

TELAAH METODOLOGIS PEMIKIRAN HOLISTIK TRANSFORMATIF: POLA DAN DASAR PEMIKIRAN TERHADAP AL-QURAN SEBAGAI PETUNJUK HIDUP UMAT MANUSIA

Ayat Dimiyati

Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Barat

E-mail: ayatdimiyati@yahoo.co.id

Abstrack

The scientific activity of the experts should be shifted from the perceived partiality of science. It was offered as a continuation of the existing mindset and used in every scientific movement after perceived no longer sufficient when faced with the problems of life today. In helping the understanding to find the truth of the obtained designations think. There are two ways of thinking are built, including ways of thinking deductive and inductive thinking. Al-Quran and al-Hadith as the primary sources of Islamic law, which mean that the people will straighten out their life or solving their problems through the replace and repayment that to them. Textually, both sources have been fixed and will not change, whereas the activities of life are constantly changed. The instrument will connect continuesly between fixed and changed in the pattern of thought development. To explore this thought pattern, it must be done through a social sciences and anthropology approaches which are very well known as the quantitative and qualitative approaches. Islam has to be seen as rahmatan lil 'alamin which cannot be aimed without the truly thought and action both *manhaji* and *'irfani*. In the past, it is called as *syir'ah* thought (contextual and textual).

Abstrak

Aktifitas keilmuan para ahli dirasakan sudah harus bergeser dari parsialitas keilmuan secara metodologis kepada cara kerja bangunan metodologis besar (*grand methodology*). Metodologi besar ini, merupakan payung besar cara kerja metodologis di bidang keilmuan yang sudah ada dan berjalan. Hal itu ditawarkan sebagai kelanjutan pola pikir yang telah ada dan dipakai dalam setiap gerakan ilmiah setelah dirasakan tidak lagi memadai jika dihadapkan pada persoalan-persoalan kehidupan sekarang ini. Dalam membantu pemahaman untuk menemukan kebenaran maka diperoleh sebutan berpikir. Ada dua cara berpikir yang dibangun, meliputi cara berpikir *deduktif* dan cara berpikir *induktif*. Al-Quran dan al-Hadits itu sebagai sumber kesatu dan kedua ajaran Islam, dengan makna bahwa jika umat akan meluruskan kehidupannya, atau menghadapi persoalan dalam kehidupannya, maka tempat pengembaliannya adalah kedua sumber itu. Secara teks kedua sumber itu telah tetap dan tidak mungkin berubah, sedangkan peristiwa kehidupan senantiasa mengalami perubahan. Instrumen menyambung diantara yang tetap dengan yang berubah adalah pola pemikiran. Untuk mengolah pola pemikiran tersebut melalui suatu pendekatan dalam ilmu sosial dan Ilmu Antropologi disebut pendekatan *kuantitatif* dan *kualitatif*. Islam yang memiliki cita-cita *rahmatan lil al-'alamîn* tidak mungkin tercapai dalam kehidupan ini kecuali dengan berpikir dan bertindak secara *manhaji* dan *'irfani* yang sebelumnya telah dibangun berpikir *syir'ah* (tektual atau kontekstual).

Kata Kunci:

Holistik, *Syir'ah*, Manusia, *Manhaji* dan *'Irfani*

A. Pendahuluan

Dimensi kehidupan manusia yang selalu berubah mengikuti arah perubahan dan perkembangan zaman, disisi lain dengan adanya perubahan tersebut manusia dituntut untuk selalu berpikir bagaimana untuk menjawab semua perkembangan tersebut agar tidak terjebak dalam kebuntuan dan kehancuran. Manusia oleh Allah SWT diciptakan sebagai makhluk yang sempurna, diberikan akal untuk berpikir. Selain itu, manusia juga diberikan indra yang fungsinya sebagai penentu kedua setelah hati. Sejahtera, selamat, bahagia dan celaknya seseorang atau sekelompok orang selama hidupnya di dunia ini tergantung bagaimana cara memelihara semua indranya tersebut.

Manusia diberikan pedoman hidup oleh Allah SWT yaitu Al-Quran, dengan makna bahwa jika umat akan meluruskan kehidupannya, atau menghadapi persoalan dalam kehidupannya, maka tempat pengembaliannya adalah Al-Quran. Al-Quran harus dipahami secara tekstual dan kontekstual, sehingga Al-Quran dapat diyakini sebagai jawaban atas pertanyaan dari semua persoalan hidup manusia hingga akhir zaman.

B. Dimensi-dimensi Kehidupan yang Holistik

Bangunan kehidupan ini, berjalan seirama dengan tuntutan yang ada didalamnya, berupa cita-cita dan kehendak yang harus dicapainya; baik lahir atau batinnya; individu atau kolektifnya, yaitu kehidupan terbaik di dunia maupun di akhirat. Di samping itu juga berada tegak dalam hukum kehidupan itu sendiri secara universal. Hal itu diisyaratkan Al-Quran meliputi tiga hukum universal: **pertama**, hukum berpasangan (*al-azwâj*); **kedua**, senantiasa mengalami pergantian dan perputaran (*al-tabâdul wa al-tadâwul*); dan **ketiga**, berkeseimbangan (*al-tawâzun*). Bagian ketiga ini dimaksudkan agar setiap terjadi pergantian generasi atau perputaran dalam kehidupan tidak terjebak pada kebuntuan dan kehancuran, maka diperlukan keseimbangan (*tawâzun*).

Kehidupan yang dipandu oleh cita-cita dan kehendak serta tetap berada tegak di

atas fondasi tiga hukum universal di atas, akan kokoh bila dibangun atas dasar empat fase kegiatan yang saling terintegrasi: **pertama**, pemaknaan terhadap berbagai realitas dari sudut manfaat dan madharatnya bagi kehidupan itu sendiri; **kedua**, pemahaman tentang berbagai hal yang menyangkut tuntutan dasar kehidupan itu, baik pemahaman tentang eksistensi, fungsi dan manfaat sesuatu yang diperlukan sebagai penopang kehidupan itu, maupun pemahaman tentang daya tahan, kepantasan sesuatu itu bagi kehidupan tersebut. Setelah segala sesuatu itu dipahaminya, kemudian masuk dalam fase **ketiga**, yaitu keyakinan bahwa sesuatu itu diyakininya akan membawa pada pencapaian apa yang dicita-citakan itu. Umpamanya, sesuatu realitas yang dimaknai dan dipahami itu adalah air sebagai bagian dari sesuatu yang dapat menghilangkan rasa haus; ketika rasa haus itu datang, maka air itu diminum setelah diyakini bahwa air itu layak diminum.

Namun, tidak cukup hanya sampai di situ, tetapi diperlukan juga ikhtiar agar air itu bisa diperolehnya, sekalipun diperlukan perjuangan berat; bagian ini termasuk fase **keempat**-nya. Kemudian, setelah air itu diperolehnya dan jika diketahuinya bahwa air itu layak diminum, maka diminumlah air itu dengan rasa senang karena cita-citanya sudah tercapai. Tetapi, jika air itu diketahuinya tidak layak diminum, karena terdapat logam berat, seperti merkuri atau minyak aki, maka air itu tidak diminumnya sekalipun telah bersusah payah berikhtiar. Air tersebut ditolaknya, karena *dipahami* dan *diyakininya* akan merusak organ tubuh, bahkan akan menghilangkan kehidupan. Keberanian tidak meminum air tersebut, sekalipun terdapat rasa haus, dipertimbangkan karena adanya tujuan yang lebih besar lagi dari pada minum air tersebut, yaitu cita-cita keselamatan dan tercapainya harapan hidup yang lebih lama lagi.

Bagian tersebut di atas dikatakan sebagai fase **kelima**, yaitu perwujudan dengan tercapainya tujuan berupa hilangnya rasa haus karena minuman yang segar dan sehat, atau masih terpeliharanya kehidupan karena berhati-hati dan tidak minum yang meracuni dan merusak tubuh. Jika seseorang dalam se-

tiap tindakannya melakukan keempat tahapan tersebut di atas, maka orang itu akan memiliki sifat keterjagaan di antara kata dan perilaku; atau secara etik apa yang diperbuatnya dapat dipertanggung jawabkan, apalagi yang didasarkan pada pertanggungjawaban kelompok atau komunitas lebih besar secara bersama-sama.¹ Lebih dari itu, jika aktivitas itu dilakukan oleh seorang muslim, maka ia dituntut ketaatan sebagaimana ditunjuki oleh ajaran agamanya, yaitu mengucapkan *basmalah* (mengucapkan *bismillâh al-rahmân al-rahîm*) sebelum beraktivitas minum air itu; dan mengucapkan *hamdalah* (mengucapkan *al-hamdulillahi rabbi al-âlamîn*) setelah air itu diminum habis sebagai ucapan rasa syukur kepada Dzat Pencipta air minum itu dan sebagai wujud kesadaran berketuhanan dan berkemanusiaan.²

Ada dua pertimbangan yang mesti dibawa ke ranah dua kesadaran itu: *pertama*, bahwa air itu merupakan sebagian dari nikmat Tuhan yang tidak ada seorang manusia pun yang bisa menciptakan air ini; *kedua*, bahwa air yang telah diminumnya itu, bukan hasil ikhtiarnya sendiri, tetapi hasil kerja sama banyak orang yang tidak diketahuinya; bahkan mustahil diketahuinya. Jika seseorang berusaha untuk minum air dalam satu gelas dengan dilakukannya sendiri, tentu akan membutuhkan waktu yang sangat lama, bahkan lebih tidak mungkin bisa dilakukannya. Kondisi seperti inipun akan mengundang kesadaran untuk dia bisa hidup penuh persamaan (*musawah*), persaudaraan

(*ukhuwah*), toleran (*tasamuh*) dan solidaritas (*takaful al-ijtima'iy*) dengan baik karena dia telah ditolong orang lain. Satu bagian inipun merupakan satu bentuk nikmat Allah yang lainnya.³

Kajian masalah seperti di atas dikatakan sebagai kajian yang bersifat *holistic-transformatif* yang bernilai manfaat besar bagi orang banyak; dan mereka bisa merasakan benarnya produk hasil kajian itu dengan pembuktian langsung ketika seseorang merasa kehausan, maka untuk menghilangkannya dengan meminum segelas air.⁴ Penyelesaian masalah haus dengan meminum air itu, setelah dibuktikan melalui berbagai seginya secara ilmiah, adalah dikatakan hidayah duniawiah, atau hidayah empiris (*hidâyah al-muktasabah*). Namun, jika pembuktian terhadap bagian-bagian aktivitas itu, diawali dengan membaca *basmalah*, dan diakhiri dengan membaca *hamdalah* disertai niat yang tulus serta penuh rasa syukur kepada Allah SWT, dan dengan memperhatikan etika minum dan disertai keyakinan penuh bahwa semua itu datang sebagai karunia Allah SWT sebagai Pencipta alam, maka produk aktivitas itu dikatakan *hidayah muktasabah haqiqiyah* (esensi hidayah) dalam wilayah individual. Demikian gambaran potret kehidupan, jika dipilah hanya sebatas aktivitas minum air untuk menutupi rasa haus saja; belum lagi aktivitas lainnya yang menunjukkan bahwa kehidupan itu sangat kompleks, tidak mungkin bisa diselesaikan keseluruhannya dengan batasan pengetahuan manusia sekalipun oleh seorang ahli saintek, atau oleh ahli agama dengan bidang-bidang ilmu pengetahuan yang dikuasanya masing-masing, dan diselesaikannya sendiri-sendiri. Sebagai catatan akhir dari logika holistik sebagaimana di atas, jika hal itu dilakukan secara bersama-banyak orang, maka *hidayah muktasabah haqiqiyah*

¹Keempat tahapan di atas, diambil dari rumusan makna ideologi yang dicatat oleh Haedar Nashir, *Ideologi Gerakan Muhammadiyah*. hlm. 11-20; dan *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*. SM, 210, hlm. 194-195. Bahwa unsur-unsur ideologi, meliputi: 1) Paham atau pandangan komprehensif tentang manusia, dunia, alam, dan kehidupan; 2) Sistem paham bagi perencanaan dan penataan sosial politik; 3) Kesadaran memperjuangkan pemahaman/ pandangan tersebut; 4) Usaha mengarahkan masyarakat; dan 5) Memobilisasi para kader dan warga masyarakat. Ali Shari'ati (dlm, Haedar N, *Ibid.*) Ideologi merupakan paham dan teori perjuangan yang dianut kuat oleh kelompok manusia menuju cita-cita sosial tertentu.

² (مسند أحمد - ج 17 / ص 397)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي نَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ أَتَمُّ أَوْ قَالَ أَقْطَعُ

³Ungkapan-ungkapan itu, termasuk klasifikasi prinsip-prinsip kehidupan sosial kemasyarakatan (Amin Rais, *Tauhid Sosial*).

⁴Kajian *holistik* adalah kajian yang bercirikan: 1) Pengembangan pemikiran secara utuh; 2) Keterpaduan berbagai unsur; 3) Keterpaduan teori, praktik dan apa yang ada di masyarakat; 4) Pengembangan individu dan masyarakat; dan 5) Partisipasi. (Zamroni, 2009; dlm Haedar N, hlm. 420).

perorangan itu, akan membangun *hidayah muktasabah haqiqiyyah* dalam wilayah kolektif.⁵

Melihat gambaran kehidupan sebagaimana di atas, sekalipun yang diambil hanya satu peristiwa dari keseluruhan peristiwa sebagai tuntutan kehidupan yang seharusnya, maka yang diperlukan tidak hanya membangun pola pikir, tetapi juga pola rasa, pola tingkah laku dan pola keyakinan. Keempat pola tersebut berjalan dengan terjalin berkelindan yang satu sama lain tidak saling terpisah. Kalaupun terpisah, hanya sebatas kepentingan studi dan untuk kepentingan penjelasan (*explanation*) saja. Pola pikir dimaksudkan guna membangun struktur keilmuan sebagaimana yang telah berkembang sekarang ini yang menuntut penyempurnaan dan lebih berelevansi dengan tuntutan kehidupan.

Demikian juga pola rasa dimaksudkan di sini untuk membangun struktur rasa kebersamaan dengan menjauhkan rasa egois disertai kesadaran yang dibangun di atas fondasi pola pikir objektif. Baik pola pikir, maupun pola rasa yang dikehendaki di sini adalah berjalan secara sinergis dan simbiosis yang satu berjalan setelah yang lainnya, atau gerakan yang satu berkelanjutan dari gerakan yang lainnya. Demikian juga, bangunan pola tingkah laku yang menuntut adanya bangunan pola rasa kebersamaan yang sarat dengan nilai-nilai universal, meliputi: *musâwah* (persamaan), *tasâmuh* (toleran), *ukhuwah* (persaudaraan), *musyawarah*, *ta'âwun*, *jihâd-/'amal* dan *ijtihâd*, *takâful ijtima'* (solidaritas), *amar makruf nahyi munkar*, *fastabiq al-khayrât* dan *istiqâmah*.

Jika pola rasa menyertai pola tingkah laku yang didukung oleh nilai universal tersebut, maka wujud tingkah laku tersebut adalah kesalehan. Hanya terdapat perbedaan di antara kedua pola tersebut, pola ting-

kah laku bersifat spesifik dan formal, sedangkan pola rasa bersifat global dan esensial. Namun demikian, bangunan pola rasa seperti itu tidak akan memberikan landasan kokoh dalam membangun pola tingkah laku, jika tidak berpijak di atas fondasi bangunan pola keyakinan. Bangunan pola keyakinan dimaksudkan di sini adalah pola keyakinan yang relevan sejajar dengan kebutuhan tegaknya kehidupan, yaitu *tauhidullah*.

Kehidupan sekarang ini, merupakan produk dari kemajuan sains dan teknologi secara terintegrasi dari berbagai komponen dan fungsi; tetapi aspek keilmuannya masih bernuansa kepingan-kepingan (*taqsonomi*). Artinya, realitas kehidupan sekarang ini sudah menampilkan hidup tauhid (kesatuan dalam tuntutan kehidupan), tetapi ilmu pengetahuan holistik yang bisa menyadarkannya belum dibangun. Apa yang diperlukan dalam hidup keseharian seseorang, tiada lain adalah wujud hidup tauhid, seperti kesegaran dalam semangkuk air minum, atau kenyamanan dalam satu stel pakaian lengkap, atau segenggaman handphone yang di dalamnya berisi berbagai fungsi secara terintegrasi.

