

Chairul Fahmi

*Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh
Jl. Ibnu Sina No.1 Darussalam Banda Aceh 23111
Email: fahmiatjeh@gmail.com*

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji konsep penerapan syari'at Islam di Aceh, di mana pada umumnya lebih banyak ditonjolkan simbolik dari pada substansi. Sementara, tujuan utama dari penerapan syari'at Islam sering tidak teraktualisasikan. Khususnya ketika substansi tersebut dituangkan dalam ketentuan perundangan-undangan (*qānūn*) tentang penerapan syari'at Islam. Sehingga nilai hukum Islam dalam penerapannya menjadi sangat sempit. Lebih jauh, kepentingan politik diantara para pengambil kebijakan dalam membuat qanun tersebut juga sangat kompleks. Penelitian ini akan mengkaji suatu perspektif yang berbeda dalam proses pelaksanaan hukum Islam di Aceh. Sementara penelitian ini akan dilakukan dengan metode kajian kepustakaan, di mana akan berfokus pada sumber-sumber yang membahas tentang hukum Islam dan sumber lainnya yang berkaitan dengan isu ini. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa dibutuhkan banyak pendekatan untuk menerapkan nilai-nilai Islam seperti halnya mewujudkan tujuan dari filosofi syari'at dibandingkan dengan penerapan syari'at yang berperspektif fikih semata.

Abstract

This article aims to study of implementation of sharia Islam in Aceh, which mostly based on symbolic approached rather than the substantial. Meanwhile, the philosophy or the *maqāṣid* of sharia was missing in its implementation, especially when it's integrated to the rule of law (*qānūn*). Therefore, the values of Islamic law are being a monolithic. Moreover, the political interest among the politicians make the rule of sharia more complicated either. This study will elaborate the other perspective on implementation of Islamic law in Aceh. This study will be conducted based on library research which focuses on the resources of Islamic law and other references related to this issue. And the result of this study stated that there is need more approaches to actualization Islamic values such as the value of philosophy rather then fikih perspective entirely.

Kata kunci: *transformasi, filsafat, pencerahan, syari'at Islam*

A. Pendahuluan

Ibnu Rusyd menyatakan bahwa filsafat dan syari'at adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Perbedaan hanyalah pada ungkapannya saja,

sedangkan esensinya tetap sama. Ibnu Rusyd juga menyebutkan bahwa tidak ada kebenaran ganda, baik kebenaran agama maupun kebenaran akal, tetapi yang ada satu kebenaran saja. Namun,

jalan untuk menuju kebenaran itu yang berbeda.¹

Ungkapan Ibnu Rusyd di atas menarik untuk dijadikan sebagai refleksi terhadap upaya mencari kebenaran penerapan hukum Tuhan (syari'at Islam) di Aceh. Secara prinsipil, tuntutan penerapan syari'at Islam tidak hanya merupakan upaya rekonstruksi sejarah kejayaan Aceh pada zaman kerajaan dahulu yang menerapkan sistem hukum syari'at, melainkan juga merupakan sebuah keyakinan dari setiap muslim dalam upaya mencapai nilai-nilai ketauhidan dan kebenaran.

Namun dalam perjalanannya, penerapan syari'at Islam di Aceh yang sebagian hukumnya telah dilegal-formalkan dalam *qānūn* (perda) seringkali mengalami berbagai perselisihan dan kritikan, baik dalam hal substansinya maupun dalam proses implementasinya. Di sisi lain, penerapan syari'at juga mengalami distorsi makna akibat ketidaktahuan publik dan pencitraan negatif oleh pihak-pihak penentangannya. Syari'at yang berarti aturan kehidupan yang berasal dari wahyu Allah yang menyeluruh dan universal, didistorsi maknanya menjadi sekedar pemasangan huruf-huruf Jawi di perkantoran, pelaksanaan razia busana, pengenaan sejumlah denda kepada suatu kampung jika kedatangan ada orang berbuat asusila dikampung tersebut, penghukuman dalam bentuk menyiram dengan air comberan, dan pengenaan hukum potong tangan dengan sekehendaknya oleh masyarakat dan sebagainya.

