

HUMANISME SEBAGAI FILSAFAT HUKUM ISLAM

Nur Kholis

Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara

Email: kholis.hauqola@gmail.com

Abstract

There are two (2) issues of humanism regarding to the philosophy of Islamic law. First, humanism either as the movement of the humanities or the schools of philosophy, in the West (Christian) and the East (Islam)-grows and evolves in the dialectic of human life that is characterized by tendency to deny the others. Fundamental rights of human in the socio-cultural history is proved repeatedly crushed by the interests of abstract theology, exclusive ideology, massive feudalism, and lack of empathy for the weak. On the basis of this ridiculous "crisis of humanitarian vision", humanism exists (inductively) to save humanity through the "movement of consciousness" of the human's dignity height. Secondly, after humanism is established in a form of conception, humanism need to be spread into the real life of humanity. At this stage the deduction problem occurs, in this case, occurs in discourse of Islamic law philosophy as well. Given humanism ontology is consciousness of human dignity, and its epistemology refers to the entire human potency and nature, then humanism axiology can be articulated in the philosophy of Islamic law in favor of awareness, potential, as well as the nature of humanity itself.

Keywords

human, humanism, the West, Islam, philosophy of Islamic law

Abstrak

Terdapat 2 (dua) persoalan tentang humanisme dalam kaitannya dengan filsafat hukum Islam. *Pertama*, humanisme—baik sebagai gerakan ilmu-ilmu humaniora maupun sebagai aliran filsafat, di Barat (Kristen) maupun di Timur (Islam)—tumbuh dan berkembang dalam dialektika kehidupan manusia yang diwarnai kecenderungan menafikan sesama. Hak-hak mendasar manusia dalam sejarah sosial-kebudayaannya terbukti berulang kali tergilas oleh kepentingan teologi yang abstrak, ideologi yang eksklusif, feodalisme yang massif, serta minimnya empati terhadap golongan yang lemah. Atas dasar “krisis visi kemanusiaan” inilah humanisme mengada (secara induktif) untuk menyelamatkan manusia melalui “gerakan kesadaran” akan tingginya harkat dan martabat manusia. *Kedua*, setelah humanisme terbangun dalam sebuah wujud konsepsi, humanisme perlu dipribumisasikan ke dalam kehidupan riil kemanusiaan. Pada tahap inilah persoalan deduksi terjadi, termasuk dalam hal ini juga terjadi dalam diskursus filsafat hukum Islam. Mengingat ontologi humanisme adalah kesadaran (*consciousnes*) akan kemuliaan manusia, dan epistemologinya mengacu pada seluruh potensi dan tabiat kemanusiaan manusia, maka aksiologi humanisme dapat diartikulasikan dalam filsafat hukum Islam dengan mengunggulkan kesadaran, potensi, serta tabiat kemanusiaan itu sendiri.

Pendahuluan

“Al-Qur'an itu sesungguhnya adalah tulisan yang terbentang di antara dua pinggir bingkai dan tidak dapat berbicara apa-apa dengan sendirinya. Ia hanya dapat berbicara (dipahami) melalui pemahaman manusia” (Al-Tahabari, 1987, III: 110).

Ungkapan Ali bin Abi Thalib di atas menegaskan betapa pentingnya peran manusia dalam “membentuk kebenaran” agama. Kebenaran bukan semata tersimpan dalam internal teks, melainkan lebih ditentukan oleh manusia dengan segenap potensinya. Al-Qur'an tentu mengandung petunjuk bagi kebaikan manusia, akan tetapi akal manusialah yang mengungkapkannya. Sehingga, apa yang dikatakan sesuai dengan kebenaran al-Qur'an sekalipun, sebenarnya adalah kebenaran menurut pemikiran seseorang ketika memahami al-Qur'an (Husein Muhammad, 2011: 21). Bahkan, interpretasi dan kesadaran manusia untuk merealisasikan pemahamannya atas teks dalam kehidupan konkrit itulah, sesungguhnya, yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi “terjaga” kelestariannya (Soleh, 2003: 156); Komaruddin Hidayat, 1996: 112).

Islam dengan demikian menjadikan manusia sebagai sentral ajarannya, bukan hanya sebagai objek, namun juga sebagai subjek (Al-Syathibi, t.th: 4). Sentrum agama kemudian berkisar dalam hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan sesama manusia, dan antara manusia dengan alam (Sadra, 1981, I: 13-18; Fazlurrahman, 1989: 40; Qodri Azizy, 2000: 180). Itu sebabnya, Islam bukan semata monumen sakral untuk hanya memuja Tuhan, namun ia selalu berdialektika dengan denyut nadi peradaban manusia dari jaman ke jaman, dari satu tempat ke tempat lainnya, untuk membumikan rahmat Tuhan atas manusia dan seluruh alam (Abdurrahman Wahid, 1999; Husein Muhammad, 2011; Ulil Absor Abdalla, 2006). Sebagai elemen dasar pembentuk peradaban manusia, Islam tidak dapat dipisahkan dari manusia. Karenanya, memahami Islam berarti juga memahami tentang manusia itu sendiri.

Akan tetapi sayangnya, dalam praktik riil

kehidupan keagamaan, eksistensi dan potensi manusia kerap kali tergerus oleh nalar keagamaan teosentrisme-tekstualisme (*uluhiyyah-nashshiyah*) yang “ortodoks”. Nalar keagamaan semacam ini selalu mengandalkan teks-teks agama (*al-nushush al-diniyyah*) sebagai sumber satu-satunya dalam perumusan hukum dan menjawab persoalan isu-isu keagamaan. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah ushul fiqh klasik lebih diunggulkan daripada sumber keilmuan-keilmuan lain seperti alam/ realitas (*kauniyyah*), akal (*'aqliyyah*), dan intuisi (*wijdaniyyah*). Nalar keagamaan ini lebih mengutamakan *qiyas* (*qiyas al'illah* untuk fiqh dan *qiyas al-dilalah* untuk kalam) daripada logika (*mantiq*) dan pendekatan kontekstual-historis (Baedhowi, 2008: ix-x). Akibatnya, paham keagamaan cenderung dogmatik, doktriner, kaku, dan antikritik.

Sisi-sisi potensi kreatif manusia dan persoalan kontekstual (*bahtsiyyah*) kemudian terabaikan. Akal pikiran dicurigai karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual (*nashshiyah*). Bahkan sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu direduksi perannya hanya sebagai pengekan hawa nafsu (Al-Jabiri, 1989: 29-30), bukan sebagai piranti untuk mencari sebab dan akibat maupun hikmah melalui analisis keilmuan yang akurat. Kesimpulan ini juga ditemukan Hanafi (2004: 65) dan Syahrur (2008: 161) ketika menelusuri corak keagamaan *mainstream*. Menurut keduanya, jika manusia ingin melacak diskursus tentang esensi dirinya di dalam tradisi klasik Islam, niscaya ia tidak akan menemukannya. Di sini muncul krisis; manusia menyadari dirinya, kemudian mencarinya di dalam peradabannya, namun tidak mendapatkannya. Oleh karena itu, manusia tetap sirna dalam tradisi klasik, dan tradisi klasik tetap angkuh (eksklusif) terhadap manusia. Ironisnya, manusia sekarang hidup pada jaman yang di dalamnya banyak tuntutan hak-hak kemanusiaan (HAM) dan juga banyak diskursus tentang peradaban manusia yang sekularistik. Akibatnya, mereka mengikuti arus besar sekularisme ini agar menemukan diri mereka di dalamnya, atau sebaliknya mereka semakin terjebak dalam fundamentalisme agama yang literalistik.

Selama ini, gerakan (dan semangat) “kebangkitan agama” cenderung mencurigai konsepsi humanisme karena memandangnya sebagai ancaman agama. Kalangan religius, khususnya yang meyakini eksklusifitas jalan keselamatan menurut doktrin mereka, menganggap humanisme sebagai musuh berbahaya yang harus ditangkal (Hardiman, 2012: x). Seolah terdapat suasana *humanism-phobia* dari sebagian besar kalangan karena menuduhnya bernuansa Barat; identik dengan sekularisasi (Turner, 1994: 4; Latif, 2007: 6). Di saat bersamaan, peliknya persoalan kehidupan manusia yang tidak termuat dalam teks suci dan tradisi salaf, terkadang malah disikapi fiqh dengan kebijakan *mauquf*, yaitu sikap “menyerah” atas peliknya persoalan manusia karena tidak/ belum ditemukan piranti (teks beserta metode ushul fiqh klasiknya) untuk menjawabnya. Padahal, seperti dinyatakan Amin Abdullah (Baedhowi, 2008: vi), humanisme merupakan persoalan sepanjang masa dan “abadi” dalam pergulatan kehidupan manusia. Bahkan, tema tersebut merupakan perihal besar (*syai' 'adzim*) sekaligus sebagai *counter discourse* di tengah-tengah kuatnya gelombang besar tema-tema ideologis.