Ketiga peristiwa tersebut, merupakan hasil karya berbagai pihak, sejumlah para ahli, para tukang/buruh yang bekerja satu arah dengan sasaran yang sama, yaitu meracik air untuk diminum, memasang satu stel pakaian lengkap atau sebuah handphone. Demikian pula tidak berbeda, jika diperhatikan secara seksama ketika seorang muslim menjalankan ibadah ritualnya, seperti berwudlu, shalat, zakat shawm dan haji yang dikatakan ibadah mahdah diwujudkan secara tauhid. Kondisi ini kurang disadari oleh kebanyakan orang, karena dipandang sesuatu hal yang biasa. Karena itu, kewajiban para ahli ilmu pengetahuan, perlu terus bekerja keras membangun bidang-bidang keilmuan yang ada sekarang ini, tidak sebatas bertengger mempertahankan identitasnya sendiri-sendiri, tetapi berintegrasi satu sama lain sampai diperoleh titik temu dengan berbagai tuntutan kehidupan yang terasa serba kontradiktif sekarang ini. Karakter ilmu pe-

⁵Dua konsep hidayah: 1) *Hidayah ghair muktasabah*; hidayah ini diberikan Allah SWT kepada setiap para Nabi-Nya dengan proses penurunan wahyu berupa Kitab Suci kepada mereka; dan 2) *Hidayah muktasabah*; hidayah ini diberikan kepada kaum muslimin setelah kenabian tidak lagi diutus, melalui pengembangan ilmu pengetahuan (*Lisan al-'Arab*: juz xv/358).

ngetahuan yang terintegrasi ini disebut (tauhid ilmu/*unity of knowledge*).⁶

Saat ini, aktivitas keilmuan para ahli dirasakan sudah harus bergeser dari parsialitas keilmuan secara metodologis kepada cara kerja bangunan metodologis besar (*grand methodology*). Metodologi besar ini, sebagai payung besar berbagai cara kerja metodologis bidang-bidang keilmuan yang sudah ada dan berjalan. Hal itu ditawarkan sebagai kelanjutan pola pikir yang telah ada dan dipakai dalam setiap gerakan ilmiah setelah dirasakan tidak lagi memadai jika dihadapkan pada persoalan-persoalan kehidupan sekarang ini. Ironis sekali, dunia ilmu pengetahuan yang sudah semakin maju, sementara kehidupan semakin hari semakin tidak jelas arah perjalanannya. Sepertinya, kemajuan itu menjadikan mala petaka bagi kehidupan semua pihak, artinya bahwa klaim '*ilmu nafi*' dalam kondisi sekarang ini sangat dicari. Jika demikian, standar penetapan bagi seseorang yang berilmu pengetahuan semestinya merapat benar dengan kepribadiannya yang senantiasa menawarkan berbagai kebaikan, dalam istilah lainnya *tazkiyah al-nafs*. Demikian juga para pengguna ilmu pengetahuan dan teknologi itu, bergerak bersama-sama secara tulus, hanya untuk kebaikan bersama.

C. Cara Berpikir Deduksi dan Induksi.

Dalam membantu pemahaman untuk menemukan kebenaran sebagaimana dikemukakan di atas, diperoleh sebutan berpikir. Berpikir adalah salah satu aktivitas batiniah manusia dengan potensi akal sebagai penuntunnya dalam menggunakan apa yang disebut proses berpikir. Dari sini muncul apa yang disebut dengan berpikir rasional atau berpikir analisis atau berpikir sintesis. Proses

⁶Tawaran konsep ini diajukan juga oleh A. Syafi'i Ma'arif (*Islam dalam Bingkai Keindosiaan*). Demikian juga seorang akar Pendidikan Islam Mesir, Muhammad Quthub menyatakan bahwa satu prinsip sistem pendidikan Islam adalah keharusan untuk menggunakan metode pendekatan yang menyeluruh terhadap manusia, meliputi dimensi jasmani, ruhani dan semua aspek kehidupan; baik yang dapat dijangkau dengan akal maupun yang hanya diimani, melalui kalbu, bukan hanya lahiriyah saja, tetapi juga batiniahnya (dalam Saefullah, *Muhamad Quthb & Sistem Pendidikan Non Dikotomik*. hlm. 78-79).

berpikir dimaksud tiada lain kerja pikiran dengan menghubungkan satu hal dengan hal lain, objek berpikir yang satu dengan yang lainnya, membuat tesis dan mengkajinya dengan antitesis yang memunculkan tesis baru.⁷

Ada dua cara berpikir yang dibangun, meliputi: **pertama**, cara berpikir *deduktif*, yaitu cara berpikir dengan mengkontruksi bagian awalnya dimulai dari prinsip-prinsip umum, kemudian bagian-bagian pemikiran sebagai penyangga prinsip-prinsip umum tersebut.⁸ **kedua**, cara berpikir *induktif*, yaitu cara berpikir dengan mengkontruksi bagian-bagian pemikiran dan produk-produknya, karena diperoleh karakter pemikiran yang sama di dalam bagian-bagian pemikiran terse-

⁷Cara kedua jenis berfikir ini, disebut juga berfikir analisis. Cara berfikir keduanya ini adalah kelanjutan dari cara berfikir *unscientific* (cara berfikir orang awam), setelah diperoleh ketidakpuasan dalam menentukan kebenaran dengannya. Kedua cara berfikir ini, dimaksudkan untuk menemukan kebenaran secara *scientific*. Namun, dalam perjalanan kehidupan ilmiah dengan kedua cara berfikir tersebut, ketidakpuasan-pun ditemukan, maka muncul tawaran sebagai jalan keluar apa yang disebut *reflektive thinking*, yaitu berfikir *reflektif*, yaitu berfikir diantara *deduktif* dan *induktif* yang dikembangkan oleh John Dewey dan diikuti oleh para ahli ilmu setelahnya sampai memperoleh popularitas; dan kaidah-kaidahnya dipatuhi secara ketat dalam setiap penyelenggaraan penelitian ilmiah dan dijadikan standar kualifikasi keilmiahannya. (Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Sosial* (Yogyakarta: GM Press. 1983); dalam HM Burhan Bugin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. hlm. 20). Demikian juga setelah diperoleh ketidakpuasan dengan cara berfikir *reflektif* tersebut, maka cara berfikir *kuantitatif* menggantikannya. Cara berfikir terakhir ini menjadi paradigma pemikiran positivisme yang diilhami oleh David Home, John Locke dan Berkeley, yang menekankan pada pengalaman sebagai sumber pengetahuan dan pengetahuan memiliki kesamaan hubungan dengan pandangan aliran filsafat. Sebutan lainnya tentang paradigma positivisme ini, adalah *empirisme*, *behaviorisme*, *naturalisme*, dan *sainsisme*. Sistem pandangan ini bertumpu pada pandangan bahwa realitas itu pada hakekatnya bersifat materi dan kelamatan, demikian juga manusia. Jiwa tidak ubahnya seperti kertas putih (*tabula rasa*), ia sekedar potokopi atau gambaran pengalaman indrawi. Dicatat juga bahwa pelopor aliran filsafat Positivisme ini adalah August Comte (1798-1857). Dia juga yang memunculkan istilah sosiologi sebagai disiplin ilmu (HM. Burhan Burgin, *Ibid*. hlm. 39).

⁸*Ibid*. hlm. 13.

but, akan berujung pada kesatuan prinsip yang lebih umum.⁹

Kontruksi pemikiran seperti itu, dipakai juga dalam bangunan struktur pemikiran ke-wahyuan, seperti rumusan-rumusan umum teks suci Al-Quran, kemudian ditemukan bagian-bagiannya (pola deduksi); seperti ungkapan yang menetapkan bahwa fungsi air itu sangat besar, di samping untuk menghilangkan rasa haus, juga untuk memenuhi kebutuhan setiap makhluk hidup, terutama manusia; bagaimana setiap makhluk hidup itu mengkonsumsi air tersebut bagi kebutuhan hidupnya. Yang dimaksud teks umum Al-Quran tentang air itu, adalah bahwa penjelasan rincian air itu tidak diungkapkannya, baik jenis, ukuran banyak dan sedikitnya, cara memperolehnya, maupun kualitasnya, dan tidak ditunjukkan pula air yang baik dan air yang buruk bagi kesehatan tubuh, dll.

Perincian terhadap ketentuan umum Al-Quran tersebut, adalah Hadits Nabi SAW terutama yang berhubungan dengan kaifiyah beribadat, seperti berthaharah. Sekalipun demikian, rumusan pernyataan Al-Quran pun dalam beberapa peristiwa tetap berada dalam bangunan berpikir deduksi-induksi ini, walaupun masih dalam ke-*mujmal*annya dengan sistematika saling merapat, hampir tidak bisa dipisahkan di antara corak pemikiran keduanya yang berbeda sekali dengan corak pemikiran keilmuan murni. Cara berpikir keduanya ini (*deduksi-induksi* atau sebaliknya), dimungkinkan karena realitas yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari seseorang, sekalipun kompleksitas yaitu bagian-bagiannya yang saling bergantian. Hal ini karena, kemampuan manusia dalam menangkap rahasia lingkungan sekitarnya sangat terbatas dan berjarak sangat dekat. Dikatakan bagian-bagiannya, karena di tempat tertentu ditemukan sebagian yang dibutuhkan oleh kehidupan itu, sedangkan sebagian yang lainnya lagi ditemukan di tempat yang berbeda, padahal semuanya itu sangat diperlukan bagi terjaminnya kehidupan lanjutan.

Demikian juga ke dalaman pengetahuan seseorang tentang sesuatu itu berbeda-

beda, tergantung pada kecenderungan masing-masing dan kondisi lingkungan yang mempengaruhi pengetahuan dan pengalamannya yang serba terbatas. Corak keilmuan dan pemikiran seperti itu yang dibutuhkan sebagai santunan bagi pemenuhan kehidupan, agar manusia dalam berbagai kondisi yang dihadapinya secara cepat dan tidak bisa diprediksi, bisa tetap stabil dan berkeselimbangan.

Berikut ini, contoh rumusan teks Al-Quran, jika dilihat dari kontruksi berpikir deduksi dan induksi, sebagaimana rumusan Q.S. al-Baqarah, 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ
مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ
كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ
مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dari sudut pola pikir, rumusan ayat di atas terpadu di antara pola pikir deduksi dan induksi, atau induksi-deduksi, seperti konsep *هُدًى لِّلنَّاسِ* adalah berisi bangunan pemikiran bersifat umum/global, kemudian *بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ* adalah bangunan pemikiran pada bagian-bagiannya dari *al-huda* itu. Sedangkan *الْفُرْقَانِ* adalah bangunan karakter/kepribadian yang dikehendaki melekat pada diri pemilik ilmu pengetahuan, yaitu sikap selalu benar (*al-haq*), baik (*al-khayr*) dan taat (*al-tha'at*) pada hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah untuk dijalankan oleh setiap umat manusia, menjauh dari berbagai kebatilan dan keburukan serta kedurhakaan.

Kemudian ungkapan *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* merupakan kontruksi pemikiran tentang jenis ketaatan terhadap hokum yang lebih spesifik lagi; dan muncul ungkapan *مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* merupakan bangunan pemikiran yang lebih spesipik bagi setiap orang yang sakit atau sedang dalam perjalanan pada bulan puasa itu, dibolehkan untuk tidak berpuasa tetapi diwajibkan meng-qadhanya. Lalu ungkapan

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ merupakan bangunan pemikiran yang lebih umum, te-

⁹*Ibid.* hlm. 15-17. Ada tiga jenis berfikir induksi: komplit, tidak komplit dan lainnya.

tapi dalam wilayah yang sangat teknis setiap penyelenggaraan ibadah tidak hanya ibadah shaum.

Kemudian ungkapan *لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ* adalah ungkapan spesipik bahwa pelaksanaan shawm itu harus dilaksanakan sebulan penuh, dengan diisi oleh banyak membesarkan Allah SWT. Terakhir, ungkapan *لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* adalah ungkapan yang menunjukkan pemikiran yang lebih umum lagi bahwa dari setiap ketaatan yang dilakukan itu, dalam berbagai seginya masuk ke dalam harapan agar bersikap syukur terhadap segala nikmat yang Allah telah berikan. Sedangkan rumusan awalnya, *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ*, menunjukkan batas waktu satu bulan; sedangkan batas tempatnya, diungkapkan sebelum ayat itu, seperti ungkapan Q.S. al-Baqarah: 168, *min mâ fi al-ardhi*. Karena hidup dan segala pertanggungjawabannya tidak bisa keluar dari batas ruang tempat dan waktu tersebut.

Demikian juga, kontruksi pemikiran yang ada dalam satuan konsep keseluruhan ibadah shaum menggambarkan wilayah-wilayah kehidupan mulai dari kehidupan pribadi, keluarga terdekat sampai kehidupan kolektif dalam sebuah Negara dengan sasaran yang semestinya bisa dicapai. Hal itu ditunjukkan dalam keempat harapan dan kepastian, yaitu:

لعلكم تتقون - لعلكم تشكرون - لعلهم يرشدون - لعلهم يتقون.

Itifat (pengalihan) dari dhamir *kum* kepada *hum* merupakan rahasia tersendiri bagi sasaran ibadah shawm itu. Untuk memenuhi setiap harapan dan kepastian itu, kajian tentang konsep ibadah shawm tidak cukup hanya berdasarkan Q.S Al-Baqarah: 183-187, seperti yang biasa dilakukan oleh banyak orang, tetapi pembahasannya perlu diperluas dari Q.S. Al-Baqarah: 168 sebagai langkah persiapan menjelang ibadah shaum dilaksanakan, baru akan ditemukan runtut pemikiran dan amaliahnya serta pencapaian cita-cita dari ibadah shaum itu.

Dalam ayat tersebut (Q.S. al-Baqarah: 168), dikemukakan tentang seruan Allah SWT kepada umat manusia (*ياأيهاالناس*), untuk makan dan minum yang halal dan baik dari yang

dihasilkan oleh tanah tempat tinggalnya (*min mâ fi al-ardhi*), kecuali jika terjadi suasana darurat, baru didatangkan dari luar daerahnya. Bila tidak dikembangkan pembahasannya, maka akan sulit memperoleh jawaban yang tepat bila ada persoalan apa makna global dan sasaran dari ibadah shaum itu. Pernyataan diakhir Q.S. al-Baqarah: 187, (*لك يبين الله آياته*), (*كذا للناس*), menunjukkan relevansi arah dan cita-cita dari ibadah shawm tersebut.

Demikian juga dapat ditemukan keutuhan pemikiran diantara kedua ayat itu (Q.S. al-Baqarah: 168 dan 187), seperti konsep *dzawi al-qurba* dalam penunaian shadaqah dalam ayat 177-nya; juga kandungan hukum ayat-ayat selainnya. Kontruksi pemikiran seperti ini sangat diperlukan, guna diperoleh keseimbangan antara apa yang dimaknai, dan dipahami, apa yang diyakini, apa yang diperjuangkan, serta wujud nyata dari ibadah shawm itu sebagai atsar dalam kehidupan kolektif. Bangunan pemikiran seperti ini, sekalipun hanya sebatas kajian tentang shawm sebagai satuan ibadah dalam Islam mudah-mudahan menjadikan pintu awal bagi terbukanya pemikiran *holistic* bagi ibadah-ibadat selainnya, seperti thaharah, shalat dan haji.

D. Kuantitatif dan Kualitatif sebagai Pendekatan dalam Memahami Teks Al-Quran.

Sudah dimaklumi bahwa Al-Quran dan al-Hadits itu sebagai sumber kesatu dan kedua ajaran Islam, dengan makna bahwa jika umat akan meluruskan kehidupannya, atau menghadapi persoalan dalam kehidupannya, maka tempat pengembaliannya adalah kedua sumber itu. Secara teks kedua sumber itu telah tetap dan tidak mungkin berubah, sedangkan peristiwa kehidupan senantiasa mengalami perubahan. Instrumen menyambung diantara yang tetap dengan yang berubah, adalah pola pemikiran. Suatu pendekatan dalam ilmu sosial dan Ilmu Antropologi adalah *kuantitatif* dan *kualitatif*.¹⁰ Hal ini dike-

¹⁰Membedakan diantara keduanya adalah dari segi jenis datanya: 1) Data *kuantitatif* biasanya dapat dijelaskan dengan angka-angka yang dianalisis dengan menggunakan analisa statistik, yaitu dapat dihitung secara *kuantitatif* (HM Burhan Bugin, *Ibid.* hlm. 130). Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*: 2)

depankan untuk memasukkan ungkapan-ungkapan teks nash Al-Quran ke ranah kehidupan manusia, atau sebaliknya ranah kehidupan berada dalam isyarat-isyarat Al-Quran.

Kaidah pokok kehidupan sebagaimana diungkapkan Al-Quran sendiri berpasangan (*azwâj*). Makna berpasangan ini tidak hanya sebatas laki-laki dan perempuan, siang dan malam, kaya dan miskin, 'alim dan jahil, dsb., termasuk juga dalam cara berpikir seperti *deduksi* dan *induksi* sebagaimana disampaikan pada bagian sebelum ini, atau pendekatan dalam sebuah penelitian sosial dan antropos melalui *kuantitatif* dan *kualitatif* sebagaimana dalam point ini. Sekali lagi pendekatan ini hanya untuk merapatkan bahwa fungsi Al-Quran itu sebagai *hudan li al-nas*. Namun, ada ganjalan bagaimana wujud *hudan li al-nas* sekarang ini, yang kondisinya berbeda sekali dengan pada masa Nabi SAW masih ada dan Al-Quran masih turun dan beberapa saat pada masa khulafa al-Rasyidin.

