *Jurnal al-Jami’ah*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 73.

Whitehead	<i>Immanen</i>	<i>Process Ingression Participation</i>	<i>Transenden</i>
Ian G. Barbour	<i>Total Objectivism (Science- Positivistic)</i>	<i>Intersubjective Testability</i>	<i>Total Subjectivism (Religion- Spiritualistic)</i>
Wittgenstein	<i>Language-game</i>	<i>Family Resemblance</i>	<i>Form of Life</i>
Kim Knott	<i>Out-sider: Complete Observer</i>	<i>Rapprochement: Participant as Observer and Observer as Participant</i>	<i>In-sider: Complete Participant</i>
Amin Abdullah	Keilmuan Umum (Historisitas)	Integrasi- Interkoneksi	Keilmuan Agama (Normativitas)
Integrasi- Interkoneksi	<i>Ḥaḍarat al-'Ilm</i>	<i>Ḥaḍarat al- Falsafah</i>	<i>Ḥaḍarat an-Nas</i>
Integrasi- Interkoneksi Studi Ilmu Hukum Islam	<i>Inductive</i>	<i>Abductive Creative Imagination</i>	<i>Deductive</i>
TIGA DUNIA			

Menurut Barbour, alam hanya memberikan fakta (*experience*) yang bersifat induktif, bukan teori yang bersifat deduktif. Teori adalah hasil interpretasi (*interpretation*) seseorang tentang sesuatu, sehingga ia bersifat subjektif. Teori tidak hanya dihasilkan oleh logika induksi dan deduksi saja, tetapi teori bisa dihasilkan oleh logika imajinasi kreatif. Jadi, hubungan triadik antara studi ilmu hukum Islam normatif-deduktif, filosofis-abduktif, dan empiris-induktif, identik dengan hubungan trilogis antara *interpretation*, *creative imagination*, dan *experience*.

Terkait penjelasan *intersubjective testability* (*subjective [intersubjective] + objective [testability]*), khususnya Bab VII dalam buku *Issues in Science and Religion*, analisis Barbour berpuncak pada pertanyaan lama tetapi mendasar tentang bagaimana memahami keterlibatan subjek, individu, dalam sebuah penelitian atau studi, agar hasil penelitian atau studinya di satu sisi tidak terjebak pada dominasi subjektifitas yang niscaya akan mementahkan objektifitasnya, namun di sisi lain tidak memungkinkan untuk berdiri sepenuhnya secara objektif lantaran subjek individu peneliti

niscaya memiliki subjektifitasnya? Terkait dengan hal ini, Barbour menyatakan (terjemahan):

“Partisipan para ahli.Penafsiran pengalaman memerlukan tafsiran mental dan pertimbangan personal; kontribusi subjek dan objek tidak pernah bisa dipisahkan sepenuhnya.perspektif kultural dan nilai individu dan gambar manusia secara tidak terhindarkan mengkondisikan pemilihan dan penafsiran data dan perumusan konsep dan teori.pengalaman introspektif yang berkontribusi secara tidak langsung pada pemahaman orang lain, dan bahwa usaha untuk melihat peristiwa dari kerangka referensi agen dan pengamat sangatlah berharga. Kami mempertahankan prinsip objektivitas yang ditafsirkan sebagai keterujian intersubjektifitas dan komitmen pada universalitas.”¹³⁴⁵

Selanjutnya, Barbour juga menandakan:

“...konsep keunikan...meskipun setiap peristiwa dalam beberapa hal unik, prosedur ilmiah berusaha untuk merumuskan hukum dan teori dengan memilih pola biasa dan dapat berulang di antara banyak peristiwa.”¹³⁴⁶

Kutipan terakhir dari statemen Barbour ialah pungkasanannya:

“...objektivitas sebagai keterujian intersubjektifitas yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum. Baik subjek maupun objek berkontribusi pada pengetahuan di sebuah bidang, dan semua peristiwa bisa dianggap unik atau taat hukum.”¹³⁴⁷

Bagi Barbour, dengan berdasar tiga kutipan utama tersebut, sejatinya mempertentangan subjektifitas dan objektifitas dalam studi ilmu pengetahuan apa pun (termasuk studi ilmu hukum Islam), tentu dalam skalanya yang khas pada masing-masing bidang, layakinya mengamini perkelahian lama antara eksistensialisme (subjektifitas) dan positivisme (objektifitas). Sikap positivistik yang ketat dengan objektivitas sama kurang produktifnya dengan sikap eksistensialis yang menyembah keunikan personal subjektif.¹³⁴⁸ Atas dasar itulah, Barbour lalu menawarkan peleburan

¹³⁴⁵ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 275-276.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 277.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 279.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 278-279.

bidang antara subjektifitas dan objektifitas tersebut, melalui apa yang disebutnya sebagai: (1) objektifitas dalam keterujian intersubjektifitas yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan (2) keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum. Jadi, integrasi-interkoneksi dalam studi ilmu hukum Islam sebenarnya ingin mentrialogkan antara nalar eksistensialisme (subjektifitas) atau ketransendenan hukum (hukum profetik), humanisme (intersubjektif) atau keadilan hukum (hukum humanistik), dan positivisme (objektifitas) atau kepastian hukum (hukum positivistik). Integrasi-interkoneksi tidak akan mengurangi eksistensi keberagamaan seseorang, tetapi justru menambahkan dan memperkaya pentingnya nalar etik humanistik dan logika ilmu pengetahuan yang positivistik. Hubungan ketiganya seperti hubungan trialogis antara subjek-SUBJEK (eksistensialis), subjek-subjek (humanis), dan subjek-objek (positivis).

Apa yang dimaksud oleh Barbour dengan keterujian intersubjektif atau *intersubjective testability* (subjek-subjek)? Tentu saja, tidak ada yang menampik kenyataan bahwa subjek peneliti (hukum Islam), misalnya, memberikan pertimbangan personal yang sangat besar dalam memilih, mengevaluasi, dan menafsirkan data, yang pada gilirannya praduga dan nilainya tersebut mempengaruhi secara lebih kuat konstruksi teoritisnya. Inilah pemicu utama mengapa terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman, penafsiran, dan bahkan doktrin di antara banyak ilmuwan meskipun mereka sedang mengkaji tema dan objek yang sama. Hal ini sepenuhnya terikat kuat pada pertimbangan-pertimbangan personal peneliti—Knott menyebutnya dengan istilah *complete participant*—, yang tentu tidak pernah bertolak dari ruang kosong. Ada faktor budaya, sosial, ekonomi, ideologi, politik, kepentingan, integritas, kapasitas, hingga sejarah dan bahkan agama sebagai *total discourse* yang intens terlibat di dalam diri personal tersebut.¹³⁴⁹

¹³⁴⁹ Kemampuan menempatkan diri sepenuhnya sebagai peneliti (*observer*) terutama untuk objek-objek penelitian yang merupakan bagian dari kehidupannya sendiri, seperti agama, hanya akan bekerja dengan baik jika mampu membangun

Maka, sampai di sini, mudah dipahami bahwa setiap hasil penelitian apa pun (termasuk studi ilmu hukum Islam) dan oleh siapa pun (*fāqih*) meniscayakan potensi berbeda yang sangat besar, yang dipengaruhi oleh keterlibatan personal tersebut (*personal involvement*). Namun, di sisi lain, tentu harus dipahami dan selalu dijadikan pegangan mendasar oleh para ilmuwan bahwa kendati mereka tidak bisa bekerja tanpa keterlibatan personalnya, mereka juga harus berkomitmen tinggi pada universalitas. Apa yang dimaksud universalitas di sini? Barbour menjelaskannya dengan statemen bahwa ilmuwan harus mampu melakukan transendensi diri yang mampu menjangkau keluar dari individualitasnya. Ilmuwan, termasuk kaum agamawan, karenanya, harus mampu sekaligus untuk mencampakkan ketertarikan pribadi yang bisa membunuh dan mengaburkan keterbukaan diri pada ide-ide baru dalam mencari kebenaran ilmu. Inilah (pakta) integritas asli ilmuwan dan agamawan dalam meneliti dan membangun ilmu pengetahuan. Ia harus mampu mengakui bukti yang ditemukannya meskipun bukti itu meragukan teori yang telah dirumuskannya sendiri, atau bahkan membunuh teorinya sendiri.¹³⁵⁰

Disinilah posisi objektifitas menemukan tempatnya, sebuah kriteria empiris dan rasional sebagai tanda dari universalitas. Kriteria empiris dan rasional tersebut dengan sendirinya berperan sebagai pengujian universalitas dari seorang peneliti beserta segudang subjektifitasnya.¹³⁵¹ Barbour mengistilahkan kondisi ini sebagai keterujian intersubjektif (*intersubjective testability*). Jika ada seorang peneliti atau

objektifitas dan menciptakan jarak kritis objektif. Istilah *participant-as-observer*—Kim Knott: *insider (complete participant and participant as observer)* dan *outsider (complete observer and observer as participant)*—dan *experience-distant* merupakan kondisi yang paling banyak disorot. Lihat, John R. Hinnels, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), hlm. 252.

¹³⁵⁰ Ludwig Wittgenstein dan Peter L. Berger adalah contoh ilmuwan yang *gentle* dan penuh komitmen melakukan revisi terhadap pemikirannya di masa lalu, berdasarkan pada temuan teoritisnya di kemudian hari.

¹³⁵¹ *Ibid.*, hlm. 248-250.

ilmuwan (ilmu hukum) atau agamawan (ilmu syari'ah) yang mengkonsepsikan atau menteorisasikan hasil penelitiannya sebagai sebuah ilmu pengetahuan dengan cara sepenuhnya membiarkan unsur-unsur subjektif-individualnya menguasai kesimpulan penelitiannya (*complete participant*), maka itu belumlah memadai untuk disebut sebagai pengetahuan yang telah mengalami keterujian intersubjektif (*participant as observer*). Sebaliknya, jika ada ilmuwan atau peneliti (atau agamawan) yang membunuh dengan sepenuhnya keterlibatan personalnya demi mengejar komitmen pada universalitas itu, maka temuan pengetahuan penelitiannya tersebut niscaya akan mengalami kehambaran lantaran kehilangan keterlibatan personalnya yang unik.

Maka, metodologi ilmu pengetahuan apa pun, termasuk studi agama (studi ilmu hukum Islam), tidak patut untuk menegaskan peran subjek peneliti di satu sisi dan sekaligus peran rumusan ilmiah universal di sisi lain. Relasi integratif dua sisi inilah (subjektifitas dan objektifitas) yang penting untuk dibangun oleh setiap peneliti (studi ilmu hukum Islam),¹³⁵² dan itulah yang ditegaskan Barbour sebagai *intersubjective testability*. Tugas seorang ilmuwan atau peneliti (atau agamawan), dengan demikian, untuk mampu mencapai keterujian subjektif ini, mau tidak mau, ia harus membuat “kompromi antara nalar rasionalisme¹³⁵³ dan nalar empirisme¹³⁵⁴” di dalam dirinya sendiri. Bahwa, rasionalisme

¹³⁵² *Ibid.*, hlm. 256-270.

¹³⁵³ Descartes adalah tokoh yang mengganti istilah Aristoteles bahwa manusia adalah “hewan rasional” dengan gagasan tentang *benak* yang tertanam dalam *mesin* jasmani. Gagasan ini memberikan pengaruh pada para ilmuwan kealaman utamanya bahwa mereka mampu mencapai perspektif yang pada keseluruhannya objektif tentang dunia eksternal, yang secara keseluruhan meredam segala pengaruh yang sangat mungkin terdapat pada *benak* pengamat tentang pengetahuan yang kita capai. Lihat, Rene Descartes, *Diskursus dan Metode*, terj., (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012); Stephen Palmquist, *Pobon Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 80-81.

¹³⁵⁴ Sebut misalnya, Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa yang sebenarnya eksis adalah materi. Yang sebenarnya wujud adalah materi. Gagasan ini mermin dasar aliran empirisme atau realisme. Meski ini banyak ditentang, namun pengaruhnya jelas masih sangat kuat. Di hadapan Hobbes ini, patut direnungkan gagasan brilian Benedictus

(deduktif) itu penting sebagai landasan-landasan teoritisnya, jelas hal itu ditujukan untuk memenuhi kaidah dasar keilmiah-universalitas itu. Bahwa empirisme (induktif) itu penting pula untuk membangun keterlibatan personal, dimana subjek peneliti melakukan pengamatan-pengamatan langsung yang tentunya akan melahirkan hipotesis-hipotesis subjektif terhadap objek penelitiannya, hal itu jelas dimaksudkan untuk menemukan nilai-nilai baru dalam teorinya kemudian. Sintesa rasionalisme (deduktif) dan empirisme (induktif) ini tampak begitu kuat digaungkan oleh Barbour dalam apa yang disebutnya sebagai keterujian subjektif atau *intersubjective testability* (imajinasi kreatif-abduktif): suatu prosedur ilmiah dimana subjek memiliki tempat untuk terlibat intensif meski tetap harus diujikan kesimpulan-kesimpulan subjektifnya dalam teori-teori ilmiah universal.

Keterujian subjektif atau *intersubjective testability* ini dijadikan syarat oleh Barbour untuk memenuhi prosedur ilmiah yang objektif, bahwa subjektifitas (deduktif) memang terlibat tetapi harus dikendalikan oleh ketaatan universalitasnya. Barbour jelas tidak sendirian dalam penggunaan sistem kerja ilmiah ini. Sebutlah misalnya ada Karl. R. Popper yang juga menggunakan istilah yang sama, “keterujian subjektif”. Popper menyatakan bahwa upaya mentaati tuntutan bahwa pernyataan-pernyataan ilmiah harus objektif dan pernyataan-pernyataan yang termasuk kepada basis empiris ilmu juga harus objektif (tuntutan objektifisme), maka ia harus bisa diuji secara inter-subjektif (tuntutan subjektifisme). Keterujian intersubjektif selalu menyiratkan bahwa dari pernyataan-pernyataan yang diuji, dapat disimpulkan pernyataan-pernyataan lain yang dapat diuji lagi.

de Spinoza, bahwa benak (rasio) dan badan (realism) adalah dua aspek dari sebuah realitas dasar, besar. Realitas itu seperti sekeping uang logam dengan dua muka yang berlainan, tetapi keduanya sama-sama benar sebagai deskripsi tentang koin tersebut. Palmquist, *Pobon*, hlm. 81-82. Dalam spektrum yang berbeda, M. Amin Abdullah juga menggunakan istilah yang sama (koin, mata uang) untuk menunjukkan kepaduan aspek Normativitas (Rasionalisme) dan Historisitas (Empirisisme) dalam studi agama, sebagai dua hal yang berbeda, namun tidak pernah bisa dipisahkan. Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 23.

Konsekuensinya, jika pernyataan-pernyataan dasar pada gilirannya dapat diuji secara intersubjektif, maka tidak boleh ada pernyataan-pernyataan pamungkas dalam ilmu pengetahuan—anti finalitas (sirkular)—. Dengan kata lain, syari’ah sebagai *aṣālah al-wujūd* (univokalitas) itu sudah final, sedangkan *interpreted syari’ah* (ilmu syari’ah) sebagai *tasykīk al-wujūd* (gradasi) itu tidak pernah final.¹³⁵⁵ Tidak boleh ada pernyataan dalam ilmu syari’ah (fikih) yang tidak dapat diuji dan oleh karena itu pada prinsipnya tidak ada pernyataan yang tidak bisa dibuktikan kesalahannya, dengan cara memfalsifikasi beberapa kesimpulan yang dapat disimpulkan darinya.¹³⁵⁶ Popper dikenal luas karenanya dengan teori falsifikasinya tersebut: sebuah hasrat metodologis untuk tidak pernah menganggap final sebuah temuan ilmiah, dengan cara terus-menerus melakukan ujian terhadap keterujian intersubjektif yang menghasilkan sebuah kesimpulan, pernyataan, teori, atau ilmu. Dengan kata lain, *intersubjective testability* versi Barbour identik dengan falsifikasi Popper. Dengan penjelasan seperti ini, hubungan antara *interconnected* (M. Amin Abdullah) dan *intersubjective testability* (Ian. G. Barbour), kedua-duanya sama-sama menghendaki adanya hubungan triadik antara pilar subjektifitas (*ḥaḍārat an-naṣ*), objektifitas (*ḥaḍārat al-‘ilm*), dan intersubjektifitas (*ḥaḍārat al-falsafah*: etika emansipatoris). Atau dalam perspektif FSH disebut dengan hubungan trialogis antara ilmu syari’ah (subjektif), filsafat ilmu hukum Islam (intersubjektif), dan ilmu hukum (objektif).

Dalam konteks pengembangan ilmu di IAIN, Muhammad Masturi, salah seorang civitas akademika Mazhab Sapen, tahun 1992, telah memunculkan pentingnya istilah dan konsep “intersubjektif” tersebut. Menurutnya:

Dengan penemuan metodologi penelitian agama yang tepat dan mapan untuk pengembangan jurusan pada fakultas-fakultas di IAIN menggantikan posisi metodologi penelitian sosial dan penajaman wawasan tentang sistem berpikir

¹³⁵⁵ Abdullah, “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas”, hlm. 340.

¹³⁵⁶ Karl R. Popper, *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Ahmadi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 31-32.

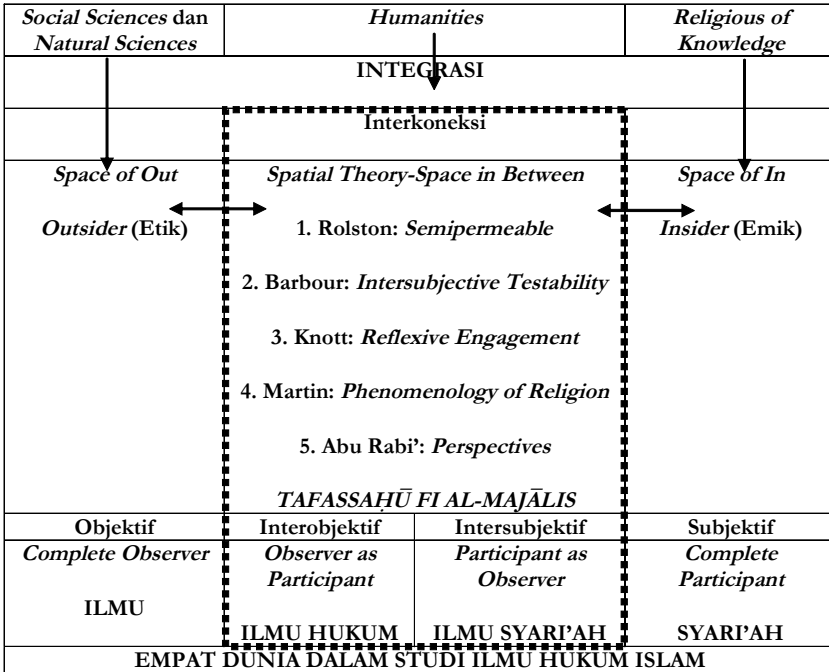
(*system thinking*) dan sistem analisis (*system analysis*) dan munculnya aspek pengkajian dan penelitian yang berbeda dengan baik ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu humaniora dapat diharapkan sikap agnostik dan/atau skeptik akan memudar dan timbul sikap ‘intersubjektif’ yang memudahkan pendekatan-pendekatan holistik, yaitu pendekatan multidisipliner dan interdisipliner dalam rangka usaha mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya.¹³⁵⁷

Dengan kata lain, Masturi ingin mengatakan bahwa hubungan antar ilmu tidak bisa lagi berdiri sendiri. Dalam konteks global, nalar yang berkembang adalah pluralisme, bukan hanya monisme atau bilateralisme antara subjek dan objek. Menurut Amin, hubungan antara subjek dan objek bukannya bersifat subjektif (seperti biasa terjadi pada tradisi *bayānī*) dan bukan pula bersifat objektif (seperti yang biasa ditanamkan pada tradisi *burhānī*), tetapi lebih pada inter-subjektif. Kebenaran apapun (termasuk kebenaran studi ilmu hukum Islam)—ilmu syari’ah—, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut suatu kultur, ras, agama, kulit, bangsa tertentu—dengan sedikit tingkat perbedaan—juga dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, kulit, dan bangsa yang lain.¹³⁵⁸ Terkait dengan hubungan keberagamaan, Amin memperkenalkan pikiran Kim Knott tentang *insider (complete participant)* dan *participant as observer* dan *outsider (complete observer dan observer as participant)*.

¹³⁵⁷ Muhammad Masturi, “IAIN dan Pengembangan Ilmu”, *al-Jami’ah*, No. 49, Tahun 1992, hlm. 63.

¹³⁵⁸ M. Amin Abdullah, “Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisciplinary”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember 2004, hlm. 9.

Empat Dunia Studi Ilmu Hukum Islam



Menurut Amin, wilayah *observer as participant* dan *participant as observer* itulah yang disebut dengan istilah *majālis* (ruang intersubjektif) dalam ayat al-Qur'an berikut:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ
 اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا
 الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

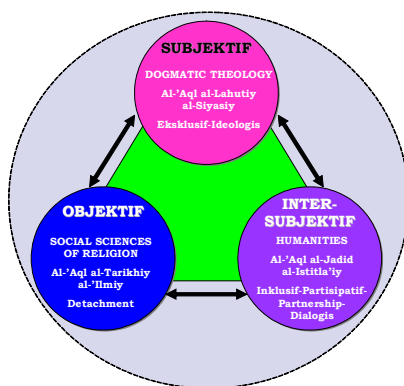
Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: “Berlapang-lapanglah dalam majlis”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.¹³⁵⁹

Intersubjektif adalah sikap etis-reflektif, simpati dan empati terhadap *the others*.¹³⁶⁰ Dalam konteks studi ilmu hukum Islam, intersubjektif-inklusif adalah sikap etis-reflektif, simpati dan empati antara studi ilmu hukum Islam normatif, filosofis, dan empiris. Sikap etis-reflektif tersebut diharapkan dapat memunculkan sikap etis terhadap kebenaran *relatively-absolute*, bukan sikap absolutis saja dan relativis saja. Pendekatan Penomenologi Agama dapat digunakan untuk mengkaji studi ilmu hukum Islam, untuk menghargai adanya pluralisme dan inklusivisme dalam studi hukum. Dengan kata lain, penomenologi dalam studi ilmu hukum Islam adalah sebuah keniscayaan.

Hubungan Trialogis antara Subjektifitas Dogmatis-Teologis, Objektif *Social Sciences*, dan Intersubjektif *Humanities*



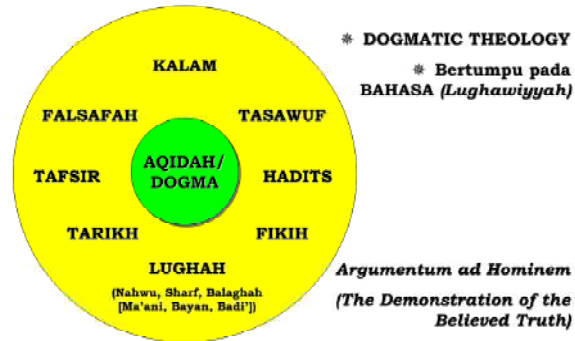
¹³⁵⁹ Q.S. al-Mujādalah (58): 11.

¹³⁶⁰ M. Amin Abdullah, “Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 41. Amin ingin menawarkan pola keberagamaan intersubjektif (*philosophy*). Pemimpin dan elit agama Intersubjektif mengharuskan untuk selalu menggunakan bahasa *lingual*, yaitu subjektif (*religion*) untuk *religious leaders* dan objektif (*science*) untuk *community leaders*.

Dalam perspektif metafora semipermeabilitas *spider web*, pilar subjektifitas itu disimbolkan oleh ilmu-ilmu keagamaan atau *'ulūm ad-dīn* atau *Islamic religious knowledge* yang berada di kluster ketiga.

**KLUSTER KEILMUAN PENDUKUNG
(METHODE & APPROACHES)**

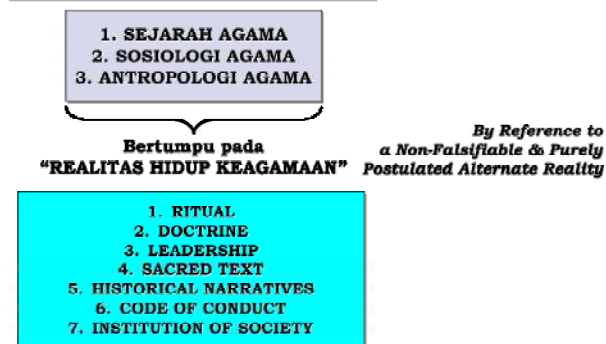
I. SUBJEKTIF



Sedangkan kluster keempat dalam semipermeabilitas *spider web*, bersifat objektif, seperti sejarah (agama), antropologi (agama), sosiologi (agama), dan psikologi (agama).

**KLUSTER KEILMUAN PENDUKUNG
(METHODE & APPROACHES)**

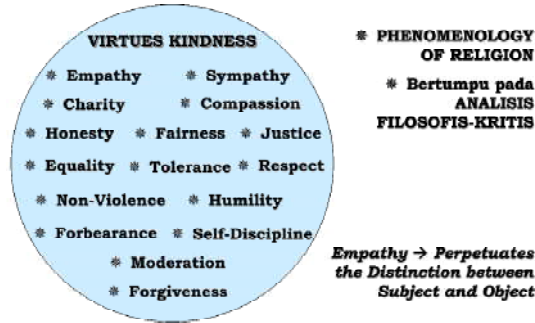
II. OBJEKTIF



Sedangkan kluster kelima dalam semipermeabilitas *spider web* identik dengan dimensi nilai intersubjektifitas.