Pada tahap inilah, “(filsafat) humanisme” dalam agama menjadi penting untuk memaknai hakikat manusia dan kehidupannya, serta relasinya dengan Tuhan dan dunia. Di sini, manusia perlu diandaikan sebagai teks yang hanya dapat dibaca serta dimaknai melalui kacamata filosofis-humanis. Pendekatan filsafat sendiri dalam studi agama bertujuan untuk mengembangkan wawasan yang luas dan mendalam dalam memahami agama, sehingga pesan mulia agama dapat dikembangkan untuk memperteguh kemanusiaan di tengah-tengah kehidupan yang bergolak (Assyaukanie, 2009: 2-4; Sukardi (dkk), 2003: 5). Perlu ditegaskan bahwa filsafat tidak selamanya hanya kegiatan reflektif dalam langit metafisika (*sama' al-mitafiziqqa*), karena filsafat dapat juga bersentuhan dengan realitas sosial, ilmu pengetahuan, dan manusia (Arkoun, 1990: 250).

Namun ibarat pepatah, “masih jauh panggang dari api”, begitulah kesenjangan antara harapan dengan kenyataan. Dalam

sejarah pemikiran keagamaan, tidak dapat dipungkiri sering terjadi ketegangan antara paham keagamaan dan filsafat. Tentu yang menjadi masalah bukanlah agama itu sendiri, melainkan paham keagamaan para penganutnya. Paham keagamaan kerap kali cenderung dogmatik, absolut, mapan dan antikritik (Moreno, 1998: 123-124), sementara filsafat melawan kemapanan dan selalu kritis terhadap segala hal. Kaitannya dengan konteks ini, sebelumnya perlu ditegaskan bahwa agama itu untuk manusia, bukan manusia untuk agama (Musa Asy'arie, 2002: 13; Ruswantoro, 2011: 61).

Humanisme dalam Islam

1. Pengertian Humanisme

Humanisme merupakan sebuah topik yang “licin”, di mana kata itu bukanlah sebuah istilah dengan pengertian tunggal yang mudah disepakati. Bahkan, orang kebanyakan di Indonesia menganggap istilah ini sesuatu yang asing yang dicangkokkan ke dalam bahasa Indonesia (Hardiman, 2012: 1). Namun demikian, dari sekian pendapat terdapat kesamaan pengertian mengenai humanisme, yakni sebagai diksi yang disepakati dalam gerakan pemuliaan manusia (Rahman, 2011: 105).

Akar kata humanisme secara harfiah adalah *humanista* (Latin) yang senada dengan kata *humble* (kesederhanaan dan kerendahan hati/ kesahajaan), dan kata *humus* (tanah atau bumi). Dari sini kemudian muncul kata *homo* yang berarti manusia (makhluk bumi) dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat membumi dan manusiawi. Lawan dari pemaknaan istilah itu, pada awalnya adalah makhluk lainnya yang bukan manusia (binatang-binatang dan tumbuh-tumbuhan) dan termasuk makhluk luar angkasa dan dewa-dewa (Davies, 2008: 126). Humanisme menunjuk pada tabiat-kodrati (*human nature*), perasaan-batini (*feeling*), dan kebaikan hati (*kindness*) manusia (Reese, 1980: 235), serta berdiri di atas bangunan “filsafat manusia” yang ekstensif, intensif, dan kritis dalam memahami seluruh aspek manusia (Abidin, 2011: 7).

Lorens Bagus (2005: 295-296) mendefinisikan humanisme sebagai aliran filsafat yang menganggap individu rasional sebagai nilai paling tinggi dan sumber nilai terakhir untuk memupuk perkembangan kreatif dan moral manusia secara rasional dan tanpa acuan dari konsep-konsep adikodrati. Sejalan dengan itu, David Jary dan Julia Jary (1991: 218) mengartikan humanisme sebagai gerakan psikologis dan sosiologis untuk mengangkat setinggi-tingginya kemampuan individu dalam rangka menunjukkan potensi kemanusiaannya. Sehingga untuk memahaminya diperlukan landasan pemahaman tentang nilai-nilai kemanusiaan, empati, serta penerimaan atas kompleksitas dari keunikannya dalam kehidupan nyata. Adapun *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (1994: 361), yang dalam tradisi positivistik-formalistik kerap kali dijadikan rujukan “resmi” dan dianggap “mewakili” banyak kalangan di Indonesia, humanisme didefinisikan sebagai aliran filsafat yang bertujuan menghidupkan rasa perikemanusiaan dan mencita-citakan pergaulan hidup yang lebih baik. Pelakunya disebut humanis, yaitu orang/ kelompok yang mendambakan dan memperjuangkan terwujudnya kepentingan sesama umat manusia berdasar pada asas-asas kemanusiaan. Dengan demikian, sebagaimana disimpulkan Collins dan Farrugia (2003: 107) dalam menarik benang merah pengertian humanisme, setiap aliran atau gerakan yang menghargai budi, kebebasan, dan martabat manusia serta kemampuannya untuk belajar dan mengembangkan seluruh kebudayaannya dapat didefinisikan dalam pengertian humanisme.

Pengertian kata humanisme selanjutnya memiliki arti ganda. Pada satu sisi, ia berarti gerakan untuk menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau biasa disebut “humaniora”. Pada sisi lain, ia berarti sebuah “gerakan filsafat” untuk menekankan sentralitas manusia. Dalam pengertian pertama, humanisme adalah sebuah upaya untuk menghidupkan kembali karya-karya klasik, khususnya

karya-karya Yunani (seperti tata bahasa, retorika, puisi, sejarah, dan filsafat moral). Dalam pengertiannya yang kedua, humanisme adalah sebuah bentuk protes terhadap elitisme filsafat (agama) yang hanya peduli pada tema-tema abstrak yang tidak punya dampak langsung kepada masyarakat dan mengabaikan persoalan-persoalan nyata yang dihadapi manusia (Lorens Bagus, 2005: 295-296).

Perkembangan pengertian humanisme di atas membuka peluang ke arah ateisme di satu sisi, dan religiusitas teistik di sisi lain. Sehingga, humanisme bukan sekadar gerakan kultural humaniora maupun sebuah gerakan filsafat, melainkan keyakinan reflektif atas nilai-nilai paling dasar dan naluriah yang *inheren* dalam proses kehidupan manusia yang konkrit (Munir, 2005: 2-3). Humanisme kemudian mengalami pendalaman pemaknaan yang lebih bahwa manusia harus dihormati sebagai personal, sebagai manusia dalam arti sepenuhnya, bukan karena ia pintar atau bodoh, baik atau buruk, serta tidak tergantung dari daerah asal-usulnya, komunitas etnik, negara, agama, dan jenis kelaminnya (Magnis Suseno, 2002: 37). Dengan demikian, humanisme dapat diartikan sebagai keyakinan mendasar yang diperlukan untuk mengukur validitas dan kebenaran setiap sistem nilai, kepercayaan, otoritas dan hukum, berdasarkan pada kemanusiaan.

2. Humanisme Islam

Islam sendiri memang tidak memiliki sebutan khusus untuk menamakan agenda massif pemuliaan manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan kecuali konsepsi “*insaniyyah*”. Kata *insaniyyah* berasal dari kata *insan* yang mendapat akhiran *iyah* (huruf *ya'* nisbat sebagai pengkategorian). Kata *insan*—yang juga mencakup makna *basyar*, *bani Adam*, dan *dzurriyyah Adam*—menunjukkan arti manusia dengan seluruh totalitasnya; jiwa dan raga. Perbedaan antara manusia yang satu dengan lainnya disebabkan oleh perbedaan fisik, mental, dan kecerdasannya. Kata *insan* menunjuk manusia yang memiliki sikap sebagai akibat

kesadaran penalaran sehingga jinak dan bisa menyesuaikan dengan realitas hidup dan lingkungannya (Quraish Shihab, 1996: 278-280). *Insan* adalah manusia yang ditunjukkan oleh dirinya karena kemampuannya menggunakan akal-budi dan mewujudkan pengetahuan konseptualnya dalam kehidupan konkrit. Kegiatan manusia pada dasarnya merupakan kegiatan yang disadari (Musa Asy'ari, 1992: 30).