Lebih jauh, Syarqawi² mengatakan bahwa pemahaman syari'at Islam di kalangan masyarakat Aceh saat ini, kelihatan masih samar-samar. Sebagian memahami syari'at Islam hanya sekedar mengenakan jilbab, dan sebagian lain memahaminya sebagai larangan berjudi, minuman keras, dan *khalwat*. Bahkan yang lebih radikal memahami syari'at Islam sebatas aturan

manusia dengan Tuhannya secara subyektif dan personal (*private*) dan tidak dalam lingkup publik, sehingga penerapan syari'at tidak membutuhkan lembaga negara atau melegal-formalkan aturan syari'at tersebut.

Pemahaman seperti ini mengakibatkan munculnya sikap antipati terhadap syari'at dalam proses implementasi di lapangan. Sikap tersebut tidak hanya dari dunia luar Islam, melainkan juga dari kalangan Islam itu sendiri. Fenomena seperti ini memerlukan suatu upaya untuk memberikan pemahaman yang utuh mengenai hakikat dan tujuan dari pelaksanaan syari'at Islam secara komprehensif. Artinya, pemahaman tentang hakekat syari'at tidak hanya berkenaan dengan sanksi-sanksi hukum fikih, tetapi juga berkenaan dengan tujuan dan filosofi dari nilai-nilai syari'at itu sendiri.

Selama ini, muncul upaya untuk melaksanakan aturan-aturan yang berasal dari kodifikasi kitab-kitab fikih yang dikodifikasikan pada 13 abad yang lalu, yang kemudian dilegal-formalkan dan memaksakan fikih tersebut masuk dalam sistem hukum positif, sehingga penerapan syari'at di Aceh hanya terbatas pada wilayah empirik dan moral saja, yang melahirkan pandangan bahwa hukum sebagai akibat realitas sosial. Padahal hukum (syari'at) tidak hanya dimaknai sebagai realitas sosial yang empirik *an sich*, tetapi hukum (syari'at) juga harus dimaknai sebagai realitas metafisik yang tidak dapat dijangkau oleh indera. Dengan kata lain, hukum tidak saja dimaknai sebagai fenomena sosial tetapi juga fenomena rohani.³

Di sisi lain suatu pemahaman mengenai tujuan dari syari'at, masih belum terintegrasi dalam pelaksanaan syari'at di Aceh, di mana tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umatnya secara keseluruhan. Sedangkan persoalan kemiskinan, kebodohan, degradasi moral, akses keadilan yang

masih sulit penindasan secara struktural terhadap kaum lemah, baik dalam hal politik, hukum maupun ekonomi, seakan tak tersentuh oleh penerapan syari'at Islam di Aceh. Di sinilah diperlukan suatu upaya merekonstruksi pemahaman terhadap syariat yang tidak hanya dalam perspektif fikih dalam pengertian sempit, yang tidak hanya terbatas dalam fenomena sosial, tetapi juga dalam pengertian moral dan spiritual. Syari'at Islam adalah *way of life* secara menyeluruh dan universal, baik dalam wilayah individu maupun publik, tidak hanya hubungan dengan Tuhan, akan tetapi juga mengatur hubungan sesama makhluk, dan bahkan dengan alam semesta.

Upaya rekontruksi terhadap syari'at Islam di Aceh harus dipahami sebagai upaya membangun kembali suatu pemikiran dan pemahaman terhadap syari'at sebagai *way of life* melalui proses tranformasi nilai-nilai filosofi, di mana untuk memahami tentang syari'at secara menyeluruh, maka diperlukan upaya untuk memahami dari hakikat syari'at terebut. Karena hakikat syari'at bertujuan untuk mewujudkan keadilan dan kemashlahatan bagi sekalian umat manusia (*rahmatan li al-'alamīn*). Syari'at Islam harus lebih bersifat fleksibel, dinamis dan universal, sehingga penerapan syari'at Islam di Aceh, tidak hanya terjebak dalam simbol-simbol dan formalisasi sanksi-sanksi fikih saja.

B. Memahami Filsafat dan Syari'at

Filsafat merupakan studi yang mempelajari seluruh fenomena kehidupan dan pemikiran manusia secara kritis.⁴ Filsafat, di antara ilmu pengetahuan yang dikembangkan manusia, mempunyai kedudukan khusus. Jika ilmu pengetahuan merupakan upaya manusia untuk mengungkapkan realitas, maka filsafat mengungkapkan hakikat realitas tersebut.

