

**MENGGAGAS METODOLOGI
HUKUM ISLAM MASA DEPAN
(Kajian Tentang Rekonstruksi
Usūl Al-fiqh)**

*Isnatin Ulfah**

Abstrak : *Tulisan hendak memberikan pesan bahwa fiqh, baik sebagai kumpulan materi hukum Islam ataupun sebagai ilmu (usūl al-fiqh), merupakan produk pemikiran yang menyejarah dan karenanya qābil li al-taghyīr. Dinamika dan tantangan zaman yang bersifat complicated menuntut adanya rumusan rekonstruktif terhadap metode penemuan hukum Islam. Usūl al-fiqh klasik dinilai lebih banyak menjaga status quo tradisi teks dan masa lalu dan karenanya kurang responsif terhadap problem kemanusiaan kontemporer. Berdasar hal tersebut, tulisan ini menampilkan sekilas teori double movement-nya Fazlur Rahman dan teori hudūd-nya Shahrūr. Tidak tercerabut dari akar tradisi dan kesejarahan fiqh, tulisan ini diawali dengan sketsa sejarah pergulatan pemikiran dan dialektika nalar-wahyu dalam konteks hukum Islam yang sekaligus menunjukkan bahwa rekonstruksi metodis penemuan hukum Islam bukan-lah hal yang "berbau" bid'ah.*

Kata Kunci: *Fiqh, Usūl al-Fiqh, Rasionalisme, Tradisionalisme, Maqāṣid, Double Movement, Hudūd.*

PENDAHULUAN

Di kalangan sebagian besar umat Islam ada anggapan bahwa hukum Islam (fiqh) merupakan aturan-aturan suci

* Penulis adalah dosen STAIN Ponorogo, DPK di IAIM Ngabar Ponorogo fakultas Syari'ah.

yang tidak boleh diperdebatkan (*undebatable*), kebenarannya mutlak dan tidak boleh dipersoalkan (*unquestionable*) lagi. Mereka memandang fiqh sebagai aturan Tuhan. Dengan cara pandang seperti itu, maka kitab-kitab fiqh dipandang sebagai kumpulan hukum Tuhan yang paling benar dan tidak bisa diubah. Sampai di sini, kebenaran kitab-kitab fiqh tersebut seakan-akan sama mutlaknya dengan kebenaran al-Qur'an.

Padahal apa yang dinamakan fiqh adalah hasil pemikiran para mujtahid terdahulu seperti al-Shāfi'i, Hanbali, Maliki, Hanafi, Ja'fari, al-Nawāwi dan sebagainya yang dituangkan dalam ribuan kitab fiqh. Jadi, fiqh yang tertuang dalam ribuan kitab itu sebenarnya produk mujtahid, bukan Tuhan. Oleh karena itu, mempelajari fiqh sebenarnya mempelajari pemikiran manusia. Dengan kata lain fiqh adalah pemikiran agama (*islamologi*), bukan agama itu sendiri. Karena fiqh adalah produk manusia, maka ia relatif, tidak absolut, dan dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang mempengaruhinya.

Sebagaimana hukum-hukum yang lain, kehadiran fiqh tidak begitu saja, tidak *taken for granted*, tidak a historis, tapi ia hadir dalam upaya memecahkan persoalan-persoalan yuridis dalam masyarakat sesuai zamannya. Ia akan terus berubah sesuai dengan perubahan persoalan yang dihadapi manusia. Demikian juga dengan kehadiran metodologi hukum Islam klasik (*uṣūl fiqh*).¹ Ia juga merupakan pemikiran

¹ Karena fiqh timbul dari hasil ijtihad, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan *uṣūl fiqh/legal theory*. *Uṣūl fiqh* dapat dipahami sebagai bangunan-bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-aturan hukum praktis memperoleh sumber-sumber partikularnya. Ahmad Baso, "Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fiqh Nu, dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun Prof. KH. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), 132. Sedangkan menurut Muhammad Abū Zahrah, *uṣūl fiqh* adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang memberikan gambaran tentang metode-metode yang mengistinbathkan hukum-hukum yang 'amali dari dalil-dalilnya yang *tafsīli*. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (http://Dar al-Fikr al-Araby, tt), 7.

keagamaan, sehingga haruslah dipahami sebagai hasil pergumulan sejarah yang bisa terus berubah sesuai tuntutan zaman.

Terus berkembangnya persoalan kontemporer di berbagai belahan dunia telah memunculkan keraguan terhadap kemampuan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi hukum dalam mengantisipasi persoalan-persoalan baru. Persoalan sosial, budaya, politik, ekonomi, hak asasi manusia, gender, dan hubungan antar bangsa yang dihadapi negara-negara di dunia sekarang jauh lebih rumit dan kompleks ketimbang model-model pemecahan yang ditawarkan *uṣūl al-fiqh*. Ketika *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* masih berkuat dengan isu-isu sederhana, persoalan-persoalan yang dihadapi umat manusia kini telah melewati batas-batas geografis dan teritorial negara-negara di dunia. Oleh karena itu dapat dimengerti jika dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh *fiqh* dewasa ini diduga kuat disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu *uṣūl al-fiqh* untuk memecahkan problem kontemporer.

Keraguan terhadap kemampuan *uṣūl al-fiqh* itu terutama karena menempatkan *uṣūl al-fiqh* sebagai sesuatu yang baku, bukan sebagai metodologi yang relatif berubah. Di samping itu, kaedah-kaedah baku *uṣūl al-fiqh* itu sendiri terkadang malahan mempersempit ruang gerakannya. Dan yang menonjol dalam *Uṣūl al-fiqh* biasanya adalah teologis-deduktif², sehingga seringkali mengantarkan kepada formalitas-