Insaniyyah inilah yang dalam Islam dimaksudkan sebagai konsep yang memperjuangkan kemuliaan manusia. Sebagaimana didefinisikan Ma'luf (1998: 19), *insaniyyah* berarti “perihal yang dikhususkan untuk manusia, di mana kebanyakan penggunaannya untuk hal-hal terpuji, seperti kedermawanan dan kemuliaan budi” (*ma ikhtashsha bihi al-insan katsura isti'maluha li al-mahamid min nahw al-jud wa karam al-akhlaq*). Itu sebabnya, istilah *insaniyyah* ini merupakan kata bahasa Arab yang merupakan sinonim dari kata humanisme, yang ketika dikaitkan dengan kejayaan keilmuan Islam pada abad 9-10 M disebut oleh M. A. Boisard (1980), G. A. Makdisi (2005), L.E. Goodman (2003), dan K. Sohail (2001) sebagai “humanisme Islam” (*Islamic humanism*).

Humanisme Islam sesungguhnya adalah humanisme yang berpijak pada ajaran Islam, yakni yang terdapat dalam al-Qur'an, bukan berdasar pada filsafat Yunani dan Romawi Kuno atau akibat pengaruh Barat (Rahman, 2011: 54). Dari sini muncul pertanyaan; bagaimana dari sumber pokok ajaran Islam, yaitu al-Qur'an yang global dan tidak mengajarkan tata berpikir secara rinci, bisa melahirkan sistem berpikir yang baik dan rasional? Menurut Gardet dan Anawati (Soleh, 2012: 21-24), kemunculan sistem berpikir rasional dalam humanisme Islam didorong oleh tiga kejadian besar. *Pertama*, kemunculan madzhab-madzhab bahasa (ilmu *nahw*) lantaran adanya kebutuhan mendesak untuk memahami ajaran al-Qur'an dengan baik dan benar. Meski al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, tetapi tidak semua kalimatnya dapat dengan mudah

dipahami oleh orang Arab sendiri saat itu. *Kedua*, munculnya madzhab-madzhab fiqh karena persoalan yang muncul pasca Nabi dan era Sahabat tidak ditemukan rujukan *nashnya*. Penggunaan rasio kemudian menduduki perdebatan *fiqhiyah*, khususnya pada kalangan pendukung maupun penolak penggunaan rasio (*ra'y*). Dan *ketiga*, perlawanan terhadap filsafat Yunani yang masuk ke dalam dunia Islam melalui penerjemahan buku-buku Yunani Kuno. Usaha penerjemahan ini, terutama buku-buku filsafat Aristoteles (384-322 SM), menjadikan logika, fisika, dan metafisika Yunani membanjiri kehidupan umat Islam saat itu dan menemukan momentumnya dengan keberanian yang luar biasa yang dikategorikan dalam istilah *zindiq*. Atas hal ini, para ulama masuk dalam perjuangan melawan penyimpangan tersebut yang kemudian memunculkan sistem berpikir rasional “khas Islam”. Pada gilirannya, pemikiran rasional Islam ini semakin mengental dan menjelma menjadi teologi Muktaزالah.

Humanisme Islam “menemukan” manusia di antara perpaduan wahyu dan rasio. Inilah yang menjadi titik perbedaan humanisme Islam dengan humanisme Barat, meskipun terdapat kesamaan dalam tujuan pengarusutamaan kemanusiaan. Gerakan humanisme Islam adalah konsekuensi dan perluasan dari institusi-institusi penyebaran agama, berkebalikan dengan humanisme Barat yang justru merupakan perlawanan terhadap lembaga-lembaga agama. Itu sebabnya, ateisme adalah gagasan yang asing bagi para filsuf dan sarjana Muslim (Assyaukanie, 2009: 4).

Humanisme Islam menegaskan peran manusia sebagai “wakil” Tuhan di muka bumi (*khalifah Allah fi al-Ardl*) (QS. al-Isra' [17]: 70), bukan sebagai “manusia-promethean” yang berebut kekuasaan dengan Tuhan. Dalam pandangan manusia sebagai *khalifah*, manusia tidak ditempatkan saling berhadapan dengan Allah, tetapi bergantung kepada-Nya (*Allah al-shamad*) (QS. al-Ikhlash [112]: 2). Allah juga sebagai tempat darimana manusia berasal dan ke mana juga tempat manusia akan berpulang

(inna lillahi wa inna ilaihi raji'un). Di sisi lain, tentunya, manusia sebagai *khalifah* juga dikaruniai Tuhan akal-budi untuk memilih yang benar (*haq*) dan yang salah (*bathil*) (Abdalla, 1999: 169).

Sejak semula manusia dan kemanusiaannya telah diikat dalam suatu perjanjian primordial dengan Tuhan berupa pengakuan akan keesaanNya (QS. al-Rum [30]: 30). Itu sebabnya, keyakinan tentang Tuhan adalah hak setiap individu manusia tanpa kecuali (Quraish Shihab, 2005: 25). Murtadha Muthahhari (2012: 77) bahkan menegaskan bahwa dalam hakikatnya tidak ada satu pun manusia yang mengingkari Tuhan, yang ada hanyalah mereka yang salah jalan dan tersesat. Tuhan yang dicintainya masih “tersembunyi” di balik sesuatu materi yang dicintainya. Karena itu pula, tidak ada paksaan dalam agama (QS. al-Baqarah [2]: 256).

Humanisme Islam menentang diskriminasi dalam bentuk peminggiran status dan peran manusia, apapun latar belakangnya. Manusia dilahirkan dalam keadaan *fithrah* (suci) dan merdeka. Itu sebabnya, manusia dipandang dengan arti persamaan derajat (*musawah*) tanpa membedakan etnik, ras, jenis kelamin, pola pemikiran, dan golongan (Masdar, 2003: 36-38). Di hadapan Allah, hanya “prestas ketakwaan” yang membedakan mereka antara satu dengan lainnya (QS. al-Hujurat [49]: 13) (Qodri Azizy, 2000: 182).

Secara keseluruhan, humanisme Islam memuliakan manusia di atas “lima hak dasar” atau “lima prinsip umum” yang disebut *al-kulliyat al-khams* (lima hak-hak dasar). Lima hal prinsip/ dasar ini merupakan tujuan utama beragama (*maqashid al-syari'ah*). Kelima prinsip ini adalah: menjaga kemuliaan keyakinan (*hifdz al-din*), menjaga keselamatan jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga kebebasan berpikir (*hifdz al-aql*), menjaga kelestarian keturunan (*hifdz al-nasl*), dan menjaga keabsahan materi (*hifdz al-mal*) (Al-Ghazali, 2000: 250; Khallaf, 1987: 200-205). Sebagian kalangan humanis-Islam lebih “menomorsatukan jiwa manusia” sebagai inti dari lima prinsip tersebut. Sikap semacam ini di antaranya

terlihat dari Hassan Hanafi (2004: 92) dan Abdurrahman Wahid (2007: 375) sebagai berikut: Pertama, *hifdz al-nafs*, yaitu melindungi hak-hak dasar kemanusiaan bagi keselamatan jiwa-raga. Kedua, *hifdz al-din*, yakni perlindungan terhadap hak keselamatan keyakinan. Orang tidak bisa dipaksa untuk mengikuti suatu keyakinan, tetapi boleh berkeyakinan menurut pilihannya sendiri dalam hal agama. Ketiga, *hifdz al-aql*, yakni terjaminnya hak dasar berupa kebebasan dalam berpikir dan berpendapat, termasuk mengenai pemahaman keagamaan. Keempat, *hifdz al-nasl*, yaitu perlindungan hak dasar dalam kesucian berketurunan dan keselamatan keluarga. Dan kelima, *hifdz al-mal*, yaitu perlindungan terhadap hak dasar kepemilikan harta-benda dan profesi/pekerjaan. Dengan kata lain, humanisme Islam adalah perlindungan hidup, agama, rasio, keturunan, dan harta atas dasar-dasar ajaran Islam. Tuntutan-tuntutan dasar itu merupakan sendi-sendi bagi penyangga kehidupan kemanusiaan.