Al-Farabi (870-950 M) menyatakan bahwa tujuan filsafat tidak

berbeda dengan tujuan agama, yakni mengetahui semua wujud. Hanya saja filsafat memakai dalil-dalil yang tertentu dan ditujukan pada golongan tertentu pula, sedangkan agama memakai cara *iqna'i* (pemuasan perasaan), kiasan serta gambaran, dan bersifat universal. Filsafat adalah *al-'ilm bi al-maujūdāt bima hiya maujūdah* (mengetahui semua yang wujud karena ia wujud), yaitu pengetahuan yang yakin akan sampai kepada sebab-sebab sesuatu. Ilmu tentang wujud-wujud tersebut bersifat keseluruhan, tidak detil, karena pengetahuan terinci menjadi lapangan ilmu-ilmu empiris.⁵

Dalam kajian filsafat, terdapat beberapa hal yang menjadi obyek kajian, yaitu; ontologi, aksiologi, dan epistemologi. Ontologi adalah ilmu dan bidang filsafat yang mempelajari metafisika yang mengarah pada pembicaraan mengenai teologi (tauhid). Sementara aksiologi adalah bidang filsafat yang berkenaan dengan nilai-nilai yang kemudian dibagi menjadi dua bagian lagi, yaitu etika dan estetika. Sedangkan epistemologi adalah bidang filsafat yang mempelajari bagaimana cara manusia mengetahui sesuatu. Bidang epistemologi ini menempati posisi yang sangat strategis, karena ia mengkaji mengenai cara dan metode untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang erat dengan hasil yang ingin dicapai.⁶

Adapun syari'at secara bahasa diartikan sebagai mata air. Sedangkan secara istilah, syari'at adalah hukum dan jalan hidup yang diturunkan Tuhan kepada hamba-Nya, yaitu pedoman hidup yang mencakup seluruh ruang lingkup kehidupan manusia.⁷ Syari'at juga dapat dipahami sebagai ideologi, manifestasi iman, tingkah laku, cara hidup dan segala sikap kegiatan manusia yang berlandaskan ajaran Tuhan. Menurut Hashim Kamali, syari'at adalah jalan dalam agama (*al-ṭāriq fi al-din*), ia tidak dapat dipisahkan dari agama, dan aturan dalam memahami agama (Islam).

Syari'at merupakan suatu bagian yang sangat penting dan menjadi suatu sumber dari pengajaran/pengetahuan, Sehingga berbicara syari'at sama halnya dengan berbicara tentang Islam itu sendiri.⁸

Untuk mengetahui dan mengenal syari'at sebagai wahlu Ilahi yang mengandung nilai-nilai ketentuan hukum yang tidak hanya dalam hal empirik *an sich* diperlukan suatu upaya penalaran yang dikenal dengan ijtihad (*ra'yu/akal*). Proses penalaran (ijtihad) tersebut dalam studi epistemologi terbagi dalam ilmu *bayānī*, *irfānī*, dan *burhānī*. Jika dalam khazanah filsafat hukum Eropa (Barat), kajiannya berfokus pada masalah-masalah hukum dan legitimasinya dalam suatu konteks sosial dan instusional, maka teori hukum Islam melihat masalah-masalah itu sebagai isu-isu epistemologi. Artinya, para mujtahid (ulama) Islam mendekati masalah tersebut dari segi hakekat dan kategori pengetahuan hukum.⁹

C. Transformasi Filsafat dalam Pelaksanaan Syari'at Islam

Sebagaimana telah diuraikan di atas setidaknya ada tiga model sistem berpikir dalam Islam, yakni *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*, yang masing-masing mempunyai pandangan yang berbeda tentang pengetahuan mengenai penemuan hukum dari ketetapan Tuhan.