² Corak ini diikuti hampir semua ahli *uṣūl fiqh* mazhab *mutakallimīn* (Syafi'iyah, Malikiyyah, Ḥanābilah, dan Mu'tazilah), hanya ulama Hanafiyah yang memiliki corak induktif-analitis. Lihat Amin Abdullah "Paradigma Alternatif Pengembangan *Uṣūl Fiqh* dan dampaknya Pada *Fiqh Kontemporer*" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, ed. Riyanto dkk. (Jakarta: Fakultas Syariah Press, 2004), 138. Bandingkan dengan A. Chozin Nasuha yang berpendapat bahwa ada dua bentuk aliran dalam *Uṣūl Fiqh* yaitu aliran *ra'yu* dan *mutakallimīn*. Aliran *ra'yu* dipakai oleh Mazhab Hanafi, Maliki, dan Mu'tazilah. Sedangkan aliran *mutakallimīn* dipakai antara lain oleh mazhab Syafi'i, Hanbali, Zhahiry, dan Syi'ah Ithnā Asyariah. A. Chozin Nasuha <http://islamicreform.blogspot.com>, 4

legalistik dan jarang benar-benar mampu memberikan jalan keluar bagi masalah-masalah baru. Oleh karena itu diperlukan langkah-langkah penting untuk merevisi uşul al-fiqh agar lebih relevan dan "bermanfaat" dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer, misalnya dengan menggabungkannya dengan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) seperti sejarah, sosiologi dan antropologi.

Tulisan ini mencoba mendiskripsikan pemikiran pembaruan uşul al-fiqh yang responsif dan tidak anti realitas, yang bisa menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

DINAMIKA UŞUL AL-FIQH DARI KLASIK HINGGA MODERN

Akar Sejarah Uşul al-fiqh

Dalam banyak literatur disebutkan bahwa ilmu ini pertama kali dirintis oleh al-Shāfi'i yang tertuang dalam bukunya *al-Risālah*. Pendapat tersebut tampaknya muncul karena melihat uşul al-fiqh lebih sebagai ilmu. Akan tetapi, eksistensi uşul al-fiqh sebagai suatu metode atau cara berpikir dalam menetapkan hukum telah ada jauh sebelum kehadiran *al-Risālah*. Uşul fiqh, sebagaimana diungkapkan Abū Zahrah muncul seiring dengan munculnya masalah fiqh karena fatwa-fatwa fiqh tersebut merupakan hasil kajian yang mempergunakan metode-metode tertentu. Metode kajian hukum itulah yang kemudian dikenal sebagai uşul al-fiqh.³ Dan kenyataan sejarah memang memperlihatkan bahwa fatwa-fatwa fiqh lebih dahulu dikodifikasikan oleh para mujtahid, karena masyarakat pada umumnya, menurut Mun'im A. Sirry, lebih tertarik pada fiqh dari pada terhadap uşul al-fiqh.⁴

³ Muhammad Abū Zahrah, *Uşul al-Fiqh*, II.

⁴ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 73-74.

Kaedah-kaedah *uṣūl al-fiqh* dapat dikatakan telah mulai tumbuh sejak zaman sahabat, karena para ulama generasi awal ini telah melahirkan fatwa-fatwa *fiqh*. Dan ini diakui oleh al-Marāghī, bahwa 'Umar bin Khaṭṭāb menganalogikan kepemimpinan politik pada imam shalat, ketika memperkuat dukungannya pada Abū Bakr sebagai khalifah pertama, karena dia adalah sahabat yang ditunjuk oleh Rasulullah untuk menjadi imam shalat pada saat beliau sakit. Kemudian dia juga mendesak Abū Bakr untuk mengambil kebijaksanaan agar mengumpulkan al-Qur'an yang tersebar dalam tulisan yang terpisah-pisah dan dalam hafalan sahabat, karena khawatir akan musnahnya al-Qur'an bersamaan dengan punahnya generasi mereka. Menurut 'Umar, demi kemaslahatan generasi mendatang, al-Qur'an harus dikumpulkan dan Abu Bakr menerima gagasan tersebut, kemudian menunjuk Zayd ibn Thābit untuk melakukannya.⁵

Dua fakta sejarah ini memperlihatkan bahwa penggunaan kaidah-kaidah *uṣūl* dalam menyelesaikan berbagai problem sosial, politik, dan keagamaan sudah dimulai sejak awal Islam. Namun pada masa ini, baik produk pemikiran hukum maupun metodologinya belum terkodifikasi dengan baik karena perhatian mereka belum terfokus pada aspek ini. Kodifikasi produk-produk pemikiran *fiqh* baru mulai pada generasi ulama mujtahid yang dipelopori oleh Abū Ḥanīfah yang karya-karyanya ditulis oleh murid-muridnya.⁶ Sedang pada masa *tabi'in* sebelum generasi Abū Ḥanīfah, produk-produk pemikiran *fiqh* tersebut belum dapat dipisahkan secara tegas dari hadis-hadis Nabi karena para ulama *fiqh* juga sekaligus para perawi hadis, sementara hadis pun belum terkodifikasi secara menyeluruh.⁷

⁵ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *al-Fath al-Mubīn fi Ṭabaqāt al-Uṣūliyyīn*, Vol.1 (Kairo: Muh. Amin Ramj, 1974), 15.

⁶ *Ibid*, 105.

⁷ Imam Syaukani, *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan*

Kendati Abū Hanīfah sangat produktif dalam melahirkan fatwa-fatwa fiqh hasil ijtihadnya, namun menurut pengamatan Imam Shawkāni ia termasuk orang yang "malas" menuliskan hasil ijtihad dan rumusan-rumusan metodologi kajian hukumnya tersebut secara sistematis dalam satu buku yang akan dengan mudah dipelajari oleh ulama lain dan generasi sesudahnya. Langkah ke arah itu baru dimulai oleh muridnya Abū Yūsuf (113-182 H) dengan karya monumentalnya *-al-Kharāj*,⁸ sebuah kitab yang memuat perbedaan-perbedaan nalar para ulama dalam berbagai kajian hukumnya. Namun dalam buku itu, Abū Yūsuf belum menyuguhkan teori uṣūl fiqh yang menyeluruh, dan baru terfokus pada perbedaan-perbedaan para ulama dalam kajian fiqh rasionalnya. Ini berbeda dengan dengan al-Shāfi'i (150-204 H) yang selain rajin mengeluarkan fatwa ia juga berusaha menuliskannya dalam sebuah kitab tersendiri yang kemudia dikenal dengan *al-Risūlah*. Kitab ini ditulis al-Shāfi'i sewaktu ia tinggal di Baghdad dan disempurnakan ketika tinggal di Mesir, sebuah kitab yang dianggap banyak kalangan sebagai cikal bakal ilmu uṣūl al-fiqh. Oleh sebab itu 'Abd al-Wahhāb Khallāf menyatakan bahwa orang yang pertama kali menyusun ilmu uṣūl al-fiqh yang utuh dan menyeluruh adalah al-Shāfi'i.⁹