Menurut kategorisasi M. Arkoun (2008: 65-68), humanisme Islam terpetakan dalam 3 (tiga) bentuk. *Pertama*, humanisme literer. Humanisme ini membangun pola pikirnya melalui dan berdasar literatur atau teks, yang lazimnya juga didukung oleh kekuasaan beserta ideologinya. Konsekuensinya, karakter humanisme ini di samping tidak mampu objektif juga ahistoris dan tidak kontekstual. Rujukan yang hanya semata literer menjauhkan pemahaman dari latar historis dan persoalan riil manusia. Akibat terbebani oleh ideologi dominan, hasil ijtihad yang semula historis-antropologis dibentuk oleh humanisme literer menjadi normatif-teologis semata, sehingga menjadi antikritik, dogmatis, rigid, ahistoris dan garang. Bagi Abdullah (2001: 372), humanisme literer versi Arkoun ini tidak ubahnya epistemologi *bayani* versi al-Jabiri yang menjadikan akal sebagai “pelayan” teks.

Kedua, humanisme religius. Humanisme ini merupakan sebuah konsepsi yang mengukur kesalehan

seseorang dari parameter esoterik-mistik (tasawuf) untuk “melawan” tradisi humanisme literer yang ortodoks. Model humanisme religius lebih mengandalkan aspek intuitif-persepsif (*dzawq*) secara subjektif dalam pengalaman keagamaan seseorang daripada ketergantungan atas teks. Sistem *irfani* menjadi basis epistemologis dalam mewujudkan *akhlaq karimah* dan meyakini sebuah kebenaran. Namun demikian, menurut Fazlurrahman (1989: 376-378), yang perlu menjadi catatan di sini adalah terabaikannya persoalan kemanusiaan karena humanisme religius lebih banyak bersifat eskapistik, yakni pelarian agamis dari permasalahan dunia dan massa yang tertindas.

Ketiga, humanisme filosofis. Humanisme ini hendak memberi otonomi yang besar kepada manusia untuk mengoptimalkan kecerdasan akalinya, sambil di saat bersamaan menyeimbangkan kedua bentuk humanisme sebelumnya. Humanisme literer yang terlalu tekstualis-literalis mengakibatkan sisi-sisi historis-antropologis tersisihkan. Sedangkan humanisme religius yang meskipun telah mengoptimalkan spiritualitas manusia namun seringkali mengabaikan sisi sosiokultural-politis kehidupan riil manusia. Untuk itu, humanisme filosofis dengan *episteme burhaninya* hendak menjadi perimbangan (*equilibrium*) antara 3 (tiga) wilayah; provanitas dunia yang sekuler, humanitas manusia yang antropologis-historis, dan Tuhan yang teologis. Perimbangan yang dimaksud disebut “teo-antropologis” yang mencakup wilayah transenden dan empirisme sosial.

Namun disayangkan oleh Arkoun (1996: 13), apa yang semula seharusnya dalam wilayah “yang terpikirkan” (*mufakkar fih/ thinkable*), oleh pengikut madzhab tekstualis dianggap wilayah “yang tidak terpikirkan” (*la mufakkar fih/ unthinkable*). Atau wacana yang semestinya *interpretable* dan kontekstual menjadi wacana yang dogmatis-sakral dan semata-mata teologis serta harus diterima tanpa *reserve* (*bila kayf*). Pemahaman semacam inilah yang disebut Arkoun sebagai *taqdis alafkar al-diniyyah*

(sakralisasi pemikiran keagamaan) yang dalam konteks ini menjadi tantangan humanisme.

Humanisme sebagai Filsafat Hukum Islam

1. Kerangka Ontologi

Ontologi membahas tentang hakikat mendasar atas keberadaan sesuatu (Anshori, 2009: 1). Sehingga persoalan ontologi suatu ilmu adalah persoalan hakikat (wilayah) kajian dari keberadaan suatu ilmu. Atau singkatnya, apa bidang kajian ilmu itu (Fanani, 2009: 29). Demikianlah simplifikasi dari pendapat para pakar filsafat ilmu.

Horison kajian humanisme adalah “kesadaran” (*consciousness*) tentang tingginya harkat dan martabat manusia (Hadziq, 2005: 51-52). Kehidupan manusia dengan segala tabi'at, potensi dan peranannya menjadi sentral kajian dalam membangun sebuah kebenaran. Dan mengingat pemuliaan manusia adalah yang paling utama, humanisme terkadang harus melawan dunia tertutup dari ideologi dan idealisme absolut. Dengan kata lain, penekanan kajian humanisme lebih pada alam atau dunia yang terbuka, pluralisme, dan kebebasan manusia (Bagus, 2005: 295).

Humanisme kemudian menjadi bagian dari kajian filsafat, baik filsafat agama maupun filsafat etika, yang mempelajari dan menghargai budi, keyakinan, kebebasan, dan martabat manusia serta kemampuannya untuk mengembangkan seluruh kebudayaannya (Collins & Farrugia, 2003: 107). Kaitannya dengan filsafat hukum Islam, diskursus humanisme menempati ruang kajian filosofis untuk menemukan hakikat hukum Islam dalam mewujudkan tujuan syari'at, yakni kesejahteraan dan kemaslahatan seluruh manusia (*kaffatan li al-nas*) serta sekaligus menegaskan rahmat bagi sekalian alam (*rahmatan li al-'alamin*) (Amin, 1991: 1).

Dalam kajian filsafat hukum Islam, mengusung terma *humanisme sebagai filsafat hukum Islam* tampaknya (masih) terkesan inovatif dan spekulatif. Akan tetapi, sebagaimana dinyatakan Sumantri (Anshori, 2009: 7), semua ilmu yang

berkembang saat ini bermula dari sifat inovatif dan spekulatif tersebut. Sementara itu juga, kajian filsafat hukum Islam jelas-jelas membuka pintu seluas-luasnya untuk berpikir kritis, radikal, dan sistematis atas tatanan hukum Islam untuk memancarkan dan menguatkan hukum Islam sebagai *mashlahah* bagi seluruh umat manusia (Djamil, 1997: 14). Bukankah berfilsafat adalah anjuran agama atas semua hal sejauh dapat dijangkau akal pikiran manusia? (Anshori, 2005: 3). Di sini, mengusung *humanisme sebagai filsafat hukum Islam* merupakan penciptaan “ruang kajian baru” mengingat hukum Islam selama ini terkungkung oleh otoritas teks dan otoritas salaf, sambil di saat bersamaan mencurigai akal pikiran manusia karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual (*nashshiyah*) (Al-Jabiri, 1989: 29-30).

2. Kerangka Epistemologi

Terdapat 4 (empat) pertanyaan pokok yang khas dalam lingkup epistemologi; (1) apakah landasan pokok dari pengetahuan?, (2) dari mana pengetahuan itu diperoleh manusia?, (3) sampai sejauh mana kita bisa yakin bahwa kita mengetahui?, dan (4) apakah pengetahuan kita ada batasnya, yang secara rasional kita tidak mungkin mengetahui hal di baliknya?. Pertanyaan ini mengada karena epistemologi sendiri adalah sebuah teori pengetahuan (*theory of knowledge*) yang merupakan kesatuan dari filsafat dan ilmu (Anshori, 2005: 1; T. Liang Gie, 2000: 1; Robert G. Olson, 1967: 4).

Di Barat, menurut Amin Abdullah (Baedhowi, 2008: xi-xix), pertanyaan-pertanyaan tersebut berkenaan dengan peranan relatif akal (rasionalisme) dan persepsi indera (empirisme), di mana pembatasan ini kemudian membedakan filsafat Barat dengan filsafat Islam. Dengan kata lain, jika filsafat Barat didirikan di atas fondasi akal dan indera, maka filsafat Islam dibangun berdasarkan metode empiris-rasional-transendental yang dibakukan dalam kitab (al-Qur'an) dan hikmah (filsafat).