1. Epistimologi *Bayānī*

Epistimologi *bayānī* adalah suatu metode pemikiran dalam penemuan suatu hukum yang didasarkan atas otoritas teks (*nas*), baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai suatu ketentuan yang sudah jelas dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu proses penalaran. Sedangkan, secara tidak langsung artinya memahami suatu teks sebagai pengetahuan yang masih memerlukan upaya tafsir dan penalaran. Meski demikian, al-Jabiri mengatakan bahwa akal atau *ra'yu* tidak bisa secara bebas menentukan makna dan

maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada makna teks tersebut.¹⁰

Dengan demikian, dalam perspektif *bayānī* proses penemuan suatu hukum bersumber pada teks (*nash*), yakni al-Qur'an dan hadis. Karena itulah, epistemologi *bayānī* berfokus pada proses transformasi dari teks ke formal aplikatif dengan pemahaman secara tekstual.¹¹ Pemahaman seperti ini dianggap penting, karena wahyu sebagai sumber pengetahuan, dapat menentukan benar atau salahnya suatu ketentuan hukum yang diambil. Jika pemahaman terhadap teks bisa di pertanggung-jawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika pemahamannya/penafsirannya diragukan, maka kebenaran teks tidak bisa dipertanggung jawabkan dan itu berarti ia tidak bisa dijadikan landasan hukum. Karena itu pula, pada masa *tadwīm* (kodifikasi), khususnya kodifikasi hadis, para ilmuwan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima.

Dalam pemahaman mengenai hukum dari teks tersebut, metode *bayānī* membagi dua cara; *pertama*, berpegang pada redaksi (*lafaz*) teks murni, yaitu dengan menggunakan ilmu kaidah bahasa Arab, seperti ilmu *nahwu* dan *saraf*; *kedua*, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai sarana analisa untuk mengetahui tujuan dibalik teks hukum tersebut.¹²

Dalam perkembangannya sistem hukum Eropa membagi metode penemuan hukum ke dalam beberapa bentuk, yakni penemuan hukum dengan cara interpretasi, argumentasi, dan penemuan hukum secara bebas. Penemuan hukum secara interpretasi mencakup beberapa metode, di antaranya metode bahasa (gramatika), sosiologis, teologis, sistematis, historis, komparatif, antisipatif, restriktif, dan metode interpretasi ekstensif.¹³

2. Epistemologi *'irfānī*

Metode *'irfānī* adalah suatu metode dalam upaya memahami hukum-hukum syari'ah, yang tidak didasarkan pada teks seperti halnya metode *bayānī*, melainkan pada *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas dari Tuhan, sehingga epistemologi *'irfānī* tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi melalui proses ruhani, di mana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep, kemudian disampaikan kepada orang lain secara logis. Untuk mendapatkan *kasyf*, pengetahuan *'irfānī* mempunyai tiga tahapan, yaitu proses persiapan, penerimaan, dan pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.¹⁴

Pada tahapan *pertama*, seseorang harus menempuh jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Setidaknya, ada tujuh tahapan yang harus dijalani, mulai dari bawah menuju puncak, yaitu (1) *tawbah*, memohon segala keampunan atas segala dosa-dosanya; (2) *wara'*, menjauhkan diri dari segala sesuatu yang *syubhat*; (3) *zuhud*, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia; (4) *faqir*, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan masa depan, dan tidak menghendaki apapun kecuali Allah SWT, (5) *sabar*, menerima segala bencana dengan laku sopan dan rela. (6) *tawakkal*, percaya atas segala apa yang ditentukan-Nya; dan (7) *riḍa*, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita.¹⁵

Tahapan *kedua* adalah tahap penerimaan. Jika telah mencapai tingkat tertentu dalam sufisme, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif. Pada tahap ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyāhadah*)

sebagai obyek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama, sehingga obyek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri.¹⁶

Ketiga, pengungkapan, yakni pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain, lewat ucapan atau tulisan. Namun, karena pengetahuan *'irfānī* bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi, tetapi terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan yang tidak bisa dikomunikasikan, maka tidak semua pengalaman ini bisa diungkapkan. Dalam konsep *'irfānī*, rasio dianggap sebagai penghalang antara jiwa manusia dengan Tuhan, bukan rasio yang mampu menerima pengetahuan dari sumber aslinya (Tuhan) melainkan hati (intuisi) yang telah mengalami kondisi *kasyf*.¹⁷

Orang-orang suci yang telah mencapai *maqam walāyah* dan *nubuwwah* diyakini memiliki pengetahuan tersebut sehingga terjaga dari kesalahan (*iṣmah*). Secara hierarkhis, jenis pengetahuan semacam ini dianggap berada pada posisi paling tinggi dan prasyarat pemerolehannya amat bergantung pada *mujāhadah* dan *riyāḍah*. Pengetahuan spiritual-sufistik mengenai ajaran Syari'at melalui konsep ini umumnya dilakukan oleh para sufisme dalam berhubungan dengan Tuhannya. Ini merupakan suatu aplikasi bahwa hukum (syari'at) tidak hanya dipahami dan dijalankan dalam kerangka fenomena sosial, akan tetapi juga harus dimaknai sebagai realitas metafisik yang tidak dapat dijangkau oleh indera, sehingga hukum tidak saja dimaknai sebagai fenomena sosial tetapi juga fenomena rohani.

3. Epistemologi *Burhānī*

Epistemologi *burhānī* adalah pengetahuan yang diperoleh melalui indera, percobaan, dan hukum-hukum

logika. George Makdisi¹⁸ mengatakan bahwa akal budi tidak dapat menyerap sesuatu, dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan, sebab menyerap sesuatu tanpa dibarengi akal budi sama dengan kebutaan, dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. Burhani atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dan lain-lain) dan metode diskursif (*baṭniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian.

Sebuah realitas tidak dapat dilepaskan dalam proses penemuan suatu hukum dan pemikiran. Realitas yang dimaksud mencakup realitas alam (*kawniyyah*), realitas sejarah (*tārikhiyyah*), realitas sosial (*ijtimā'iyah*) dan realitas budaya (*saqāfiyyah*). Dalam pendekatan ini teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling mempengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus darimana teks itu dibaca dan ditafsirkan.

Konsep epistemologi burhani yang mengedepankan rasionalisme dalam pemahaman Syari'ah, menurut Ibnu Rusyd¹⁹ tidak bertentangan dengan wahyu. Menurutnya, sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama beserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan atau *faḍlah*. Landasan tersebut sama dengan yang ada pada filsafat, sehingga ia mengatakan "*al-ḥikmah hiya ṣāḥib al-syarī'ah wa al-ukhṭ al-raḍāh*" (filsafat merupakan kawan akrab syari'at dan teman sesusuaannya). Bagi Ibnu Rusyd, bila dalam permukaan tampak perbedaan atau pertentangan, maka hal itu merupakan kekeliruan dan kesalahpahaman dalam menafsirkan keduanya. Hal itu

disebabkan tidak dipakainya rasionalisme dalam penafsiran agama. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa agama tidaklah menafikan metode *burhānī* atau rasionalisme, tetapi malah menganjurkannya, agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis (*aṣḥāb al-burhān*) untuk memahami agama secara rasional.

D. Konteks Penerapan Syari'at di Aceh

Proses penerapan syari'at Islam di Aceh yang tidak terlepas dari intervensi suatu mazhab, kepentingan politik, dan budaya (adat) menyebabkan pemikiran syari'at kehilangan universalitasnya dalam perkembangan dunia *post-modern*. Penerapan syari'at dalam perspektif fikih saja harus diakui telah menyebabkan pemahaman Islam monolitik menurut mazhab tertentu saja. Hal ini menyebabkan kebebasan berfikir terpasung dalam sistem yang telah dikodifikasikan dan dialogpun menjadi terbatas.

Oleh karena itu pemahaman terhadap syari'at tidak hanya dibatasi dari satu sisi dengan mengadopsi sistem-sistem yang telah terbentuk pada abad ke-13 Hijriah (masa pengkodifikasian fikih), namun juga harus mengintegrasikan metode penerapan secara menyeluruh dalam upaya penerapan secara *kaffah*, termasuk bagaimana mewujudkan prinsip-prinsip epistemologi secara menyeluruh dalam penerapan syari'at Islam ini.

Selama ini sumber hukum yang diterapkan dalam upaya penerapan hukum-hukum syari'at di Aceh adalah ketentuan-ketentuan fikih yang berfokus hanya pada sistem epistemologi *bayānī*, atau memahami teks (al-Qur'an dan al-hadis) baik secara literal maupun penalaran (*laḥaẓ-ma'na/uṣūl-furu'*). Sementara pendekatan pengetahuan mengenai hukum syara' dengan pola/metode *'irfānī* (*kasyf*) dan *burhānī* (rasionalitas) tidak teraktualisasikan.

Kecenderungan dominasi pola pikir tekstual-*bayānī* ini telah menyebabkan sistem epistemologi hukum Islam kurang begitu peduli dan terlepas dari isu-isu sosial-keagamaan yang bersifat kontekstual. Kelemahan paling mencolok dari tradisi nalar epistemologi *bayānī* yang tekstual-skriptualistik tersebut adalah rigiditas paradigma yang ditampilkan ketika harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan komunitas kultur atau bangsa lain yang beragama lain.²⁰

Demikian pula, kelemahannya dalam menjawab persoalan-persoalan global kontemporer menyangkut pluralisme, HAM dan sebagainya. Dalam berhadapan dengan komunitas agama lain dan menjawab problem kemanusiaan kontemporer itu, menurut Abu Zayd²¹, corak argumen keagamaan model tekstual-*bayānī* biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis. Dominasi dasar pola pikir tekstual-hegemonik epistemologi *bayānī* yang diaksentuasikan dalam fikih dan usul fikih, kajian hukum Islam mengalami penyempitan cakupan metodologi yang lebih menfokuskan pada perspektif hukum *law in book* daripada *law in action*. Artinya, hukum yang diterapkan hanya bersumber dari ketentuan-ketentuan yang telah dikodifikasikan dalam kitab fikih pada abad ke-13 H, sementara fenomena perkembangan zaman dan konteks ke-Aceh-an tidak dijadikan sebagai sumber dalam penemuan hukum baru.

Meskipun dalam perspektif keilmuan klasik ke tiga epistemologi tersebut mempunyai basis dan karakter yang berbeda dan berdiri sendiri secara terpisah (*separated entities*) namun untuk mewujudkan penerapan syari'ah yang utuh dan universal (*kaffah*), diperlukan upaya untuk mengintegrasikan ke tiga konsep tersebut. Hal ini terlepas dari masing-masing konsep tersebut mempunyai kelebihan dan kekurangan.

Epistemologi *bayānī*, hanya mendasarkan diri pada teks, sehingga terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial, yang berakibat pada kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat. Sementara *burhānī*, tidak mampu mengungkap seluruh kebenaran dan realitas yang mendasari semesta, misalnya, tidak mampu menjelaskan seluruh eksistensi diluar pikiran seperti soal warna, bau, rasa atau bayangan.

Karena itu, ketiga konsep tersebut harus disatukan, sebagaimana konsep yang dikembangkan oleh Mullah Sadra (1571-1640 M) seperti dikutip oleh Rahmat. Dengan memadukan tiga metode tersebut sekaligus; *bayānī* yang tekstual, *burhānī* yang rasional dan *'irfānī* yang intuitif membentuk filsafat transenden (*al-hikmah al-muta'āliyah*).²²

Dengan metode transenden ini, pengetahuan atau hikmah yang diperoleh tidak hanya yang dihasilkan oleh kekuatan akal tetapi juga oleh pencerahan ruhaniah, yang kemudian disajikan dalam bentuk rasional dengan menggunakan argumen-argumen rasional, sehingga pemahaman syari'at tidak hanya dalam persoalan keagamaan dan juga bentuk praktek-praktek ritual melainkan juga mencakup kehidupan sosial, politik, sains-sains modern yang empiris dan bahkan teknologi tinggi (*high technology*).

E. Penutup

Upaya transformasi filsafat dalam penerapan syari'at Islam di Aceh merupakan suatu langkah rekonstruksi terhadap metodologi dalam memahami syari'at Islam secara menyeluruh dan universal, sehingga penerapan syari'at Islam di Aceh tidak hanya terbatas dalam konotasi penerapan aturan-aturan fikih yang dikodifikasikan pada abad 13 H, di mana penerapan syari'at hanya menggunakan satu metode *bayānī* (pemahaman terhadap teks, baik secara tekstual maupun penalaran) terhadap

suatu realitas sosial. Sementara perkembangan zaman yang mengakibatkan berbagai perubahan, yang memerlukan suatu upaya dalam memahami hukum syarak tidak hanya terbatas pada segi teks, namun juga dari konteks dimana hukum itu berlaku sesuai zaman dan waktu.

Akhirnya diperlukan suatu upaya untuk membangun pemahaman terhadap penerapan syari'at Islam di Aceh yang tidak hanya terkooptasi dalam perspektif fikih, namun lebih dari itu, yaitu

membutuhkan transformasi filsafat (epistemologi) secara integral, sehingga dapat melihat kebenaran secara integral dan universal. Dengan menggabungkan ketiga pendekatan epistemologi ini akan menghasilkan warna yang lebih indah, integritas bukan hanya persamaan metode (*bayānī, 'irfānī, burhānī*) tapi juga mampu saling memahami dalam mewujudkan kemaslahatan dan keadilan di negeri Aceh dan juga di Indonesia tercinta ini.

Catatan akhir:

¹ Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fī mā bayna al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl* (Mesir: Dār al-Ma'ārif), hlm. 187.

² Syarqawi, *Urgensi Maqashid Syari'ah dalam Penerapan Syariat Islam di Aceh* (Banda Aceh: Aceh Institute., 2007), hlm. 87.

³ Mahmud Arif, *Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya di Indonesia*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006), hlm. 124.

⁴ *Ibid.*, hlm. 233.

⁵ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 5, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 120.

⁶ R. Harre, *The Philosophies of Science: An Introductory Survey*, (London: Oxford University Press, 1978), hlm. 57.

⁷ Khuram Murad, "Shariah: the Way of Justice", dalam www.shariaonline.com diakses pada 30 Juli 2011.

⁸ Muhammad Hashim Kamali, "Sumber, Sifat Dasar dan Tujuan-tujuan Syari'ah", dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No.10, Juli-September, 1999, hlm. 125.

⁹ Syamsul Anwar, *Kerangka Epistemologi Hukum Islam*, dalam <http://www.badilag.net>, diakses pada 1 Agustus 2011.

¹⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1991), hlm. 244.

¹¹ Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Ushul Fikih*, terj. Masdar Helmi, (Bandung: Gema Risalah Pres, 1996.), hlm. 76.

¹² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dar al-Fikir, t.t.), III: 221.

¹³ Salam Madkur, *al-Qadā' fī al-Islām* (Mesir: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 221.

¹⁴ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), hlm.80.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 189.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 230.

¹⁸ George Makdisi, "The Juridical Theology, Origin and Significance of Ushul Fikih" dalam *Studi Islamica*, Nomor 59, 1984, hlm. 223.

¹⁹ Ibnu Rusyd, *Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah* (Beirut: Muassasat, 1995), hlm. 178.

²⁰ Farid Essack, *Membebaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, terj. Watung A Budiman, (Jakarta: Mizan, 2000), hlm. 230.

²¹ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), hlm. 125.

²² Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd", *Jurnal al Hikmah*, edisi 10, tahun 1993, hlm. 80.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Anwar, Syamsul. "Kerangka Epistemologi Hukum Islam" dalam <http://www.badilag.net>. Diakses pada 15 September 2011.
- Arif, Mahmud. *Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya*

- di Indonesia. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2006.
- Essack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, terj. Watung A Budiman. Jakarta: Mizan, 2000.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Ibn Rusyd. *Faṣl al-Maqāl fī mā Bayna al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittiṣāl*, (Ed) M. Imarah. Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.
- _____. *Manāḥij al-Adillah fī Aqā'id al-Millah*. Beirut: Muassasat, 1995.
- Al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabi, 1991.
- Khalaf, Abd Wahab. *Ilmu Ushul Fikih*, terj. Madar Helmi. Bandung: Gema Risalah Press, 1996.
- Kamali, Muhammad Hashim. "Sumber, sifat dasar dan tujuan-tujuan syari'ah", dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam* Nomor 10, Juli-September, 1999.
- Makdisi, George. "The Juridical Theology, Origin and Significance of Ushul Fikih" dalam *Studi Islamica*, Nomor 59 tahun 1984.
- Murad, Khuram. "Shariah: the Way of Justice", dalam www.syariahonline.com, diakses 30 Juli 2009.
- Mazkur, Salam. *Al-Qaḍā' fī al-Islām*. Mesir: Dār al-Qalam, t.t.
- R. Harre. *The Philosophies of Science: An Introductory Survey*. London: Oxford University Press, 1978.
- Rahmat, Jalaluddin. "Hikmah Muta'aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd", dalam *Jurnal Al Hikmah*, edisi 10, tahun 1993.
- Syarqawi. *Urgensi Maqashid Syari'ah dalam Penerapan Syariat Islam di Aceh*, Banda Aceh: Aceh Institute., 2007.
- Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1994.