Rasionalisme dan Tradisionalisme dalam Uṣūl al-fiqh

Sebagaimana telah disinggung di muka, pada saat munculnya al-Shāfi'i sebelumnya sudah ada tokoh-tokoh ahli hukum Islam. Mereka memiliki corak dan metode tersendiri dalam memproduksi uṣūl al-fiqh maupun fiqh. Secara garis besar mereka dapat dikategorikan dalam dua aliran, yaitu

Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional (Jakarta: PT rajaGrafindo Persada, 2006), 124.

⁸ Ibid. Lihat juga al-Maraghī, *al-Fatḥ al-Mubīn*, 106.

⁹ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Politik Hukum Islam*, terj. Zainuddin Adnan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 17.

rasionalisme dan tradisionalisme. Aliran rasionalisme diwakili oleh golongan Hanafiyyah dengan tokohnya Abū Yūsuf dan tradisionalisme diwakili oleh kalangan Malikiyyah, dan kemudian al-Shāfi'i akhirnya dimasukkan pula dalam golongan ini karena dianggap gagal dalam memunculkan aliran tersendiri, serta kaum Hanābilah.¹⁰

Aliran tradisionalime atau sering disebut *mutakallamin* dikembangkan oleh para pengikut Imam al-Shāfi'i seperti Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī (450-505 H), dengan karyanya *al-Mustasfā*. Kemudian 'Ali ibn Abī 'Ali Muḥammad Ibn Sālim al-Amīdy (551-631 H) yang populer dengan nama Sayf al-Dīn al-Amīdy yang memiliki karya besar *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Selain ada juga 'Abdullah ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Ali al-Bayḍawī dengan karyanya *Minḥāj al-Wuṣūl ila 'Ilm al-Uṣūl*.¹¹

Secara umum aliran ini melahirkan rumusan kaidah-kaidah *kullī* melalui kajian induktif terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah, kemudian secara deduktif kaidah-kaidah tersebut diterapkan dalam menetapkan hukum. Disamping itu, mereka juga banyak melakukan *ta'līl* terutama untuk ayat-ayat non ubudiyah, dengan maksud agar ayat-ayat tersebut dapat menyerap *furu'* sebanyak-banyaknya. Menurut Amin Abdullah, mereka adalah aliran yang bercorak teologis-deduktif.¹²

¹⁰ Lihat Syaukani, *Konstruksi Epistemologi*, 128-129. Sebagai perbandingan, lihat kembali ulasan A. Chozin Nasuha tentang kategorisasi aliran *ra'yi*/rasionalisme dan *mutakallimin/trasionalime*, siapa saja yang masuk dalam masing-masing aliran dan bagaimana metode yang mereka pergunakan dalam menyusun fiqh dan *uṣūl* fiqh. Nasuha, <http://islamicreform.blogspot.com>, 3

¹¹ *Ibid.*

¹² Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Prunata Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 107-109, Lihat juga Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 138.

Dengan bahasa A. Chazin Nasuha, para mujtahid aliran ini menyusun *uṣūl al-fiqh* dulu, kemudian memproduksi *fiqh* berdasarkan *uṣūl al-fiqh* tadi. Aliran ini berpikir deduktif dengan menyesuaikan perilaku umat, kepada teori-teori *uṣūl al-fiqh* tadi.¹³ Inilah cara utama aliran *mutakallimīn* yang kajian hukumnya lebih banyak diorientasikan pada ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah, sebagai implikasi dari dasar pemikiran bahwa *Shāri'* hanyalah Allah dan rasul-Nya. Tugas mujtahid menurut mereka bukan menciptakan hukum, tapi menemukan hukum yang telah dikemukakan *Shāri'* tersebut. Oleh karena itu Aliran ini tidak mau memakai '*urf*, *maṣlahah mursalah*, dan *istihsān* karena bertentangan dengan *qiyās 'am*. Aliran ini, tambahan dalil pokoknya adalah *istiṣhāb* yaitu dalil yang memandang persoalan hukum, selama tidak ada hukum yang merubahnya tetap berlaku sampai sekarang dan masa depan.

Teori kajian hukum mereka ini, selanjutnya banyak diserap oleh para ulama yang berlatar belakang keilmuan kalam/teologi seperti al-Juwayni (419-467 H) dan al-Ghazālī dari kalangan Asy'ariyyah, dan Husayn Ibn Muḥammad ibn Ali al-Baṣrī (w. 436 H) dari kalangan Mu'tazilah.¹⁴ Karena hal itulah aliran ini disebut sebagai *mutakallimīn*.

Sementara itu, aliran rasionalisme dikembangkan oleh pengikut Abū Ḥanīfah, seperti Abū Zayd al-Dabusi (w. 430 H) dengan karyanya yang berjudul *al-Uṣūl wa al-Furu'*, Fakhr al-Islām al-Bazdawī (400-482 H) dengan karyanya *Kanz al-Wuṣūl ila Mu'rifah al-Uṣūl*, serta Hafizh al-Din al-Nasafy (w. 710 H), dengan karyanya *Manār al-Anwār fi Uṣūl al-Fiqh*.

Menurut Nasuha, aliran yang juga disebut *ahl al-ra'y* ini adalah aliran dalam *uṣūl al-fiqh* yang teori-teorinya dibangun sesudah *fiqh* terbentuk, yaitu dengan cara mengamati perilaku orang-orang mukallaf di masyarakat kemudian memproduksi

¹³ Nasuha <http://islamicreform.blogspot.com>, 3

¹⁴ Imam Syaukani, *Konstruksi Epistemologi*, 129-130.

fiqh secara induktif. Setelah itu disusunlah *uṣūl al-fiqh* untuk dasar-dasar pengembangan di samping kaedah fiqhnya juga. Karena itu, *'urf*, *maṣlahah mursalah*, dan *istihsan* diambil sebagai dasar hukum fiqh. Dalil-dalil ini dirumuskan berdasarkan *istiqra'* (penelitian) untuk mencari bentuk fiqh.¹⁵ Itulah mengapa aliran ini menurut Amin Abdullah bercorak induktif-analitis.¹⁶ Dengan kata lain, menurut Noel J. Coulson, aliran ini merumuskan kaidah-kaidah dengan memperhatikan karakter-karakter *furu'* dan memperhatikan kepentingan kehidupan mukallaf dengan melihat pesan-al-Qur'an dan sunnah tentang masalah dimaksud.¹⁷

Perbedaan prinsipil antara aliran *mutakallimin* dengan aliran *ra'y* terletak pada posisi kaidah-kaidah *ushul* ulama mazhabnya. Kaidah-kaidah imam Syafi'i, tokoh aliran *kalam*, bagi para pengikutnya merupakan kaidah-kaidah umum yang langsung dapat dikembangkan pada berbagai *furu'* yang mereka hadapi. Sementara kaidah-kaidah Abu Hanifah, bagi para pengikutnya banyak dipergunakan sebagai rujukan dalam perumusan kaidah-kaidah baru. Hal ini merupakan konsekuensi dari dasar pemikiran dalam proses perumusan kaidah yang memberi perhatian pada karakter *furu'*.¹⁸

Uṣūl al-fiqh: Dari Paradigma Literalistik ke Teori *Maqāṣid al-Shari'ah*

Meskipun dalam merumuskan *uṣūl al-fiqh*, kedua aliran di atas memiliki metode yang berbeda, yang satu bercorak teologis-deduktif dan yang lain bercorak induktif-analitis, tapi keduanya memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma

¹⁵ Nasuha, <http://islamicreform.blogspot.com>, 4

¹⁶ Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif...*, 138.

¹⁷ Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, ter. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 43.

¹⁸ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 22

literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks-teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal¹⁹ Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H dan baru mengalami perbaikan dengan munculnya Ibrahim ibn Musa al-Shāṭibi (w. 790 H) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* pada abad ke-8 H. Dalam kitab tersebut al-Shāṭibi memformulasikan teori *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syarī'ah) yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum (*Syari', lawgiver*). Dengan demikian, ilmu uṣūl al-fiqh tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks.²⁰ Sayangnya pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shāṭibi tersebut mengalami kematangan ketika intelektualisme Muslim berada dalam kemunduran. Sehingga, teori ini sekalipun memiliki potensi besar untuk melakukan sistematisasi aturan-aturan syariah, tidak dikembangkan atau diimplementasikan oleh sarjana-sarjana muslim setelahnya, bahkan hampir sama sekali diabaikan hingga ia ditemukan kembali oleh para pembaru uṣūl al-fiqh modern seperti Muḥammad Abduh (w. 1905) sekitar enam abad kemudian.²¹

Pembahasan tentang al-Shāṭibi tersebut menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran dalam studi uṣūl al-fiqh dari pendekatan tekstual kepada kontekstual.²² Memang membica-

¹⁹ Dengan meminjam kerangka analisis al-Jābirī, model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa pada umumnya dikategorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan epistemologi *bayānī* yang berbeda secara tegas dari model berpikir dan berijtihad model *burhānī* dan lebih-lebih *'irfānī*. Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, vol. 39/2/2002, 359-391.

²⁰ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 138.

²¹ Syaukani, *Konstruksi Epistemologi*, 135.

²² Meskipun al-Shāṭibi datang dengan teori yang sangat brilian, tapi menurut Amin Abdullah, al-Shāṭibi sama sekali tidak menghap-

rakan sejarah uṣūl al-fiqh tidak lengkap jika tidak membicarakan al-Shāṭibi, karena melalui al-Shāṭibi-lah para pemikir muslim modern menemukan momen kontinuitas yang penuh harapan terhadap eksistensi uṣūl al-fiqh ini. Hal yang sama dapat kita temui pula pada sosok Ibn Hazm (384-456 H), ahli hukum dari kalangan al-Dhahiry sebelum al-Syatibi yang juga memiliki pandangan yang luas tentang masalah pengembangan uṣūl al-fiqh melalui *istislah*, kendati ia berpegang pada metodologi literal dalam menafsirkan teks.

Sejak berakhirnya era al-Shāṭibi studi tentang uṣūl al-fiqh mengalami kemerosotan yang sangat memprihatinkan, terutama dalam aspek substansi dan metodologi. Dalam waktu sangat lama tradisi eksplorasi pemikiran spekulatif dalam bidang studi hukum Islam tidak muncul. Para sarjana muslim ketika itu hingga menjelang munculnya era pembaruan pada abad ke 17-18 M dan seterusnya hanya sebatas mengulang-ulang materi-materi yang sudah ada, itupun mereka lebih terfokus kepada tradisi uṣūl al-fiqh Shāfi'iyah dan bahkan lebih menyempit lagi kepada kitab *al-Risālah*. Kalaupun ada kajian yang lebih mendalam, itupun sebatas melakukan studi komparatif antara kaidah-kaidah uṣūl satu madhab dengan madhab yang lain (*dirāsāt al-muqāranah fi al-uṣūl*).

Kondisi di atas sedikit demi sedikit mengalami perubahan ketika gerakan pembaruan mulai dikumandangkan oleh para pembaru dan pemikir-pemikir muslim terkemudian seperti Muhammad Abduh, Muḥammad Rashid Rida, Muḥammad Iqbal, Fazlurrahman, Yusuf Qardawi, Mahmoud

paradigma literal, tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna memahami perintah Allah. Dengan demikian dalam perspektif filsafat ilmu, al-Shāṭibi tidak melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tapi lebih melengkapi paradigma lama agar tidak terlalu literalistik. al-Shāṭibi dalam perspektif Kuhn sesungguhnya tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan ilmu uṣūl fiqh. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 138-139.