Pada saat sekarang ini, jangan bertanya kapan Hidayah Allah SWT itu datang meluruskan kehidupan ini, umat dahulu kehidupan umat itu dibimbing para rasul Allah, beberapa generasi setelah Rasul wafat kehidupan umat dibimbing oleh para pemimpinnya. Berbeda dengan kondisi sekarang ini bahwa pemimpin itu, jauh dari kehendak, cita-cita dan harapan rakyat, sekalipun pro-

Menyatakan bahwa pengamatan *kuantitatif* melibatkan pengukuran, penghitungan satu, dua, tiga dan seterusnya. Artinya, setiap penelitian yang didasarkan atas perhitungan, prosentase, rata-rata, ci kuadrat, dan perhitungan statistik lainnya, maka dikatakan penelitian *kuantitatif*. Sedangkan penelitian *kualitatif* didasarkan pada sifat alamiah yang tidak atas dasar perhitungan. Karena itu, penelitian *kualitatif* ini disebut juga *inkuiri naturalistik* atau alamiah, *etnografi*, *interaksionis simbolik*, *fenomenologis*. Kemudian sumber data utama dalam penelitian *kualitatif* ialah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan, seperti dokumen dan lain-lain. Bahkan, S.Nasution (*Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Hlm. 12-14) mencatat perbandingan diantara kedua metode tersebut secara rinci dari berbagai sudutnya; dari segi desain, tujuan, teknik, instrumen, data, sampel, analisis, hubungan dengan responden dan usulan desain. Namun, hubungan kedua jenis penelitian ini dengan pemikiran holistik ini, hanya sebagai data informatif bahwa batasan umum keduanya bisa dipakai, tidak dimaksudkan sebagai panduan penelitian teks secara total.

ses perolehan kepemimpinan itu, secara demokrasi, melalui pemilihan umum. Karena itu, berbagai kemungkinan tawaran secara metodologis dan keilmuan perlu diikhtiarkan dalam menginterpretasi teks ajaran agama yang ada dalam sumbernya (Al-Quran), karena agama masih menjadi acuan dan bahan pertimbangan dalam berbagai momen kehidupan. Interpretasi dimaksudkan adalah interpretasi yang merapat dengan tuntutan kehidupan dari segi sesuatu yang dapat dihitung (*kuantitatif*) dengan sesuatu yang tidak dapat dihitung (*kualitatif*) sebagai pasangan (*azwâj*). Namun, hukum kehidupan pasangan (*azwâj*) itu, baru akan tetap abadi jika mengindahkan hukum *tawâzun* (keseimbangan). Aplikasi pendekatan ini akan dikemukakan beberapa contoh, sebagai mana ditegaskan dalam Q.S. Al-Taubah: 36 yang berbunyi:

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوا، وَنُكْمٌ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Sungguh hitungan bulan itu disisi Allah SWT sebanyak 12 bulan (dalam satu tahun penanggalan), sesuai dengan ketentuan dalam Kitab-Nya sejak mulai pada hari langit dan bumi diciptakan; diantaranya, empat bulan yang disebut bulan Haram; demikian itu agama yang lurus, maka janganlah kamu sekalian pada bulan-bulan itu, menzalimi diri kamu sekalian; perangilah oleh kamu sekalian orang-orang musrik itu seluruhnya, sebagaimana mereka memerangikamu keseluruhannya, dan ketauhilah oleh kamu sekalian bahwa Allah itu beserta orang-orang yang bertaqwa.

Berdasarkan pendekatan dapat dihitung (*kuantitatif*) dan tidak dapat dihitung (*kualitatif*) maka gambaran posisi lafazh dalam ayat itu, sbb: *Inna 'iddata al-syuhûr* bermakna bilangan bulan, termasuk kelompok pernyataan yang bisa dihitung; *'inda Allâhi*, bermakna disisi Allah, termasuk kelompok pernyataan yang tidak bisa dihitung. *Minhâ arba'ah hurum*, bermakna diantara nama bulan dari

yang dua belas itu terdapat yang bernama bulan haram, lafazh ini pun termasuk pernyataan yang bisa dihitung, sekaligus bersamaan dengan yang tidak bisa dihitung.¹¹ *Dzâlika al-dîn al-qayyim*, bermakna demikian itu agama yang benar lurus; *falâ tazhlimû fihinna anfusakum*, bermakna janganlah kamu melakukan penzhaliman terhadap diri-diri kamu pada bulan-bulan itu; *wa qâtilû al-musyrikîna kâffah, kamâ yuqâtilûnakum kâffah*, bermakna perangilah oleh kamu sekalian orang-orang musyrik itu seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu sekalian seluruhnya; pernyataan ini meliputi kelompok yang bisa dihitung dan yang tidak bisa dihitung secara bersamaan. *Wa i'lamû anna Allâha ma'a al-muttaqîn*, bermakna dan ketauhilah bahwa Allah itu beserta orang-orang yang bertaqwa; pernyataan ini keseluruhannya termasuk kelompok yang tidak bisa dihitung (*kualitatif*).

Pola pendekatan seperti di atas disajikan karena kehidupan yang sedang berjalan ini dibangun melalui dua hal itu, yang bisa dihitung dan yang tidak bisa dihitung. Pola ini disajikan guna membangun struktur keilmuan yang menyangkut pola interpretasi teks Al-Quran yang Al-Quran sendiri memiliki sasaran untuk memperbaiki kehidupan, sebagaimana fungsinya: *syifâ li mâ fi al-shudûr* (penawar penyakit yang ada di dalam hati), *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi umat manusia), *hudan li al-muttaqîn* (petunjuk bagi orang-orang bertaqwa), *rahmah li al-mukminîn* (petunjuk bagi orang-orang mukmin). Memperbaiki kehidupan ini, tiada lain adalah tanggung jawab umat manusia yang diberi kelengkapan akal dan nurani, terutama orang-orang yang beragama. Karena karakter pola ini sebagai pendekatan, tiada lain untuk mendekatkan teks Al-Quran yang suci itu dengan ranah pikir dan pengalaman umat manusia yang serba formal dan pragmatis, seperti kehidupan sekarang ini hampir tidak bisa dibedakan lagi di antara kehidupan umat beragama dengan kehidupan umat yang tidak

beragama; sebagaimana kehidupan muslim dan non muslim hanya dapat dibedakan dalam aspek ritual saja.

E. Corak Pemikiran Syir'ah, Manhaji dan 'Irfan

1. Beberapa Batasan

Islam yang memiliki cita-cita *rahmatan li al-'âlamîn* tidak mungkin tercapai dalam kehidupan ini kecuali dengan berpikir dan bertindak secara *manhaji* dan *'irfani* yang sebelumnya telah dibangun berpikir *syir'ah* (tektual atau kontekstual). Berpikir islami pada fase awalnya, adalah berpikir secara *syir'ah*, yaitu berpikir tektual normatif dari rumusan-rumusan teks nash dengan tuntutan globalnya. Berpikir islami seperti itu, dijadikan landasan bagi teknis oprasional keagamaan, bahkan sampai dijadikan bahan evaluasi keagamaan, baik individu maupun kolektif. Dengan pola pikir *syir'ah* tersebut seperti digunakan oleh sebagian orang bagi standar keberagamaannya telah dijadikan sebagai alat ukur terhadap benar dan salahnya sikap dan tindakan keagamaan seseorang. *Syir'ah* secara bahasa bermakna jalan atau *thariqah*. Karena itu, pola berpikir *syir'ah* adalah pola berpikir islami secara tektual, mulai dari makna lughawi sampai pada makna kandungan terbatas satuan teks nash tersebut. Berpikir *syir'ah* dengan berbagai methodologinya pada bagian ini tidak akan di komentar, karena referensi tentang hal itu sudah banyak dibicarakan oleh para ahlinya. Dalam makalah terbatas ini, hanya akan diungkap menyangkut karakter berpikir *minhaji* dan *'irfani* saja.

Berpikir *manhaji* adalah berpikir tuntas dan komprehensif dari awal sampai akhir; dari zahir sampai bathin, bahkan dari perseorangan sampai kolektif. Cara berpikir ini memiliki ciri komprehensif dari pemikiran awal sampai pencapaian tujuan akhir; komitmen yang jelas terhadap instrumen-instrumen formal yang perlu dilalui berdasarkan kaidah-kaidah keilmuan; perumusan sasaran yang perlu pada setiap instrumen formal tersebut; dan tujuan akhir merupakan kumulasi dari pencapaian setiap sasaran dalam instrumen formal.

¹¹Rumusan-rumusan ungkapan tersebut, dalam penelitian ilmu sosial/antropologi dikelompokkan sebagai objek yang diteliti yang termasuk pada klasifikasi jenis data *interaksionis simbolik* atau *etnografi*.

Adapun berpikir ‘*irfani*’ adalah pengetahuan tentang sesuatu melalui proses berpikir mendalam dan sistemik untuk memperoleh atsar dari buah pikir dan tindakannya itu. Cara berpikir ini memiliki ciri khas substantif; aspek batin dari setiap aturan formal sangat diperhatikan untuk membangun spirit; dan mengatur setiap aturan formal agar seimbang dengan capaian batinnya.

Langkah yang harus ditempuh untuk menuju pemikiran *manhaji* dan ‘*irfani*’ sebagai tahapan lanjutan dari berpikir *syir’ah* adalah dengan mengevaluasi berbagai hal yang berkaitan dengan keberagaman baik perorangan maupun jamaah. Beberapa pertanyaan sebagai bahan pengembangan dan evaluasi tersebut, meliputi: (1) sudahkah membaca teks suci keagamaan dan konteks lingkungan yang sedang terjadi; (2) sudahkah memaknai keduanya itu secara seksama; (3) sudahkah memahami hubungan-hubungan di antara keduanya itu dengan teliti dan benar; (4) mampukah berdialog dengan keduanya dimana posisi diri dan umat dalam tuntutan teks dan konteks; (5) sudahkah bersikap sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki keduanya; dan (6) bisakah berperilaku seirama dengan sikap yang dikehendaki oleh predikat kemuliaan sebagai makhluk Allah paling mulia.

Islam tidak hanya merupakan agama dalam idealitas penganutnya, melainkan juga dalam realitas kehidupan, bahkan kehidupan yang menjadi cita-citanya itu merambah keluar, tidak hanya bagi lingkungan para penganutnya.¹² Ungkapan cita-cita tersebut terkandung dalam Q.S. al-Anbiyâ: 107: *wa mâ arsalnâka illâ rahmatan li al-‘âlamîn*.¹³ Realitas ke-

hidupan sekarang ini, tidak demikian; bahkan, umat Islam sering menjadi sasaran tuduhan yang tidak layak bagi umat yang beragama apapun. Hal ini merupakan cambuk untuk lebih berintrospeksi dan mengevaluasi berbagai hal keberagaman umat dan terutama para pimpinannya. Introspeksi dan evaluasi keberagaman ini, perlu segera diperhatikan bersama untuk mengeluarkan umat dari berbagai problema kehidupan yang dihadapinya.

Berbagai usaha untuk mencari jalan keluar dari berbagai problema itu, telah dilakukan oleh berbagai ahli dalam berbagai bidang keilmuan dan profesi, sejak dahulu sampai sekarang. Secara *husn al-zhann*, baik mereka yang berpikiran “liberal dan modern”, maupun yang berpikir “konservatif dan tradisional”,¹⁴ sebaiknya dicarikan titik temu disertai hati yang jernih, daripada menyampaikan berbagai lontaran bernada permusuhan. Karena itu, dalam tulisan ini, tidak ada maksud untuk memihak kepada salah satu alur pemikiran dan amaliah ke-Islaman tertentu, tetapi berusaha mencari titik temu di antara kedua alur pemikiran dan amaliah

memulai perbuatannya, berarti dia telah menempatkan dirinya pada martabat tertinggi; berarti juga meninggikan martabat orang lain pada kedudukannya yang mulya sebagai makhluk Allah, oleh karena amal perbuatannya yang mulya pula. Hal ini sebagaimana yang tercermin dalam wahyu pertama, Q.S. al-‘Alaq: 1-5; dengan isyarat ayat 1 nya, *iqrâ’ bi ism rabbik al-ladzî khalaq. Ism rabbik*, merupakan ungkapan pelurusan terhadap tradisi masyarakat Arab *jahiliyyah* yang pada setiap mengawali perbuatan mereka dengan sebutan *ism al-lata wa al-‘uzza* (al-Zamakhsyari dalam *al-Kasasyaf*). Dengan demikian, *rahmatan li al-‘âlamîn* merupakan atsar dari nama Tuhan *al-Rahmân-al-Rahîm*, setelah melewati ucapan lidah seseorang, ditangkap oleh hati dan nuraninya, kemudian berbuah pada perbuatannya yang mengandung penuh kasih sayang dalam kehidupan sehari-hari di lingkungannya.

¹⁴Liberal dan modern, ditujukan bagi para pemikir yang mengacu pada ide-ide dasar Islam yang bersifat substantif-filosofis. Nash-nash yang dirujuknya adalah nash yang bersifat *kulliyat*, seperti: keadilan, kejujuran, persamaan, kebenaran, dan nilai-nilai moral universal lainnya. Sedangkan konservatif-tradisional, ditujukan bagi para pemikir yang mengacu pada ide-ide formal praktis empiris orang dahulu. Nash-nash yang dirujuknya adalah nash yang bersifat *juziyyah* bahkan *far’iyyat*, seperti: sifat-sifat tertentu tentang agama, umat beragama, kaifiyah beragama dan simbol-simbol formal keagamaan lainnya.

¹²Idealitas ajaran Islam sebagaimana yang terkandung Al-Quran, terimplementasikan dalam pribadi Rasulullah SAW, ketika hidup bersama para sahabatnya, yang relevan dengan pelurusan dan perbaikan terhadap berbagai kondisi dan situasi yang dibutuhkan zamannya. Untuk menyambungkan antara norma ideal yang tetap dengan pola implementasinya dalam realitas kehidupan yang senantiasa berubah ini, diperlukan interpretasi yang berkelanjutan.

¹³Kata *rahmat* dalam ayat itu, satu rumpun dengan kata *al-Rahmân-al-Rahîm* dalam basmalah. Kata *bismi* merupakan dua kata *bi* dan *ismun*. *Is*m berasal dari kata *sumûw* yang bermakna tinggi (*samawat*, jamak). Orang yang mengucapkan basmallah sewaktu

yang berbeda itu. Bahkan, kedua pemikiran dan amaliah itu dipertimbangkan, sebagai investasi besar bagi kokohnya 'amal Islami yang relevan dan antisipasi berbagai kebutuhan dan tuntutan zamannya secara baik dan benar.

Ada tiga standar, baik bagi mereka yang berpikiran liberal maupun konservatif yang mengacu pada pencapaian cita-cita dan kesempurnaan ajaran Islam, yaitu: 1) keikhlasan, bahwa berpikir bebas itu merupakan anugrah Allah SWT; 2) memperkokoh nilai insaniyah dalam bertindak, baik perorangan maupun kolektif; dan 3) membuka wawasan bagi perkembangan dan kemajuan umat, sebagai watak dari kehidupan di dunia ini. Ketiga hal tersebut, merupakan satu kesatuan yang tak terpisah. Kemajuan peradaban diperoleh dalam landasan kemanusiaan universal yang kokoh; kemanusiaan berada dalam keikhlasan individual yang sangat spesifik yang mengacu hanya pengabdian kepada Tuhan.

Tuhan yang dimaksud, sebagaimana yang diisyaratkan Q.S. al-Hadid: 3, yaitu: *Dia Yang Awal dan Yang Akhir; dan Dia Yang Zahir dan Yang Bathin*.¹⁵ Secara empiris formal dalam kehidupan umat, pemaknaan "Yang Awal", adalah dengan pembacaan "*basmalah*" dalam mengawali setiap perbuatan. Sedangkan pemaknaan "Yang Akhir", adalah pembacaan "*hamdalah*" ketika selesai melakukan perbuatan. Pemaknaan seperti ini sah juga, walaupun tidak biasa orang-orang mengambil landasan perbuatannya langsung dengan ayat itu, tetapi menggunakan dalil *juz'iy* atau *juz'iyat*, seperti hadis: *kullu amrin*

¹⁵Ali al-Shabuni (*Shafwah*: III/302) memaknai Yang Awal (*al-awwalu*) dan Yang Akhir (*al-akhiru*) adalah adanya Allah itu tiada permulaan dan kekekalan-Nya tiada akhir. Sedangkan makna Yang Zahir (*al-zahiru*) adalah sesuatu yang terjangkau/bisa diukur oleh akal/rasio; dan Yang Batin (*al-bathinu*) adalah sesuatu di luar jangkauan dan ukuran ratio. Dalam hadis Nabi SAW riwayat Muslim dan Ahmad diungkapkan: Engkau yang pertama, bermakna tidak ada sesuatupun sebelum-Mu; dan Engkau yang akhir, bermakna tidak ada sesuatupun setelah-Mu; Engkau yang zahir, bermakna tidak ada sesuatupun di atasmu karena sangat besar-Nya; dan Engkau yang batin, bermakna tidak ada sesuatupun di bawahmu karena sangat kecil-Nya.

dzî bâlin la yubda'û bi bismillah fa huwa aqtha' (setiap urusan yang tidak dimulai dengan mengucapkan *bismillah al-Rahmân al-Rahîm*, maka urusan itu adalah terputus). Landasan umum bagi pemaknaan seperti itu, bisa juga mengacu pada Q.S. al-'Alaq: 1; *iqra' bi ismi rabbika al-ladzî khalaq*. Demikian juga pemaknaan "Yang Zahir" dan "Yang Bathin". Yang zahir, digunakan sebagai landasan keberagamaan kelompok orang-orang yang berpikiran formal (*fuqaha*), di samping argumen khususnya, yaitu hadis Nabi SAW: *Nahnu nahkumu bi al-zhawâhir wa Allâhu yahkumu bi al-sarâir*. Sedangkan yang batin, digunakan sebagai landasan keberagamaan kelompok batiniyah (*mutashawwifin*). Pola pemikiran keislaman parsialitas *juz'iyat* dan pada wilayah instrumental ini, telah melahirkan kepribadian muslim tidak utuh dan tidak istiqamah (*split personality*), apalagi dalam konteks kehidupan global sekarang yang sangat membutuhkan kesabaran, ketawakalan tinggi dan kebersamaan.