Metode ini dijalankan dengan cara menempatkan wahyu dan akal berada

dalam hubungan dialektik untuk memahami realitas (Musa Asy'ari, 2002: 22). Dengan demikian, wahyu dan akal berada dalam hubungan dialogis-fungsional, bukan struktural-subordinatif. Akal tidak berada di atas wahyu, demikian juga sebaliknya. Pandangan yang menyatakan bahwa akal harus dikontrol oleh wahyu (al-Qur'an) berlawanan dengan kenyataan bahwa dalam aktualisasinya wahyu tidak dapat berdiri sendiri. Oleh karena itu, wahyu yang pada hakikatnya “tanpa suara dan tanpa huruf” (*bila shaut wa la harf*), harus diwujudkan dalam kitab al-Qur'an yang menggunakan bahasa manusia (bahasa Arab) yang terikat dengan sistem dan logika manusia (Komaruddin Hidayat, 1996: 111-112).

Episteme di atas kemudian mengantarkan pada pandangan bahwa sebuah kebenaran ditentukan bukan hanya oleh teks (*nash*), tetapi juga secara induktif oleh “sistem kemanusiaan” (dan atas dasar tabiat kemanusiaan (*al-thabi'iyyah al-insaniyyah*), baik melalui panca indera, penalaran, pengalaman (individu atau kolektif), hipotesis, hingga verifikasi. Potensi manusia ini bukan digerakkan oleh faktor di luar dirinya, atau pun di luar kesadarannya, namun lebih berdasar pada potensi internal manusia dengan kesadarannya. Potensi internal ini disebut al-Ghazali (1989: 70) dengan *alfithrah al-ruhaniyyah*, atau dalam istilah Maslow (1968: 4) disebut *inner nature* atau *human nature*.

Secara detil, Al-Ghazali (t.th: 36-39) juga memaparkan “tujuh proses induksi (*istiqra'*)” dari pengalaman manusia menjadi suatu pengetahuan yang dapat diandalkan kebenarannya (*al-i'tiqad al-jazm*). Pertama, pengetahuan apriori (*al-awwaliyyat*), yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan semata-mata berpikir saja tanpa menggunakan indera maupun eksperimen, seperti pengetahuan manusia bahwa dirinya ada dan bahwa dua lebih banyak daripada satu. Pengetahuan jenis ini dapat dengan mudah dinilai benar atau salahnya oleh akal manusia.

Kedua, pengetahuan hasil introspeksi

diri sendiri (*al-musyadah al-bathinah*), seperti pengetahuan seseorang bahwa dirinya sedang lapar atau haus, senang atau sedih. Berbeda dengan yang pertama, pengetahuan jenis ini dapat juga dimiliki oleh anak-anak yang belum menggunakan rasionya, bahkan juga oleh binatang. Ketiga, pengetahuan inderawi (*al-mahsusah al-dzahirah*), yaitu pengetahuan seperti bahwa bulan berbentuk bundar dan bahwa matahari memancarkan sinar. Akan tetapi, indera biasanya terkecoh. Misalnya menyimpulkan bahwa bayang-bayang matahari itu diam tanpa menyadari pergerakannya pelan-pelan karena tidak tertangkap oleh mata, atau melihat bayi yang tanpa disadari oleh indera mengalami pertumbuhan.

Keempat, pengetahuan hasil pengalaman (*al-tajribat*) atau kebiasaan (*ittirad al'adat*), seperti pengetahuan bahwa api bisa membakar, roti mengenyangkan, dan batu jatuh ke bawah. Pengetahuan ini bersifat pasti bagi orang yang mengalaminya, meskipun akan berbeda bagi orang lain yang memiliki pengalaman berbeda. Pengetahuan ini disusun dari kejadian partikular/ kasuistik (*juz'iyat*) yang ditangkap indera, kemudian disimpulkan sebagai pengetahuan umum (*kulliyat*).

Kelima, berita yang pasti (*al-mutawatirat*) seperti pengetahuan adanya Mekah, bahwa Syafi'i memang pernah ada, ataupun pengetahuan tentang jumlah rakaat salat lima waktu. Pengetahuan ini tidak didapatkan melalui indera selain dari hasil mendengar kata orang. Sedangkan keputusan untuk membenarkan informasi itu adalah pekerjaan akal yang dibantu pendengaran. Tetapi juga bukan sekadar mendengar, melainkan berulang kali mendengar dalam jumlah yang tidak terhitung, sehingga tidak dapat lagi diketahui kapan ia berubah menjadi pengetahuan pasti. Keenam, pengetahuan hipotesis (*al-wahmiyyat*) seperti pengetahuan bahwa semua benda pasti memiliki arah yang bisa ditunjuk (bertempat di arah tertentu). Pengetahuan ini bergandengan dengan pengetahuan *al-mahsusat al-dzahirah*, yakni tidak bisa bertentangan dengan pengamatan indera.

Ketujuh, pengetahuan yang telah menjadi properti umum (*al-masyhurat*), yaitu pendapat-pendapat yang harus diterima. Apapun persaksian banyak orang, atau pernyataan orang yang berpengaruh seperti bahwa berdusta itu tercela, bersyukur atas nikmat Allah itu baik, menghargai manusia itu terpuji, maka pengetahuan ini tidak serta merta langsung bisa ditangkap seperti *awwaliyyat* maupun *wahmiyyat*. Akan tetapi memerlukan banyak pertimbangan faktor dan konteks untuk membangun argumen sebagai pembenarannya. Sehingga, menyembah matahari bagi orang-orang tertentu menjadi suatu kebenaran, atau menyembelih binatang itu perbuatan buruk dan mereka tidak mau memakannya. Itu sebabnya, *masyhurat* ini termasuk persoalan *khilafiyah*. Dan atas dasar *masyhurat* inilah, menurut al-Ghazali (t.th: 39), *mutakallimun* dan *fuqaha* membangun proposisi-proposisi karena menerimanya dari tokoh yang dianutnya. Akibatnya, banyak hasil *qiyas* yang spekulatif (*dzanniyyah*) dan sarat pertentangan (*jadaliyyah*).

Mencermati cara-cara induksi yang dipaparkan al-Ghazali di atas, dapat dimengerti bahwa kebenaran memang selalu disandarkan dan diukur berdasarkan pada "tabiat kemanusiaan" (*al-thabi'iyah al-insaniyyah*), baik berupa penangkapan indera, akal pikiran, maupun kesadaran/perasaan manusia. Tabiat kemanusiaan yang dimaksud selalu mengacu dan menuju pada penciptaan sebuah kondisi kemashlahatan bagi manusia.

Perlu ditekankan di sini bahwa penciptaan *mashlahah* sejatinya adalah konsep murni dari pencarian dan potensi manusia, bukan pernyataan eksplisit dari sumber-sumber wahyu (teks). *Mashlahah* merupakan *episteme* mandiri yang tidak memiliki sandaran dalil eksplisit, meskipun kaidah-kaidah yang menyusun konsep *mashlahah* disertai dengan dukungan tekstual, sebagaimana telah dibuktikan dengan lahirnya kaidah-kaidah fiqh (*al-qawa'id al-fiqhiyyah*) selama ini (Saleh, 2009:310).

Penting juga disadari, terutama terkait

pandangan yang menyatakan kebenaran hanya dapat ditemukan dalam teks (*nash*), bahwa kajian semantik sekalipun (seperti ilmu *nahw*, *sharf*, *balaghah*) merupakan produk murni akal manusia dalam memecah misteri bahasa. Melalui semantik, manusia memahami bentuk-bentuk kata dan menyimpulkan makna bahasa yang dianggapnya sebagai suatu kebenaran. Semantik ini diciptakan oleh akal manusia kemudian disosialisasikan dan akhirnya menemukan kesepakatan-kesepakatan (Al-Syathibi, t.th, III: 61). Singkatnya, semantik bukan *tauqifi* dari Tuhan, tetapi murni produk akal manusia, walaupun tentunya atas restu Tuhan.

Dengan demikian, kaitannya dengan epistemologi *humanisme sebagai filsafat hukum Islam*, sebuah realita perlu dijawab bukan hanya dengan “ketundukan mutlak” terhadap teks, tetapi lebih dahulu perlu upaya penemuan sebab dan akibatnya (*idrak al-sabab wa al-musabbab*). Setelah itu, pertimbangan “rasa kemanusiaan” dilibatkan sebagai upaya penciptaan *mashlahah* dalam setiap pengambilan keputusan hukum. Atau dengan kata lain, langkah induktif berdasarkan pada “pengalaman hidup sebagai manusia” (*hikmah*) harus lebih diprioritaskan daripada pendekatan deduktif yang hanya mencukupkan diri pada otoritas teks dan wacana salaf. Bahkan, mengikuti al-Naim (2011: 284-285), ketika realitas bertentangan dengan ketentuan agama (*fiqh*) sekalipun, kemashlahatan manusia harus tetap diutamakan.