Mohammed Arkoun, Muhammad Shahrūr, Hasan al-Turabi, dan lain-lain.²³

NEO-UŞŪL AL-FIQH: REKONSTRUKSI METODOLOGI UŞŪL AL-FIQH

Dewasa ini agenda besar bagi umat Islam tetap saja terkait tentang pertanyaan bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi saw. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal, Muhammad Taha, Abdullah Ahmed an-Naim, Muhammad Said Asymawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrūr sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maṣlaḥah* klasik. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip *maṣlaḥah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Wael B. Hallaq menamakan kelompok ini *religious liberalism* (liberalisme keagamaan), karena coraknya yang lebih liberal dan cenderung membuang teori-teori uşūl al-fiqh lama. Menurut Hallaq upaya pembaruan di bidang uşūl al-fiqh dari kelompok ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif.²⁴ Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.

²³ Wael B. Hallaq mengkategorikan para pembaru di bidang uşūl fiqh seperti Muhammad 'Abduh, Raşid Rida, Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Allal al-Fāsi, dan Hasan Turabi sebagai para pembaru penganut aliran *utilitarianisme* (*religious utilitarianism*) karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maṣlaḥah* yang ditawarkan al-Shāṭibi melalui teori *maqāṣid*-nya. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Uşūl Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), 318..

²⁴ *Ibid.*, 214.

rakan sejarah uşul al-fiqh tidak lengkap jika tidak membicarakan al-Shāṭibi, karena melalui al-Shāṭibi-lah para pemikir muslim modern menemukan momen kontinuitas yang penuh harapan terhadap eksistensi uşul al-fiqh ini. Hal yang sama dapat kita temui pula pada sosok Ibn Hazm (384-456 H), ahli hukum dari kalangan al-Dhahiry sebelum al-Syatibi yang juga memiliki pandangan yang luas tentang masalah pengembangan uşul al-fiqh melalui *istishab*, kendati ia berpegang pada metodologi literal dalam menafsirkan teks.

Sejak berakhirnya era al-Shāṭibi studi tentang uşul al-fiqh mengalami kemerosotan yang sangat memprihatinkan, terutama dalam aspek substansi dan metodologi. Dalam waktu sangat lama tradisi eksplorasi pemikiran spekulatif dalam bidang studi hukum Islam tidak muncul. Para sarjana muslim ketika itu hingga menjelang munculnya era pembaruan pada abad ke 17-18 M dan seterusnya hanya sebatas mengulang-ulang materi-materi yang sudah ada, itupun mereka lebih terfokus kepada tradisi uşul al-fiqh Shāfi'iyah dan bahkan lebih menyempit lagi kepada kitab *al-Risālah*. Kalaupun ada kajian yang lebih mendalam, itupun sebatas melakukan studi komparatif antara kaidah-kaidah uşul satu madhab dengan madhab yang lain (*dirāsāt al-muqāranah fi al-uşul*).

Kondisi di atas sedikit demi sedikit mengalami perubahan ketika gerakan pembaruan mulai dikumandangkan oleh para pembaru dan pemikir-pemikir muslim terkemudian seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Rida, Muhammad Iqbal, Fazlurrahman, Yusuf Qardawi, Mahmoud

paradigma literal, tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna memahami perintah Allah. Dengan demikian dalam perspektif filsafat ilmu, al-Shāṭibi tidak melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tapi lebih melengkapi paradigma lama agar tidak terlalu literalistik. al-Shāṭibi dalam perspektif Kuhn sesungguhnya tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan ilmu uşul fiqh. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 138-139.

Mohammed Arkoun, Muhammad Shahrūr, Hasan al-Turabi, dan lain-lain.²³

NEO-UŞŪL AL-FIQH: REKONSTRUKSI METODOLOGI UŞŪL AL-FIQH

Dewasa ini agenda besar bagi umat Islam tetap saja terkait tentang pertanyaan bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi saw. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pakar seperti Muḥammad Iqbal, Muḥammad Taha, Abdullah Ahmed an-Naim, Muhammad Said Asymawi, Fazlur Rahman dan Muḥammad Shahrūr sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maṣlahah* klasik. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip *maṣlahah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Wael B. Hallaq menamakan kelompok ini *religious liberalism* (liberalisme keagamaan), karena coraknya yang lebih liberal dan cenderung membuang teori-teori uşul al-fiqh lama. Menurut Hallaq upaya pembaruan di bidang uşul al-fiqh dari kelompok ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif.²⁴ Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.

²³ Wael B. Hallaq mengategorikan para pembaru di bidang uşul fiqh seperti Muḥammad 'Abduh, Raşid Rida, Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Allal al-Fāsi, dan Hasan Turabi sebagai para pembaru penganut aliran *utilitarianisme* (*religious utilitarianism*) karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maṣlahah* yang ditawarkan al-Shāṭibi melalui teori *maqāsid*-nya. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Uşul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), 318.

²⁴ *Ibid.*, 214.

Tetapi tawaran pembaruan *uṣūl al-fiqh* mereka ini tetap saja menyisakan sejumlah kontroversi dan perdebatan. Tawaran itu hingga saat ini masih ditanggapi oleh mayoritas ulama *uṣūl* secara negatif bahkan penuh kecurigaan. Penyebabnya adalah karena tawaran mereka tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik (*theoretical frame*) ilmu *uṣūl* yang telah ada sebelumnya. Padahal perkembangan suatu ilmu, menurut Amin Abdullah, tidak harus berjalan *evolutif* yang selalu berpijak pada teori lama tapi bisa saja dengan cara *revolutif*, di mana sama sekali tidak berpijak pada teori-teori yang telah ada sebelumnya, tapi menawarkan paradigma yang sama sekali baru. Perkembangan ilmu semacam ini disebut *gestalt shift* atau pergeseran paradigma yang sangat dikenal dalam filsafat ilmu pengetahuan kontemporer.²⁵

Dalam tulisan ini, penulis ingin mencoba memaparkan teori Fazlurrahman dan Muḥammad Shahrūr, yang menawarkan teori baru untuk membantu memecahkan kekakuan teori-teori *uṣūl al-fiqh* klasik yang sudah berjalan sekian lama dan menghadapi kendala-kendala dalam memecahkan permasalahan era modern. Di akhir tulisan akan diulas bagaimana teori-teori baru tersebut dapat menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

1. Fazlur Rahman dan Teori *Double Movement*

Fazlur Rahman dikenal dalam *Islamic Studies*, sebagai ilmuwan yang memperkenalkan teori *double movement* (gerak ganda) dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Relasi timbal balik antara wahyu ketuhanan (*divine revelation*) yang suci dan sejarah kemanusiaan (*human history*) yang *profane* menjadi tema sentral. Permasalahannya adalah bagaimana norma-norma dan nilai-nilai wahyu ketuhanan mempunyai relevansi yang dapat bertahan terus menerus dalam sejarah

²⁵ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 141.

umat beragama, tanpa harus salah tempat dan salah waktu.²⁶

Gerak pertama dari teori ganda ini adalah upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks mikro dan makro pada saat al-Qur'an diturunkan. Hasil pemahaman ini akan dapat membangun makna asli (*original meaning*) yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial moral era kenabian, sekaligus juga dapat diperoleh gambaran situasi dunia yang lebih luas pada umumnya saat ini. Penelitian dan pemahaman pokok-pokok semacam itu akan menghasilkan rumusan narasi atau ajaran al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistematis serta nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Disinilah, peran penting konsep sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan konsep *nasakh*.²⁷

Sedang gerak kedua dari teori gerak ganda adalah upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks pembaca al-Qur'an era kontemporer sekarang ini.²⁸

Jika langkah pertama berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman al-Qur'an dapat dijalankan maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali. Dengan demikian yang dipentingkan dalam memahami al-Qur'an adalah nilai-nilai moralnya yang bersifat

²⁶ Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", *Islamika*, No. 2 Oktober-Desember 1993, 23-28.

²⁷ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 142; Syaukani, *Konstruksi Epistemologi*, 136.

²⁸ *Ibid*, 142-143; *Ibid*, 136-137.

universal, dan bukan keputusan-keputusan hukum yang bersifat spesifik.

Konstruksi pemikiran Rahman tentang hermeneutika al-Qur'an dengan teori gerak gandanya adalah merupakan respon terhadap model penafsiran dan pemahaman al-Qur'an yang bersifat "atomistik" serta pemahaman dan pendekatan sepotong-sepotong terhadap al-Qur'an yang biasa digunakan para *mufassisir* abad pertengahan bahkan juga oleh para penafsir tradisional era kontemporer sekarang.²⁹ Pendekatan ini jelas-jelas mengecilkkan, untuk tidak menyebutnya melupakan koherensi dan kesatuan yang selalu digarisbawahi oleh pesan-pesan wahyu dan menghalang-halangi upaya perumusan pandangan hidup al-Qur'an (*Qur'anic Weltanschauung*) secara menyeluruh dengan menggunakan kosa kata al-Qur'an itu sendiri. Puncak kejayaan pendekatan atomistik dalam pemahaman wahyu adalah munculnya ideologi penerapan hukum yang kering dan *rigid (a dry legalism)*, yakni suatu era dimana fungsi hukum tidak dapat memelihara, melindungi dan mengayomi budaya hukum yang dinamis dan energetik. Pada wilayah kerja yang sesungguhnya bersifat dialektis antara hukum dan etik, para penafsir, ahli hukum, ulama, da'i, tokoh masyarakat dan organisasi sosial keagamaan hanya meletakkan tekanan pada ayat-ayat al-Qur'an yang terisolir antara yang satu dan lainnya dan hanya mampu mengemukakan contoh-contoh yang sangat khusus. Sangat sedikit perhatian terhadap prinsip-prinsip (*general principle*) yang berada di bawah berbagai ayat-ayat atau tema-tema yang khusus, dan ayat-ayat dan tema-tema khusus ini bertebaran luas pada bagian-bagian yang berbeda dari al-Qur'an.³⁰

²⁹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, ter. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), 278-279.

³⁰ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 144; Syaukani, *Konstruksi Epistemologi*, 137-138.

Menurut Rahman, tanpa memahami pandangan hidup al-Qur'an, para penafsir era modern tidak mungkin mampu membedakan konteks sosial, tata cara, norma, dan adat istiadat masa lalu yang dicangkokkan dan dilengketkan sedemikian rupa oleh para penafsir pada karya-karya tafsir mereka terhadap wahyu yang asli. Meskipun dengan idealisme tersebut, hermeneutika Rahman masih tetap *concern* pada pemahaman tentang fakta-fakta sejarah dari wahyu berikut nilai-nilainya. Di atas segala perhatiannya, adalah keinginannya untuk sampai pada teori untuk menginterpretasikan nilai (*value*). "Seluruh nilai", kata Rahman, yang benar benar patut disebut moral juga memiliki aspek-aspek yang ekstra-historis, "*transcendental being*", dan penerapan atau pelaksanaan nilai-nilai *transcendental* tersebut pada era penggal wilayah sejarah tertentu (klasik, tengah, modern, pascamodern) tidak dapat menuntaskan penerapan secara utuh maknanya yang terdalam.³¹

Selanjutnya, Rahman menjelaskan bahwa sebagai tradisi keagamaan, Islam telah dibangun oleh generasi terdahulu. Untuk itulah, Rahman menolak dengan keras orang-orang muslim yang "mempertahankan masa lalu seolah-olah masa lalu tersebut adalah Tuhan kita" dan mengkritik mereka yang berpendapat bahwa ulama dan cerdik pandai masa lalu adalah tidak dapat ditandingi lagi dari berbagai seginya.³²

2. Teori Batas (*Nazariyyah al-Hudu'd*) Muhammad Shahrūr

Secara umum, teori batas (*Nazariyyah al-Hudu'd*) dapat digambarkan sebagai berikut: Perintah Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'an dan sunnah itu mengatur batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi kepada seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam suatu kasus tertentu, sedangkan batas atas

³¹ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 144-145.

³² *Ibid*, 146.

merupakan batas maksimum. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal, tidak dapat diterima secara hukum, demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan.³³ Di sinilah menurut Shahrūr, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka *risalah* Muhammad saw dinamakan dengan *umm al-kitab* (induk bebagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *hanīf* berdasarkan teori batas ini.³⁴

Shahrūr menyimpulkan ada enam bentuk teori batas dalam al-Qur'an: *Pertama*, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*al-had al-adnā*). Contoh dari *huduūd* ini adalah macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi (QS. Al-Nisa': 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (QS al-Maidah: 3, al-An'am: 145-156), hutang piutang (al-Baqarah: 283-284), dan tentang pakaian wanita (al-Nisa': 31). Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, berbagai macam perempaan yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan batas minimal perempuan yang haram dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya boleh dilakukan untuk menambah macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat, seperti anak perempuan paman atau bibi – sepupu – tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.³⁵

³³ Hallaq menyebut teori ini dengan teori limit (*theory of limits*). Lihat Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 367.

³⁴ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 156.

³⁵ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āqirah* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1992), 455. Lihat juga Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 156. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 367.

Kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-had al-a'la*). Contoh dari batasan ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Maidah: 38 tentang tindak pidana pencurian dan QS al-Isra': 33; QS. al-Baqarah; 178; QS. Al-Nisa': 92 tentang pembunuhan. Hukuman potong tangan merupakan sanksi yang ditentukan mewakili batasan yang lebih tinggi sehingga tidak boleh memberikan hukuman yang lebih berat dari itu tapi bisa memberikan hukuman yang lebih ringan. Tanggung jawab *mujtahid* untuk menentukan pencuri yang bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan tipe apa yang tidak. Sedangkan pencurian kelas berat yang dapat menimbulkan kerugian negara, misalnya penggelapan uang atau korupsi, serta pencurian keterangan-keterangan rahasia melalui spionase maka QS al-Maidah: 38 tersebut tidak dapat diterapkan. Yang lebih tepat adalah QS. Al-Maidah: 33, "*Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan rasulNya, dan membuat kerusakan di muka bumi, hendaknya mereka itu dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik atau dibuang dari negeri (tempat ia tinggal)*". Lagi-lagi *mujtahid* yang harus menentukan, hukuman yang setara dengan kesalahan tertentu yang dilakukan.³⁶

Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah ketika keduanya saling berhubungan. Gambaran dari tipe ini adalah disebutkan dalam ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan warisan (QS. Al-Nisa': 11-14, 176) dan poligami (al-Nisa': 3). Dalam masalah bagian harta waris, menurut Shahrūr, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat tersebut, bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6 % bagi laki-laki merupakan batas atas tidak boleh lebih, sedangkan bagian 33,3 % bagi perempuan merupakan batas bawah tidak boleh

³⁶ Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 455.

kurang. Oleh karena itu, jika suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60 % dan perempuan 40 % maka hal ini tidak melanggar ketetapan al-Qur'an. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan (50%:50%), tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.³⁷

Keempat, ketentuan hukum antara batas atas dan batas bawah berada pada satu titik (garis lurus). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang ditentukan. Yang menarik di sini adalah bahwa dalam al-Qur'an dan sunnah hanya ada satu ayat dalam tipe ini, yaitu al-Nur: 2 tentang hukuman zina yang harus didera/ *jild* seratus kali. Di sini, baik batasan tertinggi maupun terendah ditetapkan harus seratus kali deraan, dan hukum itu baru dapat dijatuhkan dengan syarat adanya empat orang saksi atau melalui *li'ān* (QS al-Nur: 3-10). Menurut Shahrūr, Tuhan menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman, dan hukuman tidak boleh ditambah lebih dari seratus kali dera.³⁸

Kelima, ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah, tepi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh, karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari titik tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya (batas bawah) hingga hubungan

³⁷ Ibid, 455-457; Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 157. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 368.

³⁸ Ibid, 463; Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 157. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 369.

yang hampir mendekati zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada *hudud* Allah. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah yang tidak boleh dilanggar oleh manusia.³⁹

Keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah, dimana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif.⁴⁰ Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah negatif adalah nilai nol (zero) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qard al-hasan*), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (riba).⁴¹

DAMPAK PARADIGMA BARU USUL AL-FIQH TERHADAP HUKUM ISLAM KONTEMPORER: SEBUAH ANALISIS

Menarik memperhatikan dan mencermati paradigma usul al-fiqh baru yang dikemukakan Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrūr. Keduanya tidak hanya menggunakan ilmu-ilmu bahasa dan menggeluti studi teks sebagaimana yang dilakukan para fuqaha tradisional, tapi juga memakai

³⁹ Ibid, 464; Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 158. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 369.

⁴⁰ Nilai positif dan negatif di sini dalam pengertian matematis. Praktek riba, karena dapat menghasilkan tambahan pada harta, bernilai positif (+) sedangkan zakat, karena menyebabkan berkurangnya harta, bernilai negatif (-)

⁴¹ Ibid, 464; Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 158. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 369.

ilmu-ilmu bantu lainnya dalam upaya memperkaya dan memperbarui teori usul al-fiqh klasik sebagai dasar pemberlakuan dan pelaksanaan fiqh dalam kehidupan praktis. Rahman menganjurkan dipergunakannya filsafat hermeneutika dalam teori gerak gandanya. Selain filsafat, dia juga mengusulkan perlunya digunakan ilmu-ilmu sosial sebagai perangkat teoritik untuk melakukan pembaruan pemikiran dan pengembangan daya jangkau ilmu-ilmu tekstual keislaman era klasik. Sedangkan Shahrūr menggunakan teori-teori yang diambil inspirasinya dari teori ilmu pasti, alam.

Paradigama baru tersebut sudah barang tentu membawa perubahan dalam metode menyimpulkan atau memproduksi fiqh, karena memang tujuan dari pembaruan mereka adalah memungkinkan umat Islam untuk memproduksi fiqh dalam menjawab persoalan kontemporer yang terus dihadapi umat Islam yang tidak lagi bisa diselesaikan dengan cara-cara tradisional-klasik.

Di atas telah disinggung beberapa persoalan yang dapat diselesaikan oleh Shahrūr dengan teori limitnya yang ternyata berseberangan dengan ketetapan ulama klasik, seperti pembagian harta waris bagi laki-laki dan perempuan yang tidak harus 2:1, tapi melihat kondisi obyektif yang ada pada masyarakat sesuai dengan kebutuhannya. Pembagian itu bisa *fifty-fifty*, kerena ketentuan dalam al-Quran tentang pembagian waris tersebut merupakan batas maksimal bagi laki-laki dan minimal bagi perempuan. Pelaksanaan yang tidak sama persis dengan al-Qur'an bukan berarti melanggar ketentuan al-Qur'an, karena dalam pandangan Shahrūr, dikatakan melanggar ketetapan al-Qur'an (*Hudūd Allah*) kalau melampaui batas atas atau kurang dari batas minimal. Oleh karena itu, bagian laki-laki tidak boleh melebihi 66,6 % sedangkan bagian perempuan tidak boleh kurang dari 33,3%. Pemikiran semacam ini tentu saja membawa angin segar bagi kaum perempuan yang mendambakan ajaran agama yang adil, egaliter, dan manusiawi.

Sementara itu, Fazlur Rahman dengan teori gerak gandanya, mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang ahl al-kitāb.⁴² Penafsiran tersebut merupakan penafsiran yang inklusif karena secara tegas ia menyatakan bahwa ahl al-kitāb akan memperoleh jaminan keselamatan asalkan mereka memenuhi persyaratan tertentu, yang juga merupakan persyaratan bagi orang-orang Islam. Penafsiran semacam ini juga memberikan angin segar terhadap kalangan ahl al-kitāb karena selama ini para pakar tafsir dengan berbagai argumen dan teori mereka seolah telah menutup kemungkinan keselamatan pada hari kiamat bagi ahl al-kitāb.

Penafsiran Rahman ini, terlepas dari banyaknya kalangan yang tidak menyetujuinya karena berbeda dan bertentangan dengan penafsiran para mufassir klasik, mutlak diperlukan di zaman yang menghendaki para penganut agama untuk tidak hanya melakukan dialog antar agama agar dapat dicapai suatu titik temu sehingga dapat hidup berdampingan secara damai dengan agama lain, tetapi juga harus mampu melakukan transformasi diri dengan sikap terbuka untuk belajar dan menggali kearifan agama dan tradisi lain.

Akhirnya, ketika disodorkan sebuah persoalan kepada Shahrūr, bagaimana ia menghubungkan kasus-kasus yang terjadi dalam hukum dan tidak ada ketentuannya dalam teks-teks wahyu, ia menjawab dengan jawaban sederhana: "Jika Tuhan hendak mengatur kasus-kasus ini maka Tuhan akan melakukannya". "Tuhan tidak bermaksud hendak meninggalkan kasus itu bersama kita agar kita menentukan sendiri hukumnya". Keseluruhan kasus ini digolongkan oleh para ahli hukum klasik ke dalam *maṣlahah mursalah*, seperti pajak pendapatan, bea cukai, dan lain-lain yang semuanya harus ditentukan oleh pemerintah. Negara dan masyarakat yang menentukan materi-materi yang secara tekstual tidak diatur oleh wahyu suci. Dalam masalah pajak misalnya, batas yang

⁴² Penafsiran Rahman terhadap ayat-ayat ahl al-kitāb selengkapnya dapat

lebih rendah adalah nol, mengingat batas yang lebih atas akan ditentukan oleh kondisi sosial dan ekonomi yang berlaku pada waktu dan tempat yang partikuler.⁴³

PENUTUP

Dari uraian ringkas di atas dapat disimpulkan bahwa *uṣūl al-fiqh*, sebagaimana produk pemikiran keagamaan lainnya, tidaklah bersifat *a-historis*. Ia berjalan berkaitan dengan aspek sejarah manusia. Oleh karena itu, ia bukanlah sesuatu yang *unthinkable* (tidak dapat dipikirkan, dikritisi ulang dan didialogkan). Ia masuk wilayah *thinkable* (dapat dipikir dan dibaca ulang secara kritis) sehingga dapat berubah dan berkembang dalam rangka menciptakan metodologi penetapan hukum yang tidak kaku, tidak anti realitas dan responsif dalam arti dapat diterapkan untuk menjawab segala persoalan yang muncul dewasa ini.

Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrūr, dua tokoh *Islamic Studies*, mencoba menawarkan paradigma dan teori baru *uṣūl al-fiqh*, untuk membuktikan bahwa sudah saatnya umat Islam memiliki perangkat teoritik yang relevan untuk memecahkan problem kontemporer. Baik teori *double movement* maupun teori *nazariyah al-ḥudūd*, terbukti dapat memecahkan isu-isu kontemporer, sehingga beberapa kalangan memandang teori ini sangat mengesankan, baik dari segi kedalaman maupun keluwesannya, meskipun banyak juga mendapatkan tantangan dan dipandang sebagai teori yang berlandaskan marxisme.

Mengingat fungsinya yang sangat *urgent* untuk memproduksi *fiqh* sebagai jawaban atas problem-problem kontemporer, sudah saatnya umat Islam tidak *a-priori*, tidak alergi terhadap pembaruan *uṣūl al-fiqh*, agar tujuan utama Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-'ālamīn* dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Chozin Nasuha. <http://islamicreform.blogspot.com/>
- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, vol. 39/ 2/2002
- Abdullah, M. Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Uşul al-fiqh dan dampaknya Pada Fiqih Kontemporer" dalam *Neo Uşul al-fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Riyanto, et al. (ed). Yogyakarta: Fakultas Syaria'ah Press, 2004.
- al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *al-Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin*. Vol.1. Kairo: Muh. Amin Ramj, 1974.
- Baso, Ahmad. "Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fiqih NU, dalam Jamal D Rahman, *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun Prof. KH.Ali Yafie*. Bandung:Mizan, 1997.
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. ter. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 43.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Uşul al-fiqh Mazhab Sunni*. terj. E. Kusnadiningrat. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Politik Hukum Islam*. terj. Zainuddin Adnan. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Madjid, Nurcholish. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", *Islamika*. No. 2 Oktober-Desember 1993.
- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*. ter. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999
- Shahrūr, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Kairo: Sina li al-Nashr, 1992.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Syaukani, Imam. *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Jakarta: PT rajaGrafindo Persada, 2006.
- Zahrān, Muhammad Abū. *Uşul al-Fiqh*. ttp: Dār al-Fikr al-'Araby, tt.