Berpikir *manhaji* yang dimaksudkan dalam tulisan ini, adalah berpikir tuntas dan komprehensif; dari awal sampai akhir, dari zahir sampai batin, bahkan juga dari perseorangan sampai kolektif.¹⁶ Bila Q.S. al-Hadid: 3, dipahami seperti itu, maka di antara fase awal dan fase akhir itu, terdapat sejumlah instrumen/aturan formal yang perlu dilakukan. Jika instrumen-instrumen tersebut di-

¹⁶Jamil Shaliba (*Mu'jam Falsafi*: II/20) mengungkapkan definisi *al-manhaj* adalah: *al-thariq al-wâdhîh al-mustaqîm al-ladzî tashîlu bihi al-ghâyah* (jalan yang jelas, lurus, yang menyampaikan pada tujuan) (Raghib al-Ashbahani, *Mufradat*. hlm. 265). Demikian pula kata *syir'ah/syarî'ah* diartikan sebagai jalan menuju sumber mata air. Bila demikian, maka setiap aturan syariah sebagai suatu kewajiban yang mesti ditaati umat, memiliki tujuan-tujuan spesifik masing-masing. Tujuan dari satuan syari'at itu berfungsi sebagai penyangga untuk mencapai tujuan akhir yang bersifat global. Karena itu, masing-masing satuan syari'at bisa dikaji secara *manhaji* agar muatan-muatan di dalamnya, bisa mengantarkan pada tujuan besar itu. Seperti penjelasan aturan berwudlu; ia bisa dilihat secara *syir'ah*, yaitu kaifiyah berwudlu sebagaimana dalam pengetahuan pada umumnya orang-orang; bisa juga dilihat, secara *manhaji*, yaitu bentangan keseluruhan proses dari fase persiapan sampai akhir kaifiyahnya yaitu harapan agar masuk kelompok orang-orang yang lahir batin (*al-mutathahirîn, al-tawâbîn*).

perhatikan secara mendalam, akan mengantarkan pada bagian akhirnya. Demikian pula instrumen-instrumen itu perlu ada, di antara *zhahir* dan *batin*-nya, pribadi (*fard*) dan kolektif (*jama'ah*). Dengan demikian, agar umat Islam memperoleh kehidupan seimbang (*wasatha*), tinggi martabat (*ya'lu wa lâ yu'la 'alayh*) dan umat yang paling baik (*khaira ummah*), adalah menjadi tanggung jawab bersama, bukan tanggung jawab perorangan atau kelompok tertentu. Instrumen-instrumen tersebut, adalah tuntunan praktis syariah yang sarat dengan muatan *akhlak karimah*. Namun perlu dicatat, pada tatanan implementasi, baik pada fase awal (berpikir atau bertindak) maupun fase akhirnya dari setiap tuntunan praktis syari'at itu, adalah mengandung muatan aspek *zhahir* maupun aspek *batin*-nya secara bersamaan. Instrumen *zhahir* bisa berbeda di antara seseorang dengan yang lainnya. Perbedaan aspek *zhahir* itu bisa terjadi di seputar pengambilan dalil *juz'iy* yang berbeda-beda, atau dalilnya sama tetapi interpretasinya berbeda. Berdasarkan pemikiran *manhaji* dalil-dalil *juz'iy* yang berbeda itu, diposisikan sama; tetapi instrumen *batin*-nya perlu sama, yaitu keikhlasan. Hal ini, karena menyangkut sasaran akhir yang dituju adalah sama juga, yaitu: secara vertikal ridla Allah SWT dan secara horizontal *rahmatan li al-'âlamîn*.

'*irfani* yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah pengetahuan tentang sesuatu melalui proses berpikir mendalam dan sistemik untuk memperoleh *atsar* dari buah pikir dan tindakannya itu.¹⁷ Karena yang dipikirkan itu adalah sesuatu yang terbingkai dalam ayat-ayat Tuhan, maka akibat yang diperolehnya, hanya pembuktian atas ke-Mahabesaran Allah SWT; dan akibat dari tindakannya, hanya kebaikan untuk semua. Berpikir untuk memperoleh pengetahuan tentang sesuatu

(*idrak*), adalah berpikir *konprehensif, sistimatis dan terintegrasi, baik terhadap aturan-aturan formal yang bersifat instrumental, maupun terhadap konteks yang dihadapi secara bersamaan*. Dikatakan "sistemik", karena dilakukan secara terencana, terprogram dan terarah dari awal sampai akhir, dari hal-hal yang detail sampai besarnya. "Atsar" dimaksudkan agar produk berpikir itu tidak terhenti pada pemikiran personal individual, tetapi bermanfaat dan teraplikasi pada kehidupan pribadi dan kolektifnya, baik lahir maupun batin menuju tingkatan yang paling baik dan sempurna¹⁸.

Al-Jabiri (*Bunyah al-'Aql*. hlm. 251) menjelaskan makna *al-'Irfan* adalah *al-ma'rifah*, yaitu pengetahuan yang diperoleh di dalam hati melalui *kasyf* atau *ilham* (intuisi). Ia berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh melalui usaha indra dan rasio. Untuk hal ini, ia mengutip pernyataan Dzu al-Nun al-Mishri (w. 245 h), yang membagi sifat pengetahuan kepada tiga sifat: 1) Pengetahuan tentang tauhid; diperuntukkan bagi pada umumnya orang-orang mu'min yang ikhlas; 2) Pengetahuan berargumentatif dan berpenjelasan, diperuntukkan bagi para filosof dan ulama yang ikhlas; dan 3) Pengetahuan tentang kesatuan penciptaan bagi orang-orang yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah dengan ikhlas dan yang bersaksi di dalam hatinya sampai tampak jelas kebenaran itu di hadapannya. Namun, yang dimaksud '*irfani* di sini adalah berpangkal dari teks nash, kemudian dikaji secara mendalam untuk mencari aspek substantifnya. Pemakaian kaidah-kaidah kebahasaan dan kaidah-kaidah kealaman yang bersifat makro, merupakan satu kesatuan alat ukur yang tidak bisa diabaikan dan dipisahkan.

Karena itu, cita-cita *rahmatan li al-'âlamîn*, tidak mungkin bisa dicapai dalam kehidupan ini, kecuali dengan berpikir dan ber-

¹⁷Raghib al-Ashbahani (*Mufradat*. hlm. 343) mengkonsepkan '*irfani: idrak al-syai'i bi tafakkurin wa tadabburin li atsarihi*. Pemaknaan '*irfani* dengan *tafakkur* dan *tadabbur* menunjukkan adanya dua unsur yang satu sama lain tidak bisa dipisahkan. *Tadabbur* memiliki akar kata *da-ba-ra - du-bu-ran* yang berarti: *to make plans (merencana), to manage (mengatur), to organize (mengorganisir)* dan *to engineer (merekayasa)* (Hens Wehr, *A Dictionary of Modern*. hlm. 1974/270).

¹⁸Jamil Shaliba (*Mu'jam Falsafy: II/72*) mendefinisikan *al-'Irfan* adalah pengetahuan (ilmu) tentang rahasia hakikat keagamaan. Pengetahuan ini berada di atas wilayah pengetahuan yang pada umumnya orang-orang mukmin ketahui. Sedangkan *al-'Irfany* pakai *ya nisbah*, yaitu pengetahuan yang tidak mencukupkan pada aspek *zhahir* hakikat keagamaan saja, tetapi menjangkau pada bagian yang paling dalam lagi/aspek *batin*-nya.

tindak secara *manhaji* dan *'irfani* dalam pengertian seba-gaimana yang telah diajukan di muka dalam suasana kemerdekaan (tidak terbingkai dan tersekat oleh pikiran siapa pun) dan kesungguhan (serius dan kerja keras).¹⁹

Kemudian pada tatanan implementasi perlu ada bingkai *akhlak karimah* yang mengandung tiga unsur: (1) *hikmah*, yaitu ketepatan dalam pemberlakuan ilmu pengetahuan dan amal, dengan sasaran-sasaran kebenaran yang akan dicapai; (2) *'iffah*, yaitu pengendalian diri dari sifat arogansi dan berbagai kepentingan dan pengaruh luar yang buruk); dan (3) *syaja'ah*, yaitu keberanian menawarkan sesuatu yang baru, guna perbaikan hidup dan kehidupan. Untuk itu, integrasi ketiga potensi insaniyah yang dimiliki setiap orang itu adalah sangat diperlukan, yaitu: indra (*Hawas*), hati (*Qalb*) dan nurani (*Lubb*).

2. Problema Berpikir *Manhaji* dan *'irfani*

Dalam agama yang diturunkan Allah itu, sebagaimana diisyaratkan Q.S. al-Maidah: 48, mengandung dua muatan, yaitu *syir'ah* dan *minhaj*. Pada tatanan empiris implementasi pola *syir'ah* yang lebih tampak sebagai ukuran pembenaran keagamaan umat. ***Syir'ah***, sebagaimana dipahami 'Ali al-Sayis adalah *hukm yata'allaqu bihi af'âl al-mukallaf*. Ia bersifat formal dan spesifik. Di antara kedua muatan itu, secara historis keilmuan di kalangan

umat Islam, pola *syir'ah* yang memperoleh respon sehingga berkembang pesat.

Ilmu *Ushûl Fiqh* yang diklaim sebagai metodologi penaf-siran hukum Islam, wilayah kajiannya lebih menekankan pada kaidah-kaidah kebahasaan secara formal, zhahir dan spesifik, sehingga hasil kesimpulannya pun bersifat formal, zhahir dan spesifik dan terbatas pada pencarian dalil-dalil, kaifiyah dan alat yang dipakainya. Sekalipun dibahas juga aspek *maqâsid al-syarî'ah* (makna rasional: motif dan tujuan, *illah al-hukm* dan *hikmah al-tasyrîf*) berikut konsep tanggung jawab kolektif (*kifa'iy*) dalam pelaksanaan hukum, namun tidak berlanjut pada tatanan praktisnya yang berada pada wilayah studi fiqh.

Sementara itu, tidak ada wilayah praktis, baik ibadah ritual yang sangat personal, terutama *mu'âmalah dunyâwiyah*, yang bisa lepas dari keterkaitannya dengan hukum alam dan lingkungan (konteks). Penyelesaian persoalan publik lebih awal dilakukan, merupakan hal yang sangat strategis, untuk pembinaan keumatan. Hal ini karena urusan privat akan mudah terkondisikan dengan baik, oleh karena kondisi publiknya telah baik lebih awal, tidak sebaliknya. Karena itu, aspek *kifa'iy* dan *maqasid* ini perlu lebih banyak ditawarkan guna penyelesaian berbagai persoalan publik ini.²⁰ Hal ini pula yang menjadi sasaran dari cita-cita agama Islam, yaitu mewujudkan perbaikan hidup di alam ini dengan rumusan: *li shalâh al-'ibâdi dunyâhum wa ukhrâhum* atau *rahmatan li al-'âlamîn*. Karena itu pula studi teks guna mewujudkan

¹⁹Kuntowijoyo (*Paradigma Islam: 1999/331*) memberi catatan bagaimana memahami Al-Quran itu bebas dari beban-beban atau bias-bias historis, jalannya adalah Al-Quran tetap berada dalam ikatan transendentalnya. Karena itu, warisan historis berupa karya-karya ulama klasik, hanya dipandang sebagai alat bantu dalam memahami wahyu Allah itu. Ia mengajukan pendekatan analitik terhadap al-Quran agar konsep-konsep normatifnya menjadi empiris dan objektif. Dalam hal ini, Al-Quran, diperlakukan sebagai data tentang dokumen pedoman kehidupan dari Tuhan. Ini merupakan postulat teologis dan teoritis sekaligus. Dengan demikian ayat-ayat Al-Quran merupakan pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan pada level objektif sebagaimana dalam menganalisa data akan menghasilkan konstruk teoritis yang dinamakan konstruk teoritis Al-Quran. Hal ini dimaksudkan untuk membangun realitas berdasarkan paradigma Al-Quran.

²⁰Abdullahi Ahmed an-Na'im (*Dekonstruksi Syariah: 3-21*) mengungkapkan bahwa masalah-masalah public/hukum public Islam di dunia muslim tidak jalan, seperti konsep muamalah yang tertuang dalam fiqh muamalah dan hukum pidana Islam yang menjadi kewajiban pemerintah. Demikian juga ada kontradiksi-kontradiksi dalam intepretasi syariah di antara penegakan kemanusiaan (HAM) dengan legalisasi perbudakan dan pembatasan-pembatasan hak-hak perempuan, ketidakseimbangan hak-hak muslim dan non muslim dan hubungan internasional. Oleh sebab itu, ia mengajukan teori *naskh* yang ditawarkan gurunya Mahmoud Mohamed Toha, bahwa ayat-ayat *Makkiyyah* yang berkarakter egalitarian dan universal adalah lebih pas ditawarkan untuk kontek sekarang ini (berposisi sebagai *nasikh*). Sedangkan ayat-ayat *Madaniyyah* adalah ayat-ayat sektarian yang berposisi sebagai syariah histories (dipandang sebagai *mansukh*).

ketaatan secara personal, perlu dibantu oleh studi konteks yang terdapat di alam sekitarnya agar kesadaran sosial dan pemeliharaan lingkungan bisa diciptakan secara bersamaan. Pola studi konteks ini, adalah mencari hubungan-hubungan di antara semua realitas dan hakikat-hakikat hubungan itu.²¹

Secara keilmuan, hukum alam dan lingkungan dimaksud, telah dikembangkan melalui studi IPTEK yang banyak diperhatikan oleh dunia Barat dengan begitu pesat dan detail. Secara empirik, melalui kajian IPTEK ini, perbaikan hidup dalam wujud kesejahteraan ekonomi, demikian maju dengan pesat, namun aspek moral semakin hari semakin merosot. Karena itu logis, bila penawaran kajian-kajian keislaman sekarang ini, oleh sebagian kelompok orang, lebih banyak bersifat komprehensif. Hal ini ditawarkan guna menumbuhkan kesadaran moral besar (*akh-lak 'uzhma*).

Sementara itu pula kajian *Ushûl al-Fiqh* sebagai andalan metodologi penggalan hukum Islam, lebih pada wilayah teks-teks syaria, terpisah jauh dari konteks. Hanya sebagian kecil saja yang menyangkut konteks ini,

²¹Kontowijoyo (*Ibid*: 1999/283) mengajukan lima program reinterpretasi dalam rangka kontekstualisasi Islam, meliputi: 1) Pengembangan penafsiran sosial struktural lebih ditekankan dari pada penafsiran individual. Artinya, lebih baik mencari penyebab struktural kenapa hidup mewah dan berlebihan itu muncul dalam sistem sosial-ekonomi, dari pada mencaci maki orang-orang yang hidup mewah dan berpoya-poya. 2) Mengubah cara berfikir subjektif ke cara berfikir objektif, seperti tujuan berzakat secara subjektif adalah membersihkan harta dan jiwa; diubah menjadi tujuan objektif, yaitu tercapainya kesejahteraan sosial. 3) Mengubah Islam normatif menjadi teoritis, seperti konsep tentang *fuqara* dan *masakin* lebih dipahami sebagai orang-orang yang perlu dikasihani daripada memahami konsep kaum fakir dan miskin pada konteks yang lebih riil, factual sesuai dengan kondisi sosial ekonomi dan structural. 4) Mengubah pemahaman yang a histories kepada pemahaman histories. Seperti pemahaman tentang penindasan terhadap kaum bani israil oleh Fir'aun, hanya dipahami pada konteks zaman itu, padahal penindasan itu ada dimana-mana sepanjang zaman 5) Memformulasikan ayat-ayat yang bersifat umum menjadi spesifik dan empiris. Seperti Allah mengecam terhadap sirkulasi kekayaan itu hanya pada orang-orang kaya saja adalah pemahaman normatif dan bersifat umum, dipahami menjadi spesifik dan empiris, menjadi Allah mengecam keras adanya monopoli dan oligopoly dalam kehidupan ekonomi politik.

dibahas dalam *Ilmu Ushûl Fiqh*, yaitu aspek subjek hukum, dengan konsep *ahliyah al-wujub* dan *ahliyah al-ada*.²² Karena itu, pengembangan metodologi penetapan hukum yang diperlukan sekarang ini, adalah dengan mengintegrasikan kedua bidang ini teks dan konteks, terutama yang menyangkut kaidah-kaidah dasar kedua bidang kajian itu. Hal ini merupakan kebutuhan umat yang sangat mendesak.²³ Di samping itu, aspek-aspek *maqashid* dan *kifa'iy* ini, perlu dikaji juga secara seimbang dengan aspek-aspek individual ('*ainiy*)-nya yang ditemukan dalam setiap rumusan teks normatif keagamaan dan konteksnya.²⁴ Kedua hal itu, perlu dipertemukan dalam sebuah kesatuan kerangka metodologi (*unity of methodology*), kemudian ditawarkan melalui konvensi para pakar. Usaha tersebut, merupakan kelanjutan materi kajian fase sebelumnya yang lebih bersifat spesifik.

Problema yang dihadapi untuk bisa memasuki *unity of methodology* ini, adalah terkait dengan kerangka pikir perumusan keilmuan yang dipakai sekarang; baik rumpun keilmuan *naqliyyah*, maupun rumpun keilmuan '*aqliyyah*,²⁵ yaitu mengacu pada konsep *Syllogisme Category Aristo*.²⁶ Konsep ini, di-

²²Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 327-361.

²³Pemikiran kearah itu sudah dimulai, seperti karya Fakultas Syari'ah IAIN Jogjakarta: *Madzhab Jogja Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*. Walaupun baru bersifat gagasan, tentative dan sebagai embrio, tetapi merupakan langkah awal pengembangan metodologi istinbath ahkam yang bisa mengakses perkembangan sekarang. Dalam buku itu ditawarkan *epistemologi jama'i* dengan *paradigma alternatifnya* Acuan pemikiran penawaran itu merujuk pada pemikiran Al-Jabiri, yaitu *Bayani*, *Burhani* dan '*Irfani*. (*Madzhab Jogja*. hlm. 50-53).

²⁴*Ibid*. hlm. 364-377.

²⁵Pembedangan kedua pengetahuan ini dikemukakan oleh al-Ghazali dalam *al-Mushtasyfa*: 1/5; Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*: 345; hanya istilah yang berbeda di antara keduanya itu.

²⁶Achmad Charris Jubeir (*Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia*: 2002/88-89) menyatakan bahwa sillogisme merupakan logika ilmiah yang diajukan Aristoteles (384-322 SM) yang fungsinya untuk memaparkan metoda untuk memperoleh pengetahuan. Menurutnya, ilmu merupakan pengetahuan yang benar, pemikiran yang lurus berdasarkan alasan: ilmu memperoleh pengetahuan yang khusus dari pengetahuan yang universal melalui penalaran secara silogistis. Tujuan pengetahuan adalah pembuktian se-

transfer menjadi kerangka metodologi *Ushûl al-Fiqh* oleh Imam al-Syafi'i dalam *al-Risalah*—yang sampai sekarang kerangka tersebut belum ada perubahan, yaitu: premis mayor (*muqaddimah qubra*), premis minor (*muqaddimah shughra*) dan konklusi (*natijah*). Kerangka pikir ini sangat tampak dalam keputusan-keputusan hukum al-Syafi'i, walaupun ia sendiri tidak langsung menyatakan hal tersebut dalam kitabnya itu. Implikasi pemakaian kerangka pemikiran ini terhadap kehidupan umat, mengandung dua hal: positif dan negatif. Aspek positifnya, karena dengannya akan lebih mempercepat pengembangan keilmuan, yang objek penelitiannya tidak hanya pada benda pisik besar, tetapi sampai pada wilayah mikro organis sekalipun. Hal ini sudah terbukti dikembangkan oleh Dunia Barat dengan prestasi IPTEK-nya dan di dunia Islam dengan prestasinya pada masa yang lalu, terutama dalam bidang hukum Islam (*fiqh Islam*). Melalui pola itu, studi keilmuan sangat detail, bahkan sangat spesifik. Aspek negatifnya, adalah parsialitas keilmuan tampak sekali, yang satu semakin sangat jauh dari yang lainnya. Implikasi lebih jauhnya adalah keakuan/individualitas pada pribadi orang yang berilmu itu lebih menonjol, daripada tanggung jawab pemanfaatan ilmunya itu bagi orang banyak. Problema ini terjadi dalam wilayah implementasinya sekarang ini, baik bagi mereka yang mengacu pada pola pemikiran Barat, maupun mereka yang mengacu pada pola pemikiran Timur Islam.

Kebutuhan terhadap bangunan kesatuan kerangka metodologi (teks dan konteks),

cara lengkap melalui rangkaian silogisme dimana kesimpulan yang diperoleh tergantung pada premis. Proses ini berlangsung sampai dicapai asas-asas yang tidak dapat dibuktikan secara induktif, sebab asas-asas itu termuat di dalam akal dan harus dibuktikan secara deduktif. Pengetahuan manusia bermula dari serapan-serapan indra, berlangsung dari hal yang khusus ke hal yang umum. Hal yang umum dan universal ini merupakan muara terakhir yang dicapai oleh pemikiran manusia. Hal ini berbeda dengan pengetahuan kewahyuan (agama), yang datang dari hal yang umum (substansif) ke hal yang khusus, yang bersifat instrumental (*syari'at formal*). Hal yang bersifat instrumental ini, merupakan jalan yang mesti dilalui guna memperoleh tahapan-tahapan pencapaian antara, menuju sasaran paling akhir, yaitu komulasi dari berbagai pencapaian sasaran antara itu.

demikian pula studi terhadap teks-teks keagamaan, perlu dibangun relevansinya dengan tuntutan perkembangan dan beban problema kehidupan yang dialami sekarang. Bangunan metodologi tersebut lebih bersifat integral dan konperhensif, namun tidak terpisah dengan wilayah praktisnya yang sangat spesifik. Kaidah-kaidah universal berfungsi memayungi kaidah-kaidah spesifiknya. Seperti dalam memasangkan *halal bayyin* dan *haram bayyin* bagi sebuah makanan yang banyak dikonsumsi masyarakat, seperti: roti, baso, biscuit, daging, dll., diperlukan para ahli yang bukan saja ahli hukum Islam yang mendalami teks-teks Al-Quran dan al-Hadits serta berbagai referensi hukum Islam secara detail, tetapi diperlukan juga kehadiran para pakar kimia, ahli kesehatan dan ahli gizi yang secara detail pula pengetahuan mereka di bidangnya itu. Rumusan Q.S. al-Maidah: 1; *wa uhillat lakum bahîmah al-an'âm* (dan diharamkan bagi kamu sekalian hewan ternak), adalah merupakan konsep global kehalalan hewan ternak, seperti kambing, sapi, dll. Namun, apabila daging kambing itu, sudah dimasak dengan digoreng dan dibumbui, sebagaimana terdapat di rumah-rumah makan, maka kehalalannya perlu di-*tabayyun*kan lagi sampai detail. Pengungkapan kembali kedetailan makanan daging tersebut, diperlukan keahlian khusus dalam bidang teknologi makanan, kesehatan dan gizi, dan tidak dicukupkan bersandar pada globalnya hukum halal hewan ternak itu. Dengan demikian, tuntutan ijtihad dalam kontek sekarang, lebih banyak dilakukan secara kolektif (*ijtihad jama'iy*) daripada perseorangan (*ijtihad fardiy*). Sementara materi studi keislaman yang menitikberatkan pada prestasi kolektif ini adalah sangat jarang. Hal tersebut, sebenarnya tidak perlu terjadi, karena agama Islam ini oleh para ahli dikatakan *Islam aqîdah wa syari'ah, fard wa jamâ'ah, dîn wa dawlah-nizhâm*. Demikian pula, teks-teks nash, bila diperhatikan dengan cermat akan tampak keluasan kandungannya yang terbagi kepada tiga: *Kulliyat, Juz'iy* dan *Juz'iyat*; di bawahnya lagi adalah *far'iyat*.²⁷ Demikian pula ilmu

²⁷Syamsul Anwar (Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam dalam *Madzhab Jogja, Menggagas*

kealaman (konteks) terbagi pula seperti empat klasifikasi itu.

Problema lainnya dalam memasuki cara berpikir *manhaji* dan *'irfani* adalah perumusan definisi atau ta'rif setiap aturan formal yang telah dirumuskan para ulama dalam literatur fiqh, kurang memenuhi syarat, bila dihubungkan dengan tingkat kemajuan masyarakat. Kekurangan tersebut terletak pada kurang menangkap berbagai problema yang terjadi dan komponen sasaran dari masing-masing aturan formal itu tidak tampak jelas, apalagi bila dihubungkan dengan tujuan akhir dari keberagaman itu. Beberapa contoh akan disajikan di sini, sebagai berikut: definisi shalat, dalam Fiqh al-Sunnah karya Sayyid al-Sabiq, dirumuskan: *'ibadatun al-latî tataklammanu min aqwâlin wa af'âlin makhshûshatin muftatahatun bi al-takbîr wa mukhtatamatun bi al-taslîm* (Ibadah yang terhimpun dari berbagai perkataan dan perbuatan tertentu yang diawali/dibuka dengan takbiratulihram dan diakhiri dengan salam). Dalam definisi shalat itu terlihat kekurangan aspek batinnya dan sasaran-sasaran antara dari shalat itu. Padahal tujuan shalat secara jelas tertera dalam Al-Quran, baik secara individual maupun secara komunal.²⁸ Apalagi tujuan akhir dari hakikat shalat itu yang ingin dicapainya, maka penegasan sasaran tentang shalat dalam ta'rifnya itu perlu ditegaskan secara tersurat. Seperti tambahan ungkapan setelah ta'rif itu: *li ittikhâdzi al-sakînati fi al-nafsi wa li intihâi al-fâhisyati wa al-munkari fi ijtimâ'ihim*. (agar jiwa menjadi tenang dan masyarakat terhindar dari perbuatan keji dan

munkar). Shaum di definisikan: *imsâkun 'an mufaththiratin bi niyyatin makhshûshatin min jamî'in al-nahâr qabil li al-shawm* (menahan diri dari segala yang membatalkan dengan niat khusus, selama siang hari yang menerima untuk dipuasai). Sasaran shaum adalah ketaqwaan (*la'allakum tattaqûn*), pengendalian diri (*junnah*) dengan kesabaran (*al-shawm nishf al-shabr*) dan kesucian (*thuhratan li al-shâim*). Sasaran-sasaran tersebut tertulis formal baik dalam Al-Quran maupun dalam hadits Nabi SAW. Demikian juga rekonstruksi dalam ta'rif hukum yang terumuskan dalam Ilmu *Ushûl al-Fiqh*. Dalam definisi itu disebutkan bahwa objek hukum adalah orang-orang mukallaf. Hal ini memberikan batasan bahwa bagi yang bukan mukallaf tidak bisa terkena hukum. Definisi tersebut kurang mengakses perkembangan penguasaan aset-aset perekonomian, bahwa sekarang ini wilayah perekonomian itu, lebih banyak dikuasai lembaga-lembaga secara korporasi, tidak lagi personal, seperti negara tertentu atau daerah tertentu atau lembaga tertentu, yang sementara masih terdapat Negara, daerah dan lembaga sosial lain yang termasuk miskin. Bila kondisinya tetap demikian, karena dipandang definisi itu merupakan doktrin keagamaan yang tetap, maka dalam kehidupan sosial akan mengalami ketimpangan berat, dimana solidaritas tidak lagi tercipta. Rekonstruksi ta'rif-ta'rif keagamaan formal ini diadakan agar terjadi perubahan sikap keberagaman umat secara merata, setelah melewati sistem pengajaran dengan materi ajar yang baru. Seperti kasus yang terjadi dalam kewajiban zakat oleh karena lembaga itu dipandang bukan mukallaf, maka zakat lembaga belum bisa diterima umat secara merata. Oleh karena itu, rekonstruksi definisi hukum dengan tambahan kalimat *syakhshiyyan aw hukmiyyan, fardan wa jamâ'atan* (personal atau lembaga, seorang diri atau kolektif), merupakan satu kebutuhan yang tidak terelakan lagi. Dua padanan kalimat itu diletakkan setelah ungkapan: *yata'allaqu bihi af'âl al-mukallaf*. Penambahan sasaran/tujuan dari hukum itu ke dalam ta'rifnya juga, tidak disalahkan, seperti ungkapan *al-ladzî tashilu*

Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer: 2002/159) mencatat pelapisan norma-norma hukum Islam, meliputi: 1) Nilai-nilai Filosofis/Dasar (*al-Qiyâm al-Asâsiyyah*); 2) Norma-norma Tengah/ Doktrin-doktrin Umum (*al-Ushûl al-Kulliyat*). Norma Tengah ini terbagi dua: *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah/al-Dawabit al-Fiqhiyyah*; dan *al-Nazhariyyat al-Fiqhiyyah*; dan 3) Peraturan-peraturan hukum Konkret (*al-Aḥkâm al-Far'iyyat*). 'Abd al-Wahab Khalaf (*Ilmu Ushûl al-Fiqh*. hlm. 12-13) membuat klasifikasi cakupan nash sebagai dalil hukum ini, kepada: *Kully* dan *Juz'iy*.

²⁸Sasaran salat bagi individu mushallin adalah *li dzikri* (mengingat-Ku); dengan berdzikir kepada Allah, ketenangan jiwa akan diperolehnya (*tathmainn al-qulub*); bagi kehidupan sosial adalah *tanha 'an al-fahsyâ wa al-munkar* (mencegah dari perbuatan keji dan munkar).

al-mashâlih al-'ammah.²⁹ Hal ini, karena perumusan ta'rif hukum yang telah ada itu sendiri, mengalami perkembangan sampai empat tahapan, dan kelima tahapannya yang ditawarkan dalam tulisan ini.

Satu hal lagi yang bisa dipandang suatu problema adalah dimensi sikap para pemangku keilmuan itu, demikian juga para pemakainya. Bila aspek sikap akademik (*akhlak karimah*) dari setiap pemangku keilmuan dan para pemakainya kurang diperhatikan, maka manfaat dari ilmunya itu tidak akan maksimal, bahkan ada kemungkinan saling berlawanan.

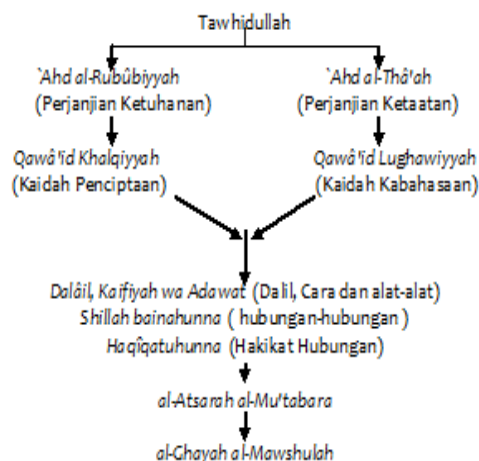
Atas dasar problema di atas, kerangka metodologi dan amaliah dari setiap studi ke-Islaman, dirumuskan sebagaimana kerangka berikut:

F. Paradigma Kesatuan dan Epistemologi Pemikiran

Ide kesatuan telah menjadi tradisi dalam khazanah intelektual Muslim, bukan hanya dalam wilayah keimanan dengan *tawhidullah*-nya, tetapi juga dalam dunia ilmu pengetahuan. Untuk Mempertemukan hubungan yang tepat di antara berbagai disiplin ilmu pengetahuan itu, merupakan obsesi pa-

ra tokoh intelektual Muslim terkemuka dari teolog hingga filosof, dari sufi hingga para sejarawan, seperti al-Farabi, Al-Ghazali dan Quthb al-Din al-Syirazi (Pengt. Sayyed Hossein Nasr; dalam Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*: 1992/11).³⁰

Secara substantif fungsional, agama Islam merupakan pedoman/petunjuk bagi hidup dan kehidupan umatnya. Bila petunjuk itu diikutinya, maka sudah tentu mengantarkan mereka pada kehidupan yang lebih baik (*khayra ummah*) dalam berbagai aspeknya, dan terciptanya kesatuan umat (*ummah wâhidah*) di dunia maupun di akhirat. Bahkan posisi tersebut dinyatakan oleh Q.S. Ali 'Imran 110, sebagai umat paling baik; dulu, sekarang, kapanpun dan di manapun.³¹ Namun, dalam realitas umat Islam sekarang ini sedang dalam keterpurukan dalam berbagai bidang kehidupan dan terpecah dalam berbagai kelompok aliran. Bila demikian keadaannya, tentu terdapat masalah yang perlu



²⁹Definisi hukum sebelum ada perubahan: *khithâb allâhi ta'âlâ al-muta'alliq bi af'â al-mukallaf thalaban aw takhyîran aw wadh'an*; setelah ada perubahan: *khithâb allâhi ta'âlâ al-muta'alliq bi af'â al-mukallaf syakhshiyyan aw hukmiyyan, fardan aw jamâ'atan, thalaban aw takhyîran aw wadh'an, 'azîmatan aw rukhsatan, shihhatan aw buthlânân al-ladzi tashilu bihi al-mashâlih al-'ammah*. (Makalah seminar nasional tentang Zakat Lembaga, pada Munas MTPPI PP Muhammadiyah ke 25 di Jakarta pada bulan Juli tahun 2000).

³⁰Abd al-Razzaq Nawfal (*Al-Quran wa 'Ilm al-Hadits*. hlm. 152), mengungkapkan tentang teori kesatuan penciptaan, bahwa sejak beribu-ribu tahun yang lalu para filosof membahas tentang materi, termasuk alam. Bahwa alam ini terdiri dari empat unsur, yaitu air, udara, api dan tanah. Pandangan ini berlangsung sampai tahun 500 SM. Teori itu berkembang setelah 2000 tahun kemudian melalui penelitian William Hanjz bahwa materi itu tersusun dari kumpulan atom. Masing-masing benda kumpulan atomnya berbeda-beda banyaknya. Atom merupakan bagian materi yang tidak bisa dipecah lagi, ia sebagai kesatuan wujud. Di dalam atom itu terdapat kekuatan listrik, yang positif dinamakan proton dan yang negatif dikatakan elektron. Kesatuan penciptaan ini juga ada pada manusia, yaitu: *nafs wâhidah*. Demikian juga hubungan positif dan negatif dalam penciptaan manusia dengan konsep *zawjaha* (Q.S. al-Nisa: 1; Q.S. al-A'raf: 187).

³¹Rasyid Ridla (*al-Manar*. hlm. 80) menjelaskan kandungan makna "*kana*" dalam ayat itu memiliki tiga kemungkinan: 1) *Kana* dalam *kuntum* adalah *tam* (tidak membutuhkan khabar) bermakna bahwa kamu sekalian telah menemukan diri kamu sebagai umat yang paling baik; 2) *Kana* dalam *kuntum* adalah *naqish* (membutuhkan khabar) bermakna, kamu sekalian dulu sebagai umat paling baik; dan 3) *Kana* bermakna *shara* (menjadi) yang berarti kamu sekalian menjadi umat paling baik. Pengertian yang ketiga ini adalah paling lemah. Dipandang pengertian *kana* paling lemah, karena posisi *khaira ummah* itu terkait dengan kriteria *iman* dan *amar ma'rûf nahyi munkar*; bukan hanya sebatas ucapan saja saya muslim.

segera dipecahkan. Diyakini benar, masalah tersebut bukan terletak pada sumber ajaran Islam, tetapi pada penerapan ajaran itu dalam wilayah kehidupan praktis yang senantiasa berubah-ubah. Kaidah menyatakan: *al-nushush mutanahiyah, al-waqi' ghair mutanahiyah* (nash itu telah berakhir/terhenti, sedangkan peristiwa terus berubah/ tidak pernah berakhir). Karena itu ukuran kehidupan praktis, didasarkan pada pola pikir dan kaidah interpretasi terhadap sumber ajaran itu. Bila pola pikir dan kaidah interpretasi terhadap nash suci, tidak berkembang sementara kehidupan terus berubah, maka masalah keberagaman semakin lama akan semakin berat dan kompleks.³²

Maka dari itu, gerakan pembaharuan pemikiran terhadap ajaran agama yang bisa mengakses persoalan-persoalan keumatan, perlu terus berkembang juga. Kata *umat* dalam term umat Islam merupakan satu konsep abadi yang tidak ditemukan pada umat/masyarakat lainnya. Di dunia Barat terdapat konsep kesatuan masyarakat, tetapi lebih bernuansa insidental yang berwujud dalam komunitas ekonomi, politik dan profesi yang jauh berbeda dengan konsep umat dalam agama Islam.³³ Ia dibangun di atas dasar sistem keimanan yang kokoh dan kuat (*'urwa al-wutsqa*), yaitu *tawhidullah* dan *amar ma'rûf wa nahyi munkar*. Keyakinan yang kokoh dan kuat itu dicatat dalam ikatan perjanjian yang kokoh pula yang dikatakan *'ahd al-mitsaq*. Perjanjian ini berlangsung, ketika Tuhan bertanya kepada para arwah bani Adam sebelum lahir menyatu dengan jasad di dunia, tentang diri-Nya. Q.S.al-A'raf: 172; *a lastu bi rabbi-kum? qâlû balâ syahidnâ* (bukankah Aku ini, Rabb kamu sekalian? Mereka para arwah menjawab: benar! kami ber-saksi).

Ayat itu menunjukkan, bahwa semua manusia tanpa kecuali beragama atau tidak, durhaka atau salih, telah mengenali persaksian atas *Rububiyah* ini sejak dari masa awal sekali. Fazlur Rahman (*Tema Pokok*, trj. Anas M: 1980/26) menyebut perjanjian itu sebagai

ikrar primordial.³⁴ Istilah yang dipakai bagi perjanjian *rububiyah* dalam tulisan ini, dikatakan **Al-'Ahd al-Rububiyah**, berikutnya disingkat dengan **AR**. **AR** ini dimaksudkan adalah perjanjian pengakuan hanya Tuhan sebagai pencipta setiap diri manusia, alam dan makhluk lainnya. Dia yang mengatur, membina dan memelihara semua yang ada di alam raya ini. Semua makhluk Allah mentaati segala perintah-Nya, tanpa ada pengingkaran. Namun, di antara makhluk Allah yang bernama manusia itu, terdapat sebagiannya yang tidak menyadari perjanjian itu.³⁵

Oleh karena itu, bila Tuhan menuntut manusia untuk men-taati-Nya, baik terhadap perintah-perintah-Nya untuk dilaksanakan, maupun terhadap larangan-Nya untuk di-jauhi, serta memperhatikan pula segala yang diizinkan-Nya, adalah logis sekali. Ikatan perjanjian keta'atan itu, dikatakan: **'Ahd al-Tha'ah** berikutnya disingkat dengan **Ath**.³⁶

Baik AR maupun ATH, perlu dirumuskan kriterianya masing-masing. Kriteria tersebut disepakati bersama dan merupakan acuan bagi semua orang yang ada dibelakangnya. Hal ini sudah dirumuskan oleh para ahli, hanya tinggal mem-pertemuan di antara keduanya itu. Kriteria AR ditemukan dalam kaidah-kaidah penciptaan (**al-Qawa'id al-Khal-qiyyah**) berikutnya disingkat **QKh**, sebagai objek studi kealaman yang mengacu pada hukum-hukum sunnatullah.³⁷ Sedangkan kriteria ATH ditemukan dalam kaidah-kaidah

³⁴Nurcholis Majid (*Pintu-pintu Mencari Tuhan*. hlm. 232) menyatakan kata primordial di Indonesia sering berkonotasi negative yang berarti sikap tidak rasional, seperti kesukuan, keagamaan, kedaerahan dan kedudukan sosial. Kata itu berasal dari bahasa asing yang salah satu maknanya berkonotasi kurang baik, primitive. Tetapi juga kata itu mempunyai pengertian baik dan positif, seperti bersifat fundamental, asli, dll.

³⁵Dalam konsep Al-Jabiri, AR dan Qkh ini dikatakan *al-Burhani*;

³⁶Wahbah Zuhayli, *al-Tafsîr al-Munîr*. hlm. 102-103; Fazlur Rahman, *Temp Pokok*. hlm. 26-53.

³⁷Terdapat dua wilayah sunnatullah yang ada di alam raya ini: a) Sunnatullah yang tetap tidak berubah-ubah. Hukum yang dikandungnya adalah bersifat global, universal dan *kulliyat*; dan b) Sunnatullah yang sedang berproses terjadi yang senantiasa mengalami perubahan. Hukum yang dikandungnya adalah spesifik, khusus dan *juz'iyat* (Srijanto Prono, *Hidup Anda di Tangan Siapa*. hlm. 21-42).

³²Lihat lima program interpretasi Kuntowijoyo dalam catatan kaki no. 7.

³³Isma'il Razi al-Faruqi, *Tauhid*. hlm. 106-134.

studi risalah kewahyuan yang terkandung dalam teks kitab suci dan hadis nabawi (*al-Qawa'id al-Lughawiyah*) berikutnya disingkat QL.³⁸ Kedua kaidah besar ini, masing-masing memiliki kaidah-kaidah mayor dan kaidah-kaidah minornya.³⁹ Kaidah-kaidah tersebut dipakai dalam rangka oprasionalisasinya, bahkan sampai pada tahapan oprasionalisasi paling detail. Perumusan kaidah-kaidah ini penting, bagi pengembangan secara spesifik dari masing-masing bidang keilmuan tersebut. Langkah ini sudah dilakukan para ilmuan terdahulu; hanya di antara kedua bidang itu, masih tersajikan secara terpisah. Penyajian secara terpisah ini, berimplikasi pada kurang bisa diperoleh manfaat besar dan optimal dari kemajuan ilmu pengetahuan itu, bagi kehidupan bersama umat manusia. Untuk bisa membangun manfaat besar dari kemajuan ilmu itu bagi kehidupan umat di dunia ini, diperlukan bangun etika/moral yang melekat baik pada para pengembang ilmu itu, maupun pada para penggunanya.⁴⁰ Bangunan

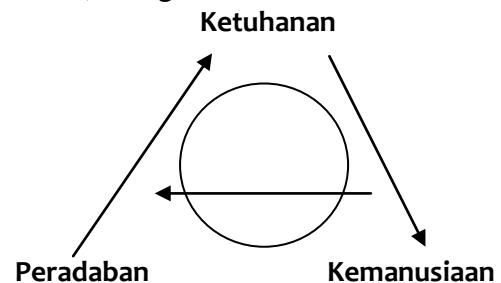
³⁸Bangunan Kaidah Kebahasaan (QL) itu, meliputi: makna mufradat (satuan kata), posisi kata dalam satu ungkapan kalimat sempurna (gramatika bahasa Arab), dalalah-dalalah (penunjukan), ushulub (dialek), dan khitab-khitab (titah-titah)-nya (Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 139-182; Khudlari Bik, *Ushûl al-Fiqh*. hlm. 109-212). Pola keberagaman sekarang ini di bangaun atas dasar pola studi seperti ini, yaitu formal zahir dan individual.

³⁹Abd al-Wahab Khalaf (*Ilmu Ushûl al-Fiqh*. hlm. 12-13) membagi juga wilayah kandungan nash itu kepada *kulliyat* (global/substantif), dan *juz'iyat* (spesifik/formal). *Kulliyat* bersifat tetap, karena memiliki kandungan universal dan lebih substantif, seperti ayat-ayat tentang persaudaraan, keadilan dan kejujuran. Sedangkan *juz'iyat* bisa berubah karena mengandung pilihan-pilihan dan praktis/formal, karena terkait dengan kondisi-kondisi yang mempengaruhinya. Dalam konsep al-Jabiri, *ATH* dan *QL* ini dikatakan *al-Bayani*.

⁴⁰Oleh karena moral/etika itu melekat pada para penghidmat ilmu dan penggunanya, maka tanggung jawab kepemimpinan juga melekat padanya. Artinya, setiap orang memiliki tanggung jawab moral yang seimbang dengan wilayah kepemimpinannya. Berdasarkan isyarat hadis Nabi riwayat Muttafaq 'alaih, wilayah kepemimpinan itu terbagi pada: 1) Kepemimpinan atas semua manusia/jabatan publik; 2) Kepemimpinan dalam wilayah keluarga (suami); 3) Kepemimpinan sub keluarga/pemelihara di dalam isi keluarga baik orang atau harta (istri); dan 4) Kepemimpinan penerima amanat mengurus harta. Posisi-posisi itu terkait dengan moral yang disandangnya. Moralitas dalam kepemimpinan ini, terbagi pada tiga bagian: a) Moral be-

etika dan moralitas itu, bersifat substantif, mendasar dan melekat, tidak terpisah pada bagian-bagian aktivitas baik perorangan maupun kolektif tertentu; sekecil apapun keberadaan aktivitas itu. Bila tidak bisa menjangkau manfaat bagi kehidupan kolektif secara menyeluruh, maka bagaimana memaknai maksud dari cita-cita kehidupan *rahmatan li al-'âlamîn* itu, padahal makna itu yang dimaksudnya. Dengan demikian, bangunan metodologi yang diinginkan adalah yang berangkat dari substantif, prinsip dasar, melalui instrumen-instrumen formal, menuju substantif dan prinsip dasar kembali.⁴¹

Gambaran hubungan nilai etika/moral besar yang melekat pada bagian-bagian aktivitas itu, sebagai berikut:



Ketuhanan, kemanusiaan dan peradaban itu, merupakan nilai etika dan moral universal (*grand morality/al-'uzhma*) yang membingkai setiap aktivitas dalam kehidupan, baik individu maupun kolektif. Demikian juga etika dan moral menengah (*middle morality/al-wustha*) yang ada pada setiap tuntutan lokal dan komunitas, yang dikenal dengan tradisi kolektif yang bisa membangun moral kolektif. Sedangkan nilai etika/moral yang ada pada masing-masing individu sebagai *maziyyah*/ciri khasnya yang membedakan diri yang satu dengan diri yang lainnya, dikatakan etika itu dekat/bawah (*low morality/al-adna*). Ketiga cakupan etika itu yang satu dari yang lainnya tidak terpisahkan tetapi saling berhubungan dan saling mendukung, menuju satu kesatuan arah. Pewilayahan moral-

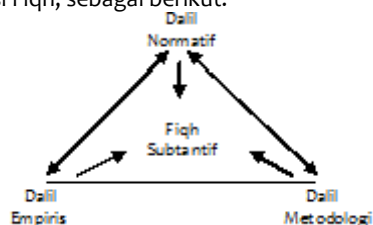
sar (*Grand Morality/GM*); b) Moral menengah (*Middle Morality/MM*); dan 3) Moral dekat/rendah (*Low Morality/LM*).

⁴¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*. hlm. 327-336.

/akhlak ini sangat penting, terutama bagi pertanggungjawaban kepemimpinan.⁴²

Pada tahap awal proses perumusan QKh dan QL itu sangat berbeda, karena berbeda objek dan pola studi di antara keduanya.⁴³ Namun, pada fase berikutnya, karena bingkai etika/ moral di atas, berindikasikan hasil yang diperolehnya adalah sama, penciptaan kesadaran kolektif. QKh diproses melalui pencarian dan perkiraan secara filosofis, menuju kepastian hukum yang tetap, logis dan empiris. Sedangkan QL, diproses

⁴²Cik Hasan Bisri (*Model Penelitian Fiqh*, hlm. 53) menggambarkan kerangka hubungan dalil dengan substansi Fiqh, sebagai berikut:



Tiga bingkai moralitas: ketuhanan, kemanusiaan dan peradaban, merupakan kandungan terdalam dan substantif dari setiap aktivitas manusia (Fiqh Substantif). Bila dimasukkan pada kerangka di atas, maka kerangka hubungan ini baru sampai pada tahap keperluan untuk studi. Karena itu kerangka di atas, dimaksudkan guna menurunkannya pada wilayah operasional empiris yang memiliki kandungan moral.

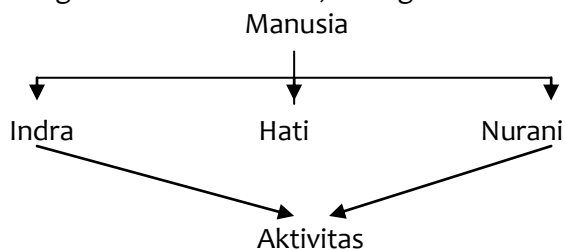
⁴³Objek studi QKh adalah ayat-ayat kauniyah yang ada di alam raya; sedangkan QL adalah ayat-ayat quraniyah. Pola studi QKh adalah mencari hubungan di antara semua realitas, termasuk aturan ibadah ritual, serta hakikat-hakikatnya (*shillah wa haqiqatuh*), guna penumbuhan kesadaran sosial dan lingkungan. QKh dengan teknik *shillah wa haqiqah*, dipergunakan sebagai alat untuk memahami setiap penciptaan yang ada dalam realitas ini. Beberapa isyarat Al-Quran menunjukkan bahwa, segala realitas ini merupakan kebenaran dari Tuhan (*al-haq min rabbihim*, Q.S. *al-Baqarah*: 24) yang perlu diminij secara benar pula. Detailnya pengaturan terhadap realitas ini diserahkan Allah kepada manusia. Bila diharapkan dari realitas ini melahirkan jaminan-jaminan kehidupan, maka pengaturannya perlu benar pula, bukan sebaliknya. Sedangkan pola studi QL adalah pencarian dalil, kaifiyah dan alat-alat (*dalâil, kaifiyah wa adâwat*) yang bisa menyempurnakan ibadah ritual itu sebagai simbol keta'atan makhluk terhadap Khaliknya. Dengan demikian, maka ketaatan beribadah formal dilakukan seseorang, bersamaan dengan kesadarannya dalam menjalin hubungan dan pemeliharaan terhadap lingkungannya yang sangat terkait dengan urusan publik. Karena itu pula, dalam hukum umumnya, alam dan lingkungan juga digambarkan dalam Al-Quran bersamaan dengan kewajiban-kewajiban yang mesti dilakukan umat manusia.

melalui kepastian kewahyuan dengan keimanan, berlanjut pada pencarian dan perkiraan secara filosofis untuk memperoleh kepastian secara logis dan empiris pula.⁴⁴ Point terakhir ini yang mengisyaratkan bahwa wahyu dan akal sehat tidak saling berlawanan, bahkan menunjukkan adanya satu kesatuan yang utuh. Dikatakan akal sehat, karena untuk bisa melahirkan sikap akademik dari para pemangku ilmu dan penggunaannya pada tatanan empiris, hanyalah dengan penggunaan akal sehat (*al-'aql al-khâlish*) ini. Akal sehat dimaksud tiada lain adalah *al-lub* (*al-albâb*, jamak) yang dalam term tulisan ini digunakan istilah nurani. Ia merupakan potensi dalam diri manusia, guna penumbuhan akhlak/moral seseorang pada wilayah praktisnya. Dalam dialog Nabi SAW dan 'Ali ra., nurani ini dikatakan juga *nafs* yang memberikan pembenaran akhir bagi setiap masalah *ijtihadiah* yang dipandang meragukan. Nabi SAW berkata kepada 'Ali ra: *istafti nafsak* (mintalah kamu fatwa kepada hati/akal sehat mu). Nurani ini pula merupakan kekuatan moral yang memiliki daya dorong dan daya ikat di antara parsialitas keformalan dan *juz'iyat* dengan kaidah-kaidah universal, filosofis dan *kulliyah*-nya sebagaimana dikemukakan di atas.⁴⁵

⁴⁴Dikatakan QKh itu filosofis, karena diperlukan proses pengkajian yang mendalam dan sistimatis dari masing-masing instrumen secara induksi; kemudian dipeloleh hukum-hukum yang tetap, namun bersifat spesifik dalam naungan hukum universalnya; dikatakan logis karena diperoleh berdasarkan pertimbangan ratio; dan empiris karena terapkan dalam kehidupan nyata. Sedangkan QL diproses melalui keimanan; ratio tanpa banyak memberikan pertimbangan, diproses mulai dari hal yang universal sampai hal teknis operasional ditunjukinya. Bila memperhatikan sifat-sifat nash yang turun secara berangsur-angsur, dari Makiyah ke Madaniyah, maka karakter nash itu akan terlihat kandungannya, meliputi: global/universal (*kulliyat*) dan substantif, kemudian spesifik (*juziyyat*) dan personal.