3. Kerangka Aksiologi

Aksiologi merupakan persoalan fungsi dan penerapan suatu ilmu pengetahuan (Fanani, 2009: 30). Sementara hakikat fungsi dan penerapan setiap ilmu pengetahuan ditujukan untuk menjawab persoalan serta menyejahterakan manusia (Sumantri, 1993: 106). Itu sebabnya, humanisme (Islam) juga dapat berfungsi dan berperan dalam menjawab persoalan kemanusiaan khususnya melalui disiplin filsafat hukum Islam. Hal ini mengingat bahwa filsafat hukum Islam sendiri adalah

filsafat yang menganalisis hukum Islam secara kritis untuk memancarkan, menguatkan, dan memelihara hukum Islam agar selalu sesuai dengan tujuan syariat, yakni kesejahteraan seluruh umat manusia (Djamil, 1997: 14).

Dengan demikian, konsepsi *humanisme sebagai filsafat hukum Islam* dapat diaplikasikan dalam beberapa langkah “gerakan filsafat hukum Islam” berikut ini.

a. Membudayakan tradisi kritik wacana agama

Sakralisasi dan mistifikasi pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar al-diniyyah*) terbukti hanya menjadikan ilmu-ilmu tersebut berjarak, mengawang-awang, *out of date*, dan tidak membumi dengan tuntutan kehidupan manusia. Untuk itu, diperlukan upaya untuk mengatasi kesenjangan antara wacana keagamaan yang “melangit” dan tuntutan kehidupan yang massif. Salah satunya melalui “kritik wacana” atas produk pengetahuan keagamaan Abad Pertengahan—yang seringkali menjadi objek “pensucian pemikiran”.

Mengikuti Azizy (2000: 133), upaya ini dapat dilakukan dengan beberapa langkah. *Pertama*, pemikiran dan karya ulama masa lalu yang seringkali dipahami secara doktrinal-dogmatis perlu diposisikan sebagaimana mestinya, yakni sebagai hasil ijtihad manusia. Melalui kritik wacana ini, doktrin yang sakral tersebut menjadi suatu yang bisa disentuh oleh akal manusia masa sekarang. *Kedua*, hasil ijtihad tersebut perlu dipahami secara kontekstual pada masanya yang menuntut jawaban agama atas dasar pemahaman ulama terhadap wahyu, lantaran dikelilingi keadaan sosial pada masa itu. *Ketiga*, setelah melakukan kontekstualisasi, perlu dilakukan reaktualisasi dengan kondisi kekinian yang melibatkan kerjasama antardisiplin untuk “penyelamatan” manusia.

Secara lebih khusus, kaitannya dengan hukum Islam (*fiqh*), upaya di atas dapat diperkuat dengan lima langkah “paradigma berfiqh baru”

berikut ini. *Pertama*, selalu mengupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqh untuk mencari konteksnya yang baru. *Kedua*, beranjak dari pola bermadzhab secara tekstual (madzhab *qauli*) ke bermadzhab secara metodologis (madzhab *manhaji*). *Ketiga*, melakukan verifikasi antara mana ajaran pokok (*ushuliyah*) dan mana yang cabang (*furu'iyah*). *Keempat*, ilmu hukum Islam/fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai kebenaran ortodoksi dan hukum positif negara. Dan *kelima*, melakukan kajian-kajian filosofis, terutama dalam kaitan antara hukum dan permasalahan sosial-budaya manusia (Hairus Salim & Nuruddin Amin, 2004: viii). Kelima prinsip tersebut menandakan pentingnya pergeseran paradigma fiqh dari paradigma “kebenaran ortodoksi” menjadi paradigma “pemaknaan sosial”.

b. Pengarusutamaan isu-isu kemanusiaan (antroposentrisme) dalam kajian agama

Islam sejatinya memandang setiap manusia mempunyai nilai kemanusiaan universal, sehingga suatu kejahatan kepada pribadi adalah kejahatan terhadap prinsip kemanusiaan universal (QS. al-Maidah [5]: 32). Dari sini bisa dilihat adanya suatu konsep yang sangat mendasar dalam Islam bahwa manusia merupakan makhluk Tuhan yang tertinggi. Manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna (QS. al-Tin [95]: 4). Kesempurnaan yang dimaksud tentu bukan dalam bentuk fisik manusia semata, melainkan juga nilai dari manusia secara keseluruhan itu sendiri. Tuhan secara tegas memuliakan eksistensi manusia (QS. al-Isra [17]: 70) (Rachman, 2006: 900-903).

Arus utama agama jelas-jelas berpangkal-ujung pada kemanusiaan. Konsekuensinya, orang berketuhanan dengan sendirinya harus berperikemanusiaan. Pengakuan berketuhanan yang dinyatakan dalam kegiatan ibadah, ditegaskan tidak mempunyai nilai apapun sebelum disertai tindakan-

tindakan nyata dalam rangka mengasihi sesama manusia (Nurcholish Madjid, 1992: 99-103). Islam hadir untuk manusia dalam rangka kemanusiaan, dan bahwa pengabdian kepada kemanusiaan merupakan puncak dari seluruh pengabdian (ibadah) manusia kepada Tuhan (Husein Muhammad, 2011: 15). Dalam konsepsi Sadra (1981: 13-18), perilaku pengabdian kepada kemanusiaan atas dasar agama ini disebut *safar min al-khalq ila al-khalq bi al-Haq* (perjalanan dari makhluk, untuk makhluk, bersama Tuhan) yang merupakan “kebajikan tertinggi” (*al-hikmah al-muta'aliyah*) yang harus dilakukan manusia.

c. Penguatan pendekatan hermeneutika dalam pemikiran hukum Islam

Hermeneutika merupakan seperangkat metodologi dalam menafsirkan simbol, baik berupa teks maupun metateks. Inti hermeneutika adalah “memahami” (*verstegen/ to understand*) itu sendiri (Abu Zayd, 2003: 32). Itu sebabnya, ia tidak dapat berdiri sendiri, melainkan membutuhkan seperangkat pendekatan dan metode lain semacam filsafat, teologi, antropologi, sosiologi, semantik, linguistik, filologi, fenomenologi, psikologi, analisis wacana, serta lainnya. Dengan kata lain, hermeneutika ibarat “keranjang” yang memuat pelbagai teori. Hermeneutika mengalami perkembangan yang pesat dan memasuki pelbagai varian disiplin (Richard E. Palmer, 2005: 38-49), yang salah satunya adalah hermeneutika hukum. Di sini, dengan mengikuti Minhaji (Fanani, 2009: xxiv), selain hukum dipahami sebagai bagian dari dialog dan dialektika masyarakat untuk mewujudkan keadilan dan kemanusiaan, hukum juga perlu didekati sebagai bentuk hubungan erat antara teks dan pembaca, serta antara masa lalu dengan masa kini. Melalui pendekatan ini kemudian diperlukan 3 (tiga) proses hermeneutika (*a tripartite hermeneutical process*). *Pertama*, yang disebut “proses

pemahaman” (*exegesis*), yakni penelitian terhadap makna asli teks berdasarkan waktu dan tempat asalnya. *Kedua*, yang dikenal dengan “proses penafsiran” (*interpretation*), yaitu menerapkan makna asli teks berdasarkan waktu dan tempat asalnya ke dalam tradisi kontemporer yang berkembang saat ini. *Ketiga*, “proses hermeneutika” (*hermeneutics*) itu sendiri, yaitu memformulasi aturan dan metode yang digunakan dalam proses pemindahan (bergerak) dari makna asli (*exegesis*) menuju makna kontemporer (*interpretation*). Lebih dari itu, dalam pandangan Hanafi (1991: 1), hermeneutika bukan sekadar dapat digunakan dalam interpretasi, tetapi juga digunakan untuk menjelaskan pikiran Tuhan kepada tingkat dunia, dari yang sakral menjadi realitas sosial, dari orientasi ketuhanan (teosentrisme) menjadi orientasi kemanusiaan (antroposentrisme).

d. Pemihakan kepada golongan manusia yang lemah (mustadl'afin)

Prinsip “resiprositas” yang diusung al-Na'im (2011: 69) perlu dijadikan spirit keberpihakan kepada golongan yang lemah. Prinsip ini mengajarkan bahwa setiap orang harus memperlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan oleh orang lain. Resiprositas menjadi penting mengingat adanya fakta-fakta diskriminatif terhadap kelompok minoritas, baik karena agama, gender, maupun lainnya.