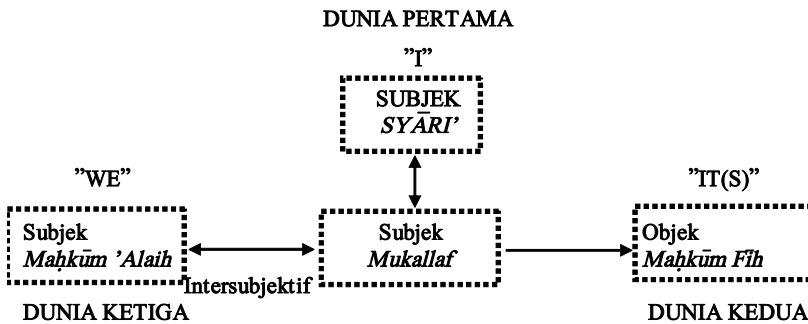
**KLUSTER KEILMUAN PENDUKUNG
(METHODE & APPROACHES)**

III. INTERSUBJEKTIF



Pentingnya gagasan tentang pluralisme (studi ilmu hukum Islam) tersebut adalah untuk membangun semacam hukum Islam yang inklusif. Hukum Islam yang inklusif adalah studi hukum Islam yang memperhatikan nilai-nilai intersubjektifitas. FSH di UIN Sunan Kalijaga harus mengembangkan model studi hukum Islam inklusif tersebut, yaitu mentrialogkan antara dunia pertama (subjektif), kedua (objektif), dan ketiga (intersubjektif). Gerak tiga dunia dalam studi ilmu hukum Islam tersebut dapat menggunakan model sirkular-hermeneutik-sistemik. Dengan cara seperti itu kita bisa berbicara banyak di ‘desa global’, tidak hanya di ‘desa lokal’. Untuk mengglokalisasikan nilai-nilai itu, Mazhab Jogja harus mengembangkan nalar trialis ini.

Intersubjektifitas Hukum Islam



3. Imajinasi Kreatif dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Meskipun logika berpikir induktif dan deduktif dapat menggambarkan secara tepat bagian tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian tersebut umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuwan itu sendiri dalam kerja ilmu pengetahuan. Memang ada logika untuk menguji teori tetapi tidak ada logika untuk menciptakan teori. Tidak ada resep yang jitu untuk membuat temuan-temuan yang orisinal. Umumnya para ilmuwan bercita-cita dalam karir akademisnya untuk dapat menemukan teori baru. Misalnya, mahasiswa program doktor pun selalu dihimbau oleh promotornya untuk menyuguhkan temuan baru sebagai sumbangsih pengembangan ilmu pengetahuan (*contribution to knowledge*). Bagaimana teori baru itu muncul? Teori baru seringkali muncul dari keberanian seorang ilmuwan dan peneliti untuk mengombinasikan berbagai ide-ide yang telah ada sebelumnya, namun ide-ide tersebut terisolasi dari yang satu dan lainnya. Menurut Koesler dan Ghiselin, sebagaimana yang dikutip oleh Barbour,¹³⁶¹ bahwa imajinasi kreatif baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun dalam dunia sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* yang berbeda. Ia mensintesis dua hal yang berbeda dan kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru. Bahkan, seringkali teori baru muncul dari upaya yang sungguh-sungguh untuk menghubungkan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali. Newton menghubungkan dua fakta yang sama-sama dikenal secara luas, yaitu jatuhnya buah apel dan gerak edar atau rotasi bulan. Sedang Darwin melihat adanya analogi antara tekanan pertumbuhan penduduk dan daya tahan hidup *species* binatang. Ada paralelitas antara kreativitas dalam bidang ilmu pengetahuan (*scientist*) dan seni (*artist*). Campbell, sebagaimana dikutip oleh Barbour, menulis sebagai berikut:

¹³⁶¹ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 143.

“For it has been admitted that though discovery of laws depends ultimately not on the fixed rules but on the imagination of highly gifted individuals, this imaginative and personal element is much more prominent in the development of theories; the neglect of theories leads directly to the neglect of the imaginative and personal element in science. It leads to an utterly false contrast between “materialistic” science and the “humanistic” studies of literature, history and art. ... What I want to impress on the reader is how purely personal was Newton’s idea. His theory of universal gravitation, suggested to him by the trivial fall of an apple, was a product of his individual mind, just as much as the Fifth Symphony (said to have been suggested by another trivial incident, the knocking at a door) was a product of Beethoven’s.”

Bagaimana jika uraian tersebut dihubungkan dengan kondisi pemikiran studi hukum Islam dalam budaya masyarakat Muslim kontemporer? Adalah waktunya sekarang untuk mulai berani berpikir ulang tentang pemikiran dan praktik hukum Islam dengan memandang perlunya menggunakan imajinasi kreatif dalam proses pembelajaran dan perkuliahan. Ilmu-ilmu keagamaan Islam era sekarang, sebutlah sebagai contoh Fikih, Kalam, Akidah, Tauhid, Tafsir, Hadis, Tarikh, Akhlak, tidak boleh lagi steril dari perjumpaan, persinggungan dan pergumulannya dengan disiplin keilmuan lain di luar dirinya. Studi hukum Islam secara umum dan secara khusus tidak dapat lagi disampaikan kepada peserta didik dalam keterisolasiannya dan ketertutupannya dari masukan disiplin ilmu-ilmu lain dan begitu juga sebaliknya. Guru, dosen, peneliti, mujtahid perlu berpikir kreatif dan memiliki imajinasi kreatif, berani mengaitkan, mendialogkan uraian dalam satu bidang ilmu agama dalam kaitan, diskusi dan perjumpaannya dengan disiplin keilmuan lain. Apabila langkah itu tidak dilakukan, maka pelajaran sudi hukum Islam di perguruan tinggi, lambat laun akan terancam kehilangan relevansi dengan permasalahan kehidupan sekitar yang sudah barang tentu semakin hari semakin kompleks.

Sebagaimana dipaparkan oleh Barbour di atas, setidaknya, ada empat pola hubungan antara agama dan ilmu, yaitu Konflik (bertentangan), Independensi (masing-masing berdiri sendiri-sendiri), Dialog (berkomunikasi), dan atau Integrasi (menyatu dan bersinergi).

Sekedar sebagai ilustrasi, ada empat contoh peristiwa penting di tanah air antara tahun 2012-2013, yang sedikit banyak dapat menggambarkan corak hubungan antara agama dan ilmu di tanah air, lebih khusus lagi corak hubungan antara ilmu syari'ah (fikih) dan sains (*social sciences-humanities* dan *natural sciences*).

Pertama, pada tanggal 17 Februari 2012, Mahkamah Konstitusi (MK) memutuskan ketetapan baru, menyempurnakan pasal 43, ayat 1, Undang-undang Perkawinan 1974, dengan menetapkan bahwa “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.” Dengan ketetapan ini, maka hak keperdataan anak hasil pernikahan *sirri* antara almarhum mantan Mensekneg tersebut dan seorang perempuan, sebutlah namanya Wati. Mahkamah Konstitusi menetapkan bahwa almarhum Mensekneg adalah ayah biologis dari anaknya Wati, sebagai anak hasil perkawinan *sirri* dengan Wati berdasar atas bukti ilmu pengetahuan (DNA).

Peradilan Agama di wilayah Jakarta, semula memutuskan atas gugatan yang diajukan oleh Wati bahwa anak hasil nikah *sirri* (yang sah menurut agama)—karena tidak tercatat dalam catatan Kantor Urusan Agama ataupun Kantor Catatan Sipil—maka anak yang lahir akibat perkawinan *sirri* tersebut hanya dapat dinisbahkan kepada ibunya, dan tidak dapat dinisbahkan kepada ayah (biologis) nya. Pada era pra modern, sesuai dengan tingkat perkembangan ilmu pengetahuan saat itu, memang sulit sekali membuktikan secara biologis siapa laki-laki/ayah yang sesungguhnya dari anak yang lahir dari seorang wanita/ibu, yang karena sesuatu dan lain hal, tidak diketahui laki-laki yang membuahnya. Para ahli agama saat itu menerima begitu saja kesepakatan yang berlaku saat itu. Namun, kesepakatan dan ketetapan yang semula tidak bermasalah itu, tiba-tiba saja menjadi masalah ketika dapat ditemukan bukti lain melalui kerja penelitian ilmu pengetahuan, khususnya ilmu biologi dan

kedokteran, yang berkembang pesat pada era modern. Ilmu biologi dan kedokteran modern dapat membuktikan secara medis-biologis melalui test DNA siapa laki-laki yang menjadi ayah biologis dari anak yang lahir dari seorang wanita.

Ketika para hakim agama mengabaikan bukti ilmu pengetahuan, semata-mata karena hanya menetapkan amar keputusannya berlandaskan pada pendapat dan kesepakatan para ahli agama/fikih yang tertuang dalam naskah kitab fikih abad tengah (*pra scientific*), maka akan tampak bahwa paradigma yang digunakan oleh para hakim agama adalah paradigma Konflik atau Independensi. Para hakim agama dikatakan menggunakan paradigma Konflik, jika pemahaman, penafsiran, dan kesepakatan ilmuwan agama (agama) abad tengah masih digunakan pada era modern dan mereka tidak bersedia berdialog, enggan memanfaatkan masukan yang dapat diperoleh dari temuan ilmu pengetahuan biologi modern. Paradigma Independensi, jika masing-masing institusi, yakni institusi Peradilan Agama (PA) dan institusi Mahkamah Konstitusi (MK), berdiri sendiri-sendiri di atas pondasi legalitas dan otoritasnya masing-masing, tanpa melakukan dialog dan tanpa melakukan penyesuaian sedikitpun. Kabarnya, belum semua para hakim agama di tanah air dapat menerima keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang berlandaskan pada bukti ilmu pengetahuan tersebut.¹³⁶²

Kedua, juga masih terkait dengan perkawinan *sirri* antara seorang pejabat publik, seorang bupati yang masih aktif, dengan seorang wanita yang hanya dinikahnya untuk beberapa hari. Setelah diceraikan melalui pesan SMS, maka media massa meramaikannya di ruang publik dan menjadi isu nasional, sehingga Presiden setelah mendapat masukan dari

¹³⁶² Tentang perjumpaan fikih dan kemajuan ilmu pengetahuan modern, khususnya bidang kedokteran, lebih lanjut Ebrahim Moosa: “Perjumpaan Sains dan Yurisprudensi: Pelbagai Pandangan tentang Tubuh dalam Etika Islam Modern”, dalam Ted Petters, Muzaffar Iqbal dan Syed Nomanul Haq (eds.), *Tuban, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama*, terj. Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto, dan Munir A. Muin (Bandung: Mizan, 2006).

Kementrian Dalam Negeri dan DPRD setempat, akhirnya memberhentikan dari jabatannya sebagai Bupati Kepala Daerah. Pasalnya sederhana dan mudah ditebak, yakni masih digunakannya paradigma Konflik. Konflik antara agama, yakni paradigma ilmu fikih dan paradigma ilmu pengetahuan, dalam hal ini adalah ilmu pengetahuan sosial dan *humanities* kontemporer. Lewat kasus itu dapat terbaca dengan jelas bahwa paradigma Konflik masih sangat melekat kuat dalam budaya berpikir sosial-keagamaan para aktor di lapangan di tanah air. Tidak mesti seorang pejabat publik dan lebih-lebih lagi orang kebanyakan, mampu mendialogkan, mengawinkan atau mengintegrasikan keilmuan agama dan keilmuan sosial dan *humanities* kontemporer dalam kehidupan sehari-hari.

Penggunaan metode *qiyās* atau analogi dalam berpikir keagamaan yang berorak *fiqhīyyah*-agama ternyata masih tampak kental dalam berpikir dan berargumen yang dikemukakan di ruang publik.¹³⁶³ Ketika didesak para wartawan dalam konferensi pers bahwa Bupati tidak berbuat adil terhadap wanita yang dinikahnya secara *sirri* dan melanggar Undang-undang Perlindungan Wanita dan Anak, maka jawaban yang dikemukakan membantah dengan tegas bahwa tindakan atau perbuatannya tersebut telah adil, dengan landasan berpikir bahwa dia telah memberi wanita tersebut sejumlah uang. Ibarat membeli barang dan setelah barang tersebut dibeli dan kemudian diperiksa ternyata rusak, maka dia berhak mengembalikan barang tersebut kepada pemiliknya. Meng-*qiyās*-kan atau menganalogkan wanita dengan barang dagangan (pemahaman agama bercorak *fiqhīyyah*) inilah yang berseberangan dan bertentangan dengan kesadaran kemanusiaan baru (*falsafīyyah*), yang didukung oleh pengetahuan sosial dan *humanities* kontemporer, tentang *non-derogability*

¹³⁶³ Perihal metode *qiyās* dalam berpikir keagamaan Islam yang perlu disempurnakan dan dikembangkan menjadi *wide analogy (al-qiyās al-wāsi)*, dari *traditional deductive structure* ke *a form of abduction (considering the largest possible number of cases that are related to the topic*, lebih lanjut lihat Jasser Auda, *Maqāsid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), hlm. 179.

(prinsip tidak dapat direndahkannya harkat kemanusiaan seseorang dengan dalih dan alasan apapun) dan *human dignity/al-karāmah al-insāniyyah* (menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan) seseorang, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya, perlakuan terhadap manusia (pria atau wanita, dewasa atau anak-anak, berkebutuhan biasa atau khusus/*disable/difable*) tidak dapat sama sekali disamakan dengan perlakuan seseorang terhadap barang, benda, binatang atau tumbuh-tumbuhan.¹³⁶⁴

Ketiga, adalah kasus Sampang Madura.¹³⁶⁵ Pembakaran rumah dan penghilangan nyawa dan hak hidup orang atau kelompok di bumi tanah air Indonesia. Para pimpinan agama di daerah dan sebagian di pusat, juga para tokoh politik setempat tiba-tiba terjebak dalam pemahaman ilmu agama (*‘ulūmuddīn*) lama yang menyatakan bahwa kelompok Syiah adalah sesat. Pernyataan itu bertentangan dengan fatwa ulama al-Azhar yang dikeluarkan tahun 1959 yang menyatakan bahwa Syiah adalah salah satu mazhab yang sah dalam Islam. Tidak hanya itu, masih tergambar di situ bahwa para tokoh agama dan para politisi di daerah ketika mengelola negara modern yang berlandaskan konstitusi masih disamakan saja dengan mengelola pertikaian antar mazhab dan aliran pemikiran keagamaan seperti yang biasa mereka jumpai dalam buku-buku atau kitab-kitab agama yang mereka dulu baca di lembaga-lembaga pendidikan Islam konvensional. Istilah *taubatan naṣūḥā* (tobat yang sungguh-sungguh) masih diartikan secara politis dan sepihak, yakni dengan cara meninggalkan Syiah kembali lagi ke Sunni dan begitu pula sebaliknya. Bukannya dengan cara menghormati hak-hak hidup orang per orang atau kelompok yang berbeda dalam negara modern yang menjunjung tinggi konstitusi sebagai pedoman berbangsa dan bernegara.

¹³⁶⁴ M. Amin Abdullah, “Agama dan Perempuan”, *Kompas*, 8 Februari 2013.

¹³⁶⁵ Perihal perkembangan terakhir kasus Syiah-Sampang, dapat diikuti di harian *Kompas*, “Pengungsi Syiah: Rekonsiliasi Warga Berjalan Positif”, 3 Agustus 2013, hlm. 1 dan *Kompas*, “Pengungsi Tidak Diminta Bertobat”, 13 Agustus, 2013, hlm. 4, dan *Kompas*, “Krisis Keberagaman: Mereka Mendamba Toleransi”, 18 Agustus, 2013, hlm. 3.

Keempat, yang secara reguler-terus menerus akan terulang setiap tahun adalah penentuan awal bulan Ramadhan dan hari Raya Idul Fitri. Pergumulan—untuk tidak menyebutnya paradigma Konflik—antara agama dan ilmu pengetahuan selalu dipertontonkan di ruang publik dan belum ada tanda-tanda untuk berakhir dalam waktu dekat ini. Konflik, atau perbedaan antara sistem perhitungan datangnya awal bulan Ramadhan melalui *rukyat* (melihat awal bulan secara empiris, dengan menggunakan mata telanjang—yang dibantu dengan teleskop) dan sistem perhitungan awal bulan melalui *hisab* (lewat perhitungan rasional) seperti yang telah lama dipraktikkan dalam perhitungan penanggalan kalender *lunar* selama ini. Jika Konflik abad tengah dipicu oleh perbedaan pemahaman dan penafsiran gereja dan perhitungan ilmuwan astromi tentang gerak edar planet, yaitu antara mazhab geosentris dan heliosentris, maka Konflik di era modern, setidaknya di tanah air dan di dunia Muslim pada umumnya, adalah penentuan awal bulan Ramadhan antara pengikut ahli *rukyat* dan ahli *hisab*. Akibatnya memang tidak setragis era abad tengah dulu, tetapi tetap saja menimbulkan rasa kurang nyaman sosial karena terkait dengan kepentingan orang banyak secara nasional, baik menyangkut urusan intern agama itu sendiri (penentuan waktu takbir menyudahi ibadah puasa untuk wilayah Indonesia bagian timur yang berbeda 2 jam dari Indonesia bagian barat, persiapan shalat Idul Fitri), namun juga soal transportasi, penetapan hari libur dan masuk kantor. Belum lagi ada ketidaknyamanan atau ketegangan sosial-psikologis tahunan ketika mengikuti sidang dewan *isyāʿ* (penentuan awal bulan Ramadhan dan atau awal Syawwal) oleh pemerintah yang hanya dilakukan sehari sebelum hari H, sehingga secara manajemen tidak dapat diantisipasi implikasi dan konsekwensi dari keputusan sidang yang tidak dilakukan jauh-jauh hari.

Empat contoh kasus yang disebutkan di atas mencerminkan tiadanya *creative imagination* yang mampu menghubungkan dan mendialogkan antara keilmuan fikih (ilmu syari'ah) dan keilmuan sosial kontemporer, dan lebih spesifik lagi, antara keilmuan fikih pernikahan

(*ahwāl syakhsyiyah*) dan *gender issues* di era sekarang. Tidak dapat berdialog dan terintegrasikannya keilmuan Kalam/Akidah/Tauhid (*‘Ulūmuddīn*) dengan pengalaman dan keilmuan baru dalam mengelola tatanan kehidupan berbangsa-bernegara (*nation state*) dalam bingkai konstitusi negara modern (*the idea of constitution*) menjadikan kasus di Sampang-Syiah dan kasus-kasus lain seperti Cikeusik-Ahmadiyah, dan hubungan antar pemeluk agama-agama di berbagai daerah di tanah air menjadi tidak atau kurang harmonis, mudah retak (*fragile*), sehingga mudah disulut dan dimanfaatkan oleh berbagai kepentingan dari luar daerah setempat, apapun motif dan asal usul peristiwa itu semula terjadi.

Selain itu, tidak adanya proses *intersubjective testability* antara dua bidang ilmu atau lebih (*multidisciplinary approach*) menjadikan pemahaman dan penafsiran agama—yang umumnya hanya mendasarkan dan mengikuti *naṣṣ-naṣṣ* atau teks-teks keagamaan yang telah tersedia—menjadi terisolasi dari kehidupan sekitar—baik dalam arti lokal, regional, nasional maupun global—sehingga mudah terasa *obsolete* atau *outdated* (tidak relevan, krisis relevansi, kadaluwarsa) dan bahkan dapat menimbulkan korban sosial yang sesungguhnya tidak perlu. Kehidupan dan keilmuan agama terjebak dalam *mindset* lama yang tertutup dan tidak mampu berdialog secara jujur dan terbuka dengan disiplin dan pengalaman keilmuan lain.¹³⁶⁶ Kriteria *semipermeable* dalam format integrasi-interkoneksi keilmuan tidak jalan sama sekali sehingga untuk era multikultural lebih banyak menimbulkan masalah daripada manfaat.

Belum tentu orang atau kelompok yang merasa menguasai ilmu keagamaan secara baik secara otomatis akan dapat memahami dan mengenal perkembangan ilmu pengetahuan di luar bidang keahliannya

¹³⁶⁶ Bandingkan dengan pernyataan Jasser Auda, yang saya kutip sebagai berikut: “*Without incorporating relevant ideas from other disciplines, research in the fundamental theory of Islamic law will remain within the limits of traditional literature and its manuscripts, and Islamic law will continue to be largely ‘outdated’ in its theoretical basis and practical outcomes. The relevance and need for a multidisciplinary approach to the fundamentals of Islamic law is one of the argument of this book*”. Auda, *Maqāṣid asy-Syari’ah*, hlm. xxvi.

secara baik pula. Linieritas bidang ilmu, khususnya dalam ilmu-ilmu keagamaan, rupanya mengandung resiko tinggi dalam hidup bermasyarakat secara luas, khususnya di ruang publik seperti saat sekarang ini, setelah berkembangnya teknologi informasi dan jejaring sosial yang dibawa serta. Ilmu agama atau ilmu fikih (ilmu syari'ah) yang tidak dibarengi ilmu sosiologi dapat mengguncang dan menurunkan kedudukan, martabat dan jabatan seseorang. Ilmu Kalam/Akidah yang tidak dibarengi ilmu sosiologi dan antropologi menjadikan keimanan seseorang penuh dengan rasa tidak nyaman, jika hidup berdampingan dengan orang lain yang berbeda keyakinan dan agama. Begitupun sebaliknya, keahlian dalam bidang antropologi, sosiologi, kedokteran yang tidak memahami persoalan fikih dalam berhubungan sosial dengan wanita juga dapat mendatangkan *maḍārat* atau resiko yang tidak terduga. Kesalahan individual yang tercermin dalam ketaatan beribadah secara ritual, belum tentu menjamin terbentuknya kesalehan sosial, apalagi kesalehan publik. Kesalehan publik yang antara lain menghargai orang atau kelompok lain yang berbeda, kesetaraan di depan hukum, menghormati hak asasi manusia belum tentu dapat berdialog dan terintegrasi dalam *way of thinking*, budaya pikir sosial-keagamaan secara utuh. Dalam konteks itulah maka diskusi akademik bagaimana hubungan antara ilmu syari'ah, sains, dan budaya mendapat momentum untuk terus menerus dibicarakan, diperdalam, dan dikembangkan.

Dari gambaran keempat catatan peristiwa yang terjadi di tanah air tersebut menunjukkan bahwasannya hubungan antara ilmu syari'ah dan sains masih menunjukkan hubungan yang belum begitu serasi, kurang harmonis, untuk tidak menyebutnya Konflik. Tidak semua bidang kehidupan menunjukkan corak hubungan seperti itu, tetapi persoalannya adalah bagaimana cara memandu menyelesaikan ketegangan yang selalu ada antara keduanya? Buku ini tidak bermaksud untuk meniadakannya sama sekali, tetapi klarifikasi filosofis dan keilmuan diperlukan untuk menjawab mengapa hal-hal tersebut masih saja sering terjadi dan bagaimana jalan dan upaya akademik lewat jalur pendidikan ke depan

yang kiranya dapat membantu mengurangi ketegangan yang tidak perlu tersebut. Salah satu klarifikasi filosofis yang dapat digunakan adalah dengan memaksimalkan metode imajinasi kreatif.

Istilah “imajinasi kreatif” sendiri terdiri dari dua kata, yaitu “imajinasi” dan “kreatif”. Tentang kajian imajinasi, silahkan lihat buku H. Tedjoworo berjudul *Imaji dan Imajinasi* (2001).¹³⁶⁷ Sedangkan tentang kajian kreatif, silahkan baca buku Conny R. Semiawan berjudul *Dimensi Kreatif Dalam Filsafat Ilmu* (1988)¹³⁶⁸ dan buku (disertasi) Taufik berjudul *Kreativitas: Jalan Baru Pendidikan Islam* (2012).¹³⁶⁹ Dalam perspektif sufisme, salah satu judul buku yang menggunakan istilah “imajinasi kreatif” pernah ditulis oleh Henry Corbin berjudul *L’Imagination creatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabi*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Creative Imagination in the Sufisme of Ibn ‘Arabi*, dan akhirnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi* (2002).¹³⁷⁰ Jadi, istilah ‘imajinasi kreatif’ ternyata dipakai di berbagai jenis ilmu pengetahuan.

Untuk memperkuat posisi epistemologi abduktif dalam studi ilmu hukum Islam sebagai dunia ketiga, di antara metode deduktif sebagai dunia pertama dan induktif sebagai dunia kedua, ia perlu dikaji dalam konteks isu global tentang relasi antara *religion and science*. Upaya seperti itu sangat diperlukan untuk menginternasionalisasikan atau mengglobalkan Mazhab Jogja sebagai Mazhab Internasional. Namun, sebagai upaya mengglobalisasi Mazhab Jogja yang bersifat lokal, penulis lebih memilih menggunakan istilah MA-zhab SU-nan Kalijaga, yang dapat disingkat dengan MA-SU-K. Filosofinya adalah, MA-SU-K bisa menjadi ‘pintu masuk’ bagi

¹³⁶⁷ H. Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi: Suatu Telaah Filsafat Postmodern* (Yogyakarta: Kanisius, 2001).

¹³⁶⁸ Conny R. Semiawan, *Dimensi Kreatif Dalam Filsafat Ilmu* (Bandung: Rosda, 1988).

¹³⁶⁹ Taufik, *Kreativitas: Jalan Baru Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2012).

¹³⁷⁰ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

Universitas Sunan Kalijaga: USK (perkembangan dari Universitas Islam Negeri [UIN]) untuk berkiprah di level global. Di sini kita menjadikan sosok “Sunan Kalijaga” sebagai simbol neo-sinkretisasi-substansialistik, bukan lagi “Islam” sebagai simbol agamisasi-formalistik.

a. Logika Imaji(nasi) dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Menurut Bacon, manusia mempunyai kemampuan triganda, yaitu ingatan (*memoria*), khayal (*imaginatio*), dan akal (*ratio*). Ketiganya merupakan dasar bagi pengetahuan. Ingatan menyangkut apa yang sudah diperiksa dan diselidiki (*historia*), daya khayal berkaitan dengan keindahan, misalnya dalam sastra (*poesis*), dan kerja akal kemudian menghasilkan apa yang disebut ilmu dan filsafat. Mengenai yang terakhir ini, Bacon membagi dalam tiga cabang, yaitu filsafat (dan atau ilmu) tentang ketuhanan, manusia, dan alam. Cabang ilmu alam ia bedakan menjadi ilmu teoretis dan terapan. Bidang teoretis meliputi fisika dan metafisika, sedang bidang ilmu terapan seperti mekanika.¹³⁷¹ Menurut penulis, *memoria* identik dengan ciri khas studi ilmu hukum Islam normatif, *imaginatio* identik dengan ciri khas studi ilmu hukum Islam filosofis, dan *ratio* identik dengan studi ilmu hukum Islam empiris.

Istilah *imaginatio* atau imajinasi berbeda dengan fantasi. Istilah “fantasi” itu lebih berkaitan dengan daya untuk membayangkan sesuatu, khususnya hal yang tidak real atau yang tidak mungkin terjadi, yang sering juga disebut sebagai “ilusi”,¹³⁷² sedangkan imajinasi, sebaliknya. Dalam

¹³⁷¹ Riyanto, *Filsafat Ilmu Integratif*, hlm. 458.

¹³⁷² Ilusi adalah persepsi yang keliru dan tidak sesuai dengan kenyataan yang ada. Ada beberapa jenis ilusi yang sudah umum terjadi dan orang mengalaminya dengan cara yang sama. Contohnya ketika seseorang melihat fatamorgana dari kejauhan, dan dikiranya sebagai air, padahal tidak demikian kenyataannya. Muhammad Usman Najati, *Psikologi Qur’ani: Dari Jima Hingga Ilmu Laduni*, terj. Hedi Fajar dan Abdullah (Bandung: Marja, 2010), hlm. 116. Al-Qur’an menggambarkan fatamorgana sebagai perumpamaan atas kesia-siaan amal baik yang dikerjakan orang kafir. Pada hari penghisaban nanti, amal mereka bagaikan debu yang berterbangan. Sebagaimana fatamorgana yang dikira air, tetapi begitu didekati tidak terdapat apa-apa, sebagaimana tertuang dalam Q.S. an-Nūr ayat ke-39.

perspektif linguistik bahasa Arab, fantasi identik dengan *tamannī* (mengharapkan sesuatu yang tidak mungkin terjadi), dan imajinasi paralel dengan *tarajjī* (mengharapkan sesuatu yang mungkin terjadi). Dengan demikian, fantasi juga bisa diartikan mirip dengan khayalan. Sementara itu, istilah “khayalan” lebih sering diartikan sebagai hasil fantasi seseorang.¹³⁷³ Dalam bahasa Inggris ada beberapa variasi dari kata *imajinasi*, yakni *imagery*, *imaginary*, dan *imagine*. *Imagery* sesungguhnya berarti suatu penggunaan bahasa figuratif untuk menghasilkan gambaran, objek, aksi, perasaan, pemikiran, ide, atau pengalaman dalam pikiran pembaca atau pendengar.¹³⁷⁴ Dalam hal ini, imaji tidak harus berupa suatu lukisan mental (*mental picture*). *Imagery* inilah yang paling sering dipergunakan oleh para penyair dalam karya-karyanya. Terjemahannya dalam bahasa Indonesia, perumpamaan atau *tamṣīl*, sebetulnya membawa arti yang agak berbeda, sebab *imagery* itu lebih luas dari perumpamaan.

Selanjutnya, kata *imaginary* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi imajiner/khayal, contohnya, “bilangan imajiner” itu adalah bilangan khayal. Akhirnya, kata *imagine* (kata kerja) berarti *membentuk suatu gambaran (imaji) mental tentang sesuatu, atau memikirkan sesuatu sebagai bisa terjadi atau mungkin*. Kata *imagine* itu diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *membayangkan*. Pada praktiknya terdapat perbedaan antara membayangkan dan mengimajinasikan. Membayangkan itu memang setara dengan *imagine* dalam bahasa Inggris yang bermakna *membayangkan sesuatu sebagai hal yang mungkin (terjadi)*. Sementara itu, mengimajinasikan lebih berkaitan dengan asal katanya, imajinasi, dan mempunyai makna yang lebih luas pula. Apalagi dalam konteks filsafat, kata kerja mengimajinasikan itu menjadi sangat berbeda dengan kata kerja membayangkan. Membayangkan mempunyai konotasi sebagai sesuatu yang lebih mudah dilakukan dan kadang kala lebih

¹³⁷³ Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi: Suatu Telaah Filsafat Postmodern* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001), hlm. 22.

¹³⁷⁴ J.A. Cuddon, *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* (England: Penguin Books Ltd, 1991), hlm. 442-443.

menyenangkan. Sementara itu, mengimajinasikan itu menyangkut tataran yang lebih tinggi dan kompleksitas yang lebih besar daripada sekedar membayangkan.¹³⁷⁵

Dalam perspektif tasawuf Islam, Ibn Sina menyebut imaji(nasi) dengan istilah *khayālīyah wa al-muṣawwirah*.¹³⁷⁶ Tahap *khayāl* adalah tahapan penyimpanan memori yang berhubungan dengan sensual. *Khayāl* menyimpan gambaran-gambaran yang diterima oleh indera pada waktu terjadinya penginderaan atau sensasi, sehingga objek yang telah diinderaui tersebut tidak hilang dari diri orang yang melakukan penginderaan meskipun objek tersebut sudah tidak ada, namun tetap tersimpan dalam kekuatan atau kemampuan yang diterima oleh manusia maupun binatang, yaitu dalam *khayāl*. Tahap selanjutnya adalah *muṣawwirah*, yaitu gambaran yang ada dan tercetak dalam diri seorang setelah terjadinya proses imajinasi dapat digambarkan kembali oleh orang tersebut.¹³⁷⁷ Menurut penulis, tahap *khayālīyah* dapat disebut sebagai tahap internalisasi, sedangkan tahap *muṣawwirah* sebagai tahap eksternalisasi (dan objektifikasi). Meminjam istilah Yudian,¹³⁷⁸ *khayālīyah* dapat disebut sebagai *passive theory* (*be analysed in themselves*), sedangkan *muṣawwirah* sebagai *active theory* (*as applied to Indonesian socio-political structures*). Alumni FSH harus menguasai *passive theory* (profesi) dan *active theory* (akademisi) secara integratif-interkoneksi.

Secara lebih umum, Popper dan Eccles telah membuat semacam representasi tabuler atas tiga dunia yang meliputi berbagai eksistensi dan pengalaman manusia. Ketiga dunia tersebut digambarkannya sebagai berikut.¹³⁷⁹

¹³⁷⁵ Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi*, hlm. 25.

¹³⁷⁶ Ibn Sina, *an-Nājah* (Kairo: Maṭba'ah as-Sa'ādah, t.t.), hlm. 266.

¹³⁷⁷ Salmainsi Yeli, "Imajinasi dan Perannya Terhadap Persepsi: Studi terhadap Pemikiran Ibn Sina dan Jean-Paul Sartre", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 95-96.

¹³⁷⁸ Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 9-10.

¹³⁷⁹ Popper, *Unended Quest*, hlm. 73.

Tiga Dunia

World 1	World 2	World 3
Physical Objects and States	States of Consciousness	Knowledge in Objective Sens
1. Inorganic: Matter and energy of cosmos	Subjective Knowledge	Cultural heritage coded on material substances philosophical theological scientific historical literary artistic technological
2. Biology: Structure and actions of all living beings (human brains)	Experience of perception thinking emotions dispositional intentions memories dreams	Theoretical systems scientific problems critical arguments
3. Artefacts: Material substrates of human creativity of tools of machines of books of works of art of music	CREATIVE IMAGINATION	

Tampak pada tabel tersebut di atas bahwa imajinasi kreatif (*creative imagination*) digolongkan dalam dunia 2 (*world 2*), yakni keseluruhan dunia kesadaran atau keseluruhan—pengalaman—subjektif manusia. Sementara itu, dunia 1 (*world 1*) adalah dunia objek dan kondisi fisik, yang terdiri atas aspek inorganik, biologis, dan artefak (benda-benda yang dibuat oleh manusia, terutama peralatan atau senjata yang penting dalam arkeologi). Dunia 1 itu meliputi juga otak manusia, sedangkan dunia 3 (*world 3*) adalah dunia pengetahuan dalam konteks objektif, yakni warisan kultural dalam sistem-sistem teoretis, termasuk juga bahasa. Pemahaman akan ketiga dunia (tiga dunia) tersebut penting untuk memahami penempatan daya imajinasi dalam struktur pemikiran dalam hubungan dengan organ otak manusia. Istilah “pemikiran” itu sendiri sebetulnya mengacu pada pengalaman mental atau suatu proses mental, dan proses mental ini mempunyai status dalam dunia 2. Selanjutnya, masih ada dunia produk proses pemikiran, yakni dunia kreativitas

manusia, yang merupakan dunia 3 dari Popper. Namun Eccles juga menambahkan bahwa dalam ekspresi linguistiklah proses-proses pemikiran subjektif itu mulai mendapatkan status objektif (dunia 3).¹³⁸⁰ Dalam perspektif Pendekatan Sistem, hubungan ketiganya disebut *input* (dunia 1), *process* (dunia 2), dan *output* (dunia 3). Dalam bahasa Syaḥrūr,¹³⁸¹ ketiganya dapat diparalelkan dengan trikotomik epistemologi antara *being* (*world 1*), *process* (*world 2*), dan *becoming* (*world 3*).

Dalam perspektif Ilmu Sosial Profetik (ISP), dunia 1 adalah dunia objek, dunia 2 adalah dunia subjek, dan dunia 3 adalah dunia objektif. Al-Qur'an, sebagai *The Book*, dapat diposisikan sebagai dunia 1. Ketika teks-teks hukum yang ada di dalam al-Qur'an tersebut diinterpretasikan oleh para mufassir yang berada di dunia 2, maka hasil interpretasinya dapat disebut sebagai dunia 3. Berdasarkan gambar di atas, ada dua jenis proses penafsiran, yaitu penafsiran yang menggunakan proses objektivasi (*privat interpretation*) dan penafsiran yang menggunakan proses objektifikasi (*public interpretation*). Para ahli hukum Islam harus mampu menggerakkan proses ijtihadnya ke ruang global, tidak hanya di wilayah lokal. Dengan kata lain, al-Qur'an harus diobjektifkan dengan metode objektifikasi. Dalam perspektif tiga dunia, dunia 1 adalah dunia objektif, dunia 2 adalah dunia subjektif, dan dunia 3 adalah dunia intersubjektif.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 74.

¹³⁸¹ Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣīyah - al-Irṣ - al-Qawwāmah - al-Ta'addudīyah - al-Libās)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 27-36. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, lihat, Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004). *Kainūnah* atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada; *sairūrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa; sementara *ṣairūrah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi “keberadaan pertama” (*al-kainūnah al-ūlā*) setelah melalui “fase berproses”.

Dunia Objek, Subjek, dan Objektif

World 1		World 2		World 3
Objek (<i>Syari'ah</i>)	Internalisasi ←	Subjek (<i>Interpreter</i>)	Eksternalisasi →	Objektif (<i>Interpreted of Syari'ah</i>)
<i>Local Citizenship</i>	Objektivasi Penafsiran (<i>Privat Interpretation</i>) (<i>Local Intellectual</i>)		Objektifikasi Penafsiran (<i>Public Interpretation</i>) (<i>Public Intellectual</i>)	<i>Global Citizenship</i>

Dalam *Webster's New Twentieth Century Dictionary* (1978), kata *objectification* disamakan dengan *objectivation*. Dalam artikel berjudul *Objektifikasi* yang dipresentasikan tanggal 19 September 1997, Kuntowijoyo membedakan kedua istilah tersebut. Menurut Kunto, objektivasi berbeda dengan objektifikasi. Objektivasi berasal dari kata *objek*, jadi objektivasi adalah “memandang sesuatu sebagai objek atau benda”. Misalnya kalimat, “Masyarakat teknologis cenderung melakukan objektivasi terhadap manusia”. Sebagai ganti objektivasi dalam kalimat itu sekarang lebih umum dipakai kata dehumanisasi atau menjadikan manusia sebagai mesin, menghasilkan “manusia-mesin”. Oleh karenanya Kunto lebih memilih istilah *objektifikasi* daripada *objektivasi*.¹³⁸²

Sedangkan istilah *objektifikasi* berasal dari kata *objektif*, yang berarti *the act of objectifying*, yang berarti “membuat sesuatu menjadi objektif”. Sesuatu itu menjadi objektif kalau keberadaannya tidak tergantung pada pikiran sang subjek, tetapi berdiri sendiri secara independen. Jadi, bila A adalah objektifikasi dari B, maka berarti A adalah B yang telah dibuat objektif oleh sang subjek.¹³⁸³ Kunto membagi perilaku objektif menjadi dua, perilaku objektif aktif dan pasif. Perilaku objektif pasif dalam arti menerima kenyataan objektif yang disodorkan atau telah ada dalam realitas kehidupan. Seperti halnya memberi barang material, misalnya,

¹³⁸² Kuntowijoyo, “Objektifikasi”, dalam *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 301.

¹³⁸³ *Ibid.*

elektronika. Yang kedua adalah perilaku objektif aktif atau objektifikasi, yaitu perilaku untuk mengobjektifkan gagasan. Jadi, objektifikasi adalah suatu perilaku atau proses untuk mengobjektifkan suatu gagasan abstrak sehingga bersifat eksternal dari pikiran si subjek. Dengan demikian gagasan tersebut memperoleh status objektif sebagai entitas yang berdiri sendiri.¹³⁸⁴ Menurut penulis, dalam konteks positivisasi hukum Islam di Indonesia, yang realistis adalah melakukan proses objektifikasi hukum Islam (substansialistik), bukan proses objektivasi hukum Islam (formalistik). Misalnya, gagasan Fikih Indonesia harus dibaca dalam konteks objektifikasi hukum Islam ini.

Perbedaan antara Objektivasi dan Objektifikasi

Pilar	Asal-usul	Hasil	Model
Objektivasi	Objek	Manusia-Mesin Hukum Islam Mekanistik	Mekanistik (Sosiologi Pengetahuan)
Objektifikasi	Objektif	Manusia-Sistem Hukum Islam Organik	Organistik (Ilmu Sosial Profetik)

Istilah “objektivasi”, berbeda dengan istilah “objektifikasi”, sebenarnya sangat familier dalam konteks Sosiologi Pengetahuan. Misalnya, ketika menjelaskan tentang gerak dialektis relasi antara manusia dan konteks sosial kultural yang melingkupinya, yang kemudian dikenal menjadi konsep masyarakat, Berger mengemukakan bahwa proses tersebut terurai dalam tiga proses siklus, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.¹³⁸⁵ Dengan eksternalisasi, masyarakat merupakan kreasi dari kesadaran manusia sebagai pembangun dunia dan menjadi sebuah realitas buatan manusia. Pada saat yang sama masyarakat yang telah

¹³⁸⁴ Husnul Muttaqin, “Pemikiran Kuntowijoyo tentang Objektifikasi Islam dan Urgensinya bagi Pengembangan Hukum Islam di Indonesia”, *Skripsi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 31.

¹³⁸⁵ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 3.

terbangun itu meniscayakan ruang yang terpisah dari manusia, sehingga masyarakat menjadi kenyataan yang terpisah dari manusia, dan menjadi kenyataan objektif. Secara serta merta masyarakat yang berada di luar kesadaran manusia melalui pranata sosialnya akan memengaruhi kesadaran manusia kembali, dan inilah proses objektivasi tersebut. Keseluruhan pola interaksi antara kedua proses tersebut (eksternalisasi dan objektivasi) diserap lagi oleh manusia sebagai bagian dari masyarakat, dan proses ini disebut dengan internalisasi.

Proses objektivasi adalah proses signifikansi. Artinya, proses produksi pengetahuan di masyarakat pada dasarnya merupakan tanda bagi proses objektivasi itu sendiri.¹³⁸⁶ Proses penandaan itu merupakan proses habitualisasi kolektif masyarakat yang terinstitusionalisasi lewat proses yang berulang-ulang. Objektivasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu baik fisik maupun mental, suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktan (faksitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, produsen itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.¹³⁸⁷ Jadi, objektivasi adalah dunia 1, subjektivasi dan subjektifikasi adalah dunia 2, dan objektifikasi adalah dunia 3. Dalam perspektif ijthad, syari'ah adalah dunia 1, *interpreted syari'ah* adalah dunia 2, dan fikih adalah dunia 3.

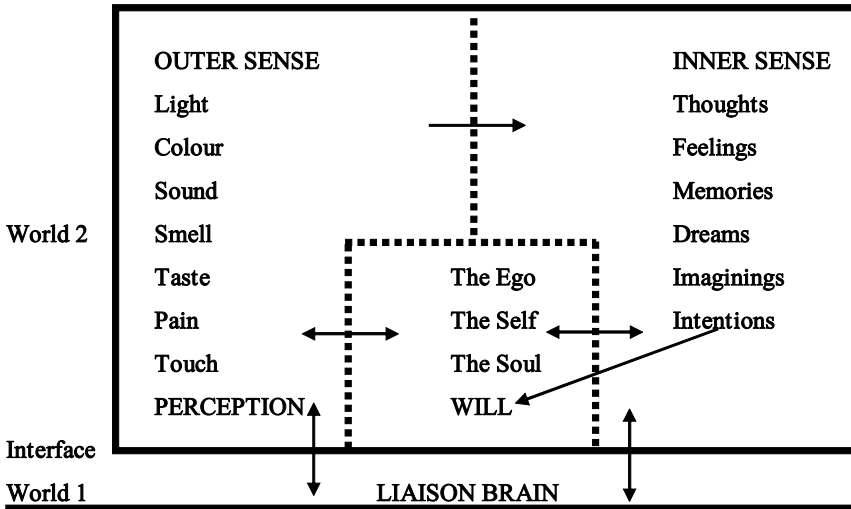
Penelitian ilmiah yang lebih baru sehubungan dengan fungsi otak sebagai penghubung (*Liaison Brain*) mulai memasukkan unsur-unsur jiwa (*soul, psyche*) dan diri (*self*) ke dalam wilayah dunia 2. Sebelum itu, dunia 2 hanya digambarkan terdiri atas indra luar (*outer sense*)—*outsider*—dan indra dalam (*inner sense*)—*insider*—.¹³⁸⁸ Untuk lebih jelasnya, bagaimanakah penempatan unsur-unsur jiwa itu dan diri itu, dapat kita perhatikan dalam diagram berikut (garis pori-pori basah dari penulis).

¹³⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 35-36.

¹³⁸⁷ Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1968), hlm. 4.

¹³⁸⁸ Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi*, hlm. 88.

Unsur-unsur Jiwa dan Pemikiran



Dalam diagram tersebut di atas digambarkan lebih jelas hubungan interaksi pemikiran—otak di dalam otak manusia (*mujtabid*). Dengan anak panah-anak panah di atas dimaksudkan jalur-jalur komunikasi antara komponen-komponen dunia 2 sendiri, maupun komunikasinya dengan organ otak-penghubung. Perlu diperhatikan bahwa kemampuan mengimajinasi (*imaginings*) terletak pada *inner sense* bersamaan dengan pemikiran, perasaan, memori, mimpi, dan intensi. Dengan demikian, kendati pemikiran dan imajinasi itu dibedakan dalam fungsinya, namun sebagai sebetuk daya-daya mental, keduanya mempunyai wilayah yang sama di dalam *inner sense* (dibandingkan dengan wilayah bagi indra luar atau *outer sense*).¹³⁸⁹

Pertanyaan selanjutnya adalah, bagaimanakah kebenaran (*truth*)—hukum Islam—itu dipandang dalam kaca mata (filsafat) imajinasi? Kebenaran sering dikaitkan dengan kepastian (*certainty*). Kepastian hukum (*certainty*) harus berkorelasi dengan keadilan hukum (*justice*). Selain

¹³⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 89.

keduanya, menurut penulis masih ada dua prinsip penting yang lain, yaitu kreativitas hukum dan kearifan hukum. Seseorang yang menemukan kebenaran dalam hidupnya, cenderung dapat melangkah lagi dengan lebih tenang karena merasa sudah menemukan pegangan hidup. Kebenaran pun secara psikologis dapat dikatakan berkaitan dengan perasaan 'mapan'. Berbagai teori tentang kebenaran berusaha menjelaskan kebenaran (yang sama) itu sendiri dengan berbagai cara. Teori Korespondensi (Empirisme)—studi ilmu hukum Islam induktif-empiris—menyatakan bahwa kebenaran itu berarti kesepadanan atau korespondensi dengan kenyataan. Ungkapan Thomas Aquinas yang terkenal sehubungan dengan teori ini, yakni *adaequatio rei et intellectus* (kesesuaian pikiran dengan benda atau hal). Dilain pihak, Teori Koherensi (Rasionalisme)—studi ilmu hukum Islam deduktif-normatif—mengatakan kebenaran sebagai sistem ide yang koheren. Sementara itu, Teori Pragmatis berujar bahwa kebenaran adalah pemecahan yang memuaskan atau praktis atas situasi yang problematis. Semua teori kebenaran ini tampak menerapkan kriterium tertentu terhadap konsep kebenaran itu sendiri, sehingga dapat terjadi bahwa kebenaran itu dipandang dari sudut atau kriterium tertentu itu saja. Dengan kata lain, ketika orang mempertanyakan kebenaran, maka pertanyaan sebaliknya akan berbunyi, "Kebenaran dari sudut pandang yang mana dulu?". Itu semua dapat muncul karena kebenaran sering dikaitkan langsung dengan kepastian. Padahal, kepastian itu menuntut pengakuan akan yang satu, dan penolakan akan yang lain. Sementara dalam kenyataan pengalaman kita, betapa sering kebenaran itu justru tidak terdapat pada kemenangan salah satu hal terhadap oposisinya, tetapi pada pengakuan akan paradoks realitas itu sendiri.¹³⁹⁰

¹³⁹⁰ Bedakan dengan *paralogi*-nya Lyotard sebagai lawan dari *homologi*. *Paralogi* itu menyejajarkan perbedaan-perbedaan dan paradoks-paradoks, dan bukannya menyamakannya. Lyotard, "The Postmodern Condition", dalam Baynes, *After Philosophy*, hlm. 75.

Untuk melihat kebenaran dalam konteks filsafat imaji(nasi), Nietzsche, menyebut kebenaran itu senantiasa bersifat dinamis.¹³⁹¹ Walaupun kebenaran berkaitan dengan kepastian, namun kepastian itu selalu membawa serta kemungkinan-kemungkinan lebih lanjut untuk dipaparkan dan diteliti. Ini berarti bahwa kalau kita hendak mencari kebenaran, kebenaran itu tidak hanya dari sudut pandang ilmu ini atau ilmu itu, atau teori ini atau teori itu saja. Kebenaran lama-kelamaan mulai tampak sebagai kebenaran yang selalu berinteraksi, kebenaran yang multidisipliner dan interdisipliner. Demikianlah kebenaran itu bersifat publik, dan tidak bisa dikatakan berkaitan dengan subjek tertentu atau salah satu disiplin saja—kebenaran muncul dalam *paralogi* (*partnership of differences*), dan bukan *homologi* (*unity in diversity*)—. Justru karena meningkatnya pluralitas pandangan tentang kebenaran di atas, kita diantar bukan untuk mengatakan bahwa kebenaran itu semakin relatif, tetapi bahwa kebenaran itu semakin bersifat inter-aktif.¹³⁹² Dengan kata lain, kebenaran dalam logika imaji(nasi) bersifat Inter-Aktif. Model studi ilmu hukum Islam tidak bisa lagi jika hanya menggunakan Teori Kebenaran Koherensi yang bersifat deduktif-normatif saja ataupun menggunakan Teori Kebenaran Korespondensi yang bersifat induktif-empiris saja. Tetapi adalah teori kebenaran yang mengoneksikan keduanya, yang disebut dengan Teori Kebenaran Inter-Aktif. Metode normatif biasanya menekankan kebenaran yang bersifat Pasif, metode empiris menekankan kebenaran yang bersifat Aktif, sedangkan metode abduktif-imajinasi kreatif menekankan kebenaran yang bersifat Inter-Aktif.

Imaji(nasi) menghadirkan dan menampilkan berbagai (puncak) kebenaran yang dicapai oleh berbagai ilmu dalam suatu keseluruhan yang tetap mengakui spesifikasi masing-masing. Kriteria kebenaran dari tiap sudut pandang tidak hendak disamakan atau pun dikalahkan satu sama

¹³⁹¹ Nietzsche, *The Will to Power*, terj. Walter Kaufmann (New York: Vintage-Books, 1968), hlm. 497.

¹³⁹² Tedjoworo, *Imaji*, hlm. 107.

lain, tetapi dihadirkan dalam harmoni yang lebih lengkap. Harmoni yang muncul dari kekuatan imajinasi inilah yang mewujudkan kebenaran yang sesungguhnya. Harmoni ini tentu tidak akan dimungkinkan oleh keinginan untuk mentransformasi objek-objek menjadi sebuah fakta stabil yang dapat didominasi. Terhadap kemungkinan negatif tersebut, kembali kita ingat inspirasi yang ditumbuhkan dari gagasan Mark dan Esa, bahwa *inter-standing* itu lebih penting daripada *under-standing*, apalagi *inter-standing* pengetahuan dan kebenaran itu selalu bersifat *in between*,¹³⁹³ di antara beragam realitas yang mengelilinginya. Konsep *under-standing* mengimplikasikan pemahaman, tetapi antara keduanya ada yang di-*under(standing)* dan yang satu di-*up(standing)*, alias berbentuk struktural, seperti hubungan antara subjek dan objek (kognisi). Sedangkan konsep *inter-standing*, keduanya, yang memahami dan yang dipahami berposisi sejajar dan setara, alias sirkular, seperti hubungan antara subjek dan subjek (rekognisi). Unsur kebenaran yang inter-aktif di situ sangat ditekankan.

Pengetahuan pun bukan perkara memandang realitas dari atas ke bawah, atau dari bawah ke atas, menekankan perbedaan dikotomik antara subek-objek dan sekaligus superioritas subjek atas objek, tetapi pengetahuan itu bercirikan “di antara”—Arkoen menyebut dengan istilah *'aql barzakbī*—. Realitas tidak ditempatkan “di bawah” rasio, intelek, atau subjek itu sendiri, tetapi rasio, intelek, dan subjek sendirilah yang ditempatkan “di tengah” realitas dengan bantuan kemampuan imajinasi. Dengan demikian dimulailah suatu kesadaran baru tentang pengetahuan (*knowledge*), rasionalitas (*rationality*), dan kebenaran (*truth*) yang terletak harmonis di dalam kultur dan pola pikir tentang dunia yang baru pula.¹³⁹⁴ Baik metode deduksi maupun induksi masih menerapkan pola *under-*

¹³⁹³ M. Amin Abdullah misalnya, menyebutnya dengan istilah “space of in” (*inner sense*) dan “space of out” (*outer sense*). Di antara keduanya ada ruang yang disebutnya dengan istilah “space of between”. M. Amin Abdullah, “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005, hlm. 151.

¹³⁹⁴ Tedjoworo, *Imaji*, hlm. 108-109.

standing ini, sedangkan metode abduksi-imajinasi kreatif menerapkan pola *inter-standing*. Hubungan interkoneksi antara agama (ilmu Syari'ah) dan ilmu (ilmu Hukum) tidak boleh lagi berbentuk *under-standing*, tetapi harus *inter-standing*.

Tentang Teori Kebenaran menurut (filsafat) imajinasi, dijelaskan dalam konsep *Bi-sosiatif Imajinasi*.¹³⁹⁵ Fungsi *bisosiatif* memungkinkan daya imajinasi itu mengaitkan apa yang lazimnya tidak berkaitan, merelevankan suatu relasi yang sebelumnya tidak relevan. Dengan kata lain, imajinasi dapat mempertemukan unsur-unsur yang berbeda, yang disebut juga dengan istilah *inventiveness*. *Bisosiatif* juga berfungsi merelevankan dan mendekatkan dua hal yang tadinya dianggap tidak berhubungan, serta memperlihatkan adanya hubungan di antaranya.¹³⁹⁶ Ada beberapa fungsi *bisosiatif*. Pertama, fungsi *bisosiatif* imajinasi dapat memicu meningkatnya kemampuan *differensiatif*—berani berbeda dengan yang lain—. Bila kita selalu menggantungkan proses penemuan kebenaran pada cara berpikir asosiasi dan analogi saja, maka kebenaran cenderung mudah dimutlakkan.

¹³⁹⁵ Istilah ini dimunculkan oleh Arthur Koestler. Tindakan *bisosiatif* itu persisnya adalah tindakan yang mencoba memperlihatkan hubungan antara dua hal yang tadinya biasa dianggap tidak ada hubungannya. Misalnya, menghubungkan antara gamelan Jawa dengan makanan gudeg. Pemikiran-pemikiran kreatif dari para genius besar muncul dari kemampuan *bisosiatif* semacam itu. Kegiatan imajinasi yang bersifat *bisosiatif* itu terutama muncul, sekurang-kurangnya pada taraf awalnya, dalam bentuk metafor. Tak mengherankan bila Max Black, misalnya, mengatakan bahwa: “Suatu metafor yang kuat memiliki kemampuan untuk menggabungkan dua medan yang berbeda ke dalam suatu hubungan emosional dan kognitif, dengan menggunakan bahasan dari yang satu sebagai lensa untuk melihat yang lainnya; implikasi dan sugesti yang disarankan oleh ungkapan metafor itu memungkinkan kita melihat inti masalah secara baru”. Max Black, *Models and Metaphors* (New York: Ithaca Press, 1962), hlm. 236. Ricoeur juga membuat penilaian serupa ketika ia katakan bahwa: “Imajinasi secara tepat dapat dianggap produktif oleh sebab, melalui perluasan polisemi, ia membuat istilah yang awalnya heterogen menjadi serupa terhadap satu sama lain dan karenanya homogen. Konsekuensinya, imajinasi adalah kemampuan untuk memproduksi jenis logika baru melalui asimilasi predikatif, kendati dan berkat perbedaan awalnya yang justru menolak asimilasi itu”. Paul Ricoeur, “On Interpretation”, dalam *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 182. Lihat juga, Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), hlm. 156-161.

Namun sebaliknya, bila kita terlalu mengandalkan cara berfikir differensiasi saja, maka kebenaran itu menjadi mudah direlativisasi. Maka yang sesungguhnya diperlukan adalah sebetuk kerja sama antara keduanya, asosiasi-differensiasi atau *relatively-absolute*. Kedua, bisosiatif bisa menggabungkan dan mendamaikan dua atau lebih cara berpikir yang sebelumnya tidak saling berkaitan. Misalnya, mengkorelasikan antara cara berpikir intuitif dan analitis. Ketiga, fungsi bisosiatif memacu keberanian memasuki medan *heuristik* (medan tempat kelahiran berbagai kemungkinan baru)—memasuki medan produktif dan *context of discovery*—.¹³⁹⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, (filsafat) imajinasi menghadirkan banyak hal tanpa membingungkan, menempatkan proses pengetahuan “di tengah” atau “di antara” atau *in between* atau di *barzakh* berbagai imaji, serta menumbuhkan Kebenaran Inter-Aksional berdasarkan korespondensi antar imaji. “*Inter-standing is the last hope for simulculti*”, kata Mark dan Esa. *Inter-standing* adalah harapan terakhir di dalam *simulacra*.¹³⁹⁸

¹³⁹⁶ Tedjoworo, *Imaji*, hlm. 63.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 65.

¹³⁹⁸ Jean Boudrillard, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Iswandi, juga telah menawarkan model empat kuadran simulasi. Simulasi merupakan suatu pergerakan makna dalam satu kotak di antara empat kotak kuadran atau pergeseran dari satu kotak kuadran simulasi ke kotak kuadran simulasi lainnya. Kuadran I menunjukkan bahwa simulasi berkerja sebagai cermin atas realitas. Kuadran II menunjukkan simulasi bekerja untuk menyembunyikan dan memberi gambar yang salah akan realitas. Kuadran III menunjukkan bahwa simulasi bekerja menutup ketidakadaan (menghapus) dasar realitas. Kuadran IV menunjukkan bahwa simulasi bekerja membentuk dan menjadi realitas bagi dirinya sendiri. Boudrillard sendiri memperkenalkan istilah simulasi (*simulation*) tersebut di atas dalam artikelnya yang berjudul *Simulations and Simulacra* yang ditulis tahun 1983. Simulasi digunakan oleh Boudrillard untuk menjelaskan hubungan produksi, komunikasi, dan konsumsi yang semuanya beroperasi melalui media massa, terlebih-lebih televisi. Dalam tulisan tersebut, Boudrillard menetengahkan empat tahap praktik simulasi dalam industri televisi, yaitu: *Pertama, it is the reflection of basic reality* (citra adalah cermin dasar realitas). Di sini citra bukanlah realitas sebenarnya. Realitas hanya dicuplik dalam suatu teknik representasi. Representasi bergantung pada tanda dan citra yang ada dan dipahami secara budaya pada pertukaran bahasa dan berbagai sistem tanda atau tekstual. Representasi adalah bentuk kongkrit yang diambil

Pengetahuan dan kebenaran *inter-standing* yang sesungguhnya hanyalah dimungkinkan oleh daya imajinasi manusia sendiri, dalam kerja sama dengan kemampuan-kemampuannya yang lain. Apakah persoalan (pengetahuan dan kebenaran) pasti akan beres sampai di sini? Belum tentu. Realitas masih tetap ambigu, dan imajinasi masih memuat beribu-ribu kemungkinan. Menurut penulis, realitas keilmuan studi ilmu hukum Islam itu berbentuk tiga dimensi (*religion* [normatif], *philosophy* [filosofis], *science* [empiris]), bukan dua dimensi (*religion* [normatif] *and science* [empiris]), atau bahkan hanya satu dimensi saja (*religion* [normatif]). Ketiganya dihubungkan secara *inter-aktif* untuk saling *inter-standing*.

Jadi, dapatlah kita katakan bahwa berkat imajinasi yang bermetaforlah—dalam konteks ini kita bisa menyebut *spider web* dalam pendekatan integrasi-interkoneksi sebagai imajinasi kreatif, bukan ilusi

oleh konsep abstrak. Beberapa diantaranya biasa atau tidak kontroversial, contohnya, bagaimana hujan direpresentasikan dalam film, karena hujan yang sesungguhnya sulit ditangkap oleh kamera dan sulit untuk dihasilkan; *Kedua, it masks and perverts a basic reality* (citra menyembunyikan dan memberi gambar yang salah akan realitas). Tahap ini memungkinkan citra melakukan distorsi terhadap realitas. Realitas sesungguhnya sengaja disembunyikan dengan teknik-teknik yang diciptakan oleh industri televisi. Salah satu teknik yang lazim dilakukan industri televisi adalah teknik *slanting*. Melalui teknik *slanting*, orang muda dapat dibuat menjadi tua, bekas noda pada wajah bisa ditutupi melalui *make up* wajah; *Ketiga, it masks the absence of a basic reality* (citra menutup ketidakadaan atau menghapus realitas). Pada tahap ini pencitraan mulai secara perlahan menjauhi realitas. Realitas tidak muncul dalam pilihan-pilihan representasi dan disembunyikan atau ditutup-tutupi, tetapi benar-benar dihapus. Walaupun realitas dihapus, tetapi seakan-akan dibuat mirip seperti realitas. Tayangan-tayangan berupa *reality show* di televisi merupakan contoh yang tepat untuk menunjukkan tahap ketiga ini. Pada program *reality show*, cerita yang dibangun seakan-akan menyerupai realitas padahal justru menghapus realitas; *Keempat, it bears no relation to any reality whatever; it is its own pure simulacrum* (citra melahirkan tidak adanya hubungan pada berbagai realitas apapun, citra adalah kemurnian simulakrum itu sendiri). Ini merupakan fase dimana citra menjadi realitas itu sendiri. Pencitraan sudah tidak lagi berpikir sesuai atau tidak sesuai dengan realitas yang hendak dicitrakannya. Pencitraan terlepas dan berjalan membangun realitasnya sendiri. Dalam tahap ini, realitas adalah citra dan citra adalah realitas. Iswandi Syahputra, *Rahasia Simulasi Mistik Televisi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 258.

atau khayalan—fakta-fakta (ilmu) bisa dikategorisasi, ide-ide dan teori dirajut secara baru untuk melahirkan teori-teori baru lagi (*novelty*), teori dan pengalaman dikaitkan sedemikian sehingga kita mendapatkan yang biasa kita sebut pengetahuan baru. Karena itu menjadi jelas bahwa peran imajinasi itu bersifat sentral. Imajinasi adalah kemampuan primer, bukan sekunder, untuk memahami realitas. Imajinasilah yang bertanggungjawab atas tekstur pengalaman aktual kita dan yang menyebabkan hidup kita menjadi seperti sebuah teks pula. Maka dalam imajinasi yang bermetaforlah (*spider web*) sebenarnya gagasan relasi antara *religion* (ilmu syari'ah) and *science* (ilmu hukum) dapat dipertemukan. Dari imajinasi kemudian melahirkan kreativitas. Pentingnya konsep imajinasi dalam perspektif hukum Islam itu sangat perlu dikembangkan, misalnya yang secara eksplisit dijadikan nama sub bab *Kita Butuh Sebuah Imajinasi Baru Untuk Melawan Kaum Fundamentalisme Pasar*, dalam buku yang ditulis oleh Eko Prasetyo berjudul *Membela Agama Tuhan: Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global* (2003).¹³⁹⁹ Contoh lain adalah nama sub bab *Mengimajinasikan Demokrasi Pos-Islamisme* dalam buku Asef Bayat yang diterjemahkan menjadi *Post-Islamisme* (2011).¹⁴⁰⁰

b. Nalar Kreativitas dalam Studi Ilmu Hukum Islam

Berdasarkan penekanannya, definisi-definisi kreativitas dapat dibedakan ke dalam tiga dimensi, *person*, proses, dan produk. Sebagaimana yang dikutip oleh Dedi Supriadi, definisi kreativitas yang menekankan dimensi *person* dikemukakan oleh Guilford (1950), “*Creativity refers to the abilities that characteristics of creative people*”. Definisi yang menekankan segi proses diajukan oleh Munandar (1977), “*Creativity is a process that manifests itself in fluency, in flexibility as well in originality of thinking*”. Baron (1976) menekankan segi produk, yaitu “*The ability to bring something new into existence*”.¹⁴⁰¹ Masih ada puluhan

¹³⁹⁹ Eko Prasetyo, *Membela Agama Tuhan: Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global* (Yogyakarta: Insist Press, 2003), hlm. 283.

¹⁴⁰⁰ Asef Bayat, *Post-Islamisme* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 351.

¹⁴⁰¹ Dedi Supriadi, *Kreativitas, Kebudayaan, dan Perkembangan Iptek* (Bandung: Alfabeta, 1994), hlm. 7.

definisi mengenai kreativitas. Namun pada intinya ada persamaan antara definisi-definisi tersebut, yaitu kreativitas merupakan kemampuan seseorang untuk melahirkan sesuatu yang baru, baik berupa gagasan maupun karya nyata, yang relatif berbeda dengan apa yang telah ada sebelumnya.

Ada lima sifat yang menjadi ciri kemampuan berpikir kreatif, yaitu kelancaran (*fluency*), keluwesan (*flexibility*), keaslian (*originality*), penguraian (*elaboration*), dan perumusan kembali (*redefinition*). Kelancaran adalah kemampuan untuk menghasilkan banyak gagasan. Keluwesan adalah kemampuan untuk mengemukakan bermacam-macam pemecahan atau pendekatan terhadap masalah. Orisinalitas adalah kemampuan untuk mencetuskan gagasan dengan cara-cara yang asli, tidak klise. Elaborasi adalah kemampuan untuk menguraikan sesuatu secara terinci. Redefinisi adalah kemampuan untuk meninjau suatu persoalan berdasarkan perspektif yang berbeda dengan apa yang sudah diketahui oleh banyak orang.¹⁴⁰²

Dengan kata lain, penentuan kreativitas menyangkut tiga dimensi, yaitu dimensi proses, *person*, dan produk kreatif (Triple P). Dalam perspektif penegakan hukum, ketiganya identik dengan kesadaran hukum masyarakat (proses), aparat hukum (*person*), dan materi hukum (produk). Dengan menggunakan proses kreatif sebagai kriteria kreativitas, maka segala produk (hukum Islam) yang dihasilkan dari proses itu (ijtihad progressif) dianggap sebagai produk kreatif, dan orangnya disebut sebagai orang kreatif. Hal ini dilukiskan oleh Koestler yang mengaitkan kreativitas sebagai suatu proses bisosiatif, yaitu “*The deliberate connecting of two perviously unrelated 'matrices of thought' to produce a new insight or invention*”. Dalam pengertian Rothenberg, proses kreatif identik dengan berpikir Janusian, yaitu suatu tipe berpikir divergen yang berusaha melihat berbagai dimensi yang beragam atau bahkan bertentangan menjadi suatu pemikiran yang baru. Apabila proses bisosiatif itu dihubungkan dengan tahap-tahap berpikir kreatif, maka selama proses tersebut merentang dari

¹⁴⁰² *Ibid.*

pengumpulan informasi (preparasi), inkubasi, iluminasi, dan evaluasi/verifikasi, dapat dikatakan bahwa hasil proses berpikir itu adalah produk kreatif.¹⁴⁰³

Dimensi *person* (ahli hukum Islam) sebagai kriteria kreativitas seringkali kurang jelas rumusannya. Pengertian *person* sebagai kriteria kreativitas identik dengan apa yang oleh Guilford disebut kepribadian kreatif (*creative personality*), yaitu “*Those patterns of traits that are characteristics of creative person*”. Kepribadian kreatif menurut Guilford meliputi dimensi kognisi (bakat) dan dimensi non-kognitif (minat, sikap, dan kualitas temperamental)—dimensi kognisi (subjek-objek) dan rekognisi (subjek-subjek)—. Kriteria ketiga ialah produk kreatif (produk hukum Islam), yang menunjuk pada hasil perbuatan, kinerja, atau karya seseorang dalam bentuk barang atau gagasan. Produk kreatif harus *novel* (baru), yang berarti bahwa suatu produk yang dinilai kreatif bersifat orisinal. Meskipun tidak berarti sama sekali baru, produk tersebut mencerminkan hasil kombinasi baru atau reintegrasi dari hal-hal yang sudah ada, sehingga melahirkan sesuatu yang baru. Bobot kreativitas suatu produk akan tampak pada sejauh manakah ia berbeda dari apa yang telah ada sebelumnya. Dalam bidang apapun, termasuk bidang pemikiran hukum Islam, kreativitas manusia tidak terjadi secara *ex-nihilo* (datang dari kevakuman), melainkan didahului oleh penemuan-penemuan terdahulu. Hal ini terutama nyata dalam lapangan ilmu dan teknologi. Dalam penemuan sekalipun, sesuatu tidak ditemukan secara *ex-nihilo*, karena hukum-hukum alam sebagai kreasi Sang Maha Pencipta telah lebih dahulu ada. Tuhan menciptakan, manusia menemukan. Produk kreativitas harus melalui proses “validasi konsensual”. Betapapun suatu produk disebut kreatif oleh pembuatnya, selama belum diuji dan divalidasi secara konsensual, yang berarti harus dikomunikasikan, maka produk itu belum layak diakui kreativitasnya. Oleh sebab itu, pengakuan lain, khususnya para ahli, sangatlah penting.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰³ *Ibid.*, hlm. 12.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*

Logika kreativitas menggunakan cara berpikir heuristika.¹⁴⁰⁵ Istilah *heuristic* berasal dari kata Yunani *heuriskein*, *menemukan*. Metode (pola pemikiran) heuristik dapat diartikan sebagai metode untuk menemukan jalan baru secara ilmiah untuk memecahkan masalah (dengan *heureka*, “saya telah menemukan[nya]”). Kaidah-kaidah heuristika secara singkat ialah, dari pengalaman menuju *reconstructed logic* (idealisisasi), dari sistem-sistem kembali ke asumsi-asumsi, menemukan alternatif dan hipotesis yang barangkali agak “aneh”, melontarkan jalan pikiran baru—*context of discovery*—, terbuka terhadap inkonsistensi (ketidakseimbangan) yang mungkin muncul, dan juga kepekaan serta desakan hati.¹⁴⁰⁶

Menurut Barbour, *creative imagination*, sebagai alternatif lain dari model berpikir deduktif dan induktif, adalah proses kombinasi antara ide-ide dan konsep-konsep, yang dahulunya ide-ide itu terpisah antara yang satu dengan yang lain. Tujuan imajinasi kreatif adalah untuk menciptakan *novel combination*¹⁴⁰⁷ dan *fresh configuration* (*science, social sciences, dan humanities*). Amin menyebutnya dengan istilah *fresh ijtihād*. Barbour menambahkan bahwa dalam perumusan teori, imajinasi kreatif melampaui proses penalaran yang sangat logis. Ada logika untuk menguji teori tetapi tidak ada teori untuk menciptakannya. Tidak ada resep untuk menghasilkan penemuan asli.¹⁴⁰⁸ Imajinasi kreatif itu adalah sebuah relasi yang saling menghubungkan antara dua atau lebih antar berbagai ilmu pengetahuan. Dalam konteks itulah kita bisa membaca *spider web* dalam paradigma integrasi-interkoneksi sebagai imajinasi kreatif, bukan proses mimpi di siang bolong.

Mengenai imajinasi kreatif ini, Albert Einstein pernah mengungkapkan, “*Imagination more important than knowledge. For knowledge is limited, whereas imagination embraces the entire world, stimulating progress, giving*

¹⁴⁰⁵ Tedjoworo, *Imaji*, hlm. 42.

¹⁴⁰⁶ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 51-53.

¹⁴⁰⁷ Barbour, *Issues*, hlm. 143.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 142-143 dan 150.

birth to evolution” (Imajinasi lebih penting daripada ilmu pengetahuan. Karena ilmu pengetahuan itu terbatas, sedangkan imajinasi merangkul seluruh dunia, mendorong perubahan, dan melahirkan kemajuan manusia). Dalam konteks ini kita membaca teks al-Qur’an sebagai *limited*, sedangkan proses ijtihad dengan imajinasi kreatif akan terus berkembang, mengarahkan kepada upaya *progress* dan *evolution*—*an-nuṣūṣ mutanābiyah wa al-wāqi’ gairu mutanābiyyah*—.

Bagaimana nalar *creative imagination* tersebut bekerja? Whitehead telah mencoba mengoperasionalkannya. Menurut Whitehead (filosof yang memengaruhi Barbour), ketika menjelaskan *creativity*, adalah sebagai alat untuk mengekspresikan pemikiran bahwa masing-masing peristiwa adalah suatu proses yang menghasilkan sesuatu yang baru (*the word creativity expresses the notion that each event is a process issuing in novelty*).¹⁴⁰⁹ Kreativitas (imajinatif) adalah proses sebagai hasil dari kepastian-kepastian baru (*creativity is the production of new definite-ness. It is the ultimate or universal form emergence*). Kreativitas (imajinatif) adalah hasil dari kepastian yang baru. Ia adalah bentuk kemunculan yang mutlak.¹⁴¹⁰

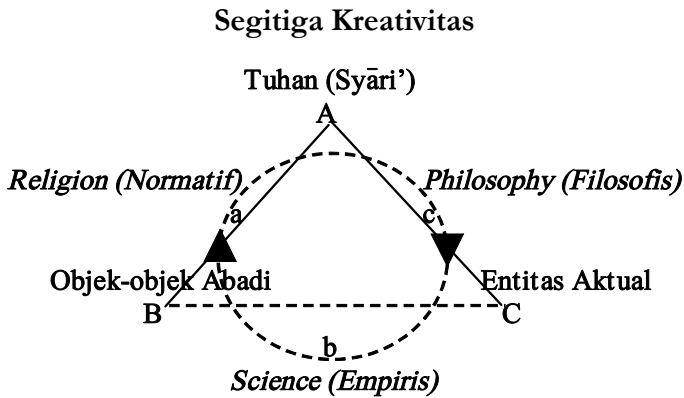
Jadi, kreativitas (imajinatif) itu mengandung konotasi *self-creativity* atau *immanent creativity*. Tentu saja kata itu juga mengandung isyarat tentang *Creator* atau Pencipta—Tuhan sebagai *Khāliq*¹⁴¹¹ atau *Syāri’*—. Pengertian *Creator* di sini mengisyaratkan juga tentang *co-creator*—manusia sebagai *makhlūq*—, artinya proses kreasi diri itu mensyaratkan suatu tindakan kerjasama antara berbagai unsur formatif (formatif, embrionik, produktif, dan nonproduktif). Dalam bahasa Filsafat Organisme, hal itu disebut dengan istilah *conrescence*, yang berarti *tumbuh bersama (growth together)*. Menurut Whitehead, “*Conrescence is useful to convey the notion of many things acquiring complete complex unity*” (*Conrescence* berguna untuk mengungkapkan

¹⁴⁰⁹ Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The New American Library, 1959), hlm. 237.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, hlm. 104.

¹⁴¹¹ Q.S. al-An’ām (6): 102.

pemikiran tentang banyak hal untuk memperoleh kesatuan kompleks yang lengkap).¹⁴¹² Contoh kesatuan kebersamaan itu adalah peristiwa “Bunga-bunga kembang setaman di saat purnama sisi”, di situ terdapat kesatuan bahasa untuk pengejawantahan momentum keindahan. Skema nalar bekerjanya Segitiga Kreativitas (Imajinatif) dapat penulis gambarkan sebagai berikut.



Pada skema di atas, Nama-Nama Tuhan—dalam perspektif al-Qur’an disebut dengan istilah *Asmā’ al-Husnā*,¹⁴¹³ dalam perspektif hukum Islam disebut *Syāri’*—objek-objek yang abadi, sebagai nilai-nilai yang merupakan potensi (abstrak) untuk diaktualisasikan (konkrit). Agama atau *religion* (ilmu Syari’ah) ditunjukkan oleh sisi a (A-B). Sedangkan penelitian yang melihat kerangka entitas kedudukan entitas aktual yang temporal dalam kerangka entitas aktual yang eternal, yaitu sisi b (B-C), umpamanya berupa hukum-hukum alam, merupakan tugas Ilmu Pengetahuan (ilmu Hukum). Filsafat (Ilmu Hukum Islam) bertugas meneliti seberapa jauh nama-nama benda mendukung Nama-Nya—Barbour menyebut dengan istilah *the contribution philosophy can make to the*

¹⁴¹² Whitehead, *Adventures of Ideas*, hlm. 237.

¹⁴¹³ Q.S. al-Isrā’ (17): 110.

*clarification of issues*¹⁴¹⁴—. Dengan demikian keterkaitannya dengan sifat-sifat-Nya yang konsekuen, sebagai kebenaran-kebenaran ilmiah, sisi c (A-C). Integrasi-Interkoneksi studi ilmu hukum Islam adalah: A (studi ilmu hukum Islam normatif) + B (studi ilmu hukum Islam filosofis) + C (studi ilmu hukum Islam empiris) = ABC.

Menurut Taufik, dalam perspektif Pendidikan Islam Kreatif (PIK), ada beberapa prinsip yang dapat digunakan untuk menunjukkan model kreativitas, yaitu ideal-integratif, inklusif-universal, demokratis, kritis-rasional, aktual-kontekstual, dan transformasi-sosialis.¹⁴¹⁵ Apabila diterjemahkan ke dalam konteks Hukum Islam Kreatif (HIK), maka prinsip-prinsip kreativitas dalam studi ilmu hukum Islam dapat ditunjukkan oleh berkembangnya model-model kajian hukum Islam yang bercorak ideal-integratif, hukum Islam inklusif-universal, hukum Islam demokratis, hukum Islam kritis-rasional, hukum Islam aktual-kontekstual, dan hukum Islam transformatif-sosiologis. Yang pasti adalah, mengaggas Hukum Islam Intersubjektif.

¹⁴¹⁴ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11.

¹⁴¹⁵ Taufik, *Kreativitas: Jalan Baru Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2012), hlm. 128-132.

Epilog: Mazhab Jogja sebagai Kiblat Ilmu Pengetahuan

Al-Qur'an sendiri yang menganjurkan manusia untuk berubah dan mengubah nasib dan keadaan. Dalam kerangka besar perubahan jaman seperti yang diungkap dalam buku ini, maka perubahan dan pengembangan kurikulum dan silabi di bawah "payung besar" bangunan epistemik keilmuan integratif-interkoneksi studi ilmu hukum Islam di perguruan tinggi agama, adalah sesuatu yang tidak dapat tidak memang harus dilakukan. Merujuk ungkapan Whitehead misalnya: *"When we consider what religion is for mankind and what science is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the decision of this generation as to the relations between them (religion and science)"*. Apabila "wasiat" Whitehead itu dibaca dalam bahasa masa depan keilmuan di FSH, maka menjadi: *"Masa depan bangunan epistemik keilmuan di Fakultas Syari'ah dan Hukum ditentukan oleh keputusan generasi saat ini, bagaimana mereka menentukan bentuk hubungan antara studi ilmu hukum Islam normatif atau ilmu syari'ah (religion) dan studi ilmu hukum Islam empiris atau ilmu hukum (science)"*, konflik, independen, dialog, atau integrasi (interkoneksi). Hubungan koneksitas seperti itu diperlukan untuk menanggulangi difisit spiritualitas (menganggap paling saleh), difisit rasionalitas (menganggap paling pintar), dan difisit kebenaran (menganggap paling benar).

Tidak mudah melakukan perubahan epistemik, karena umumnya civitas akademika merasa nyaman dengan kekuasaan politik yang turun temurun. Namun kehidupan dan tantangan epistemik keilmuan terus berubah. Paradigma keilmuan studi ilmu hukum Islam juga harus terus berubah sesuai dengan perubahan kehidupan sosial, ekonomi, hubungan antar agama, hubungan internasional, perkembangan sains dan teknologi, dan begitu seterusnya. Epistemik keilmuan di FSH, juga telah mengalami perubahan dan perkembangan, dari model sinkretis Sunan Kalijaga (Raden Said), ke sintesis *Scientific-cum-Doctriner*, ke eklektis Fikih Indonesia, ke diskursif Mengindonesiakan Fikih Indonesia, ke etos Mazhab Jogja, dan akhirnya terkristalisasi menjadi Integrasi-Interkoneksi. Perubahan

ini menuntut perubahan kurikulum dan silabi pada jenjang S1, S2, dan lebih-lebih-lebih S3, di Fakultas Syari'ah, Hukum, dan Etika (F-SHE) UIN Sunan Kalijaga.

Hanya kegelisahan akademik yang mendalamlah, yang dapat mengantarkan seorang intelektual untuk dapat melangkah melakukan perubahan, bukan kegelisahan politik yang tajam. Kegelisahan akademik yang dipicu oleh perkembangan kehidupan sosial yang semakin begitu kompleks mendorong para dosen, guru besar, peneliti untuk selalu melakukan penyempurnaan kurikulum dan silabi integrasi-interkoneksi. Perubahan tersebut dapat dilakukan secara berkala, barangkali 5 sampai 10 tahun. *Sense of crisis* harus selalu ada dalam benak dosen FSH sebelum masuk kelas, tetapi langsung diikuti dengan literatur dan hasil penelitian terbaru untuk dihadirkan dalam perkuliahan. Buku literatur pun juga harus terus berubah dari waktu ke waktu. Yang tidak kalah pentingnya, cara berpikirnya juga harus berubah (*by accident*) dan diubah (*by design*). Jangan sampai institusinya sudah bertransformasi, namun cara berpikirnya masih belum berevolusi. Mengembangkan cara berpikir dari *expired knowledge (context of justification)* ke *fresh knowledge (context of discovery)*.

“Sikap Epistemik” yang canggih menjadi syarat utama pengembangan integrasi-interkoneksi. Epistemologi bukanlah barang abstrak. Ia mudah dirasakan, dipahami, dilihat, diperhatikan dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan dan sosial-keagamaan yang paling dekat dengan kehidupan sehari-hari kita. Proses dan prosedur berpikir adalah bagian tidak terpisahkan dalam epistemologi. Epistemologi studi ilmu hukum Islam era baru adalah kemampuan mentrialogkan secara serius antara FIKIH global, nasional, dan lokal (*ḥadārat an-nas*); teori USHUL FIKIH klasik, modern, dan postmodern (*ḥadārat al-falsafah*); dan ILMU HUKUM, seperti sosiologi hukum, sejarah hukum, dan antropologi hukum (*ḥadārat al-ilm*), serta memahami problem kemanusiaan baru di era globalisasi (*global issues*). Problem-problem itu ada dalam kajian sosial dan kemanusiaan. Oleh karenanya, bukan waktunya lagi mentrikotomikan, apalagi memisahkan antara studi Ilmu Syari'ah (normatif), kajian Filsafat

Ilmu Hukum Islam (filosofis), dan kajian Ilmu Hukum (empiris). Ketiganya harus bisa “diterjemahkan” ke dalam satu kesatuan kurikulum dan silabi. Syarat pembaruan kurikulum, silabi, dan literatur dalam studi ilmu hukum Islam paska transformasi IAIN ke UIN (Sunan Kalijaga), khususnya di FSH, adalah kemampuan program studi, dosen fakultas, dan para peneliti, serta para pemikir, untuk mentrialogkan dan mengintegrasikan bahasan agama dalam kerangka *‘ulūmuddīn* (Fikih Klasik dan Ushul Fikih klasik) lama dengan kajian sosial (ilmu hukum modern), kemanusiaan dan sains dalam satu kesatuan paradigma berpikir keagamaan. Sebelum itu dilakukan, rasanya transformasi itu belum berjalan seperti yang diharapkan. Apa yang penulis pikirkan dalam buku ini adalah salah satu bentuk ikhtiar epistemik-akademik, sebagai “lompatan kecil” untuk melakukan pengembangan paradigma keilmuan, kurikulum, silabi, dan literatur studi ilmu hukum Islam di FSH UIN Sunan Kalijaga, umumnya di seluruh PTAI Indonesia. Buku ini baru “halaman pertama” saja dari “buku besar” Integrasi-Interkoneksi. “Halaman kedua, ketiga, dan seterusnya” dari “buku tebal” Integrasi-Interkoneksi akan terus penulis kembangkan, dengan atau tanpa UIN Sunan Kalijaga, jadi “pejalan kaki” maupun sebagai “ikan besar yang berenang di kolam yang besar”. Sebagai *outsider*, saya telah menulis “proyek epistemik” ini untuk ‘membesarkan’ FSH, walaupun saya bukan ‘Guru Besar’, bagaimana dengan para *insider*-nya?, apa yang telah dikerjakan?, menjadi ‘besar’ sendirian atau bisa ‘membesarkan’ yang lain? Integrasi-Interkoneksi adalah paradigma keilmuan *World Class University*.¹⁴¹⁶ Dalam perspektif *triple helix*, integrasi-interkoneksi keilmuan mencoba mengoneksikan antara idealisme Kampus—akademisi—(*Academician*), pragmatisme Pasar—praktisi—(*Business*), dan strukturalisme Negara—strukturasi— (*Government*).

¹⁴¹⁶ Setidaknya ada sepuluh model perguruan tinggi pada abad XXI ini, yaitu: 1) *The world university*; 2) *The diverse university*; 3) *The creative university*; 4) *The divisionless university*; 5) *The cyberspace university*; 6) *The adult university*; 7) *The university college*; 8) *The lifelong university*; 9) *The ubiquitous university*, dan 10) *The laboratory university*. Satrio Soemantri Brodjonegoro, “Pembidangan di Perguruan Tinggi”, makalah dipresentasikan dalam

Menurut Minhaji:

Dengan orientasi akademik yang baru dan dengan kecenderungan global saat ini, barangkali sudah saatnya bagi PTAI di Indonesia untuk tidak sekedar *searching for a qiblah* (pencarian arah kiblat) tetapi menuju ke *establishing a qiblah*, mendirikan kiblat sendiri dan mandiri sekaligus menjadi salah satu *centre of excellence* dalam studi (ilmu hukum) Islam. Pada gilirannya *centre of excellence* itu akan mengantarkannya untuk menjadi kiblat sekaligus menjadi salah satu pilihan penting bagi mereka yang akan studi (ilmu hukum) Islam, bukan hanya bagi orang-orang Indonesia tetapi juga orang-orang luar Indonesia.¹⁴¹⁷

Menurut penulis, Mazhab Jogja tidak boleh jika hanya menjadi proses “menjadi” sebagai *establishing a qiblah* saja, tetapi harus “jadi” *be a qiblah* (Pusat Kiblat Pengetahuan). Dari *searching for a qiblah* ke *establishing a qiblah*, dan terakhir ke *be a qiblah*. Berdasarkan tahapan-tahapan tersebut, *searching for a qiblah* dapat ditempatkan pada sekitar tahun 80-an dan 90-an, ketika para tenaga pengajar PTAI (termasuk civitas FSH) di kirim ke Timur dan Barat, *establishing a qiblah* dapat ditempatkan pada era 2000-an ketika STAIN dan IAIN bertransformasi ke UIN, disaat bersamaan alumni-alumni Timur-Barat sudah pulang ke tanah air (ke PTAI-nya masing-masing, termasuk di FSH UIN Sunan Kalijaga), dan tahap *be a qiblah* adalah, sekarang.

Seminar Nasional “Reformulasi Pembidangan Ilmu di PTAI”, Yogyakarta, Hotel Ambarukmo, 5-6 November, 2003, hlm. 1.

¹⁴¹⁷ Minhaji, *Tradisi Akademik*, hlm. 324.

Simbol Ka'bah (Kiblat) Ilmu Pengetahuan di UIN Sunan Kalijaga



Dengan menjadi kiblat dan juga *centre of excellence*, PTAI, terutama UIN Sunan Kalijaga, khususnya FSH, diharapkan mampu melahirkan para alumni berkualitas. Yakni para alumni yang berfikir mandiri, kritis, kreatif, inovatif, dan antisipatif dan pada waktu yang sama mampu melahirkan para pemikir yang otoritatif, bukan para pemikir yang otoriter. Alumni yang ideal ini juga ditandai oleh kemampuan diri untuk menghindari fenomena tafsir tunggal yang tidak memberikan kesempatan pihak lain untuk memiliki tafsir berbeda. Ini bisa dilakukan dengan cara mengkaji studi ilmu hukum Islam yang, menggunakan istilah M. Amin Abdullah, bertumpu pada tiga kaki *religion* (*ḥaḍārat an-naṣ*), *philosophy* (*ḥaḍārat al-falsafah*), dan *science* (*ḥaḍārat al-'ilm*), atau antara Ilmu Syari'ah, Filsafat Ilmu Hukum Islam, dan Ilmu Hukum, yang menjadi ciri khas Mazhab Jogja (FSH UIN Sunan Kalijaga).

Mazhab Jogja yang diharapkan adalah UIN (Sunan Kalijaga) yang mampu menjadikan dirinya sebagai Kiblat Ilmu Pengetahuan dengan melahirkan alumni yang mampu menghadapi dan sekaligus mengantisipasi globalisasi dalam semua aspek kehidupan manusia saat ini dan juga masa mendatang. Alumni Mazhab Jogja nantinya bukanlah mereka yang cenderung menutup diri (eksklusif), setiap harinya hanya sibuk dan berupaya menghindari dari realitas umat, dan juga hanya sibuk melarang ini dan itu, melarang membaca karya ini dan karya itu. Alumni yang diharapkan adalah mereka yang mempunyai kepercayaan diri yang tinggi dan mandiri dalam berpikir dan berperilaku serta mampu menjelajah ke berbagai arah melalui karya apapun, menghormati dan menghargai perbedaan setajam apapun.

Tidak jarang dijumpai, sejumlah dosen lebih menempatkan diri sebagai para pencari kerja dan mengabaikan tugas utamanya yakni profesi akademik guna mengembangkan ilmu sekaligus mewujudkan cita-cita integrasi-interkoneksi ilmu. Mereka terlena dan “nyenyak tertidur” dengan jabatan-jabatan yang disandanginya. Tidak semua dosen itu ilmuwan, sedangkan yang dicari adalah ilmuwan yang “kebetulan” profesinya dosen. Mereka datang ke kampus hanya ketika ngajar, atau hanya memenuhi kewajiban *finger print*. Padahal yang lebih penting adalah *academic print*, yaitu lahirnya karya-karya produktif, bukan karya re-produktif yang dikirim ke jurnal-jurnal nasional dan internasional. Bukan Guru Besar, tetapi Karya Besar. Khusus untuk para doktor dan Guru Besar—lulusan dalam dan luar negeri—, jarang sekali—untuk tidak mengatakan tidak ada—ia bisa menulis karya (buku) melampaui kualitas disertasinya atau naskah pidato pengukuhan Guru Besarnya. Padahal, doktor ataupun Guru Besar itu barulah awal, bukan akhir. Paling banter adalah buku kumpulan artikel-artikel (*editorial books*) yang pernah dimuat di tempat lain, kemudian dikodifikasi lagi menjadi buku untuk meraih “kum”. Karya-karya seperti itu dapat dikategorisasikan sebagai *self plagiarism*, walaupun *self*, tetapi kategorisasinya tetap plagiat. Akhirnya, buku-buku yang muncul adalah buku diktat atau *dars*, bukan buku yang

lahir karena kegelisahan akademik sang penulis. Mereka belum bisa membuat karya-karya *syarah* produktif atas *matan* disertasinya, justru yang muncul adalah karya-karya sub *matan* re-produktif disertasinya. Padahal, disertasi dan naskah pidato pengukuhan Guru Besar seseorang, harusnya menjadi titik pijak pengembangan keilmuannya.

Setali tiga uang, perguruan tinggi dikelola bagaikan perusahaan dan pabrik, yang menyedot dana masyarakat dan pada waktu yang bersamaan mengabaikan tugas pokok berupa pengembangan ilmu. Dana sertifikasi yang diterima ternyata tidak digunakan untuk pengembangan ilmu, tetapi justru untuk “berpoligami” dan mengembangkan kekayaan hedonistik. Kita lebih suka menggunakan “atap mobil” sebagai payung perusahaan, bukan “atap keilmuan” sebagai payung pendidikan. Kita lebih memilih menjalankan program-program keilmuan di atas rel kebijakan, bukankah kebijakan yang harusnya berada di atas rel paradigma keilmuan? Para Rektor, Dekan, bahkan juga para Ketua Jurusan dan Ketua Program Studi terkuras energi dan pikirannya pada persoalan praktis-teknis (walau diakui juga penting) dan kurang perhatiannya pada pembangunan “identitas” perguruan tinggi yang harus mempunyai ciri khas keilmuan, yang menempatkan kajian dan pengembangan ilmu pengetahuan serta pembangunan karakter sebagai tugas utama dan pertama. Kita memerlukan *soft skills (successful intelligence)* dan *hard skills (successful of worker)* secara seimbang.

Sebagai kalimat penutup, penulis mengutip ungkapan yang pernah disampaikan oleh Komaruddin Hidayat berikut ini:

Kalau saja setiap penulis adalah seorang perfeksionis, maka dunia sangat sedikit buku yang terbit...sebab begitu sebuah naskah selesai ditulis, seketika itu juga seorang penulis menyadari dan menemukan betapa banyak kekurangan yang ada sehingga harus diperbaiki dan ditulis ulang. Ketika perbaikan telah selesai, maka kekurangan lain akan segera muncul lagi, sehingga harus diperbaiki lagi dan diperbaiki lagi dan lagi akan habis-habis.¹⁴¹⁸

¹⁴¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. ix.

Buku ini ditulis dengan idealisme yang sangat tinggi, namun karena keterbatasan waktu dan halaman, perlu dicukupkan sampai di sini. Buku ini baru “sampul” terdepan dari “buku tebal” *Studi Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga*. Buku ini adalah “anak kandung ketiga” dari “orangtua” buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah* (2013). “Sampul” tersebut harus segera “diterjemahkan” dalam bentuk re-desain kurikulum, silabus, dan lain-lain. Saya akan selalu menceritakan keilmuan integrasi-interkoneksi ini, terus, terus, dan terus. Sebagai doa penutup buku ini, penulis menggunakan doa penutup yang pernah disampaikan oleh Hasbi ketika mengakhiri pidato dalam rangka harlah IAIN Sunan Kalijaga yang pertama (1961).¹⁴¹⁹

إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ

¹⁴²⁰ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

¹⁴²¹ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

¹⁴¹⁹ Hasbi, “Sjariat Islam Mendjawab Tantangan Zaman”, *Pidato Peringatan Dies Natalis Pertama LAIN*, pada Tanggal 2 Rabiul Awwal 1381 H di Jogjakarta, hlm. 43.

¹⁴²⁰ Q.S. Hūd (11): 88.

¹⁴²¹ Q.S. al-Baqarah (2): 201.

Lampiran:

Limabelas Tahun Indeks Jurnal *asy-Syir'ah* (Tahun 1999-2013)

Selain mengkaji pemikiran-pemikiran dosen FSH UIN Sunan Kalijaga dalam berbagai artikel dan buku, salah satu sumber primer varian-varian genealogi pemikiran studi hukum Islam dapat dilacak pada Jurnal *asy-Syir'ah* milik FSH. Jurnal *asy-Syir'ah* terbit pertama kali pada tanggal 22 April 1966 atau bertepatan dengan tanggal 1 Muharram 1386 (mulai terakreditasi berdasarkan SK No. 39/DIKTI/Kep/2004 dan terakreditasi B berdasarkan SK No. 43/DIKTI/Kep/2008). Sejak tahun 1999-2009, Jurnal *asy-Syir'ah* selalu mencantumkan tema kajian, tetapi hal ini tidak berlaku mulai terbitan tahun 2009 ke atas. Apakah FSH semakin pragmatis? Tema-tema yang tercantum dalam Jurnal *asy-Syir'ah* tersebut di antaranya adalah: Konsep Negara dan Pembinaan Masyarakat Madani dalam Hukum Islam (1999), Hutang Luar Negeri Indonesia dalam Perspektif Islam (2000), Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia dalam Perspektif Islam (2001a), Keadilan Jender Dalam Syari'at Islam (2001b), Islam, HAM, dan Demokrasi (2002a), Profesi Advokat Bagi Sarjana Syari'ah (2002b), Negara dan Sistem Hukum Islam (2003a), Penentuan Awal Bulan Qamariyyah (2003b), Wanita dan HAM

(2004a), Metode Penemuan Hukum Islam (2004b), Ijtihad Politik dalam Konteks Keindonesiaan (2005a), Pelembagaan Hukum dan Syari'at Islam (2005b), Etika Investasi Dalam Ekonomi Islam (2006a), Dinamika Politik Islam di Indonesia (2006b), dan Logika Istimbath Hukum (2007b).

Daftar indeks yang penulis buat ini semata-mata untuk mempermudah para pembaca untuk mengetahui nama penulis, tema kajian, nomor jurnal, dan tahun penerbitan. Klasifikasi sederhana ini diharapkan akan memudahkan pembaca atau peneliti untuk menelusuri bidang kajian yang dicari secara lebih cepat dan efisien. Penulis menggunakan metode alfabetis berdasarkan nama-nama kontributor, kemudian diikuti oleh judul artikel, nomor, dan tahun. Karena Jurnal *asy-Syir'ah* adalah jurnal di FSH, maka sebagian besar penulisnya adalah civitas akademika FSH UIN Sunan Kalijaga, baik yang berasal dari mazhab ilmu syari'ah maupun dari mazhab ilmu hukum.

Genealogi Indeks Jurnal asy-Syir'ah: Tahun 1999-2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
1	Abak, Abu Bakar	Sejarah Pelembagaan dan Pembukuan as-Sunnah	Vol. 42, No. II	2008
2	Abdullah, M. Amin	Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi	Vol. 46, No. II	2012
3	Abubakar	Konsep Penerapan Syari'at Islam dalam Pencegahan Perilaku Menyimpang pada Remaja SMA Kota Banda Aceh	Vol. 43, No. II	2009
4	Afandi, Moch. Yazid	Genealogi Konsep Ekonomi Islam	Vol. 40, No. I	2006
5	Afdawaiza	Uncertainty (Ketidakpastian) dan Antisipasinya dalam Perspektif Keuangan Islam	Vol. 45, No. II	2011
6	Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam	Reposisi Bank Sentral di Indonesia dalam Perspektif Sistem Ekonomi Islam	No. 7	2000
7	Alkostar, Artidjo	Kontribusi Fakultas Syari'ah terhadap RUU Advokat	Vol. 36, No. II	2002
8	Amilia, Fatma	Peran Ganda Perempuan dalam Keluarga Kelas Bawah	Vol. 35, No. II	2001
9	Aminuddin, Muh. Zumar	Masalah Pendistribusian Manfaat/Hasil Pengelolaan Wakaf (Kajian Terhadap Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf)	Vol. 35, No. II	2011
10	Anam, Khoirul	Politik Islam di Era Reformasi	Vol. 40, No. II	2006
11	Anshori, Ahmad Yani	Ijtihad and Mazhab in A History of Islamic Law	Vol. 37, No. II	2003
12		Islam, Kiai, dan Budaya Politik Lokal di Rembang	Vol. 40, No. II	2006
13		Ideologi Syi'ah: Penelusuran Sejarah	Vol. 42, No. II	2008
14		Khawarij	Vol. 43, No. II	2009

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
15	Anshori, M. Afif	Bahsul Masā'il Nahdlatul Ulama: Sebuah Model Istisbat Hukum	Vol. 44, No. II	2010
16	Anwar, Syamsul	Tempat dan Saat Lahirnya Perjanjian Menurut Hukum Islam	No. 5	1999
17		Euthanasia dalam Perspektif Hukum Islam	No. 6	1999
18		Argumen A Contrario dalam Metode Penemuan Hukum Islam	Vol. 38, No. II	2004
19		Ta'arud al-Adillah dan 'Tanawu' dalam Ibadah: Tinjauan tentang Bacaan dalam Shalat	Vol. 47, No. II	2013
20	Arafat, Dedy	Percaturan Agama dan Politik, Resensi Buku "Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia" (2003) Editor Sirsaeba Alafsana dan Is Aniah Noor	Vol. 37, No. I	2003
21	Arif, M. Nur Rianto	Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Wakaf Uang	Vol. 44, No. II	2010
22		Efek Multiplier Wakaf Uang dan Pengaruhnya terhadap Program Pengentasan Kemiskinan	Vol. 46, No. I	2012
23	Arif, Ahmad	Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih NU	Vol. 43, No. I	2009
24	Arifin, Bushanul	Pengembangan Materi Pengajaran Ilmu Fikih dan Metodanya (Sumbangan Pemikiran dari Segi Ilmu Hukum Umum)	No. 5	1999
25	Arief, Abd. Salam	Bank Islam: Suatu Alternatif Pemberdayaan Ekonomi Umat	No. 7	2000
26		Reinterpretasi Nas dan Bias Jender dalam Hukum Islam	Vol. 35, No. II	2001

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
27	Arief, Mahmud	Keadilan Jender dalam Perspektif Mahmud Syaltut (Status dan Peran Perempuan dalam Pergumulan Tradisi dan Modernitas)	Vol. 35, No. II	2001
28	Asri, Dyah Permata Budi	Sistem Perbankan Syari'ah Menurut UU No. 10 Tahun 1998 dalam Perspektif Ajaran Islam	Vol. 38, No. I	2004
29	Azhari, Susiknan dan Iknor Azli Ibrahim	Kalender Islam Jawa: Memadukan Tradisi dan Tuntutan Syari'i	Vol. 42, No. I	2008
30	Aziz, Jamal Abdul	Riba dan Bunga Bank: Analisa terhadap Metode Istibat Hukum	Vol. 38, No. II	2004
31	Azizi, A. Qodri	Konsep Mazhab dan Persoalan tentang Batas-batasnya	No. 5	1999
32	Bahiej, Ahmad	Memahami Keadilan Hukum Tuhan dalam Qisās dan Diyāt	Vol. 39, No. I	2005
33	Bahrudin, A.	Hukum Islam dan Pemikiran tentang Pembinaan Masyarakat Sipil	No. 6	1999
34	Baidowi, Ahmad	Pernikahan Poligami Menurut Asghar Ali Engineer	Vol. 44, No. I	2010
35	Bakar, Abu	Restorasi Hukum di Indonesia	Vol. 47, No. II	2013
36	Basuki, Udiyo	Perlindungan Hak Asasi Manusia di Indonesia (Ulasan terhadap Beberapa Ketentuan UUD 1945)	No. 8	2001
37	Basuki, Udiyo dan Dinarjati Eka Puspitasari	Rekayasa Genetika Melalui Kloning Manusia dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan, Agama, dan Etika	Vol. 38, No. I	2004

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
38	Budianto, Agus	Kewenangan "Lebih" PPATK sebagai Modal Penegakan Hukum Money Laundry	Vol. 46, No. II	2012
39		Pembaruan Kitab Hukum Dagang Indonesia: Antara Kodifikasi, Kompilasi, dan Konsolidasi	Vol. 47, No. II	2013
40	Budihardjo	Jihad dalam Perspektif Islam	Vol. 40, No. II	2006
41	Dahlan, Abd. Rahman	Tingkat Keabsahan Pemikiran al-Tūfi tentang Maṣlaḥah	Vol. 44, No. II	2010
42	Daniel	Efektifitas 'Uqūbat dalam Qānūn No. 14/2003 dan DQHR Tentang Khalwat dan Ikhtilaf	Vol. 45, No. I	2011
43	Danuri, Daelan M.	Cara-cara Kembalinya Sunnah kepada al-Qur'an	No. 6	1999
44		As-Sunnah dan Wahyu	Vol. 39, No. I	2005
45	Darnela, Lindra	Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muhammad Syaḥrūr tentang Poligami	Vol. 42, No. I	2008
46		Interrelasi dan Interkoneksi antara Hermeneutika dan Ushul Fikih	Vol. 43, No. I	2009
47		Legitimasi Resolusi Dewan Keamanan PBB dalam Perspektif Hukum Internasional: Studi Kasus Konflik di Darfur Sudan	Vol. 46, No. II	2012
48	Darussamin, Zikri	As-Sunnah dalam Terminologi Hukum Islam Menurut Pandangan Orientalis	Vol. 44, No. II	2010
49	Daulay, Hamdan	Persaingan Strategi Politik UMNO dan PAS di Malaysia: Dari Wacana Syari'at Islam hingga Konsep Islam Haḍāri	Vol. 47, No. I	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
50	Dawam, Ainurrofiq	Hegemoni Rezim Orde Baru dalam Politik Pendidikan Islam	Vol. 36, No. I	2002
51		Ushul Fikih Menyongsong Masa Depan	Vol. 37, No. I	2003
52		Ahammiyyah al-Ijtihād al-Jamā'ī fi Fiqh an-Nawāzil	Vol. 38, No. II	2004
53		Ideologi dan Nalar Iritis dalam Hukum Islam Versi al-Jabiri	Vol. 39, No. II	2005
54	Dilo, Asna Usman dan Syafruddin Katili	Standar Sudut Kemiringan Minimal Arah Kiblat Masjid di Kota Gorontalo	Vol. 46, No. I	2012
55	Djajusman, MS	Prospek Sarjana Syari'ah dalam Profesi Keadvokatan di Lembaga Peradilan	Vol. 36, No. II	2002
56	Endraswati, Hikmah	Mutu Produk, Nilai, dan Kepuasan Pelanggan dalam Pandangan Islam	Vol. 41, No. II	2007
57	Erfan, Muhammad	Dialektika Realitas Kemanusiaan dan Hukum al-Qur'an	Vol. 46, No. II	2012
58	Faozan, Akhmad	Murabahah dalam Hukum Islam dan Praktik Perbankan Syari'ah serta Permasalahannya	Vol. 43, No. I	2009
59	Fathorrahman	Al-Qur'an dan Dinamika Perubahan Sosial Masyarakat dalam Memahami Keberadaan Tuhan	Vol. 44, No. II	2010
60	Fathurohman, Oman	Ad-Dalil dalam Ushul Fikih Ibn Hāzim	No. 7	2000
61	SW	Hisab Awal Bulan Qamariyyah Saadoe'ddin Djambek	Vol. 37, No. II	2003
62	Fatimah, Siti	Wacana Judicial Review di Berbagai Negara	Vol. 37, No. I	2003
63		Politik Hukum: Otonomi Daerah di Masa Orde Lama dan Orde Baru	Vol. 40, No. II	2006
64	Fatim	Perdagangan Berjangka Komoditi dalam Perspektif Analisis Ushul Fikih	Vol. 47, No. I	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
65	Fitria, Vita	Komparasi Metodologis Konsep Sunnah menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrūr (Perspektif Hukum Islam)	Vol. 45, No. II	2011
66	Gadjong, Agussalim Abdi	Kedudukan Anak di Luar Pernikahan Menurut KUH Perdata dan Menurut Hukum Islam	Vol. 45, No. I	2011
67	Gunawan, Wawan	Review Buku “Polemik Gender antara Realitas dan Refleksi: Sebuah Kajian Sosiologi-Fenomenologi” (2001) Karya Sujarwa	Vol. 35, No. II	2002
68		Ulama Perempuan: Eksistensi (Yang Hilang) dalam Lintasan Sejarah	Vol. 38, No. I	2004
69	Hadi, Samsul dan Widyarini	Dana Talangan Haji (Fatwa DSN dan Praktik di LKS)	Vol. 45, No. II	2011
70	Hadi, Samsul	Legalitas Perkawinan di Luar Islam (Nikah al-Kuffar) Menurut Ibnu Taimiyah	Vol. 46, No. I	2012
71	Hadi, Sofyan	Problema Miskin dan Kaya dalam Pandangan Islam	Vol. 43, No. II	2009
72	Hajar	Dimensi Keadilan pada Penetapan Ahli Waris	Vol. 47, No. I	2013
73	Hakim, Faisal Luqman	Pemungutan Pajak Bumi dan Bangunan oleh Pemerintah Kota Yogyakarta: Kritik atas Peraturan Daerah Kota Yogyakarta Nomor 2 Tahun 2011	Vol. 47, No. I	2013
74	Halim, Abdul	Eksistensi Perbankan Islam	Vol. 37, No. II	2003
75		Teori-teori Aliran Hukum Positivisme dan Perkembangan Kritik-kritiknya	Vol. 42, No. II	2008

Lampiran: Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
76	Hamsin, M. Khaeruddin	Hukm al-Ba' bi at-Taghāit fi al-Fiqh al-Islāmī	Vol. 41, No. II	2007
77	Hanafi, Syafiq Mahmadah	Hutang Luar Negeri: Antara Kebutuhan Rasional dan Kebutuhan Etitis	No. 7	2000
78		Etika dalam Bisnis: Relevansi Prinsip-prinsip Muamalat dan Etika Bisnis Islam	Vol. 37, No. I	2003
79		Corporate Governance: Kajian Empiris Cost of Capital Jakarta Islamic Index (JII) sebagai Ethical Investment	Vol. 40, No. I	2006
80		Valuation of Syari'ah Bond (Sukuk): A Simulation Approach	Vol. 40, No. II	2006
81		Ethical Screening Pada Jakarta Islamic Index (JII): Antara Strategi Bisnis dan Bisnis Strategi?	Vol. 41, No. II	2007
82		Perbandingan Kriteria Syari'ah pada Indeks Saham Syari'ah Indonesia, Malaysia, dan Dow Jones	Vol. 45, No. II	2011
83		Bukti Empiris Nilai Ekonomik pada Pengumuman DES di Indonesia	Vol. 47, No. II	2013
84	Haris, Gusnam	Otoritas Ahli Hukum (Sejarah Perkembangan Pemikiran Hukum Syi'ah)	No. 8	2001
85	Hasan, Noorhaidi	Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	Vol. 46, No. II	2012
86	Hasan, Sirojuddin	Memposisikan Muqārabah dalam Konteks Bisnis Modern	Vol. 43, No. I	2009
87	Hasanah, Uswatun	Asuransi dalam Perspektif Hukum Islam	Vol. 47, No. I	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
88	Hasanuddin	Mahar: Antara Problematika Sosial dan Hukum (Kajian tentang Standar Minimal dan Manfaat)	Vol. 40, No. I	2006
89	Hasbi, Muhammad	Wacana Demokrasi Dalam Pemikiran Politik Islam	Vol. 45, No. I	2011
90	Hasyim, Malik Fatoni	Hak Asasi Manusia: Antara Tradisi dan Kekuasaan	Vol. 39, No. II	2005
91	Hayati	Ijarah dan Aplikasinya Dalam Hukum Islam	Vol. 44, No. I	2010
92	Hernawan, Ari	Reposisi Fungsi Advokat dalam Proses Penegakan Hukum	Vol. 36, No. II	2002
93	Hidayatullah, Nanang Moh.	Pengaruh Pembebasan dan Pencabutan Hak Atas Tanah terhadap Ketahanan Nasional	No. 6	1999
94		Prospek dan Masalah Penegakan Hukum di Indonesia	No. 8	2001
95		Peranan Advokat dalam Pembangunan dan Penegakan Hukum	Vol. 36, No. II	2002
96	Huda, Miftahul	Ragam Argumentasi Ketentuan Wali Nikah dan Poligami: Studi atas Hukum Keluarga Negara-Negara Muslim Modern	Vol. 41, No. II	2007
97		Mekanisme Kerja Bersama Antara Nazir dan Lembaga Keuangan Syari'ah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) dalam Menggalang Wakaf Uang (Perspektif Manajemen Fundraising)	Vol. 45, No. I	2011
98	Ibrahim, Malik	Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia: Pemikiran Reflektif tentang Merosotnya Wibawa Hukum	No. 8	2001
99		Peradilan Satu Atap (The One Roof System) di Indonesia dan Pengaruhnya terhadap Peradilan Agama	Vol. 47, No. II	2013

Lampiran: Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
100	Iis, EM Yusuf	The State of Aceh Befote The Earthquake Driven Tsunami: Some Preliminary Research Notes	Vol. 45, No. I	2011
101	Ilyas, Hamim	Jender dalam Islam: Masalah Penafsiran	Vol. 35, No. II	2001
102		Islām Kāffah dalam al-Qur'an (Tafsir Q.S. al-Baqarah, 2: 208-209)	Vol. 44, No. I	2010
103	Ilyasin, Mukhammad	Filsafat Hukum Islam: Implikasi Logis terhadap Konstruksi Pendidikan Islam	Vol. 46, No. II	2012
104	Irfan, Musoffa	Eksperimen Demokrasi di Negeri Para Mullah, Resensi Buku "Dinamika Politik Iran" (2004) Karya Bambang Cipto	Vol. 39, No. I	2005
105	Ismail	Hak Asasi Manusia Menurut Perspektif Islam	Vol. 43, No. I	2009
106	Ismaya, Samun	Fenomena Perkawinan Sesama Jenis Kelamin di Indonesia (Ditinjau dari Sudut Pandang Hukum Perkawinan Islam)	Vol. 38, No. II	2004
107	Iswantoro	Eksistensi Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Tanah Nasional	Vol. 39, No. II	2005
108	Jamaa, La	Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqāṣid asy-Syarī'ah	Vol. 45, No. II	2011
109		Konsep Ta'abbudi dan Ta'aqli dan Implikasinya terhadap Perkembangan Hukum Islam	Vol. 47, No. I	2013
110	Jamaluddin	Teori Maṣlaḥat dalam Percearaan: Studi Pasca Berlakunya UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam	Vol. 46, No. II	2012

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
111	Jauhari, Iman	Penetapan Teori Tahkīm dalam Penyelesaian Sengketa Hak Anak (Haḍānah) di Luar Pengadilan Menurut Hukum Islam	Vol. 45, No. II	2011
112		Kewajiban Nafkah Haḍānah dan Raḍā'ah terhadap Anak di Indonesia	Vol. 46, No. II	2012
113		Perbandingan Sistem Hukum Perlindungan Anak antara Negara Indonesia dengan Negara Malaysia	Vol. 47, No. II	2013
114	Juandi	Struktur Logika dalam Teori Hukum Islam: Telaah atas Teori Qiyaṣ dan Double Movement	Vol. 41, No. II	2007
115	Jusak, Johana	Klonasi dalam Perspektif Hukum Islam	No. 6	1999
116	Kamsi	Kewarisan Benda Tetap pada Masyarakat Santri (Studi Kasus Desa Maguwoharjo Depok Sleman)	Vol. 35, No. II	2001
117		Mahkamah Konstitusi dan Kemungkinan Hukum Acaranya	Vol. 36, No. II	2002
118		Peradilan Agama pada Jaman Pendudukan Jepang (1942-1945)	Vol. 38, No. I	2004
119		Konsep Ijmā' Menurut Ibnu Taimiyah	Vol. 40, No. I	2006
120		Studi Kritis Undang-undang Perkawinan Indonesia (Kritik Karya Prof. Dr. Amir Syarifuddin), Resensi Buku "Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan" (2006) Karya Amir Syarifuddin	Vol. 42, No. I	2008
121		Telaah atas Pemikiran T.M. Hasbi ash-Shiddiecy tentang Hubungan Internasional	Vol. 43, No. II	2009
122		Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam dan Adat di Indonesia	Vol. 46, No. II	2012

Lampiran: Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
123	Kara, Muslimin	Kontribusi Pembiayaan Perbankan Syari'ah terhadap Pengembangan Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) di Kota Makassar	Vol. 47, No. I	2013
124	Kasdi, Abdurrahman	Pemberdayaan Wakaf Produktif Untuk Keadilan Sosial dan Kesejahteraan Umat (Optimalisasi Potensi Wakaf Produktif di Indonesia)	Vol. 44, No. II	2010
125	Khoir, Tholkhatul	Ideologi dan Utopia Pemberlakuan Hukum Islam (Studi Pemikiran Abdullah Ahmed an-Na'im)	Vol. 45, No. II	2011
126	Khoiri, Nispul	Pemikiran Politik Hukum Islam Muhammadiyah	Vol. 47, No. I	2013
127	Kholid, Abd	Melacak Akar Pemikiran dalam Fikih Wakaf (Studi Analisis terhadap Legalitas dan Karakter Akad Wakaf)	Vol. 45, No. I	2011
128	Khalil, M.S.	Ayat-ayat Takwa di Dalam al-Qur'an (Telaah Tematik)	Vol. 39, No. I	2005
129	Lebba dan Asni Zubair	Penggantian Ahli Waris Menurut Tinjauan Hukum Islam	Vol. 42, No. II	2008
130	Listryarini, Dyah	Prismatika Nilai Ekonomi dan Nilai Kepentingan Sosial sebagai Dasar Kebijakan Pembangunan Hukum Nasional	Vol. 42, No. II	2008
131	Lukito, Ratno	Islamic Law and The Colonial Experience of India	No. 5	1999
132		Realitas Hukum Islam dan Politik di Indonesia	No. 6	1999
133		Resensi Buku: "A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh" (1997) Karya Wael B. Hallaq	No. 6	1999
134		Reformulasi Teori Hukuman dalam Sistem Hukum Pidana Islam	No. 8	2001

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
135	Madaniy, A. Malik	Redefinisi Aṣṅaf Ṣamāniyah sebagai Mustahiqq Zakat	No. 7	2000
136		Syura sebagai Elemen Penting Demokrasi	Vol. 36, No. I	2002
137		Penentuan Awal Bulan Qamariyyah Sepanjang Ketentuan Syara'	Vol. 37, No. II	2003
138		Keadilan Dalam Rekrutmen Aparan Menurut Perspektif al-Qur'an	Vol. 44, No. I	2010
139	Madjid, Abdul	Hutang Luar Negeri dalam Perspektif al-Qur'an	No. 7	2000
140		Hak Asasi Manusia dan Demokrasi dalam Islam	Vol. 36, No. I	2002
141		Upacara Pitung Leksan: Pengobatan Spiritual Bagi Masyarakat Mlangi	Vol. 38, No. I	2004
142	Mahfud MD, Moh	Aspek Hukum dalam Jual Beli Gelar	No. 8	2001
143	Mahmudah, Siti	Rekonstruksi Syari'at Islam (Pemikiran Khalil 'Abdul Karim tentang Hubungan Syari'at Islam dan Tradisi Lokal)	Vol. 45, No. II	2011
144	Maksudin	Ijtihād Jamā'i sebagai "Solusi" Permasalahan Sosial	Vol. 43, No. II	2009
145	Manan, Abdul	Hukum Islam, Persoalan Masa Kini, dan Harapan Masa Depan dalam Bingkai Pluralisme Bangsa	Vol. 42, No. II	2008
146	Mangunsong, Nurainun	HAM Beragama dalam Perspektif Filsafat Ilmu Hukum	Vol. 45, No. II	2011
147	Mansur	Kontekstualisasi Gagasan Fikih Indonesia T.M. Hasbi ash-Shiddiqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi	Vol. 46, No. I	2012
148	Maula, Bani Syarif	Polygyny and Divorce Law Reform in Contemporary Southeast Asia Muslim Countries: A Comparative Study	Vol. 39, No. II	2005
149	Maulana, Bani Syarif	Marital Rape: Kekerasan Perempuan Sektor Domestik	Vol. 38, No. I	2004

Lampiran: Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
150	Maulidia, Rahmah	Konvensi Hak-hak Politik Perempuan dalam Perspektif Islam	Vol. 35, No. II	2001
151	Mawardi	Sistem Hukum Islam dan Anglo Saxon (Kajian Perbandingan Pemikiran at-Tufi dan Roscoe Pound tentang Peranan Kepentingan Umum terhadap Reaktualisasi Hukum)	Vol. 37, No. I	2003
152	May, Asmal	Kontroversi Status Hukum Nikah Mut'ah: Analisis terhadap Pendapat Para Ulama	Vol. 46, No. I	2012
153	Minarti, Sri	Nilai Etik Hukum Islam dalam Mengkonstruksi Hak Egaliter Pendidikan Perempuan	Vol. 46, No. I	2012
154	Minhaji, Akh.	Sekali Lagi Kontroversi Negara Islam	No. 6	1999
155	Minhaji, Akh. dan Kamaruzzaman BA	In Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi, 1915-2001	No. 8	2001
156	Misanam, Munrokhim	Hutang Luar Negeri dan Pembangunan Ekonomi dalam Perspektif Islam	No. 7	2000
157	Mubarok, Ja'ih	Gerakan Pelaksanaan Syari'at Islam di Cianjur Jawa Barat	Vol. 39, No. II	2005
158	Mudartis, Hudan	Wacana Kesetaraan Gender dalam Perspektif Hukum Islam	Vol. 35, No. II	2001
159		Memotret Bank Syari'ah Dari Masa Ke Masa, Resensi Buku "Bank Syari'ah di Indonesia: Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia" (2005) Karya Muslimin H. Kara	Vol. 38, No. II	2004
160	Mudawam, Syafa'ul	Wacana Kurikulum Program Studi Ekonomi dan Keuangan Islam Fakultas Syari'ah	No. 6	1999

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
161		Mekanisme Keuangan dalam Struktur Modal Perusahaan	Vol. 42, No. I	2008
162		Syariah, Fikih, dan Hukum Islam dalam Konstruksi Peminatan Kontemporer Global	Vol. 46, No. II	2012
163	Mudzhar, M. Atho'	Islamic Law of Inheritance (Some Questions at Theoretical and Implementation Levels)	Vol. 35. No. II	2001
164		Kajian Ilmu-ilmu Syari'ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?	Vol. 46, No. II	2012
165	Mughits, Abdul	Ketidakpastian Jenis dan Kriteria Hukum Riba dalam Perspektif Pemikiran Ulama	Vol. 43, No. I	2009
166	Muhyiddin	Pemrograman Arah Kiblat	Vol. 37, No. II	2003
167		"Mazhab Negara" untuk Penentuan Awal Bulan Bersama	Vol. 38, No. II	2004
168	Mujib, Abdul	Pola Interpretasi Norma Fikih pada Produk Perbankan Syari'ah Indonesia	Vol. 43, No. I	2009
169	Mukri, Barmawi	HAM dan Kebebasan Beragama dalam Islam	Vol. 36, No. I	2002
170		Pemahaman Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual	Vol. 39, No. I	2005
171	Mukri, Moh	Pernikahan Dini dalam Perspektif Masalah	Vol. 44, No. I	2010
172	Muktiarto	Pengangkatan Anak dan Aspek Hukumnya di Pengadilan Agama	No. 6	1999

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
173	Munajat, Makhrus	Penegakan Supremasi Hukum dalam Sejarah Islam	No. 8	2001
174		Ke Arah Civil Society di Indonesia	Vol. 37, No. I	2003
175		Islam dan Budaya Hukum	Vol. 40, No. I	2006
176		Metode Penemuan Hukum Perspektif Hukum Islam	Vol. 42, No. I	2008
177		Pengaturan Tindak Pidana dalam Islam Berdasar Teori Maqāṣid asy-Syari'ah	Vol. 45, No. I	2011
178	Mun'im, Abdul	Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah: Proses Penalaran Induktif dalam Kajian Hukum Islam	Vol. 43, No. II	2009
179	Munir, Ahmad	Fikih Lingkungan: Revitalisasi Ushul Fikih Untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos	Vol. 44, No. I	2010
180	Musahadi	Elemen Liberal dalam Kajian Fikih di Pesantren: Studi atas Ma'had Aly Salafiyah Syaifiyyah Sukorejo Situbondo	Vol. 47, No. I	2013
181	Muslih, M.	Hukum Asuransi Takaful dalam Islam	No. 6	1999
182	Mustari	Integrasi Syari'ah dan Tarekat: Menganalisa Etika Religius Sooren Kierkegaard dan Toshihiko Izutsu	Vol. 44, No. II	2010
183	Muyassaratussolichah	Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Studi atas Pelembagaan Hukum jilbab antara Idealita dan Realita	Vol. 39, No. II	2005
184		Melacak Akar, Cabang dan Ranting Politik Hukum UUD 1945 Hasil Amandemen: Studi Pasal 28 Tentang Hak Asasi Manusia	Vol. 41, No. II	2007

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
185	Najib, Agus Moh	Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia	Vol. 37, No. I	2003
186		Reinterpreting The Concept of Shari'ah and Its Implication on Gender Issues	Vol. 42, No. I	2008
187	Najmudin dan Wiwiek R. Adawiyah	Determinan Pelarangan Praktik Short Selling dalam Lingkup Pasar Modal Syari'ah dan Realitasnya di Indonesia	Vol. 45, No. I	2011
188	Najwah, Nurun	Fenomena "Mahram Haji" di Indonesia	Vol. 42, No. II	2008
189	Nashirudin, Muh	Istihsan dan Formulasinya (Pro Kontra Istihsan dalam Pandangan Mazhab Hanafi dan Syafi'i)	Vol. 43, No. I	2009
190	Nasution, Khoiruddin	Maraji': Studi Wilayah tentang Hukum Keluarga Muslim, Review Buku "Muslim Family Law" (1998) Karya David Pearl dan Werner Menski	No. 8	2001
191		Mensikapi Kitab-kitab Fikih Konvensional dalam Menjamin Hak Wanita Menentukan Pasangan Hidup	No. 8	2001
192		Islam dan Demokrasi	Vol. 36, No. I	2002
193		Miminya Jaminan Hak dan Peran Wanita serta Upaya Maksimalisasi	Vol. 38, No. I	2004
194		Signifikansi Amandemen Undang-undang Bidang Perkawinan	Vol. 41, No. II	2007
195		Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkonektif dalam Membangun Keluarga Sakinah	Vol. 46, No. I	2012
196	Nasution, Syamruddin	Politik Kepentingan: Analisis Historis Kasus Abu Muslim al-Khurasani di Masa Daulah Umayyah dan Abasyiyah	Vol. 47, No. II	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
197	Nitisoemantri, Soertiana	Operasionalisasi Fikih Mu'amalah Māliyah di Indonesia	No. 5	1999
198	Noer, Deliar	Pembangunan Politik Indonesia Abad ke-21 Refleksi dan Proyeksi Sistem Politik Nasional	Vol. 36, No. I	2002
199	Nugroho, Anjar	Politik Islam Perspektif Sekularisme: Studi Kritis Pemikiran Ali Abd Razizq	Vol. 39, No. II	2005
200	Nuqul, Fathul Lubabin	Nilai-Nilai dalam Pertimbangan Seriousness of Crime: Kajian Pada Komunitas Muslim	Vol. 45, No. I	2010
201	Nur, Muhammad	Hukum Islam dalam Perspektif Orientalis (Telaah Kritis terhadap Pemikiran N.J. Coulson)	No. 6	1999
202		Islam Berbicara tentang Cita-cita Politik Indonesia Baru	Vol. 36, No. I	2002
203		Islam Substantif (Menyimak Fikih Siyasah Amien Rais)	Vol. 39, No. I	2005
204		Gagasan Islam Apropriasi	Vol. 44, No. I	2010
205	Nur'ainy, AM	Mencari Format Baru Konstitusi Melalui Amandemen UUD 1945	No. 7	2000
206		Profesi Panasihat Hukum dan Problematikanya bagi Sarjana Hukum Islam	Vol. 36, No. II	2002
207	Nurasiah	Konsepsi Hukum Ibn 'Arabi: Upaya Merumuskan Pendekatan Spiritual Terhadap Hukum	Vol. 45, No. I	2011
208	Nurudin	Analisis Penerapan Metode Bil Ma'sūr dalam Tafsir Ibnu Katsir terhadap Penafsiran Ayat-ayat Hukum	Vol. 47, No. I	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
209	Oktoberrinsyah	Riddah dan HAM (Menelusuri Jejak Historis Masa Awal Islam)	Vol. 36, No. I	2002
210		Hukuman Mati (Pergumulan antara Normativitas Islam dan HAM)	Vol. 38, No. II	2004
211		Sejarah Penerapan Hukum Pidana Islam di Indonesia	Vol. 40, No. II	2006
212	Pattiroy, Ahmad	Maraji': "Memahami Bank Syari'ah: Lingkup, Peluang, Tantangan, dan Prospek" (1999) Karya Zainul Arifin	No. 7	2000
213		Menyoal Kredibilitas Advokat	Vol. 37, No. II	2003
214	Pattiroy, Ahmad dan Slamet Khilmi	Islamic Law on Woman Circumcision: A Cultural Perspective	Vol. 40, No. I	2006
215	Pimay, Awaludin	Gerakan Zakat di Indonesia	Vol. 44, No. I	2010
216	Qamar, Subaidi	Politik Islam, Demokrasi, Kepekaan Gender, dan Feminisme	Vol. 42, No. I	2008
217	Qosim, M. Rizal	Pesan Demokrasi Tanpa Kekerasan	Vol. 36, No. I	2002
218		Akar Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah	Vol. 37, No. I	2003
219		Principles of Islamic Political Ethics	Vol. 39, No. I	2005
220	Rachim, Abdur	Operasionalisasi Fikih Ahwal Syakhsyiyah di Indonesia	No. 5	1999
221	Rachman, Fazlur	Status Wanita dalam Islam: Sebuah Penafsiran Pemikir Modernis	Vol. 35. No. II	2001
222	Rangkuti, Ramlan Yusuf	Homoseksual dalam Perspektif Hukum Islam	Vol. 46, No. I	2012
223	Rifai, Eddy	Analisis Putusan Pengadilan yang Mengembalikan Barang Bukti dalam Tindak Pidana di Bidang Perikanan	Vol. 47, No. I	2013

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
224	Riyanta	Hubungan Muslim dengan Non-Muslim dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia	Vol. 36, No. I	2002
225		Kewarisan Beda Agama: Studi Pandangan Mu'az bin Jabal	Vol. 46, No. I	2012
226	Riyanto, Waryani Fajar	Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (1963-2013)	Vol. 47, No. II	2013
227	Rodiyah, Nunung	Fungsi 'Iddah Bagi Perempuan Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Islam	Vol. 44, No. I	2010
228	Rosyid, Agus Maftuh	Aktualisasi Filsafat Kontemporer dalam Kerangka Indonesia Baru: Sumbangan Postmodernisme dalam Pembentukan Masyarakat Madani (Civil Society)	Vol. 37, No. II	2003
229	Rozikin	Ijmā' (Penemuan Hukum Syar'i)	No. 6	1999
230	Ruhiatudin, Budi	Penegakan Hukum di Mata Penegak Hukum: Review Buku "Kumpulan Putusan Kontroversial dari Hakim/Majelis Hakim Kontroversial Beserta Polemik yang Diberitakan atau ditulis di Media Cetak" (2002) Karya Soelidarmi	Vol. 36, No. II	2002
231	Rumawi	Mengamati Islam dan Hukum Islam Melalui Teropong Sosio-Historis, Resensi Buku "Islam and Islamic Law In Indonesia: A Socio-Historical Approach" (2003) Karya M. Atho' Mudzhar	Vol. 37, No. II	2003
232		Ijtihad Sainifik Modern Dalam Hukum Islam, Resensi Buku "Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik Modern" (2005) Karya Qodri Azizy	Vol. 39, No. II	2005

MAZHAB SUNAN KALIJAGA

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
233	Rusdi, Mohamad	Objektifikasi Sebagai Paradigma Ijtihad Alternatif (Studi Pemikiran Kuntowijoyo)	Vol. 39, No. I	2005
234	Rusli	The Traditional Islam and Women's Issues in The Shaff'ite Books of Islamic Jurisprudences	Vol. 38, No. II	2004
235		Fikih Anti Korupsi: Pencegahan Korupsi dalam Perspektif Fikih Islam	Vol. 39, No. II	2005
236	Sahri	Dimensi Politik dalam Ajaran-ajaran Tasawuf (Studi Kasus atas Manāqib Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani)	Vol. 45, No. II	2011
237		Islam dan Pencarian Identitas Politik (Ambiguitas Perspektif Fikih Siyasah al-Gahzali)	Vol. 47, No. II	2013
238	Said, Muh	Problema Zakat Indonesia (Refleksi Misi as-Siyāṣah as-Syar'īyyah)	Vol. 43, No. II	2009
239		Ijtihad Parsial dan Masalahnya Menurut Ulama Ushul: Suatu Telaah Ringkas dalam Kitab Manhāj Istīnāb Ahkām an-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah Dirasāt Ta'ṣīhiyyah Tat-bī'īyyah Karya Musfir Ibn 'Aly Ibn Muhammad al-Qahtani Tahun 2003	Vol. 44, No. II	2010
240	Saidurrahman	Hukum Islam: Hakikat dan Tujuan Pemberlakuan	Vol. 43, No. I	2009
241		Paradigma Fikih dalam Masyarakat Islam Kontemporer (Mencari Metodologi Jurisprudensi Alternatif)	Vol. 45, No. I	2011
242		Fikih Jihad dan Terorisme: Perspektif Tokoh Ormas Islam Sumatera Utara	Vol. 46, No. I	2012

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
243	Saifuddin, A	Politik Hukum Islam Era Reformasi	Vol. 38, No. I	2004
244		Fundamentalisme Islam Vs Feminisme, Resensi Buku "Feminisme dan Fundamentalisme Islam" (2005) Karya Haidah Moghissi	Vol. 39, No. I	2005
245		Urgensitas Akad Dalam Kehidupan Masyarakat Muslim: Review Buku "Hukum Perjanjian Syari'ah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat" (2007) Karya Syamsul Anwar	Vol. 41, No. II	2007
246	Salam, Zarkasji, Abdul	Awal Pertumbuhan Hukum Tanah dalam Islam	No. 5	1999
247	Sembodo, Cipto	Reintroduksi Hukum Islam dalam Wacana Kebangsaan (Perspektif Supremasi Hukum dalam Islam)	No. 8	2001
248	Setiawan, Mohammad Nurkholis	At-Tafsir Kataşawwur Lil Qur'an: Fi Irtijāh Fahm al-Kitāb al-Muqaddas Hasba as-Siyāq al-Indonesiyyi	Vol. 43, No. II	2009
249	Setiawan, Benni	HAM dan Transformasi Sosial	Vol. 38, No. I	2004
250	Shobahussurur	Peradilan Masa Pemerintahan Umar Ibn Khattab	Vol. 36, No. II	2002
251		Sejarah dan Dinamika Pemikiran Politik Islam	Vol. 40, No. II	2006
252		Relasi Islam dan Kekuasaan dalam Perspektif Hamka	Vol. 43, No. I	2009
253	Shofiyullah	Al-Kutub al-Muktabarah: Kajian atas Sumber Rujukan dalam Beristinbat Menurut NU, Muhammadiyah, dan Persis	Vol. 42, No. I	2008
254	Sirait, Sangkot	Tauhid dan Hukum tentang Bangsa-bangsa: Telaah atas Pemikiran Isma'il Raji al-Faruqi	Vol. 47, No. II	2013
255	Siregar, Rosnani	Rasionalitas Ekonomi: Homo Economicus vs Homo Islamicus (Analisis terhadap Sistem Ekonomi)	Vol. 46, No. II	2012

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
256	Siregar, Rayani Hanum	Islam, Wanita, dan HAM dalam Perspektif Hukum Islam (Analisis Kasus KDRT di PA Medan)	Vol. 43, No. II	2009
257	Sodik, Mochamad	Mencairkan Kebakuan Fikih: Membaca KHI dan CLD KHI Bersama Musdah Mulia	Vol. 38, No. II	2004
258		Pembacaan Progresif terhadap Fikih Keluarga: Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA	Vol. 46, No. I	2012
259	Srihartini	Lingkungan Hidup Perspektif Islam dan Pembangunan Berkelanjutan	Vol. 44, No. II	2010
260	Sugianto, Bambang	Kualitas dan Kuantitas Mahar dalam Perkawinan (Kasus Wanita yang Menyerahkan Diri kepada Nabi saw)	Vol. 45, No. II	2011
261	Suhasti, Ermi	Harmoni Keluarga Beda Agama di Mlati, Sleman, Yogyakarta	Vol. 45, No. I	2011
262	Sunarsih	Potensi Obligasi Syari'ah sebagai Sumber Pendanaan Jangka Menengah dan Panjang bagi Perusahaan di Indonesia	Vol. 42, No. I	2008
263	Sunaryati	Pengembangan Wakaf Tunai Produktif Sebagai Sistem Pemberdayaan Ekonomi Umat	Vol. 39, No. II	2005
264	Supena, Ilyas	Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlur Rahman	Vol. 42, No. II	2008
265	Supraptingsih, Umi	Penerapan UU No. 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak (Studi Kasus Terhadap Anak Yang Berhadapan dengan Proses Hukum)	Vol. 44, No. II	2010
266	Supriatna	Pengembangan Hukum Keluarga: Orientasi dan Tantangan	Vol. 36, No. II	2002

Lampiran: Limabelas Tahun Indeks Jurnal asy-Syir'ah (Tahun 1999-2013)

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
267	Supriatna dan Ahmad Pattroy	Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam	Vol. 41, No. II	2007
268	Suryadilaga, M. Alfatih	Islam dan Demokrasi (Studi atas Dasar Ideal, Pemikiran, dan Realitas-Empirik Islam)	Vol. 36, No. I	2002
269	Syafei, Ermi Suhasti	Mengoptimalkan Potensi Zakat	Vol. 39, No. I	2005
270	Syahabuddin	Membaca Gelombang Fikih dalam Hukum Nasional di Indonesia	Vol. 42, No. I	2008
271	Syahbana	Wanita Indonesia dalam Keluarga Perspektif Islam (Studi Isu Jender dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Keluarga)	Vol. 35. No. II	2001
272	Syamsiatun, Siti	Perempuan dalam Mitologi Kosmis Syi'ah Isnā 'Asyārī	Vol. 35. No. II	2001
273	Syamsuddin, Sahiron	"To the male (is) the equivalent of the portion of two females": Muhammad Syahrur's and Abu Zayd's Interpretations of Qur'anic Verses on Inheritance	Vol. 44, No. I	2010
274	Tahir, Ach	Penegakan Hukum Cyber Crime di Indonesia	Vol. 41, No. II	2007
275		Upaya Penegakan Hukum terhadap Pelanggaran Berat Hak Asasi Manusia (Studi terhadap Agresi Militer Amerika Serikat Tahun 2003 di Irak)	Vol. 42, No. II	2008
276	Tahir, Ach dan Ahmad Bahiej	Kebijakan Penanggulangan Kejahatan: Studi terhadap Resolusi Kongres PBB VIII/1990 tentang Computer-Related Crime	Vol. 46, No. II	2012
277	Tahir, Masnun	Tuan Guru dan Dinamika Hukum Islam di Pulau Lombok	Vol. 42, No. I	2008

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
278	Tanaya, Velliana	Rekonstruksi Asas Perbuatan Melawan Hukum (Onrechtmatigedaad) dalam Gugatan Sengketa Konsumen	Vol. 47, No. I	2013
279	Taufik	Operasionalisasi Fikih Ahwal Syakhshiyah	No. 5	1999
280		Sarjana Syari'ah dan Problematika Kepengacaraan	Vol. 36, No. II	2002
281	Triantini, Zusiana Elly	Polemik Partai Politik Islam di Indonesia, Resensi Buku "Islam Yes Partai Islam Yes" (2006) Karya Lili Romli	Vol. 40, No. II	2006
282	Usman, M.	Analisis Historis dan Filosofis Terhadap Pemikiran Kontekstualisasi Hukum Islam	Vol. 45, No. I	2011
283	Wafi, A	Meretas Tali Kompromi Hisab-Rukyah	Vol. 38, No. I	2004
284		Meretas Tali Kompromi Hisab-Rukyah, Resensi Buku "Fikih Hisab Rukyah di Indonesia: Upaya Penyatuan Mazhab Rukyah dengan Mazhab Hisab" (2003) Karya Ahmad Izzudin	Vol. 38, No. I	2004
285	Wahib, Ahmad Bunyan	Peran Perempuan dalam Islam (Studi atas Pemikiran Fatima Mernissi)	Vol. 35. No. II	2001
286		Muslim Minority and The Problem of Performing Adhan: The Case of Indonesian Muslim Community in the Netherland	Vol. 38, No. I	2004
287	Wahid, Saad Abdul	Sab'atu Ahruf dan Masalahnya	No. 7	2000
288		Manhāj al-Ḥaj 'Abd al-Malik 'Abd al-Karīm Amrullah (HAM-KA) fi Tafsir al-Qur'ān	Vol. 42, No. II	2008
289	Wahyudi, Muhammad Isa	'Iddah: Sebuah Pembacaan Baru	Vol. 39, No. I	2005

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
290	Wahyuni, Sri	Pembaruan Hukum Waris (Studi Kasus di Somalia)	Vol. 38, No. II	2004
291		Konsep Hukum dalam Sistem Hukum Romawi, Jerman, Inggris, dan Hukum Islam	Vol. 40, No. II	2006
292	Walid, M.	Implementasi Birokrasi dalam Realitas Pemerintahan	Vol. 44, No. II	2010
293	Wairid, Achmad	Fikih Politik NU: Studi Pergeseran dari Politik Kebangsaan ke Politik Kekuasaan	Vol. 43, No. I	2009
294	Wirman, Hardi Putra	Problematika Pendekatan Analogi (Qiyās) dalam Penetapan Hukum Islam: Telaah atas Pemikiran Ibn Hazam dan Ibn Qayyim al-Jauziyah	Vol. 47, No. I	2013
295	Yasid, A.	Epistemologi Ushul Fikih: Antara Pembaruan dan Pemberdayaan Mekanisme Istinbāt al-Ahkām	Vol. 45, No. I	2011
296		Logika Induktif dan Deduktif dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fikih	Vol. 46, No. I	2012
297	Zein, Fuad dan Abd Halim	Ibn Hazm dan Pemikirannya tentang Hak-hak Perempuan	No. 6	1999
298	Zein, Fuad	Paradigma Alternatif Ilmu-ilmu Keislaman: Dari Strukturalisme Transendental ke Ilmu Sosial Profetik (Studi Eksploratif Pemikiran Kuntowijoyo)	Vol. 40, No. I	2006
299	Zubair, Muhammad Kamal	Obligasi dan Sukuk Dalam Perspektif Keuangan Islam: Suatu Kajian Perbandingan	Vol. 46, No. I	2012

No	Penulis	Judul	Edisi	Tahun
300	Zuhri, Saifuddin	Masalah Sebagai Sumber Hukum dan Implikasinya Terhadap Liberalisasi dalam Penerimaan Hukum Islam di Indonesia	Vol. 43, No. II	2009
301	Zulfa, Kholid	Pendekatan Sosiologi dalam Studi al-Aḥwāl asy-Syakhshiyah	Vol. 37, No. II	2003
302		Pornografi di Indonesia antara Kebebasan Berekspresi dan Kekerasan	Vol. 40, No. I	2006
303	Zulfirman	Perbankan dan Lembaga Keuangan Syariah dalam Perspektif Hukum Islam	Vol. 40, No. I	2006

Bibliografi

- Abdullah, M. Amin, “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, disampaikan dalam *Simposium Metodologi Penelitian Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Juni 1991.
- , “Teologi dan Filsafat: Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *An International Seminar on Religion and Contemporary Development: In Comparative Perspective*, 23-26 September 1992, di Ambarukmo, Palace Hotel, Yogyakarta, Indonesia.
- , “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius”, *al-Jami’ah*, No. 5, 1992.
- , *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , “Agama, Kebenaran dan Relativitas: Sebuah Pengantar”, dalam Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan

- Masyhuri Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- , “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, in *Al-Jami'ab*, No. 65/VI, 2000.
- , “Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman”, dalam Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (eds.), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Mubammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi*, Yogyakarta: LPPI Press, 2000.
- , “al-Ta’wil al-’Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami'ab: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta, Vol. 39, No.2, Juli-Desember 2001.
- , “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer”, dalam “*Mazhab*” *Jogja*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.
- , “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , “Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisiplinary”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004.
- , “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005.
- , “Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN”, dalam

Bibliografi

- Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia*, Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005.
- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- , “Intersubjektifitas Keberagaman Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- , “Gelombang Orientalisme dan Studi-studi Islam Kontemporer”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006.
- , “Muhammadiyah’s Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity, and Modernity”, in Moch. Nur Ichwan & Noorhaidi Hasan (eds.), *Moving with the Times: the Dynamics of Contemporary Islam in Changing Indonesia*, Yogyakarta: CISform, 2007.
- , “Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, dalam M. Amin Abdullah dkk, *Re-strukturisasi: Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- , “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fīkr al-Islāmī dan Dirāsāt al-Islāmiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam Marwan Saridjo (ed), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009.
- , “Arsitektur Masjid Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas”, *Sambutan Rektor Dalam Peresmian Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Kamis, 5 Agustus 2010.
- , “Religious Studies In Indonesia: Rethinking atau Reinforced?”, disampaikan dalam *Diskusi Publik “Rethinking Religious Studies in Indonesia”*, CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010.

- , “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama”, dalam *Menggugat Tanggung Jawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia: Sebuah Dialog antara Franz Magnis-Suseno, SJ; M. Amin Abdullah; K.H. Said Aqiel Siradj*, Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- , “Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode 2006-2010: Buku 1* (Yogyakarta: Suka Press, 2010).
- , “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011.
- , “Upaya Pemimpin-Elit Agama Dalam Membendung Kekerasan dan Konflik Horizontal”, disampaikan dalam *Workshop Dialog Antar Agama*, kerjasama Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Magelang dengan Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Balitbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, Sabtu, 24 September 2011.
- , *Sains, Dialog Antarumat Beragama dan Kewargaan Dunia: Gerakan Ilmu dan Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*, 29 Agustus, 2012.
- , “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Profetik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Systems”, disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas Hukum UII-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012.
- , “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, disampaikan dalam “launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban”, Gedung

Bibliografi

- Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012.
- , “Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur’an: Kesalingterkaitan Asbāb an-Nuzūl al-Qadīm dan al-Jadīd dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer”, Makalah ini disampaikan dalam *Seminar Nasional “In Search for Contemporary Methods of the Qur’anic Interpretation”*, diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Pebruari 2012.
- , “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, *asy-Syir’ab*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012.
- , “Agama dan Perempuan”, *Kompas*, Rabu, 6 Pebruari 2013.
- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abdurrahman dkk. (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali*, Yogyakarta: Suka Press, 1993.
- Adams, Nicholas, “In Pursuit of a “New Secular”: Human Rights and “A Common Word””, Waleed el-Ansary and David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Adonis, *aṣ-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥṣ fi al-Ibdā’ wa al-Itbā’ ‘inda al-‘Arab*, London: Dār as-Sāqi, 2002.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam, *Islam Historis*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- , *Satu Dasawarsa The Clash of Civilizations*, Yogyakarta: tnp., 2003.
- , *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta, UII Press, 2004.
- Ainurrofiq (ed.), *“Maḥab” Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.

- Aly, Abdullah, “Pengembangan Studi Islam di Indonesia pada Era Globalisasi: Kasus IAIN”, dalam *Profetika*, Vol. 5, No. 1, Januari 2003.
- Ali, Mukti, “Penelitian Agama di Indonesia”, dalam Mulyanto Sumardi (ed), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- , “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- , “Sambutan”, dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya, Biografi, Perjuangan dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.
- El-Ansary, Waleed, dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Anshori, Ari, dan Slamet Warsidi dkk, *Fiqih Indonesia dalam Tantangan*, Surakarta: FIAI-UMS, 1991.
- Anwar, Syamsul, “Epistemologi Hukum Islam dalam al-Musytasyfā min ‘Ilm al-Uṣūl Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)”, *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.
- , “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- , “Kontribusi Ahli-ahli Ushul Fikih dalam Pengembangan Studi Hadis”, dalam *Profetika*, Vol. 5, No. 1 Januari 2003.

Bibliografi

- , *Pelaksanaan Syari'ah dalam Konteks Indonesia dan Kontribusi Pendidikan: Studi Peran Lembaga Pendidikan Tinggi Syari'ah*, Makalah diterbitkan oleh Lembaga Kajian Hukum Islam (LKHI) Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, Palembang bekerja sama dengan Penerbit Gama Media, Yogyakarta, 2004.
- , *Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ushul Fikih*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Ushul Fikih, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.
- , *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011.
- Anwar, Syafi'i, "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", dalam *Jurnal 'Ulūm al-Qur'ān*, No. 1, Vol. IV, 1993.
- Arkoun, Muhammad, "Ke Arah Islamologi Terapan", alih bahasa Syamsul Anwar, *Al-Jami'ah*, No. 53 (1993).
- , "Ke Arah Islamologi Terapan", dalam *al-Jami'ah*, No. 53, Tahun 1993.
- Arsyad, Azhar, "Sel Cemara: Integrasi dan Interkoneksi Sains dan Ilmu Agama", dalam Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2008.
- Aslandogan, Yuksel A., dan Muhammed Çetin, *Muslim Citizens of the Globalized World*, ttp.: tnp., t.t.
- Assegaf, 'Abd Rachman, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkoneksi*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011.
- Asy'arie, Musa, "Islam, IAIN, dan Pengembangan Kewirausahaan", *al-Jami'ah*, No. 59, Tahun 1996.
- , "Epistemologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemu-*

- kan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Auda, Jasser, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: IIIT, 2008.
- Azhari, Susiknan, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dalam Studi Hukum Islam”, dalam M. Amin Abdullah dkk (eds.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Aditya Media, 2000.
- , *Kalender Islam: Ke Arah Integrasi Muhammadiyah-NU*, Yogyakarta: Astronomi Islam Press, 2012.
- Azizy, Qadri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- , *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad sesuai Sainfitik-Modern*, Jakarta: Teraju, 2003.
- , *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, Semarang: Aneka Ilmu, 2004.
- Azra, Azyumardi, “Pengantar: Islam di Indonesia dalam Konteks Ke-kinian”, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Azra, Azyumardi, “Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, Afnan Anshori, (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan Pustaka, 2005.
- , “From IAIN To UIN: Islamic Studies in Indonesia”, in Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad and Patrick Jory (eds.), *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
- Bagir, Zainal Abidin, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- Barbour, Ian G., *Issues in Religion and Science*, New York: Harper Torchbooks, 1966.

Bibliografi

- , *Religion in an Age of Science*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990.
- , *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997.
- , *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, San Fransisco: Harper Publisher, 2000.
- Basuki, Singgih, “Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali”, *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP#3ES, 1990.
- , *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Berkes, Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998.
- Bernstein, Richard, J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Biyanto, *Teori Siklus Peradaban: Perspektif Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Ipam, 2004.
- Black, Max, *Models and Metaphors*, New York: Ithaca Press, 1962.
- Bracken, Joseph A., *Subjectivity, Objectivity, and Intersubjectivity*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009.
- Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, London: Flamingo, 1975.
- , *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture*, London: Flamingo, 1982.
- , *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People*, London: Flamingo, 1988.
- , *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*, London: Flamingo, 1996.

- , *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, London: Flamingo, 2002.
- Clayton, Philip (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Corvi, Roberta, *An Introduction to the Thought of Karl Popper*, London and New York: Routledge, 1997.
- Coser, Lewis. A., “Sociology of Knowledge”, dalam Edward L. Shills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 8, London: Macmillan Press, 1988.
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, ttp: Edinburgh University Press, 1991.
- Efrinaldi, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Kontekstualisasi Pemikiran Fikih di Indonesia Visi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy*, Jakarta: Ricardo Press, 2006.
- Endraswara, Suwardi, *Buku Pinter Budaya Jawa: Mutiara Adiluhung Orang Jawa*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2005.
- Van Ess, Josep, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Etzkowitz, Henry, and Loet Leydesdorff, *Universities in the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*, London: Cassell, 1997.
- , “The Dynamics of Innovation: From National Systems and “Mode 2” to A Triple Helix of University-Industry-Government Relations”, *Research Policy*, New York: tnp., 2000.
- , “The Triple Helix University-Industry-Government: Implication for Policy and Evaluation”, *Working Paper*, Stockholm: tnp., 2002.

Bibliografi

- Fakih, Mansoer, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Fanani, Muhyar, “Pemikiran Muhammad Syaḥrūr dalam Ilmu Ushul Fikih: Teori Ḥudūd sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fikih”, *Disertasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.
- , “Pergeseran Paradigma Semu dalam Ilmu-Ilmu Keislaman (Memahami Penyebab Mundurnya Ilmu-Ilmu Keislaman dengan Cara Pandang Kuhn)”, dalam *Jurnal Alamah*, Vol. 1, No. 1, September 2002.
- , *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- , *Fikih Madani*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Fadl, Khaled M. Abou el-Fadl, *Melawan “Tentara Tuban”; Yang Berwenang dan Senewang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- , *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Firdaus, Akhol, “Membumikan Foucault di Pikiran Positivistis”, *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 1, 2002,
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage, 1979.
- , *The Archaeology of Knowledge*, terj. A. Sheridan, New York: Pantheon Books, 1972.
- , *The Archaeology of Knowledge and Discourse on Language*, New York: Harper Colophon Books, 1976.
- , *The History of Sexuality: An Introduction*, terj. Robert Herley, New York: Pantheon Books, 1978.
- , *Power of Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), New York: Pantheon

- Books, 1980.
- , *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Oxford: Basil Blackwell : 1977.
- , “Nietzsche, Genealogy, History” dalam *Michel Foucault: The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), New York: Pantheon Books, 1984.
- , *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert dan Paul Rabinow (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- , *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon Books, 1971.
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Gazali, Abū Ḥāmid, *al-Muṣtaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Kairo: Syirkah at-Ṭibā’ah al-Irsyād, 1971.
- Giddens, Anthony, “*The Third Way*” (*Jalan Ketiga*), terj. Ketut Arya Ardika, Jakarta: Gramedia, 2000.
- Goode, William J., dan Paul K. Hatt (eds.), *Methods in Social Research*, Tokyo M. Graw-Hill Kogakusha, 1952.
- Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interest*, terj. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971.
- Abu Hafsin (pengantar), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ngaliyan: Pergulatan Pemikiran Keagamaan Anak-anak Muda Semarang*, Semarang: Rasail, 2005.
- Hallaq, Wael B., “Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah”, terj. Akh. Minhaji, dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddiqy (Kapita Selekta I)*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- , *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Bibliografi

- , *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hamim, Thoha, “Moenawar Chalil’s Religious Reform: A Study of an Indonesia Purificationist (1908-1961)”, *Disertasi*, Kanada: McGill University, 1996.
- Hanafī, Hasan, *Min an-Naṣ ilā al-Wāqī*, Kairo: Matbūī, t.t.
- Haris, Ahmad, “Paradigma *Wider Mandate* dan Perubahan IAIN Menjadi UIN”, dalam Amril Mansur dkk., *Paradigma Baru: Reformulasi Pendidikan Tinggi*, Jakarta: UI Press, 2004.
- Harkrisnowo, Harkristuti, “Multiculturalism in Indonesia: Human Rights in Practice”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Haryatmoko, “Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault”, dalam *Basis: Menembus Fakta*, Jakarta: Palmerah Selatan, 2002.
- Hasan, Noorhaidi, “The Bersunat Ritual: Islam and Local Culture within the Circumcision Ceremony among the Muslim Banjarese, in “*Kultur The Indonesian Journal for Muslim Cultures I, I* (2000).
- , *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: LP#ES, 2008.
- , “Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, *asy-Syir’ab*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012.
- Hidayat, Komaruddin, dkk, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Hittelman, James “The Future of Globalization”, makalah disampaikan dalam *The Pok Rafeeb Chair Public Lecture*, Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa, University Kebangsaan Malaysia, 10 Agustus 1999.

- Hossen, Ibrahim, “Pemerintah sebagai Mazhab”, *Pesantren*, No. 2, Vol. II, 1985.
- Ibrahim, Malik, “Prof. Dr. Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya Tentang Hukum Islam”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (1963-2007), Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2008.
- Ichwan, Moch. Nur, “Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004”, *Dissertation*, Nederland: tnp., 2006.
- Ismail, Faisal, “Paving the Way for Interreligious Dialogue, Tolerance, and Harmony: Following Mukti Ali’s Path”, *al-Jami’ah*, Vol. 50, No. 1, 2012.
- Jabali, Fuad, dan Jamhari (peny.), *LAIN: Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 2002.
- Jabiri, Muhammad ‘Abid, *Bunyab al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḏūm al-Ma’rifah fī aṣ-Ṣaqafah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Markāz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.
- , *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqafī al-‘Arabi, 1993.
- , *Madkhal ilā Falsafah al-‘Ulūm: al-‘Aqlāniyyah al-Mu’āṣirah wa Taṭawwur al-Fikr al-‘Ilmi*, Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 2002.
- Jamison, Andrew, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge”, dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change*, London and New York: Routledge, 2000.
- Joseph, Roger, “Menuju Semiotika Timur Tengah”, dalam Abubakar A. Bagader (ed.), *Islam dan Perspektif Sosiologik*, terj. Machnun Husein, Surabaya: Amarpres, 1991.

Bibliografi

- Al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Abdul Adzim Mahmud ad-Dib (ed.), Kairo: Manṣūrah al-Wafa, 1418.
- Karim, M. Nazir, “Membangun Ilmu dengan Paradigma Islam: Mengukuhkan Eksistensi Metafisika Ilmu dalam Islam”, dalam Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2008.
- Kartanegara, Mulyadhi, “Membangun Kerangka Ilmu: Perspektif Filosofis”, dalam *Problem & Prospek LAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam*, ed. Kamaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo, Jakarta: Depag, 2000.
- , *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy PT Mizan Pustaka, 2005.
- Kayam, Umar, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada*, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989.
- Khamami, Rizqon, “Islam Kosmopolitan dalam Ajaran-ajaran Fethulleh Gulen”, *al-Fiker*, Vol. 15, No. 2, 2011.
- Knott, Kim, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London and New York: Routledge, 2005.
- , *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Vol. I, London: Equinox Publishing, 2005.
- Koeswinarno, “Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Penelitian Unggulan*, Yogyakarta: Lemlit, 2010.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, London: The University of Chicago Press. Ltd, 1970.

- Kuntowijoyo, “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, dalam *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001.
- , “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Menemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kusmana (ed.), *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*, Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press, 2010.
- Leydesdorff, Loet, dan Martin Meyer, “Triple Helix Indicators of Knowledge-based Innovation Systems: Introduction to the Special Issues”, in *Research Policy*, Vol. 35, Tahun 2006.
- Madani, Malik, “Masuknya Kisah-kisah Israiliyat dalam Penafsiran al-Qur’an dan Langkah-langkah Pengamannya”, *al-Jami’ah*, No. 21, Tahun XV, 1979.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, New York: Cornell University Press, 1993.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fiqih Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012.

Bibliografi

- Martin, Richard C (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Minhaji, Akh., “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam”, *Ulumul Qur’an*, 2, Vol. V, 1993.
- , “Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia”, *Disertasi*, Kanada: McGill University, 1997.
- , “Reorientasi Kajian Ushul Fikih”, dalam Jurnal *al-Jami’ab*, No. 63/VI/1999.
- , “Mencari Rumusan Ushul Fikih untuk Masa Kini”, *al-Jami’ab*, No. 65/XII/2000.
- , “Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah”, dalam M. Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- , “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru Tentang Posisi Minoritas Non-Muslim”, dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Aditya Media, 2000.
- , *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- , “Persoalan Jender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam”, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- , “Transformasi IAIN Menuju UIN: Sebuah Pengantar”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

- , “Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul al-Fikih”, dalam kata pengantar Amir Mu’allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- , *Strategies for Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies*, Yogyakarta: Suka Press, 2009.
- , “Ushul Fikih dan Hermeneutika: Refleksi Awal, dalam Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- , *Sejarah Sosial dan Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*, Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- , *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- , “Persoalan Gender dan Dampaknya Terhadap Perkembangan Hukum Islam”, *Profetika*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999.
- , “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, dalam M. Amin Abdullah dkk (eds.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Suka Press, 2000.
- , “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, dalam *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , “Kajian Ilmu-ilmu Syari’ah di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?”, *asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. II, 2012.
- Ibnu Muhdir, “Studi Tentang Kriteria antara Sunnah dan Bid’ah Menurut M. Hasbi Ash-Siddieqy”, *Tesis*, Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1997.

Bibliografi

- Munhanif, Ali, "Islam and the Struggle for Religious Pluralism: A Reading of the Religious Thought of Mukti Ali", *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 1, 1996.
- , "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umum (eds.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: INIS, 1998.
- Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*, London: Macmillan Publisher, 1981.
- Najib, Agus Moh., "Nalar Burhani dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)", dalam Jurnal *Hermenia*, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2003.
- , "Interkoneksi Keilmuan Hukum Islam dengan Hukum Umum di Indonesia: Menyatukan Pokok Bahasan, Menyelaraskan Bahasa", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII, No. 2, Mei-Agustus, 2008.
- Nasution, Khoiruddin, *Riba & Poligami; Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abdub*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-ACADEMIA, 1996.
- , "Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia", *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana, 2001.
- , *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Academia, 2010.
- , "Arah Pembangunan Hukum Keluarga Islam Indonesia: Pendekatan Integratif dan Interkoneksi dalam Membangun Keluarga Sakinah", *asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012.
- Nata, Abuddin, Suwito, Masykuri Abdillah, dan Armai Arief, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: Rajawali Press, 2005.
- Nataatmadja, Hidayat, "Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi", dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya, dan Pembangunan*, Surabaya, YP2LPM, 1984.

- Natsir, Nanat Fatah (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi Dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- , “Pengembangan Pendidikan Berbasis Paradigma Wahyu Memandu Ilmu: Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung”, dalam Marwan Saridjo, *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: Rajawali Press, 2009.
- Nietsche, *The Will to Power*, terj. Walter Kaufmann, New York: Vintage-Books, 1968.
- Noor, Farish A., *Thinking the Unthinkable: The Modernization and Reform of Islamic Higher Education in Indonesia*, Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies Press, 2008.
- Pike, Kenneth L., “Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior”, Russel Mc. Cutcheon, *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion*, London: Cassel, 1999.
- Popper, Karl, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, London: Oxford University Press, 1972.
- , *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, La Salle: Open Court, 1976.
- , “Knowledge: Subjective versus Objective”, dalam David Miller, *Popper Selections*, New Jersey: Princenton University Press, 1985.
- Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Abu-Rabi, Ibrahim M., “A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi’ (eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Rahman, Fazlur, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, diedit oleh Alford T. Welch dan Pierre Cachia, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Bibliografi

- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- , “Approaches to Islam in Religious Studies” dalam *Approaches to Islam in Religion Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Rauf, Muhammad Abdul, “Outsider’s Interpretation of Islam: A Muslim’s Point of View”, dalam *Approaches to Islam in Religion Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Ricoeur, Paul, “On Interpretation”, dalam *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Riyanto, Waryani Fajar, *Nagara Atlantis Purba*, Yogyakarta: Atlantis Press, 2010.
- , “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik”, *Disertasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- , *Pendekatan Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian: Menamarkan Metode “SAH” dalam Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi*, dipresentasikan dalam acara Workshop Peningkatan Kualitas Skripsi Mahasiswa Prodi Ilmu Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bagi Dosen Pembimbing Skripsi, Tawangmangu, Karanganyar, 15-16 Desember 2012.
- , *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian Tiga (3) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Lemlit, 2012.
- , *Studi Islam Integratif: Menggagas Integrasi-Interkoneksi Psikologi (Int-I-P)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- , *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-....)*, Yogyakarta: Suka-Press, 2013.

- Rolston, Holmes III, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, 1987.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards Contemporary Approach*, New York NY: Routledge, 2006.
- , *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.
- Safi, Omit (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Schacht, Joseph, *Pengantar Hukum Islam*, terj. Joko Supomo, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Schmidt, Johannes Dragsbaek dan Jaques Hers, “Introduction: Globalization or the coming-of-age of capitalism”, dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change*, London and New York: Routledge, 2000.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- , *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- , *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- , *Pengantar Ilmu Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- , *Sebab-sebab Perbedaan Paham Para Ulama' dalam Menetapkan Hukum Islam*, Yogyakarta: tnp., t.t.
- , *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Shiddieqy, Nourouzzaman, “Memperkenalkan Institute of Islamic Studies McGill University”, *al-Jami'ah*, No. 15, Tahun XV/1977.
- , “Pemikiran Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqi tentang Pembinaan Hukum Islam di Indonesia”, *Makalah Seminar*, Sunan Kalijaga, 1986.

Bibliografi

- , “Metode Ilmu Agama Islam atau Metode Pemahaman Agama Islam Menurut Prof. Dr. H.A. Mukti Ali”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali*, Yogyakarta: Suka Press, 1993.
- , *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya: Biografi Pejuang dan Pemikir Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Stark, Warner, “Sociology of Knowledge”, dalam Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Mac Millan, 1986.
- Steenbrink, Karel A., *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin ar-Raniri dan Agama Kristen*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- , *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Sugiharto, Bambang, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996.
- Sumedi, *Kritisisme Hikmah Ke Arab Epistemologi Pendidikan Islam Humanis: Sintesis Epistemologi Barat dan Islam*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Supadjar, Damardjati, *Filsafat Ketubanan Menurut Alfred North Whitehead*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- , *Filsafat Sosial: Serat Sastra Gending*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- , “Kepastian Istiqamah”, makalah ini disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat*, di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012.
- Suprayogo, Imam, *Paradigma Pengembangan Keilmuan pada Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi yang Dikembangkan UIN Malang*, Malang: UIN Malang Press, 2005.

- Supriatna dan Ahmad Pattiroy, “Paradigma Integratif-Interkonektif: Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam”, *asy-Syir’ah*, Vol. 41, No. II, 2007.
- Supriatna, “Menelusuri Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.”, dalam *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)*. Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2008.
- Syahrur, Muhammad, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah*, Damaskus: tnp., 2000.
- Syam, Nur (ed.), *Integrated Twin Towers: Arab Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner*, Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010.
- Asy-Syātibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kairo: tnp., t.t.
- Asyasyaukani, A. Lutfi, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998.
- Tahir, Masnun, “Pemikiran Hasbi ash-Shiddieq tentang Sumber Hukum Islam”, *Skripsi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi: Suatu Telaah Filsafat Postmodern*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001.
- Thoyyar, Husni, *Konsep Wahyu Memandu Ilmu: Paradigma Keilmuan dan Landasan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung*, Bandung: UIN Bandung Press, 2010.
- Tilaar, H.A.R., *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Islam dalam Perspektif Abad 2*, Magelang: Tera Indonesia, 1999.
- Tim Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: UIN Press, 2006.
- Tim, *Mazhab Jogja Ke-2: Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Bibliografi

- Tim, *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Tim, *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah: UIN Sunan Kalijaga (1963-2007)*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2008.
- Tim, *Buku Pedoman Akademik Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: FSH UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Viale, Riccardo, dan Beatrice Ghiglione, "The Triple Helix Model: A Tool for the Study of European Regional Socio-Economic Systems", *The IPTS Report*, 29, 1998.
- Vlastos, Gregory, "Organic Categories in Whitehead's Philosophy", in *Journal of Philosophy* 34, 1937.
- Vrijhof, P.H., "What is the Sociology of Religion," dalam A.H. Richmond (ed.), *Reading in the Sociology of Religion*, ttp.: tnp., t.t.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*, New York: Columbia University Press, 1958.
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institut, 2006.
- Wahid, Marzuki, dkk (eds.), *Fakultas Syari'ah: Menatap Masa Depan*, Yogyakarta: Kafasya, 2004.
- Wahyudi, Yudian, "Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian Fiqh", *Tesis*, Kanada: McGill University, 1993.
- , "Makna Penting Hukum Kausalitas Dalam Peradaban Islam: Studi tentang Pemikiran al-Gazali dan Ibn Rusyd", dalam *al-Jami'ah*, No. 57, 1994.
- , "Reorientation of Indonesian Fiqh", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- , "Peran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Abad XX", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arab*

- Fikih Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- , “Reorientasi Fikih Indonesia”, dalam Sudarnoto dkk (eds.), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*, Yogyakarta: Lembaga Penterjemah dan Penulis Muslim Indonesia, 1995.
- , “Maqāsid asy-Syarī'ah Sebagai Doktrin dan Metode”, *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995.
- , *Maqāsid Syarī'ah Dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2006.
- , *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesia Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- , *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- Ward, Keith, *The Case for Religion*, ttp.: Oxford Press, 2004.
- Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York: The New American, 1959.
- , *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1979.
- Widianarko, Budi, dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Wilber, Ken, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, New York: Random House, 1998.
- , *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*, Boston: Shambhala Publication, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Yafie, Ali, “Matarantai yang Hilang”, *Pesantren*, No. 2, Vol. II, 1985.
- Yasid, A., “Logika Induktif dan Deduktif dalam Tradisi Pemikiran Ushul Fiqh”, dalam *asy-Syarī'ah*, Vol. 46, No. 1. Januari-Juni 2012.

Biografi



Nama penulis: Waryani Fajar Riyanto bin Warsito bin Harjo Suwarno bin Ilyas bin Ki Nantang Yuda, lahir pada tanggal 23 Juni 1979 di Madiun, Jawa Timur. Saat ini penulis tinggal di: Dusun Donolayan, RT: 05, RW: 22; Desa Donoharjo; Kecamatan Ngaglik; Kabupaten Sleman; Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), Indonesia. Nama ayah adalah Alm. K.H. R. Ahmad Warsito dan nama ibu adalah Hj. Rr. Siti Sumarlik.

Istri penulis adalah seorang putri *genlis* ajengan Sukabumi (K.H. Amang Muhammad), yaitu Indah Mardatilla, S.Pd.I., M.S.I. Dua putri cantik yang selalu mendampingi disaat karya (buku) ini ditulis, yaitu: Najwa Munjiha dan Syarifatul Muna.

Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat dasar, menengah, dan tingkat atas, sambil *nyantri* di Pondok Pesantren Darussalam Ngagel, di bawah asuhan K.H. Nabrowi Akhyar Faqih, pada tahun 1999, penulis hijrah ke Jogjakarta untuk melanjutkan studi S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, sambil *nyantri* juga di Pondok Pesantren al-Munawwir

Krapyak Jogjakarta, di bawah asuhan K.H. Zainal ‘Abidin Munawwir. Pada tahun 2003, setelah menamatkan pendidikan sarjana, penulis langsung masuk ke program pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, jurusan Hukum Keluarga. Pada tahun 2005, setelah menyelesaikan pendidikan tingkat magister, penulis langsung melanjutkan ke pendidikan jenjang doktoral di UIN Sunan Kalijaga, jurusan Tafsir. Pada tahun 2011, tepatnya pada hari Jum’at tanggal 28 Januari 2011 (28012011), jam 14.00-15.30 WIB, penulis berhasil mempertahankan disertasi doktor yang berjudul: *Sistem Kekeberabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik* dengan predikat Cumlaude. Penulis adalah Dosen Tetap di Fakultas Syari’ah STAIN Pekalongan dan sebagai salah satu pengampu matakuliah Filsafat Ilmu Integratif dan Studi Islam Integratif di Pascasarjana STAIN Pekalongan.

Tahun 2007, antara bulan Maret hingga Juni, penulis mengikuti program *sandwich* tafsir ke Mesir atas sponsor Kementerian Agama RI. Dalam program *sandwich* inilah penulis mendapatkan bimbingan dari beberapa guru besar, yaitu: Prof. Dr. H. Quraish Shihab M.A. (mantan Menteri Agama RI); Prof. Dr. Hassan Hanafi (Guru Besar Filsafat Cairo University); Prof. Dr. Jamāl Muṣṭafā ‘Abdul Ḥāmid Najjār (Guru Besar Tafsir Universitas al-Azhar); Prof. Dr. ‘Abdul Ḥay Farmawī (Guru Besar Tafsir Mauḍū‘ī Universitas al-Azhar); Prof. Dr. Daūd (Guru Besar Bidang Bahasa Universitas Suez Canal Ismailia Mesir); Prof. Dr. Faṭimah Ismā‘īl (Guru Besar Filsafat Islam al-Jāmi‘ah ‘Ain Sām Mesir); dan Prof. Dr. Ṣābur Saḥīn (Guru Besar Cairo University Mesir).

Di Mesir ini juga, penulis ter-*bai’at* menjadi murid aṭ-Ṭarīqah ad-Dusūqiyyah al-Muḥammadiyah (simbolnya adalah bendera yang berwarna Kuning, Putih dan Hijau), di bawah asuhan wali mursyid agung, Syaikh Mukhtār ‘Alī Muḥammad ad-Dusūqī ra. Syaikh Mukhtār ra sendiri adalah murid dari Syaikh Muḥammad ‘Uṣmān ‘Abduh al-Burhānī ra (Mursyid aṭ-Ṭarīqah al-Burhāmiyyah). Sejak ter-*ba’it* tarekat ini, peneliti mulai banyak menulis buku-buku tentang filsafat integralisme dan filsafat sufisme.

Buku “Mazhab Sunan Kalijaga” ini adalah buku ke-100. Berikut ini adalah judul buku-buku karya penulis (publikasi terbatas):

1) Sang Pewaris Nabi, 2) Islam, Iman, dan Ihsan, 3) Biografi Tarekat, 4) Percik Cahaya: Kalam-Kalam Syaikh, 5) Terminologi Sufi, 6) Tasawuf Imajiner, 7) Tarekat: Madrasah Spiritual, 8) Revolusi Spiritual, 9) Isim Mufrad: Menyibak Alam Langit, 10) Ramadhan ala Sufi, 11) Islam: Dimensi-dimensi Esoteris, 12) Asal-Asul al-Qur’an, 13) Teologi Sufi, 14) Kosmologi Sufi, 15) Antropologi Sufi, 16) Estetika Sufi, 17) Etika Sufi, 18) Eskatologi Sufi, 19) Qalibun Quotient, 20) Ta’wil Sainifik, 21) Syatahat Sainifik, 22) Sufistik Sainifik, 23) Lailah al-Qadr, 24) Nuqtah: Asal-Usul Ketiadaan, 24) al-Qur’an Bergambar, 25) Integrasi Ilmu, 26) Uruj: Perspektif Tafsir Sufistik, 27) Teologi Cahaya: Nūr Muḥammad, 28) Ẓikr: Dengan Menyebut Nama Allāh, 29) Hijrah Spiritual, 30) Kerajaan Wali, 31) Haji Akbar, 32) Sang Petunjuk Jalan, 33) Asal-Usul Ruh, 34), Sastra Sufi Kontemporer, 35) Syajarah: Asal Usul Alam Semesta, 36). Lailah, 37) Rajawali Sang Raja, 38) Cermin, 39) Puisi-puisi Mistik, 40) Astrologi Sufi, 41) Filsafat Mistik, 42) Tafsir Huruf, 43) Kekerabatan Spiritual, 44) Pendidikan Spiritual, 45) Komunikasi Dakwah Profetik, 46) Strukturalisme Integral, Integralisme Struktural, 47) Filsafat Transendental: Telaah Pemikiran Teori “Empat Perjalanan Intelektual” dalam Filsafat Wujūd Mullā Ṣadrā, 48) Filsafat Integral: Konfigurasi Triadik Pemikiran Integralisme Armahedi Mahzar, Integralisasi Kuntowijoyo dan Integrasi-Interkoneksi Amin Abdullah, 49) Emanasi Ilmu: Hierarki Ilmu Pengetahuan.

50) *Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Perspektif Emanasi Wujūd*, 51) *Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-agama Monoteis Jilid I*, 52) *Reintegrasi Ilmu: Perspektif al-Qur’an Jilid II*, 53) *Restorasi Paradigma Keilmuan Jilid III*, 54) *Pohon Ilmu Pengetahuan*, 55) *Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik (SIIP)*, 56) *Tafsir Komunikasi Islam (TKI): Perspektif al-Qur’an*, 57) *Antropolinguistik al-Qur’an: Sistem Kekerabatan*, 58) *Teori Sistem*, 59) *Filsafat Sistem*, 60) *Pendekatan Sistem Jilid 1*, 61) *Pendekatan Sistem Jilid 2*, 62) *Pendekatan Sistem*, 63) *Kriptografi al-Qur’an*, 64) *Filsafat Sistem Hukum Islam: Maqāṣid asy-Syarī’ah ala Pancasila*,

65) *Naga-Ra Atlantis Purba*, 66) *Ilmu Kamanungsan*, 67) *Filsafat Kamanungsan: Sangkan Paraning Dumadi-Dumadining Sangkan Paran*, 68) *Komunikasi Sufistik*, 69) *Filsafat Ilmu: Dari Positivistik ke Integralistik*, 70) *Filsafat Ilmu Integral (FIT): Dari Atomistik ke Sistemik*, 71) *Sistem Kewarisan Islam*, 72) *Hyang (Revisi Pertama)*, 73) *Wayang 1*, 74) *Wayang 2*, 75) *Dewaruci*, 76) *Antisionimitas al-Qur'an*, 77) *Indonesia (Bukan Hanya) Negeri Saba'*, 78) *Tarekat: Prophetic Education in The Qur'an*, 79) *Keris Pundhung Madiun*, 80) *Genealogi Pemikiran Amin Abdullah: Integrasi-Interkoneksi*, 81) *al-Qur'an 1*, 82) *al-Qur'an 2*, 83) *SI:ETIQ: Sistem Epistemologi Tafsir Integral Qur'an*, 84) *Maqāṣid asy-Syarī'ah Postmodernisme*, 85) *Filsafat Keluarga*, 86) *Maqāṣid asy-Syarī'ah: Sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam "Keluarga"*, 87) *Antropologi Hukum Islam*, 88) *Furūq Lughawīyyah as-Sūfiyyah al-Qur'āniyyah*; 89) *Mazhab-mazhab Integralisme Ilmu*; 90) *Matematika al-Qur'an*; 91) *Furūq Lughawīyyah fi al-Qarābah*; 92) *Masa Depan Perguruan Tinggi Islam (PTAI): Dari Civil Society ke Academic Society*; 93) *Strategi Ke-buddha-yaan Tarekat*; 94) *Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)* (Buku Pertama), 95) *Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)* (Buku Kedua), 96) *Interkoneksi Ilmu (Int-I)*, 97) *Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Psikologi*, 98) *Studi Islam Integratif*, 99) *Epistemologi Hukum Islam Global*, dan 100) ***Mazhab Sunan Kalijaga***.

Yogyakarta, 23 Juni 2014

Penulis

Waryani Fajar Riyanto