⁴⁵Fathy Ridlwan (*min Falsafah al-Tasyrîf al-Islâmi*. Hlm. 41-58), mengemukakan bahwa semua rumusan *nash kully* atau nash yang menunjukkan tidak ada nash lain kecuali yang dimaksud adalah makna zahirnya, seperti tentang keesaan Allah SWT, persaudaraan, keadilan dan persamaan; atau nash umum lainnya; atau nash-nash *juziyyat* setelah menstudi nash-nash *juziyyat* lainnya yang saling berhubungan secara komprehensif, merupakan hukum asal, mabadi atau asas. De-

Semua konsep di atas, satu sama lain saling berhubungan secara simbiosis (timbang balik secara seimbang dan saling melengkapi). Ukuran kebenaran yang diproduksi berdasarkan **QL**, relevan dengan hukum-hukum yang terdapat dalam **QKh**, demikian sebaliknya. Tingkat hubungan yang seperti ini yang dikatakan Tauhid Ilmu (Cf. Isma'il Razi al-Faruqi, *Tauhid*; trj. Rahmani Astuti: 1995/40-47; Cf. Hendar Riyadi, ed. *Tauhid Ilmu*, MTPPI PWM Jawa Barat: 2000). Achmad Charris (*Dimensi Etik*; dalam Pngt. hlm. vi) menyebutkan bahwa keutuhan kebenaran adalah berarti hilangnya dikotomi antara kebenaran ilmiah dengan kebenaran iman. Pertemuan itu diperoleh karena fungsi akal sehat pada setiap pemangku ilmu itu dalam tatanan aplikasinya. Hal ini karena, ilmu pengetahuan yang didasarkan pada produk integrasi ketiga kekuatan dasar di atas, akan melahirkan aksi yang sebenarnya. Gambaran ketiga kekuatan dasar itu, sebagai berikut:



Aktivitas manusia yang ditunjukkan oleh gerakan-gerakan indranya, baru bisa dikatakan beretika/bermoral baik dan mulia, bila aktivitas itu didorong oleh dua potensi dasar lainnya yang ada di dalam diri manusia itu secara terintegrasi, yaitu hati baik dan nurani.⁴⁶

mikian pula pernyataan al-Syatibi (*al-I'tishâm*. hlm. 166-180). Karena nash tersebut, dipandang sebagai hukum asal, mabadi' dan asas, maka kandungan makna nash-nash *juziyyat* secara parsial, bila keluar dari makna hukum asal itu bisa berubah makna formalnya kepada makna lain, bila nash *juziyyat* itu berhadapan dengan konteks yang berbeda dari pemaknaan pertama. Oleh sebab itu, dari nash *juziyyat* inilah terjadinya *ikhtilaf* dikalangan umat, bukan dari nash *kulyyatnya*, demikian kata al-Syatibi (*Ibid*. hlm. 167). Karena itu *ikhtilaf* dalam *juziyyat* itu bukan merupakan satu kesalahan, bahkan suatu kemestian adanya.

⁴⁶AC Zubeir (*Dimensi Etik*. hlm. 18) menjelaskan fungsi indra kaitannya dengan ilmu pengetahuan adalah sebagai pintu gerbang pertama pengetahuan manusia. Nurani adalah potensi kemanusiaan untuk memahami martabat manusia sebagai makhluk spiritual,

Mengintegrasikan ketiga potensi itu adalah sangat sulit, karena itu diperlukan kesungguhan dan kesabaran.⁴⁷ Hal tersebut diisyaratkan Q.S. al-Baqarah: 45; *mintalah kamu sekalian pertolongan dengan bersabar dan*

pemahaman atas kebaikan, keburukan dan keadilan, pemahaman atas moralitas manusia. Pengertian nurani seperti itu bila merujuk pada Al-Quran dan al-Hadis adalah bermakna *qalb*. Q.S. al-Syams: 4-5; menjelaskan dua potensi dalam nafs (*qalb/hati*) ini, yaitu: *fujur* dan *taqwa*; dan HR Muttafaq 'alayh dari Nu'man Ibn Basyir, mengisyaratkan terdapat dua jenis *qalb* (hati), yaitu: *shulh* (baik) dan *fasad* (rusak); bahkan dalam hadis lainnya terdapat juga sifat *syak* (ragu) atas kebenaran atau kesalahan. Al-Ghazali (*al-Munqidz min al-Dhalâl*. hlm. 124) mengumpamakan *al-qalb* dengan cermin yang bisa menangkap berbagai gambar yang disimpan Allah pada diri manusia. Demikian juga di *Lawh al-Mahfûzh* terdapat juga cermin yang bisa menangkap berbagai realitas. Bila *qalb* manusia itu bersih dari kotoran syahwah duniawi, maka ia akan jelas pula menangkap dan membaca segala informasi realitas sebagai bahan ilmu pengetahuan, yang dikirim oleh cermin *Lawh Mahfûzh* ke hati setiap orang itu. Sedangkan makna Nurani dalam arti *Lubb* (*al-albâb*, jamak); mengacu pada Q.S. Ali 'Imran: 190-191; memiliki potensi untuk berdzikir dan berfikir yang sama-sama menuju pada kesimpulan ke Maha Suci Tuhan. Al-Ghazali (*al-Munqidz min al-Dhalâl*. hlm. 124) mengumpamakan *al-qalb* dengan cermin yang bisa menangkap berbagai gambar yang disimpan Allah pada diri manusia. Demikian juga di *Lawh al-Mahfûzh* terdapat juga cermin yang bisa menangkap berbagai realitas. Bila *qalb* manusia itu bersih dari kotoran syahwat duniawi, maka ia akan jelas dan terang pula menangkap dan membaca kebenaran segala informasi tentang realitas sebagai bahan ilmu pengetahuan, yang dikirim oleh cermin *Lawh Mahfûzh* ke hati setiap orang itu. Dalam konsep al-Jabiri, dimensi akhlak/moral ini dikatakan *al-'Irfani*.

⁴⁷Bila pada kenyataannya masih tetap terjadi *ikhtilaf*/berbeda dalam kesimpulan akhir yang tidak mendukung subtansinya, maka kesalahan niscaya terjadi pada kesimpulan yang ditemukan pada bagian-bagiannya yang diproduksi manusia, bukan pada hukum asalnya. Dengan demikian, maka mempertemukan setiap yang *ikhtilaf* itu termasuk *ikhtilaf* dalam keilmuan, perlu berlanjut walaupun pindah generasi (Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. hlm. 11). Yang dimaksud *ikhtilaf* di sini, menyangkut *ikhtilaf* dalam subtansinya, bukan pada proses kerja, medium dan sumbernya. Bahkan *ikhtilaf* pada bagian akhir ini merupakan satu kelogisan. Seperti: memelihara kesehatan badan merupakan kewajiban agama. Ilmu Kedokteran menemukan teknologi operasi mata katarak. Orang yang sakit mata katarak bisa baik lagi penglihatannya setelah melalui operasi itu, maka temuan dalam Ilmu Kedokteran itu, relevan dengan cita-cita ajaran agama dalam memelihara kesehatan umatnya.

bershalat/berdo'a, karena shalat itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'.

Konsep kesatuan pada wilayah subtransi ini, merupakan suatu paradigma yang akan dipakai dalam setiap pemikiran *manhaji* dan *'irfani*, baik dalam masalah pemikiran filosofis tentang ritual/ibadah, maupun dalam aktivitas empiris dalam bidang sosial, seni budaya, keilmuan, perorangan dan kelompok. Demikian pula sebagai landasan epistemologi kedua corak pemikiran tersebut secara terintegrasi.

G. Beberapa Langkah Praktis Menuju Pemikiran *Manhaji* dan *'irfani*

Bila pemikiran *manhaji* dan *'irfani* itu, sudah dipahami dan diterima sebagai acuan dalam berpikir keberagamaan, maka langkah pertama yang perlu dilakukan oleh seseorang yang ingin memasukinya adalah meng evaluasi berbagai hal yang berkaitan dengan keberagamaan, baik perorangan atau umat pada umumnya. Beberapa pertanyaan sebagai bahan evaluasi tersebut, meliputi: 1) Sudahkah kita membaca teks suci keagamaan dan konteks lingkungan yang sedang terjadi; 2) Sudahkah kita memaknai keduanya itu, secara seksama; 3) Sudahkah kita memahami hubungan-hubungan di antara keduanya itu, dengan teliti dan benar; 4) Mampukah kita berdialog dengan keduanya, dimana posisi diri dan umat dalam tuntutan teks dan konteks itu; 5) Sudahkah kita bersikap sesuai dengan tuntutan yang dikehendaki keduanya; dan 6) Bisakah kita sebagai makhluk Allah paling mulia, berperilaku seirama dengan sikap yang dikehendaki oleh predikat kemulyaan itu.⁴⁸

Keenam pertanyaan itu, bisa dikatakan sederhana dan bisa juga dikatakan rumit dan berat. Pada umumnya orang-orang, sekalipun mereka itu dipandang ahli membaca dan sudah pandai memaknai, namun merasa berat ketika memasuki point ke 3 nya. Point ke 4, ke 5 dan ke 6 akan terasa lebih sulit lagi.

⁴⁸Masing-masing dari keenam pertanyaan itu, terkait dengan standar tingkatan kemampuan penguasaan keilmuan seseorang, bahkan umat, dari tingkatan yang sangat dasar sampai pada tingkat kemandiriannya, sekaligus sikap dan pengamalannya secara bersamaan.

Keenam pertanyaan itu diperlukan, guna merespon ketertinggalan dan guna memenuhi keseimbangan di antara keilmuan yang diperoleh seseorang dengan pengalaman keberagamaan (*religious experience*) nya. Sehingga, tahap berikutnya tidak terjadi *split personality*, sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. al-Baqarah: 34; *Apakah kamu sekalian menyuruh manusia, untuk senantiasa melakukan berbagai kebaikan, padahal kamu sekalian melupakan diri kamu (atas kebaikan itu); sedangkan kamu sekalian termasuk orang-orang yang membaca al-kitab; apakah kamu tidak berpikir.*

Syaikh Hasan al-Banna (*Muqaddamah fi 'Ilm al-Tafsir*: 30) menjawab pertanyaan salah seorang muridnya tentang tafsir Al-Quran yang baik dan cara memahami (*thuruq al-fahm*) kitab Allah SWT. Ia menjawab *qalbuk* (hatimu). Hati seorang mukmin tidak diragukan lagi merupakan tafsir paling baik bagi kitab Allah SWT, dan merupakan jalan paling dekat untuk bisa memahaminya. Ia memberikan langkah-langkah pemahamannya, sebagai berikut: 1) Hendaklah seseorang yang membaca Al-Quran disertai dengan *ta-dabbur* (meminijnya) dan *khusyu'* (ikut serta hati dengan serius terhadap apa yang dibaca); 2) Memohon *ilham* dan petunjuk kebenaran kepada Allah, agar dengan mudah menangkap kandungan setiap ayat yang dibacanya; 3) Melengkapi pengetahuan tentang sirah Nabi SAW, yang salah satunya bisa diperoleh melalui *asbab al-nuzul* dan ikatan turunnya dengan peristiwa yang sedang berlangsung; 4) Bila membaca kitab tafsir, berhentilah pada makna lafazh yang terasa pas, atau susunan yang dirasakan tersembunyi maknanya, atau mohon tambahan kecerdasan yang bisa menentukan pemahaman yang sah terhadap kitab Allah. Ia menyatakan bahwa langkah-langkah itu, akan membantu pemahaman yang bisa memancarkan cahaya yang datang dari lubuk hati.

Muhammad 'Abduh berwasiat kepada sebagian murid-muridnya, sebagai berikut: a) Dawamkanlah membaca Al-Quran itu; b) Pahami oleh kamu segala perintah, larangan, nasihat dan ibadah-ibadahnya, sebagaimana Al-Quran ditilawahkan pada saat diturunkannya; c) Hati-hatilah terhadap pandangan ber-

bagai penafsiran kecuali hanya untuk memahami maksud ungkapan bahasa Arab yang asing darimu, atau untuk mengetahui kaitan satuan lafadh dengan lafadh lainnya yang hubungan di antara keduanya terlihat samar-samar; 4) Berpeganglah kepada apa yang Al-Quran arahkan untuk diri kamu; dan 5) Libatkan dirimu atas apa yang dikehendaki Al-Quran itu.

Al-Syaikh Hasan al-Banna dalam mengakhiri bahasannya mengungkapkan bahwa orang yang mengambil langkah-langkah atau cara-cara di atas akan menemukan suatu pengaruh dalam dirinya, berupa kekuatan pemahaman karena ketenangannya, dan cahaya yang menyinari kehidupannya di dunia ini maupun di akhirat nanti, Insya Allah.

Demikian pula Muhammad Iqbal dalam salah satu pengalamannya spiritualnya, mengungkapkan: yang paling mengagumkan selama hidupku adalah nasihat ayahku kepadaku. Ia berkata: *yâ bunayya! iqra' Al-Quran ka annahu nazzala 'alayka* (Hai anakku! Bacalah Al-Quran itu seolah-olah ia diturunkan kepada mu).

Berdasarkan beberapa arahan dalam memahami Al-Quran sebagaimana dinyatakan di atas, adalah tepat sekali bila yang dimaksud hatimu (*qalbuk*) dalam jawaban itu adalah hati taqwa dan nurani seorang pembaca secara bersamaan. Ibn Taimiyah dalam *Ushûl al-Fiqh*-nya, mengajukan suatu kaidah tentang hati taqwa ini, berkaitan dengan posisinya dengan perolehan kebenaran, sebagai berikut: *al-qalb al-ma'muru bi al-taqwa idza rajaha bi mujarradi ra'yih fa huwa tarjihun syar'iyyun* (hati yang senantiasa dimakmurkan dengan ketaqwaan apabila menyeleksi sesuatu yang mana yang paling baik dengan tanpa melibatkan rasionya, maka kekuatannya itu seperti kekuatan yang diperoleh secara syar'iy).

Hubungan berpikir *manhaji* dan *'irfani* dengan langkah-langkah tersebut adalah sangat dekat, bahkan ketidakmungkinan berpikir tentang keberagamaan, bisa dilakukan seseorang melalui cara keduanya itu, bila hati dan nurani orang tersebut tidak terlibat. Ketidakmungkinan tersebut dipertimbangkan beberapa hal berikut: a) Ciri khas berpikir *manhaji* adalah: (1) Komprehensif, dari pe-

mikiran awal sampai pencapaian tujuan akhir; (2) Komitmen yang harus jelas terhadap instrumen-instrumen formal yang perlu dilalui; (3) Perumusan sasaran yang perlu dicapai pada setiap instrumen formal; dan (4) Tujuan akhir merupakan komulasi dari pencapaian setiap sasaran dalam instrumen formal. b) Ciri khas berpikir *'irfani*, adalah: (1) Substantif; (2) Aspek batin dari setiap aturan formal sangat diperhatikan, guna membangun spirit; (3) Meminij setiap aturan formal itu seimbang dengan capaian batinnya (*religious experience*), agar sasaran dan tujuan akhir bisa dicapainya secara seimbang pula di antara lahir maupun batin, individu maupun kolektif.

Bila demikian, maka berbagai metodologi berpikir yang berkembang saat ini, dipertimbangkan sebagai bahan bandingan; bukan sebagai acuan utama. Pertimbangan diambil, terutama yang berkaitan dengan aspek-aspek pemikiran tentang sunnatullah/hukum-hukum Tuhan yang ada di alam raya. Dengan demikian, kemandirian berpikir dan bertindak dari seorang muslim dan umatnya, akan tampak tegak di atas kepribadiannya, bila disandingkan dengan umat yang selainnya. Bagaimanapun juga ikhtiar yang dilakukan, bila masih tetap acuan utama dan pertamanya, adalah metodologi asing, maka selamanya umat akan tertinggal jauh, karena kreativitas (*ibtikary*) dan inovasi (*tahditsi*) tidak tumbuh terlatih. Pikiran umat terus menerus berada dan rela dalam produk berpikir nomor dua. Akan lebih baik, bila pikiran luar itu, dijadikan anak tangga bagi seseorang yang akan dan sedang belajar, bukan acuan selamanya.

Dalam berpikir keagamaan dengan pola *syir'ah*, yang telah baku, seperti dalam kitab-kitab fiqh pada umumnya, berpikir *manhaji* dan *'irfani* tidak akan ditemukan, kecuali bersifat personal. Hal ini bukan tidak ada atau belum ada, tetapi yang sudah adapun dan disusun para ulama, seperti kitab *Ihya 'Ulum al-Din* karya Al-Ghazali, tidak dikaji berdasarkan *unity of methodology*, tetapi berdasarkan pola *syir'ah*. Karena itu, kitab ini lebih dikesani oleh masyarakat muslim, sebagai kitab tasawwuf, daripada kitab fiqhnya. Demikian pula literatur lainnya seperti

karya Ibn Taimiyah, lebih dominan ditangkap pemikiran formalnya daripada pemikiran substantif dari setiap karya-karyanya itu.

H. Implementasi Pemikiran *Manhaji* dan *'irfani* dalam Ibadah dan Muamalah

Yang perlu dicatat lebih awal, adalah tidak ada satu ajaran ibadat dan muamalah pun dalam syari'at Islam yang lepas dari perhatiannya terhadap alam sekitarnya. Karena itu, tiga standar hubungan yang perlu ada dalam setiap kehidupan ini adalah: 1) *habl min Allah*; 2) *habl min al-nas*; dan 3) *al-'alam*.

Wahbah al-Zuhailly (*al-Tafsir al-Munir*. vol. V-VI, hlm. 102-103) ketika menjelaskan Q.S. al-Maidah: 6; tentang syari'at berwudlu untuk menyatakan bahwa terdapat dua perjanjian pada ayat ini dan ayat sebelumnya, yaitu: 1) Perjanjian ketuhanan (*'Ahd al-Rubûbiyyah*); dan 2) perjanjian ketaatan (*'Ahd al-Thâ'ah*).⁴⁹ Kedua perjanjian ini, baru akan berwujud dan terpelihara dengan baik, bila terkait dengan dipeliharanya ketiga standar hubungan di atas secara bersamaan.

Berdasarkan pola pikir *manhaji* dan *'irfani*, tidak cukup pelaksanaan thaharah, hanya sebatas berpegang pada ayat itu, yang diperoleh berdasarkan kaidah kebahasaan dan kaidah syari'at yang baku, tetapi perlu sampai pada bagaimana tujuan akhir dari thaharah itu, yaitu suci dari lahir sampai batin (*min thaharah al-jism ila thaharah al-qulûb*). Al-Shan'ani (*Subul al-Salâm*. vol. I, hlm. 56) menjelaskan ketika menerangkan hadis tentang bacaan persaksian setelah berwudlu: *asyhadu an lâ ilâha illallah wa asyhadu anna muhammadan 'abduhu wa rasuluhu* (HR. Muslim dari 'Umar Ibn al-Khaththab), dihubungkan dengan Q.S. al-Baqarah: 222; *inna Allah yuhibbu al-tawwâbina wa yuhibb al-mutathahirîn*. Hubungan ini menunjukkan bagaimana dari berwudlu yang serba zhahir (air, anggota wudlu, dan bacaan setelahnya) itu, bisa sampai pada kesucian batin orang yang

berwudlu itu, yaitu orang-orang yang bertaubat dan orang-orang yang suci hati. Hal ini tidak akan bisa diperoleh kecuali memahami mediumnya, yaitu hati (*qulûb*) yang bisa memahami realitas (*qulûbun yafqahûna biha*); bukan hati yang tersumbat (*qulûbun lâ yafqahûna, fi qulûbihim ghisyâwah*).

Apa yang mesti dipahami hati itu, selain dari dalil, kaifiyah dan alat berwudlu adalah pemahaman terhadap eksistensi air, tanah dan indra, serta hubungan di antara semuanya; juga memaknai setiap realitas sebagai alat bertaharah dan indra sebagai anggota tubuh, yang dibasuh dan disapu ketika berwudlu dan bertayammum. Kaidah yang dipakainya adalah kaidah penciptaan (**QKh**). Namun, informasi tentang QKh ini juga banyak diperoleh dalam Al-Quran. Untuk bagian yang terakhir ini, kaidah yang digunakannya secara normatif melalui **QL** juga, sebagai lanjutan dan perluasan studi fiqh dari yang ada sekarang. Studi lanjutan dan perluasan bahasan tersebut sebagai berikut:

- a. Q.S. al-Anfal: 11; memberikan penjelasan tentang eksistensi air bagi kehidupan yang relevan dengan sasaran berwudlu itu. Terdapat empat fungsi air dalam ayat itu dan sekaligus sebagai indicator sasaran yang perlu dicapai dari sebab berwudlu itu, baik bagi kehidupan pribadi maupun bagi kehidupan bersama, terutama dalam membangun kesatuan umat (*ummah wâhidah*), sebagai berikut: 1) *li yuthahhirakum bih* (untuk mensucikan diri kamu sekalian itu dari kotoran, najis dan hadats); 2) *yudzhiba 'ankum rijza al-syaythân* (menghilangkan kamu jauh dari gangguan syetan); 3) *li yarbittha 'alâ qulûbikum* (mengikatkan hati-hati di antara kamu sekalian); dan 4) *yutsabbita bihi al-aqdâm* (meneguhkan pendirian).
- b. Q.S. al-Baqarah: 21 ; Q.S. Qaf: 9-11; fungsi berikutnya, ke 5) nya, diperoleh dari pemaknaan hubungan tanah dengan air. Ketika tanah tersirami air karena hujan atau lainnya. Dalam ayat itu dinyatakan: *al-ladzî ja'ala lakum al-ardha firâsyân wa al-samâ'a binâan wa anzala mina al-samâi mâan fa akhrajâ bihi min al-tsamarâti rizqan lakum* (Tuhan yang menjadikan bagi kamu sekalian bumi sebagai hamparan

⁴⁹Kedua konsep ini dijadikan acuan awal dalam kerangka membangun konsep *unity of methodology*. Yang kemudian dikembangkan menjadi konsep keilmuan yang teraplikasikan dalam dua kaidah: QKh dan QL sebagaimana dikemukakan di atas.

dan langit sebagai bangunan; dan Dia menurunkan air hujan dari langit, dengan sebab (air hujan) nya itu, lalu Allah mengeluarkan dari bumi itu berbagai buah-buahan sebagai rizqi bagi kamu sekalian. Ketika air bertemu dengan tanah, maka hukum kesuburan tanah akan terjadi, dan tanah akan menumbuhkan berbagai rerumputan, tanaman dan pepohonan, lalu berbuah dan berbunga. Tegasnya, kehidupan akan ada, oleh sebab air itu. Manusia dan hewan ternak berkembang biak, karena mengambil manfaat dari rerumputan dan buah-buahan itu. Fungsi ke 6) yaitu kehidupan menjadi lestari (Q.S.al-Anbiya: 30). Dengan keenam fungsi itu, mengandung isyarat bagi setiap orang yang anggota badannya tersentuh dengan air wudlu, akan memperoleh enam hal: kesucian badan dan hati; terhindar dari gangguan syetan, kesiapan untuk menyatukan hati, diperoleh kemandirian dan adanya nilai manfaat bagi yang lain dari seseorang yang berwudlu itu, baik ilmu harta maupun tenaga, tidak ada konsep mubazir baginya. Sehingga, kehidupan dan harapan umat bisa tumbuh dan berkembang tanpa beban dan kesulitan. Dikatakan demikian, karena keenam fungsi itu, merupakan hukum asal yang melekat pada air bila bertemu dengan tanah. Demikian juga hukum asal semestinya tetap ada, ketika anggota wudlu yang dibasuh air itu berasal dari tanah, maka hukum asal itu tidak hilang walaupun sudah beralih menjadi wujud lain seperti indra melalui aktivitas berthararah.

- c. Anggota wudlu yang disentuh air itu adalah indra, bukan anggota badan yang lain. Hal itu karena, peran indra sebagai penentu kedua setelah hati. Sejahtera, selamat, bahagia dan celaknya seseorang atau sekelompok orang selama hidupnya di dunia ini, adalah karena keterpeliharaan indranya.⁵⁰ Bila indranya tidak

bersih/suci selama beraktivitasnya, maka ancaman bagi kecelakaan dan kemeranan hidupnya akan terus mengintainya. Karena itu, akti-vitas indra perlu selamanya dimotivisir oleh kesucian dan kebersihan hati. Hati menjadi penentu kualitas hidup seseorang, baik ibadah atau muamalahnya. Hadis Nabi SAW riwayat *Muttafaq 'allaih* dari 'Umar Ibn al-Khattab: *inna-ma al-a'mâl bi al-niyyât* (segala amal itu ditentukan oleh niat). Dari hadis itu para ulama fiqh menurunkan sebuah kaidah: *al-umûru bi maqâshidihâ* (segala urusan itu oleh sebab maqsud hatinya). Terdapat tiga maksud dalam hati manusia itu: *fujur/fasad* (condong pada kezaliman/rusak); *syak* (keraguan); dan *taqwa/shulh* (taat/damai).⁵¹ Dari ketiga maksud hati itu, maka hati *taqwa/shulh* itu yang bisa mengantarkan seseorang pada maqsud kehidupan yang benar dan selamat. Bila demikian, melalui berwudlu itulah, maka manusia yang bersalah dan telah kotor badan dan jiwanya akan dikembalikan pada fitrahnya.⁵²

- d. Berdasarkan pertimbangan QKh, bahwa hukum air itu adalah meresap ke dalam tanah, bergerak dari daerah yang tinggi ke daerah yang rendah, barulah tanah menampakkan kesuburannya yang akhirnya menumbuhkan berbagai tanaman dan berakhir pada terbangunnya kehi-

(Orang Islam adalah orang-orang muslim yang selamat lidah dan tangannya, dan orang yang muhajir adalah orang yang berhijrah dari apa yang Allah SWT telah melarangnya). Karena itu berfikir manhajir tidak bisa keluar dari berfikir syir'ah sebagai tahap awal dan itu merupakan kesempurnaan agama Islam.

⁵¹Q.S. al-Syams: 4-5; Hr. Bukhari dari Nu'man Ibn Basyir tentang *halal bayyin* dan *haram bayyin*. Makna bayyin di sana adalah diketahui sampai detailannya, sebagaimana dikemukakan di atas.

⁵²Nurcholis Majid (*Pintu-pintu Mencari Tuhan*. hlm. 186-187) menyatakan bahwa agama memerintahkan dan mendorong kita untuk berbuat dan beramal salih yang akan membawa kebaikan bagi orang lain dalam masyarakat dan menghantarkan pada keridhaan Illahi di akhirat. Perintah dan dorongan berbuat baik itu dari Allah SWT melalui para utusan-Nya. Sungguh bahwa berbuat baik itu merupakan bakat primordial manusia yang bersumber dari hati nurani karena adanya fitrah. Karena itu, berbuat baik adalah sesuatu yang natural sebagai perpanjangan nalurinya sendiri.

⁵⁰Hadis nabi SAW riwayat Bukhari, Abu Daud dan al-Nasai dari Abdullah Ibn Umar dari nabi SAW berkata: *al-muslimu man salima al-muslimûna min lisâni wa yadihi wa al-muhâjiru man hâjara 'an nahâ Allahu 'anhu*.

dupan, sebagai-mana dikatakan di atas.⁵³ Namun, sekarang bila diperhatikan musibah oleh sebab air tersebut banyak terjadi: banjir, longsor ketika musim penghujan tiba, dan krisis air di perkotaan serta berbagai kerusakan bahkan kehidupanpun hilang. Bila diteliti lebih seksama, terjadinya berbagai musibah itu oleh karena hukum meresap bagi air sudah dibatasi orang, karena itu air bergerak terus menuju tempat yang rendah dan menggenang di sana. Itu semua karena keserakahan manusia sendiri, melalui: penebangan hutan secara liar, penembokan halaman rumah dan pengaspalan jalan-jalan diperkotaan yang tidak memperhatikan hukum-hukum yang ada pada air itu, dan sebagainya. Bila bangsa Indonesia atau umat, di bumi manapun berada, bila hukum air itu tetap dijaga dan dipertahankan, maka bencana itu tidak akan terjadi. Karena itu mengembalikan kepada karakternya yang asli adalah kewajiban kita bersama, terutama bagi umat Islam yang menjadikan air dan tanah itu sebagai alat bersuci dalam rangka pengabdian kepada Tuhan. Pengembalian air ke habitatnya itu bukan kewajiban perorangan tetapi kewajiban bersama, terutama arahan dan bimbingan para pemimpin yang menangani urusan publik (pemerintah). Karena itu pemimpin umat perlu memiliki kemampuan membaca realitas dan meminijnya dengan benar sebagaimana sifat seperti disebutkan di atas: *Ber-hikmah, ber-'iffah dan ber-syajâ-'ah*.

Dengan demikian, tampaklah hubungan yang simbiosis berjaln berkelindan di antara hati dan indra. Kualitas hati menentukan kualitas kerja indra; sedangkan aktifitas indra yang selektif akan menuntun terbukanya mata hati untuk menerima cahaya Tuhan. Inilah salah satu rahasia ibadah menjadi kewajiban untuk dilakukan umat manusia selama hidup-nya, tiada lain agar ia selamanya memperoleh bimbingan hidup dari Tuhan.

⁵³Karakter air seperti ini diceritakan juga dalam Q.S. al-Hajj: 5.

Penjelasan kasus bertaharah/berwudlu di atas, dimaksudkan hanya sebagai misal saja dalam mengimplementasikan pemikiran *manhaji* dan *'irfani*. Bila berwudlu berangkat dari landasan normatif teks, maka masalah *mu'âmalah duniyâwiyah* apapun bisa dikaji melalui kedua pemikiran itu, dengan pemberangkatan awal dari hukum realitas empiris/konteks, kemudian masuk pada kaidah-kaidah normatif teks dengan moral/akhlak sebagai bingkainya. Karena itu, segala realitas ini dicarikan hubungan-hubungan dan hakikat-hakikatnya, agar bisa dikembalikan kepada hukum asalnya kesatuan penciptaan, bahwa segala realitas ini, diciptakan Tuhan sebagai parsalitas dalam rangka pelaksanaan ibadah umat manusia kepada Nya.

I. Penutup

Akhir dari semua bahasan, tampak jelas adanya persambungan yang sangat signifikan di antara cita-cita besar diturunkannya agama Islam melalui perutusan Muhammad SAW sebagai rahmat bagi kehidupan masyarakat dunia, dengan kandungan pembentukan rahmat pada bagian-bagian ibadah seperti tarharah ini. Demikian pula hubungan yang sangat simbiosis di antara ibadah-ibadah lainnya yang dikandung Al-Quran dan al-Sunnah, dengan hakikat realitas serta hubungan-hubungan yang simbiosis menuju satu kebulatan hukum, yaitu hukum Allah SWT. Namun, semua pencapaian itu perlu diperjuangkan melalui kesungguhan jihad dan ijtihad, pengembangan ilmu dan *skill*, agar optimalisasi pemanfaatan nikmat Tuhan yang diberikan Allah SWT kepada manusia berupa indra, hati dan nurani. Ketiganya dituntut bekerja bersama untuk membukakan segala rahasia kebesaran Allah SWT dan memperlunak rasa ketundukan diri terhadap-Nya. Dan seperti inilah yang dikatakan sikap bertauhid yang benar. Insya Allah.

Daftar Pustaka

Ainurrofiq, edt. 2002. *Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz.

- al-Ashbahani, Raghīb. t.th. *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Quran*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Banna, Hasan. 2006. *Muqaddamah fi 'Ilm al-Tafsir*. t.t.: t.pn.
- al-Faruqi, Isma'il Razi. t.th. *Tauhid*. Bandung: Pustaka.
- Al-Ghazâlî. t.th. *al-Munqid min al-Dlalal*. Beirut: Maktabah Sya'biyyah.
- _____. t.th. *Al-Mushtasyfa*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi.
- Al-Quran al-Karim.
- al-Shabuni, 'Ali *Shafwah*. 1996. *al-Tafasir*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Shan'ani. t.th. *Subul al-Salam*. Bandung: Dahlan.
- Al-Syatibi. 1332 H. *Al-I'tisham*. Mesir: al-Maktabah al-Tujariyah al-qubra.
- al-Zuhaili, Wahbah. t.th. *Tafsir al-Munir*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: LKiS.
- Bakar, Osman. 1998. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*. Bandung: Mizan.
- Bisri, Cik Hasan. 2003. *Model Penelitian Fiqh*. Jakarta: Kencana.
- Bugin, Burhan. 2011. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Surabaya: Kencana.
- Dimiyati, Ayat. 2000. *Hadis Arba'in Masalah Aqidah, Mu'amalah dan Akhlak*. Bandung: Marja.
- Khalaf, 'Abd al-Wahab. t.th. *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*. Indonesia: Majlis al-A'la.
- Khaldun, Ibn. t.th. *Muqaddamah*. Beirut: Dâl al-Qalam.
- Kuntowijoyo. 1999. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Majid, Nurcholís. 1994. *Pintu-pintu Mencari Tuhan*. Bandung: Mizan.
- Moleong, Lexy J. 1991. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya.
- Nashir, Haedar. 2006. *Meneguhkan Ideologi Gerakan Muhammadiyah*. Malang: UMM Press.
- Nashir, Haedar. 2010. *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*. Yogyakarta: SM.
- Nasurion, S. 1988. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Nawfal, 'Abd al-Razzaq. 1982. *Al-Quran wa al-'Ilm al-Hadits*. Kairo: Dâr al-Syu'ab.
- Rahman, Fazlur. 1995. *Tema Pokok*. Bandung: Pustaka.
- Ridla, Rasyid. t.th. *al-Manar*. t.t.: t.pn.
- Ridlwan, Fathy. t.th. *Min Falsafah al-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Maktabah al-'ilmiyyah.
- Riyadli, Hendar. edt. 2000. *Tauhid Ilmu*. Bandung: MTPPI PWM Jawa Barat.
- Shaliba, Jamil. 1973. *al-Mu'jam al-Falsafi*. Beirut: t.pn.
- Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Zubair, Achmad Charris. 2002. *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: LESFI.