Abdurrahman Wahid (2007: 363) mengajarkan perlunya penghentian penindasan antara sesama manusia dengan memperhitungkan akar ketahanan sistem penindasan itu sendiri. Hal ini karena sistem yang menindas memiliki ketahanan besar untuk terus hidup karena adanya 3 (tiga) faktor penting yang memengaruhinya: (1) Anti-psikologisme yang dikembangkan yang membuat manusia “berpandangan keras” dan menolak “kelemahan” untuk memandang kekuatan spiritual dalam diri sendiri; (2)

Persambungan antara penindas dan tertindas, seperti kenyataan bahwa pihak tertindas akan meniru dan menjaga kepentingan sendiri dengan mengembangkan teknik opresif yang diterimanya dari pihak penindasnya yang sebenarnya; dan, (3) keengganan manusia untuk memperhitungkan sepenuhnya kekerasan tindakan oleh sistem yang menindas.

Bagaimanapun, masih menurut Wahid (2007: 368), manusia selamanya akan tetap manusia, apapun jadinya nanti dalam kehidupannya setelah ia dilahirkan. Betapa terbatasnya sekalipun hak-hak perorangan maupun kelompok minoritas dirumuskan dalam tata hukum Islam, misalnya, kenyataan ini tidak dapat mengingkari kesejatan adanya hak-hak tertentu baginya, yang menuntut untuk dilestarikan dan dikembangkan demi kesejahteraan dan kebahagiaannya sebagai manusia seutuhnya. Demikian pula, betapa tidak seimbangnya sekalipun hak-hak yang dimiliki seorang Muslim bila dibandingkan dengan kewajiban-kewajibannya kepada Allah, hak itu secara tidak terbantah lagi membuktikan wilayah kemerdekaan dan kebebasan menentukan kehendak dan pilihan baginya. Adanya wilayah kebebasan itu sendiri sesungguhnya telah menunjukkan kokohnya landasan Islam bagi penegakan dan pembelaan hak-hak kemanusiaan.

e. Mengoptimalkan pemuliaan manusia dengan pembaharuan hukum Islam

Perubahan hukum pada dasarnya niscaya sebagaimana perubahan kehidupan manusia itu sendiri. Hal-hal yang terjadi dalam kehidupan manusia yang tidak terdapat pada masa sebelumnya, atau belum terdapat jawaban hukum agama (*fiqh*) karena keterbatasan analisis, maka menjadi tantangan agama dalam perannya sebagai rahmat atas semua makhluk, terutama makhluk yang disebut manusia. Dinamika inilah yang

mencerminkan perubahan pola berfiqh dari “kebenaran ortodoksi” menjadi “pemaknaan sosial” (Azizy, 2000: 138). Dalam tinjauan al-Naim (2011: 272), kecenderungan ini perlu ditekankan mengingat ketidakmemadainya “hukum publik syari'ah”. Menurutny, hukum publik syari'ah seharusnya memperhatikan persoalan riil kemanusiaan sambil di saat bersamaan menghindari diskriminasi atas dasar jenis kelamin, agama, ras, bahasa, kuantitas kelompok, dan “kelainan kodrati” lainnya.

Kesimpulan

Humanisme—baik sebagai gerakan ilmu-ilmu humaniora maupun sebagai aliran filsafat, di Barat (Kristen) maupun di Timur (Islam)—tumbuh dan berkembang dalam dialektika kehidupan manusia yang diwarnai kecenderungan menafikan sesama. Hak-hak mendasar manusia dalam sejarah sosial-kebudayaannya terbukti berulang kali tergilas oleh kepentingan teologi yang abstrak, ideologi yang eksklusif, feodalisme yang massif, serta minimnya empati terhadap golongan yang lemah. Atas dasar “krisis visi kemanusiaan” inilah humanisme mengada (secara induktif) untuk menyelamatkan manusia melalui “gerakan kesadaran” akan tingginya harkat dan martabat manusia. Tentu saja, *episteme* gerakan kesadaran tersebut selalu dibentuk dan ditentukan oleh tempat dan jamannya yang berbeda-beda.

Setelah humanisme terbangun dalam sebuah wujud konsepsi, humanisme perlu dipribumisasikan ke dalam kehidupan riil kemanusiaan. Pada tahap inilah proses deduksi terjadi, terutama dalam hal ini menyangkut persoalan filsafat hukum Islam. Mengingat ontologi humanisme adalah kesadaran (*consciousnes*) akan kemuliaan manusia, dan epistemologinya mengacu pada seluruh potensi dan tabiat kemanusiaan manusia, maka aksiologi humanisme bisa diartikulasikan dalam filsafat hukum Islam

melalui beberapa gerakan pemikiran. Di antara gerakan pemikiran yang dimaksud adalah: a) membudayakan tradisi kritik wacana agama; b) pengarusutamaan isu-isu kemanusiaan (antroposentrisme) dalam kajian agama; c) penguatan pendekatan hermeneutika dalam pemikiran hukum Islam; d) pemihakan kepada golongan manusia yang lemah (*mustadl'afin*); dan, e) mengoptimalkan pemuliaan manusia dengan pembaharuan hukum Islam.

Penutup

Terma *humanisme sebagai filsafat hukum Islam* merupakan penegasan kepedulian atas kemanusiaan melalui terciptanya bangunan hukum yang humanis. Namun demikian, dengan segenap “kesadaran kemanusiaan” diakui bahwa tulisan ini masih banyak kekurangan. Karenanya, kritik dan bimbingan sangat diharapkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, 1999, *Membakar Rumah Tuhan; Pergulatan Agama Privat dan Publik*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- _____, 2006, *Menjadi Muslim Liberal*, Jakarta: JIL - Freedom Institute-Penerbit Nalar.
- Abdullah, M. Amin, 2001, “Ta'wil al'Ilmi; Ke Arah Perubahan Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami'ah*, Vol. 39. No. 2, 2001.
- _____, 2004, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abidin, Zainal, 2011, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, 2003, *Kritik Teks Keagamaan*, Terj. Hilman Latief, Yogyakarta: El-Saq Press.

- _____, 2012, *Teks Otoritas Kebenaran*, Terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS.
- Amin, Muhammad, 1991, *Ijtihad Ibnu Taimiyyah dalam Bidang Fiqih Islam*, Jakarta: INIS.
- Anshori, Abdul Ghofur, 2005, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam*, Yogyakarta: UII Press.
- _____, 2009, *Filsafat Hukum*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Arkoun, Muhammed, 1990, *al-Fikr al-Islam; Naqd wa Ijtihad*, London: Dar al-Saqi.
- _____, 1996, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Assyaukanie, Luthfi, 2009, "Membaca Kembali Humansime Islam", *Makalah Kuliah Umum*, disampaikan di Komunitas Salihara, Jakarta, 27 Juni 2009.
- Asy'ari, Musa, 1992, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: LESFI.
- _____, 2002, *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI.
- _____, 2002, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, Yogyakarta: LESFI.
- Azizy, Ahmad Qodri A., 2000, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, Yogyakarta: LKiS.
- Baedhowi, 2008, *Humanisme Islam; Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bagus, Lorens, 2005, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Boisard, Marcel A., 1980, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Carrel, Alexis, 1987, *Misteri Manusia*, terj. Kania Roesli, dkk, Bandung: CV Remadja Karya.
- Collins, SJ, Gerald & Edward G. Farrugia, SJ, 2003, *Kamus Teologi*, terj. I. Suharyo, Pr., Yogyakarta: Kanisius.
- Davies, Tony, 2008, *Humanism; Second Edition*, London: Routledge.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Djamil, Fathurrahman, 1997, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Essack, Farid, 2001, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme; Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan.
- Fanani, Ahmad Fuad, 2004, *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Fanani, Muhyar, 2009, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press.
- Fauzi, Ahmad, 2011, *Agama Skizofrenia; Delusi, Ketidaksadaran, dan Asal-usul Agama*, Semarang: eLSA.
- Fazlurrahman, 1989, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Ghougassian, J.P., 2000, *Sayap-Sayap Pemikiran Kahlil Gibran*, terj. Ahmad Baidhawi, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, 1989, *Mizan al'Amal*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah.
- _____, t.th, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah.
- Gie, T. Liang, 2000, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty.
- Goodman, Lenn Evan, 2003, *Islamic Humanism*, New York: Oxford University Press.
- Hadziq, Abdullah, 2005, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: RaSAIL.
- Hanafifi, Hassan, 1991, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____, 2000, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, Jakarta: Paramadina.
- _____, 2004, *Islamologi 3; Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS.
- Hardiman, F. Budi, 2011, *Hak-Hak Asasi*

- Asy'ari, Musa, 1992, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: LESFI.
- _____, 2002, *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI.
- _____, 2002, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, Yogyakarta: LESFI.
- Azizy, Ahmad Qodri A., 2000, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, Yogyakarta: LKiS.
- Baedhowi, 2008, *Humanisme Islam; Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bagus, Lorens, 2005, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Boisard, Marcel A., 1980, *Humanisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Carrel, Alexis, 1987, *Misteri Manusia*, terj. Kania Roesli, dkk, Bandung: CV Remadja Karya.
- Collins, SJ, Gerald & Edward G. Farrugia, SJ, 2003, *Kamus Teologi*, terj. I. Suharyo, Pr., Yogyakarta: Kanisius.
- Davies, Tony, 2008, *Humanism; Second Edition*, London: Routledge.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Djamil, Fathurrahman, 1997, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Essack, Farid, 2001, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme; Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan.
- Fanani, Ahmad Fuad, 2004, *Islam Mazhab Kritis; Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Fanani, Muhyar, 2009, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press.
- Fauzi, Ahmad, 2011, *Agama Skizofrenia; Delusi, Ketidaksadaran, dan Asal-usul Agama*, Semarang: eLSA.
- Fazlurrahman, 1989, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Ghousgassian, J.P., 2000, *Sayap-Sayap Pemikiran Kahlil Gibran*, terj. Ahmad Baidhawi, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, 1989, *Mizan al-'Amal*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- _____, t.th, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Gie, T. Liang, 2000, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty.
- Goodman, Lenn Evan, 2003, *Islamic Humanism*, New York: Oxford University Press.
- Hadziq, Abdullah, 2005, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: RaSAIL.
- Hanafy, Hassan, 1991, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____, 2000, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori, Jakarta: Paramadina.
- _____, 2004, *Islamologi 3; Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS.
- Hardiman, F. Budi, 2011, *Hak-Hak Asasi Manusia; Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- _____, 2012, *Humanisme dan Seterusnya; Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Hidayat, Komaruddin, 1996, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Ibrahim, Duski, 2008, *Metode Penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, 1989, *Takwin al-'Aql al-'Arabiyy*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyah.
- Jary, David & Julia Jary, 1991, *The HarperCollins Dictionary of Sociology*, New York: HarperCollins Publisher.

- Khallaf, Abd al-Wahab, 1987, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, t.t: Maktabah Da'wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar.
- Knight, George R., 1982, *Issues and Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andrews University Press.
- Lamont, Corliss, 1997, *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press.
- Lathief, Supaat I., 2008, *Psikologi Fenomenologi Eksistensialisme*, Lamongan: Pustaka Ilalang.
- Latif, Yudi, 2007, *Dialektika Islam; Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Magee, Bryan, 2008, *The Story of Philosophy*, terj. Marcus Widodo, Yogyakarta: Kanisius.
- Madjid, Nurcholish, 1992, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Bandung: Mizan.
- _____, 1998, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Makdisi, George Abraham, 2005, *Cita Humanisme Islam; Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaissans Barat*, terj. A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah, Jakarta: Serambi.
- Ma'luf, Louis, 1998, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq.
- Masdar, Umaruddin, 2003, *Agama Kolonial; Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*, Yogyakarta: Klik.R.
- Maslow, Abraham H., 1968, *Toward a Psychology of Being, Second Edition*, New York: Van Nostrand Reinhold Company.
- Moreno, Francisco Jose, 1998, *Agama dan Akal Fikiran; Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: CV. Rajawali Press.
- Muhammad, Husein, 2011, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, Bandung: Mizan.
- Munir, Miftahul, 2005, *Filsafat Humanisme Teistik Menurut Kahlil Gibran*, Yogyakarta: Paradigma.
- Muthahhari, Murtadha, 2013, *Manusia Seutuhnya; Studi Kritis Berbagai Pandangan Filosofis*, terj. Abdillah Hamid Ba'abud, Jakarta: Sadra Press.
- Muzairi, 2002, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre; Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Na'im, Abdullahi Ahmed, 2011, *Dekonstruksi Syariah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin al-Ramy, Yogyakarta: LKiS.
- Piliang, Yasraf Amir, 2004, *Posrealitas; Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Rachman, Budi Munawar, 2006, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid; Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*, Jakarta: Penerbit Mizan.
- Rahman, Musthafa, 2011, *Humanisasi Pendidikan Islam; Plus-Minus Sistem Pendidikan Pesantren*, Semarang: Walisongo Press.
- Ratna, Nyoman Kutha, 2010, *Metodologi Penelitian; Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Reese, L. William, 1980, *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanity Press.
- Russell, Bertrand, t.th, *History of Western Philosophy*, London: Unwin University Press.
- Ruswantoro, Alim, 2011, "Filsafat Pembebasan Manusia dalam Islam untuk Pembangunan Kebudayaan Transendental", dalam Al Makin (ed.), *Madzhab Kebebasan Berfikir dan Komitmen Kemanusiaan; Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie*, Yogyakarta: LESFI.
- Sadra, Mulla, 1981, *al-Asfar al-Arba'ah fi al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabi.
- Saleh, Abdul Mun'im, 2009, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan; Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Yogyakarta:

- Pustaka Pelajar.
- Salim, Hairus dan Nuruddin Amin, 2004, "Ijtihad dalam Tindakan; Pertanggungjawaban Penyunting", dalam MA. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS.
- Santoso, Listiyono (dkk), 2006, *Epistemologi Kiri; Seri Pemikiran Tokoh*, Yogyakarta: Penerbit Ar-Ruzz.
- Sartre, Jean Paul, 2002, *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj. Yudhi Murtanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Scruton, Roger, 1984, *Sejarah Singkat Filsafat Modern; Dari Descartes sampai Wittgenstein*, terj. Zainal Arifin Tandjung, Jakarta: Pantja Simpati.
- Shihab, M. Quraish, 1996, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- _____, 2000, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan.
- Sohail, K., 2001, *From Islam to Secular Humanism; A Philosophical Journey*, Toronto: Abbeyfield Publishers.
- Soleh, A. Khudori, 2003, "Hassan Hanafi; Hermeneutika Humanistik", dalam A. Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela.
- _____, 2012, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sponville, Andre Comte, 2007, *Spiritualitas Tanpa Tuhan*, terj. Ully Tauhida, Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Stramel, James S., 2009, *Haw to Write a Philosophy Paper; Cara Menulis Makalah Filsafat*, Terj. Agus Wahyudi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sukardi, Imam (dkk), 2003, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern*, Solo: Tiga Serangkai.
- Sumantri, Jujun S. Suria, 1993, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Suseno, Franz Magnis, 1999, *Pemikiran Karl Marx; dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Penerbit Gramedia.
- _____, 2002, *Agama Humanisme dan Masa Depan Tuhan*, Yogyakarta: Basis.
- Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, t.th, *al-Risalah*, Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Syahrur, Muhammad, 2008, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa, t.th, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, tahq. Syaikh Abdullah Daraz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Syari'ati, Ali, 1996, *Humanisme; Antara Islam dan Madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir, 1987, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Tjaya, Thomas Hidy, 2008, *Humanisme dan Skolastisme; Sebuah Debat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Turner, Bryan S., 1994, *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, London: Routledge.
- Olson, Robert G., 1967, *Short Introduction to Philosophy*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Palmer, Richard E., 2005, *Hermeneutika; Teori Baru mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wahid, Abdurrahman, 1999, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS.
- _____, 2007, *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute.