

Argumentasi Pembaruan Ushul Al-Fiqh: Problematika dan Tantangannya

Muhammad Syarif Hidayat
Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang
muhammadsyarif@walisongo.ac.id

Abstrak

Pembaruan atas hukum Islam meliputi pembaruan atas Ushul al-Fiqh dan Fiqh. Ushul al-Fiqh khususnya sebagai metode pengabilan hukum Islam merupakan salah satu yang paling disorot. Seiring dengan perkembangan zaman, Ushul al-Fiqh dituntut peranannya untuk selalu luwes dan tanggap dalam merespon problematika umat. Oleh karena itu, secara tidak langsung, pembaruan Ushul al-Fiqh merupakan hal yang tidak bisa dielakkan. Namun demikian, usaba untuk melakukan pembaruan mendapat respon beragam dari berbagai kalangan. Ada yang pro juga ada yang kontra. Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk mendeskripsikan pembaruan yang terjadi dalam Ushul al-Fiqh dengan menampilkan beberapa argumen dari para pemikir klasik maupun kontemporer. Tulisan ini merupakan studi kepustakaan dan dianalisis dengan metode deskriptif-analitik.

Kata Kunci: *Pembaruan, Ushul al-Fiqh, Hukum Islam*

Abstract

Renewal of Islamic law includes renewal of Ushul al-Fiqh and Fiqh. Ushul al-Fiqh in particular as a method of imposing Islamic law, is one of the most highlighted. Along with the times, Ushul al-Fiqh is required to have a role to always be flexible and responsive in responding to the problems of the people. Therefore, indirectly, the renewal of Ushul al-Fiqh is inevitable. However, efforts to carry out reform have received mixed responses from various groups. There are pros and cons. This paper is an attempt to describe the reforms that have occurred in Ushul al-Fiqh by presenting several arguments from classical and contemporary thinkers. This paper is a literature study and is analyzed using descriptive-analytic methods.

Keywords: *renewal, Ushul al-Fiqh, Islamic Law*

Pendahuluan

Isu pembaruan pemikiran Islam yang sempat booming di akhir abad 19 dan awal abad 20, kembali mendapat sorotan belakangan ini. Sejatinya, pembaruan pemikiran tersebut bukanlah hal yang patut untuk dibingungkan. Adanya akulturasi kebudayaan Barat dan Timur menjadi salah satu faktor tumbuh kembangnya pembaruan pemikiran. Islam dengan syariatnya juga dituntut untuk selalu responsif terhadap perkembangan zaman.

Hukum Islam yang merupakan lambang pemikiran Islam – meminjam bahasanya Joseph Schacht – pun juga menjadi salah satu fokus pembahasan.¹ Sebagaimana diketahui, hukum Islam secara global mencakup Fiqh dan Ushul al-Fiqh. Ushul al-Fiqh yang didalamnya dibahas mengenai metodologi hukum dan sumber-sumber hukum, menduduki posisi yang sangat urgen, terutama bagi yang mempunyai

¹ Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982).1

kepentingan di dalam proses pengambilan hukum dalam syariat Islam. Artinya, sebuah produk hukum yang dihasilkan *fiqh*, tidak akan mudah bisa dicapai tanpa terlebih dahulu mempelajari ilmu ini. Fiqh dengan fokusnya pada hasil konklusi hukum merupakan buah dari pemahaman, penguasaan dan praktek dari apa yang telah dibangun oleh Ushul al-Fiqh. Lebih jauh, seorang pembaru agama sejatinya harus menguasai dan memahami ilmu dengan baik.. Ushul al-Fiqh yang dasarnya telah dirintis oleh para ulama merupakan bekal untuk menjawab setiap permasalahan yang akan terus berkembang secara dinamis seiring dengan perubahan waktu, tempat, keadaan dan adat istiadat. Dengan demikian, peranan Ushul al-Fiqh dalam peradaban Islam menduduki posisi yang sangat penting.

Apakah Ushul al-Fiqh juga perlu untuk diperbarui atau dikonstruksi kembali agar relevan dengan perkembangan zaman? Jawabannya tentu tidak mudah. Ketika Fiqh dihadapkan dengan perkembangan zaman dan lingkungan yang berbeda, mampu berganti dan berkembang sesuai dengan perbedaan tersebut, tentu akan menimbulkan pertanyaan yang sama apakah Ushul al-Fiqh juga berlaku demikian dan saat *ijtihad* diposisikan sebagai solusi terhadap hal-hal yang baru, maka hal yang baru tersebut dapatkah diterapkan pula pada Ushul al-Fiqh mengingat asas dasarnya yang *tsabit* (tetap) sebagaimana pendapat beberapa ulama maka, diskusi mengenai hal ini layak untuk dibahas kembali.

Stagnasi Pemikiran dan Wacana Pembaruan dalam Hukum Islam

Ide pembaruan hukum Islam muncul seiring dengan semangat kebangkitan Islam yang mulai menemukan momentumnya sejak awal abad ke-19. Stagnasi pemikiran akibat *taqlid* menjadi salah satu pokok permasalahan ketika wacana pembaruan kembali gencar didengungkan. Hal ini tentu bisa dimaklumi karena banyak sarjana menganggap bahwa Islam yang pada masa awal datang sebagai agama progresif dan revolusioner, telah mengalami pergeseran menjadi alat untuk membatasi akal dan membekukan masyarakat.² Sejatinya, wacana pembaruan, apapun bentuk dan namanya, lahir bersamaan dengan dinamisnya kebutuhan zaman dan realitas yang terus mewarnai munculnya sebuah konstruksi yang akan diperbaharui.³ Dalam konteks ini, kemandegan yang terjadi bisa dilihat pada dua hal.⁴ Pertama, berkenaan dengan ulama (*rijal al-din*) yang muncul dalam kelas masyarakat. Keberadaan mereka secara tidak langsung memonopoli agama dan mengklaim bahwa merekalah yang memiliki otoritas untuk berbicara atas nama agama. Hal ini lantas berimplikasi pada keleluasaan mereka dalam mendikte rupa

² M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, et al.(Yogyakarta: IRCisoD, 2012), 349.

³ Sebagaimana dikutip Abdullahi Ahmed al-Na'im, John Voll mengomentari tema *tajdid* dengan mengidentifikasi tiga tema tentang *tajdid (islah)* dalam era sepanjang sejarah Islam pra-modern. Tema-tema itu adalah kehendak untuk kembali kepada atau penerapan sempurna al-Qur'an dan Sunnah, penegasan hak untuk lebih menggunakan ijtihad dan penegasan kembali otentisitas dan keunikan pengamalan al-Qur'an. Menurut Voll, ijtihad adalah akibat wajar dari tema pertama penerapan al-Qur'an dan Sunnah secara sempurna. Jika al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber esensial dan sempurna bagi pertimbangan dan pedoman, maka sumber lain sifatnya tidak mengikat. Maka para pembaharu menuntut hak untuk ijtihad dengan menolak institusi yang ada dan berbagai interpretasi tradisional. Lihat: Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1994), 46-48.

⁴ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam; Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, (Malang: Madani, 2015), 139.

agama yang ingin ditampilkan. Termasuk juga menentukan pendapat mana dan siapa yang tepat dan sesuai dengan syariat Islam. Kedua, berkenaan dengan kepercayaan yang telah mengakar bahwa sumber atau teks agama telah mapan, dalam artian aturan-aturan dan ajaran agama yang ada mengikat, tidak dapat diubah ataupun ditambah.

Paradigma demikian berkembang dengan cepat sehingga mengkonstruksi pola pikir masyarakat. Akibatnya, muncul pandangan -meminjam bahasanya Muhammad al-Nuwaihi- ke-maha-sempurnaan syariat.⁵ Pola pikir seperti ini menyebabkan kemalasan berfikir⁶ dan diskusi sehingga tidak heran jika kemudian didapati orang yang begitu mudah mengklaim yang paling benar, bahkan parahnya ada yang mudah sekali mencap kafir jika bertentangan dengan yang sudah diyakininya.

Thaha Jābir al-'Ulwāni dalam tulisannya berjudul *Taklid and The Stagnation of Muslim Mind* menyinggung beberapa konsekuensi dari taklid, salah satunya adalah potensi taklid untuk mem-*bid'ah* kan sesuatu.⁷ Hal ini tentu bisa dimaklumi jika pandangan ke-maha-sempurnaan syariat mutlak menjadi patokan. Ditambah juga dengan penekanan dari ulama yang menyatakan bahwa segala yang berlainan dengan syariat, tidak pernah dilakukan pada masa terdahulu, atau tidak ada dalil-dalil hukumnya, maka klaim *bid'ah* tidak dapat dihindarkan lagi. Realita inilah yang terjadi saat ini. Ini juga ditambah dengan adanya anggapan glorifikasi periode waktu tertentu sebagai masa yang paling baik dan Islami dibandingkan periode lainnya.⁸ Periode itu dikenal sebagai *al-salaf al-shālih* yang dianggap sebagai momen keemasan Islam yang selanjutnya diposisikan sebagai tolok ukur kebenaran bagi generasi selanjutnya. Segala praktik keagamaan dan pemikiran yang berkembang pada saat itu, dianggap paling tepat karena paling dekat dengan masa Nabi. Buntutnya, tiap-tiap perkembangan yang muncul kemudian dicurigai dan diposisikan sebagai rongrongan terhadap Islam.

Upaya sejumlah sarjana dengan menawarkan rekonfigurasi dan pembaruan atau *tajdid* dalam beberapa diskursus keagamaan justru mendapat respon negatif. Hal ini tentu kembali pada klaim terhadap matangnya rumusan dan metode pengambilan hukum yang telah dibangun oleh ulama terdahulu. Konklusinya bahwa hal tersebut tidak mungkin lagi untuk dikembangkan secara dinamis dan kreatif, bahkan untuk ditransformasi sekalipun.

Jika kita *flashback* pada masa imam-imam mazhab, sejatinya saat itu pernah terjadi fanatisme buta terhadap hukum Islam. Sikap fanatisme itu muncul karena para pengikut imam-imam mazhab melakukan

⁵ Muhammad al-Nuwaihi, *Nahwa Thaurah fi al-Fiker al-Dini*, (Beirut: Dār al-Ādāb, 1983), 24-26.

⁶ Thaha Jābir al-'Ulwāni berpendapat bahwa salah satu faktor yang paling mendasari terjadinya taklid karena kelesuan dan kemalasan berfikir untuk mencari dalil atau bukti-bukti yang kini mewabah di kalangan umat Muslim. Akibatnya, mereka lebih mengandalkan peran ulama dengan beranggapan bahwa yang demikian merupakan tugas utama dari seorang ulama, sehingga mereka tidak perlu lagi ikut mencari tetapi cukup untuk mengikuti apa yang telah ada. Lihat: Thaha Jābir al-'Ulwāni, *Taklid and The Stagnation of Muslim Mind*, dalam *The American Journal of Islamic Sciences*, vol. 8, no. 3 (1991): 513-524, diakses 8 Januari 2016, http://i-epistemology.net/v1/attachments/393_V8N3%20December%202016%20-%20TJ%20Al%20Alwani%20-%20Taklid%20and%20Stagnation.pdf, 519.

⁷ Thaha Jābir al-'Ulwāni, *Taklid and The Stagnation ...*, 524.

⁸ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam...*, 147.

pengagungan individual yang ekspresif terhadap imam-imam panutan mereka.⁹ Sikap ini juga melahirkan klaim kebenaran sepihak. Namun perlu diperhatikan juga bahwa fanatisme yang terjadi hanya pada kalangan penganut mazhab bukan pada imam mazhab yang justru sangat toleran satu sama lain.¹⁰ Keadaan demikian pada akhirnya berimplikasi pada tertutupnya pintu *ijtihad*. Realita ini lantas menyebabkan ketergantungan umat Islam terhadap literatur intelektual abad pertengahan yang diikuti oleh ketidakmampuan berdialektika dengan kenyataan dan keadaan yang berkembang secara dinamis.¹¹ Mashood A. Baderin menuturkan bahwa satu hal yang turut memperkuat keyakinan bahwa *ijtihad* telah tertutup adalah karena *fiqh* yang menjadi ajaran masing-masing mazhab pada masa sekarang diperlakukan sebagai korpus hukum Islam, sedang syariat digambarkan sebagai sesuatu yang tidak berubah.¹²

Tertutupnya pintu *ijtihad* kemudian melahirkan stagnasi pemikiran, akibatnya Islam pada umumnya dan hukum Islam secara khusus menjadi kaku, *rigid*, corak pemahaman menjadi dangkal, terbatas dan terjebak pada sekat-sekat mazhab, cara beribadah dan faksi-faksi sosial politik. Amin Abdullah menyebut proses tersebut – dalam bahasa Fazlur Rahman – sebagai proses ortodoksi (pembekuan).¹³ Hal inilah yang kemudian memicu semangat pembaruan para sarjana muslim. Perhatian akan pentingnya hal ini kian serius terutama pada masa kontemporer ini. Beberapa sarjana muslim kontemporer kemudian merespon hal ini dengan menyerukan kembali semangat revitalisasi *ijtihad*. Meski demikian, Wael B. Hallaq memandang bahwa pada hakikatnya secara akademik tradisi *ijtihad* di kalangan fukaha tidak mati.¹⁴ Bahkan tidak tertutup sebagaimana yang dikonklusikan oleh Joseph Schacht, namun masih bekerja dalam perkembangan diskursus hukum Islam. Pendapat Hallaq ini mendapat respon negatif dari Sherman Jackson dan Michel Hoebink yang bahwa hukum Islam tidak mengalami perkembangan lagi pasca dibakukan oleh empat mazhab yang kemudian membuka lebar pintu taklid.¹⁵ Hallaq pun akhirnya secara halus mengakui bahwa hukum Islam telah kehilangan spirit *ijtihad* ini, meskipun sebagian masih ada yang berupaya melakukan *ijtihad*.

⁹ Sikap mengagungkan pemikiran ulama mazhab *fiqh* juga diamini oleh Muhammad Sa'īd al-'Ashmawi sebagai penyebab tertutupnya *ijtihad* sehingga berdampak pada kemunduran umat Islam. Lihat: Muhammad Sa'īd al-'Ashmawi, *Ushul al-Shari'ah*, (Beirut: Dār Iqra', 1983), cet. 2, 87.

¹⁰ Pradana Boy ZTF, *Fiqh Jalan Tengah*, (Jakarta: Hamdalah, 2008), 15.

¹¹ M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan *Ijtihad* Progresif...", 350

¹² Mashood A. Baderin, "Establishing Area of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights" dalam *The International Journal of Human Rights*, vol.5, no. 2, (2001). 72-113, diakses pada 8 Januari 2016, <http://www.tandfonline.com/toc/fjhr20/current>. Bandingkan: Pradana Boy ZTF, *Fiqh Jalan Tengah*, ..., 16.

¹³ M. Amin Abdullah, *Fiqh dan Kalam Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan Ulum al-Din dan Sains Modern Menuju Fresh Ijtihad dalam Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Pabam Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, (Bandung: Mizan, 2015), 78.

¹⁴ Wael B. Hallaq, "Was The Gate of *Ijtihad* Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol.16, no.1, (Mar., 1984), 3-41, diakses pada 8 Januari 2016, <http://www.jstor.org/stable/162939>. Bandingkan: M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan *Ijtihad* Progresif...", 350.

¹⁵ M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan *Ijtihad* Progresif...", 351. Lihat juga: Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, (Leiden: E.J. Brill, 1997), 96.; dan Michel Hoebink, *Two Half of The Same Truth: Schacht, Hallaq, and The Gate of Ijtihad*, (Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994).

Ahmad Ibrāhīm ‘Abbās al-Dharwi dalam bukunya *Nazhariyah al-Ijtihad fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah* memandang bahwa sejatinya ijtihad tidak tertutup bahkan akan terus ada hingga hari kiamat nanti.¹⁶ Senada dengan hal ini, Yusuf al-Qaradhāwi memandang bahwa ijtihad merupakan sebuah kebutuhan yang berkesinambungan, terlebih lagi dihadapkan dengan realita yang dinamis dan senantiasa berubah serta kondisi masyarakat yang selalu mengalami perkembangan dan perubahan.¹⁷ Lebih-lebih lagi untuk masa saat ini yang tentunya sangat berbeda dengan masa-masa terdahulu. Kebutuhan dan banyaknya permasalahan-permasalahan yang belum pernah dihadapi oleh para pendahulu kita, menuntut untuk berijtihad. Bukan lantas mereka yang telah meninggal tersebut berijtihad untuk kebutuhan masa kini.

Bahkan, sekiranya para ulama terdahulu hidup dimasa sekarang, bukan tidak mungkin untuk meninjau ulang pendapat-pendapat yang telah mereka lontarkan. Karena memang, pendapat yang dihasilkan, berdasarkan konteks masa itu, bukan pada masa sekarang. Dengan demikian, kebutuhan umat Islam terhadap ijtihad merupakan kebutuhan yang kontinu selama masih ada persoalan-persoalan yang baru.¹⁸

Rekonstruksi Ushul al-Fiqh dan Tawaran Para Pembaru

Pada dasarnya, Ushul al-Fiqh telah melewati dinamika perkembangan mulai dari awal kemunculannya hingga saat ini. Artinya, berbagai proses pembaruan dan rekonstruksi dari segi metodologis maupun dari segi kodifikasi telah banyak dilalui. Imam Muhammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī yang diakui sebagai pionir dalam Ushul al-Fiqh dengan *Magnum Opus*-nya yang terkenal *al-Risalah*, telah

¹⁶ Ahmad Ibrāhīm ‘Abbās al-Dharwi, *Nazhariyah al-Ijtihad fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 43.

¹⁷ Dalam konteks kekinian, Yusūf al-Qaradhawi juga merumuskan bentuk-bentuk ijtihad lain yang diperlukan sebagai usaha untuk merespon perkembangan zaman dan kompleksitas permasalahan - permasalahan yang dihadapi. Dalam hal ini, al-Qarad{awi merumuskan dua bentuk ijtihad, yaitu: 1. *Ijtihad Intiqā‘i* atau ijtihad komparatif selektif, yaitu memilih dan mentarjih salah satu pendapat ulama yang ditemukan dalam kitab-kitab klasik. Dalam kategori ini, dilakukan proses menilai ulang suatu pendapat dan menetapkan yang terbaik berdasarkan beberapa tolok ukur tertentu. 2. *Ijtihad insbā‘i* atau ijtihad konstruktif inovatif, yaitu menetapkan hukum atas sebuah permasalahan baru yang belum pernah ada pada masa ulama-ulama klasik; ataupun terhadap masalah lama, namun mujtahid modern memiliki argument baru yang berbeda dan belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Pada klasifikasi ini pemahaman komprehensif terhadap masalah baru yang akan ditetapkan hukumnya mutlak diperlukan. Jika tidak, maka akan seorang *mujtahid munysi* akan kesulitan menentukan hukumnya dengan baik dan benar. Berkaitan dengan ini juga, ijtihad kolektif sangat diperlukan mengingat ketatnya disiplin ilmu dan keterbatasan pengetahuan seseorang di era modern saat ini. Al-Qarad{awi juga menambahkan salah satu bentuknya yang merupakan gabungan *Ijtihad Intiqā‘i* dan *Ijtihad insbā‘i*. Pada jenis ini, ijtihad dilakukan dengan memilah dan memilih hasil ijtihad ulama-ulama klasik yang dipandang masih relevan dengan realita saat ini, lalu ditambah dengan unsur-unsur ijtihad baru yang muncul sebagai respon terhadap perkembangan zaman. Lihat: Yusūf al-Qaradhāwī, *al-Ijtihad fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah Ma‘a Nazharat Tablīgiyyah fi Ijtihad al-Mu‘ashir*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), 114-133.

¹⁸ Hal ini sejatinya tidak berarti bahwa kita lantas meremehkan dan memandang keagungan *fiqh* dengan sebelah mata dari berbagai macam mazhab, melainkan menempatkan *fiqh* pada tempatnya. *Fiqh* hanyalah salah satu dari beberapa produk pemikiran hukum Islam. Karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka *fiqh* tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul belakangan. Lihat: Ahmad Mas‘ari, *Rekonstruksi Ushul al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, (Disertasi Doktorat, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012), 30. Bandingkan dengan: Muhammad Atho’ Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 92-93.

mensistematiskan Ushūl al-Fiqh dengan metodologi sederhana namun berbobot. Buku ini kemudian menjadi patokan para ulama selanjutnya dalam menulis Ushūl al-Fiqh. Pada tataran selanjutnya, Imam al-Haramayn al-Juwayni dengan bukunya *Al-Burhān fī Ushūl al-Fiqh* dan Imam al-Ghazālī dengan *Al-Mustashfā*-nya menyusun Ushūl al-Fiqh lebih sistematis dan diteruskan kembali oleh Imam Fakhr al-Rāzī dengan karyanya *Al-Mahshūl fī 'Ilm al-Ushūl*.

Metode yang ditawarkan oleh al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah* lebih bercorak teologis-deduktif. Hal ini juga diapresiasi oleh semua mazhab kecuali Hanafiyah. Mereka lebih condong mengembangkan metode yang bercorak induktif-analitis. Hanya saja, jika dilihat secara umum, perbedaan corak metode tersebut mengarah pada paradigma literalis yang terlihat pada pembahasan tentang teks (teks berbahasa Arab) yang dominan baik dari sudut pandang kaidah dan sintaksisnya yang kemudian menelantarkan diskursus mengenai kandungan makna dasar di balik teks literal.¹⁹ Mulai dari rentang waktu abad ke-2 hingga ke-7, paradigma ini mewarnai pemikiran hukum Islam yang kemudian disempurnakan oleh al-Shāthibi pada abad ke-8 dengan menambahkan teori *maqāshid al-shari'ah*. Hal ini berimplikasi pada perubahan paradigma yang sebelumnya hanya terpaku pada literalisme teks kini menjadi semakin luas. Meski demikian, kehadiran al-Shāthibi juga tidak serta merta menghapus paradigma literal yang telah ada, tetapi lebih kepada usaha melengkapi dan merekonstruksi sehingga pembelajaran hukum Islam semakin terarah dan terfokus dalam memahami syariat Allah.²⁰

Apa yang telah dicanangkan oleh al-Shāthibi direvitalisasi kembali oleh para sarjana-sarjana modern semisal Muhammad 'Abduh, Rashīd Ridhā, 'Abd Wahhāb Khallāf, 'Allā' al-Fāsī, Hasan al-Turabi, dan lain sebagainya. Oleh Wael B. Hallaq, para sarjana-sarjana tersebut dikategorikan penganut aliran *religious utilitarianism*, karena pada dasarnya mereka tidak menawarkan teori baru kecuali restorasi konsep *maslahah* yang ditawarkan oleh al-Shāthibī.²¹ Di sisi lain, ada juga sarjana-sarjana lain yang memandang bahwa konsep *maslahat* tidak lagi relevan dengan realita modern.

Hasan al-Turabi, seorang sarjana asal Sudan, agaknya menjadi salah satu tokoh yang gencar menyerukan pembaruan Ushūl al-Fiqh. Al-Turabi memandang bahwa Ushūl al-Fiqh klasik memiliki kelemahan; pertama, tidak relevan dengan kondisi sosial modern, karena Ushūl al-Fiqh klasik hanya bergelut pada kajian teks semata dan mengabaikan ruh syariah itu sendiri sehingga menjadi rigid dan

¹⁹ Achmad Mulyadi, "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam: Perpaduan Antara Inferensi Tekstual dan Historis (Sosial-Empirik-Kultural) dalam *Karsa*, vol. X, no.2 (Oktober, 2006) : 902, diakses pada 17 Februari 2016. http://citation.itb.ac.id/pdf/JURNAL/KARSA_JurnalSosialdanBudayaKeislaman/Vol%2010%20No%202%202006/102-106-1-PB.pdf

²⁰ Achmad Mulyadi, "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam..." , 902. Bandingkan : Muhammad Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul *Fiqh* dan Dampaknya Pada *Fiqh* Kontemporer" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul *Fiqh* Kontemporer*, ed. Ainurrafiq, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 118. Sebelum al-Shāthibi, ulama Ushūl al-fiqh abad ke-8 yang tidak kalah fenomenal adalah Najmuddin al-Thūfī, yang juga menguraikan konsep kemaslahatan manusia. Dalam semua hubungan kemanusiaan, baik masalah hukum, sosial maupun politik, al-Thūfī menetapkan dan membela pendapat yang memandang kemaslahatan manusia harus atau mesti memiliki prioritas pertimbangan di atas semua bentuk teks-teks keagamaan, baik al-Qur'an dan Hadis. Lihat: Ahmad Mas'ari, *Rekonstruksi Ushūl al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 41.

²¹ Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories: An Introduction To Sunni Ushul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-231.

beralih bentuk menjadi doktrin-doktrin teoritis mandul yang hampir tidak bisa melahirkan produk hukum (fiqih) sama sekali. Hal ini bahkan memunculkan polemik yang tak berkesudahan. Kedua, Ushul al-Fiqh klasik cenderung mengedepankan *naql* (tekstualis) daripada akal. Ilmu pengetahuan sudah demikian terbuka sementara *fiqh* klasik dibangun atas ilmu pengetahuan yang terbatas. Karena itulah, sudah selayaknya dan menjadi kewajiban kita untuk membangun *fiqh* Islam dalam bentuk baru dan merekomendasikannya kembali untuk memadukan ilmu-ilmu *naql* dengan ilmu-ilmu logika yang selalu mengalami perubahan dan penyempurnaan sesuai eksperimen dan penalaran yang ada.²²

Al-Turabi memandang bahwa konsep *qiyās* konvensional yang telah dirumuskan oleh ulama klasik sejatinya memiliki syarat dan ketentuan yang ketat dan tidak cocok lagi digunakan dalam kondisi saat ini. Ia juga mensinyalir adanya penetrasi silogisme logika Yunani dalam konsep *qiyās* merupakan penyebab kurang berfungsinya *qiyās* dalam proses penggalan hukum. Al-Turabi juga menuturkan bahwa keterpengaruhannya pola pemikiran Islam oleh cara berpikir Barat lebih kecil dibandingkan dengan keterpengaruhannya pola berpikir Islam yang ada pada masa lalu ketika pemikiran Islam bertarung dengan pemikiran Barat sebelumnya. Untuk itu, menurutnya *qiyās* konvensional diperluas sehingga mencakup hal-hal yang bersifat partikular, lalu dari keseluruhannya itu kita ambil maksud-maksud tertentu dan kemaslahatan agama.²³

Teori *qiyās* konvensional ini disusun secara kompleks dan dibatasi oleh logika formal yang mengurangi kemampuannya dalam berdinamika dengan transformasi masyarakat. *Qiyās* konvensional hanya bisa mengakomodasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat Muslim abad pertengahan saja sehingga sudah tidak relevan lagi karena menghasilkan konklusi dan penalaran hukum yang sempit. Dalam rangka ini, al-Turabi memperkenalkan dua teori yang kemudian dikenal dengan *al-qiyās al-ijmālī al-wāsi'* (*qiyās* yang menyeluruh dan ekspansif) dan *istishbāb al-wāsi'* (*istishbāb* yang ekspansif). *Al-qiyās al-ijmālī al-wāsi'* kemudian dikenal juga dengan nama *qiyās al-mashlahah al-mursalah*.²⁴

Lebih dari itu, al-Turabi juga mendorong penggunaan *istishbāb* sebagaimana konsep *istishbāb* yang dipahami oleh Ibn Hazm.²⁵ Meski demikian, al-Turabi tidak memberikan definisi yang benar-benar baru

²² Hasan al-Turabi, *Tajdid Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Khartoum: Maktabah Dār al-Fikr, 1400 H/1980 M), cet.I. 3-6. Lihat juga: Hasan al-Turabi, *Qadḥāya al-Tajdid Nahwa Manhaj Ushulī*, (Beirut: Dār al-Hādī, 1421 H/2000 M), cet. I, 141-154 ; Hasan al-Turabi, *Tajdid al-Fiker al-Islami*, (Khartoum: Dār al-Qarafi li al-Nashr wa al-Tawzi', 1413 H/1993 M), 50-51. Bandingkan: Ahmad Mas'ari, *Rekonstruksi Ushul al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 83-84.

²³ Hasan al-Turabi, *Tajdid Ushul al-Fiqh al-Islami*, 25-27. Lihat juga: Hasan al-Turabi, *Tajdid al-Fiker al-Islami*, 59-60.

²⁴ Hasan al-Turabi, *Tajdid Ushul al-Fiqh al-Islami*, 29. Lihat juga: Hasan al-Turabi, *Tajdid al-Fiker al-Islami*, 62; Hasan al-Turabi, *Qadḥāya al-Tajdid Nahwa Manhaj Ushulī*, 168-169. Bandingkan dengan: Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories...*, 228.

²⁵ Menurut Ibn Hazm, sesuatu itu ada kalanya mengandung hukum haram karena ada nas yang menerangkan, atau wajib juga karena ada nas yang menerangkan ataupun mubah karena ketiadaan nas yang menyatakan haram atau wajibnya. Dengan demikian, hukumnya bukan haram atau wajib, tetapi mubah. Inilah yang disebut *istishbāb* perspektif Ibn Hazm bahwa segala sesuatu asalnya adalah *ibābah* sampai ada dalil yang menjelaskan haram atau wajibnya. Dalam perspektifnya, Ibn Hazm menempatkan nas, baik al-Qur'an maupun Hadis di atas segala-galanya. Selain itu, karena tidak ada peluang *ijtihad bi al-ra'y* dalam *ijtihadnya* tersebut, Ibn Hazm secara teoritis menggunakan metode *istishbāb* dalam *ijtihadnya*. Pemikiran Ibn Hazm ini begitu diapresiasi oleh al-Turabi

maupun penjelasan yang terperinci tentang konsep yang dimaksudnya. Ia hanya mengafirmasi penggunaan konsep *istishbāb* dalam menentukan sebuah hukum. Sebuah produk hukum yang dihasilkan akan menjadi lebih luwes dan luas, apabila menggunakan *istishbāb* karena pada dasarnya esensi dari teori *istishbāb* adalah bahwa segala sesuatu sejatinya belum memiliki hukum definitif, kecuali ada teks yang menerangkan.²⁶

Meski demikian, gagasan yang diajukan oleh al-Turabi diragukan oleh ‘Ali Jum‘ah yang menyatakan bahwa apa yang diungkapkan oleh al-Turabi tersebut hanya sebatas gagasan dan wacana semata.²⁷ Lebih dari itu, gagasannya tersebut kurang tepat dan substansinya tidak mengena. Hal senada juga diakui oleh ‘Abd al-Salām Balāji.²⁸ Tawaran rekonstruksi terhadap Ushūl al-Fiqh yang diajukan al-Turabi masih belum menyentuh ke dalam Ushūl al-Fiqh itu sendiri. Al-Turabi tidak menjelaskan tema mana saja yang sudah tidak sesuai dengan konteks kekinian juga tentang tema apa saja yang perlu ditambahkan agar lebih sesuai dengan situasi dan kondisi.

Gagasan pembaharuan Ushūl al-Fiqh juga banyak mendapat sorotan di kalangan para sarjana muslim progresif kontemporer. Selanjutnya, kemudian muncul pertanyaan mengapa para ahli hukum Islam kontemporer gagal merumuskan formulasi hukum Islam yang sesuai dengan situasi dan kondisi saat ini? Lantas di manakah problemnya dan apa yang harus dilakukan?

Menurut para teoritis hukum Islam, salah satu permasalahan paling krusial adalah miskinnya metodologi. Hal inilah yang menghambat usaha pembaharuan hukum Islam tersebut. Para ulama masih terlalu mengandalkan metodologi istinbath hukum yang dalam beberapa aspek tidak lagi layak digunakan. Berdasarkan hal itu, maka perlu untuk menelisik keberadaan metodologi istinbath hukumnya, yaitu Ushūl al-Fiqh. Barangkali, letak permasalahannya pada Ushūl al-Fiqh-lah.

Abdullahi Ahmed An-Na‘im dalam bukunya *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* juga mengajukan pertanyaan sejenis, yaitu memadaikah membuka kembali pintu ijtihad dan memfungsikannya kembali sementara masih berpedoman pada kerangka prinsip-prinsip syariah yang ada? Apakah penggunaan ijtihad sekarang mampu mengakomodir segala permasalahan tanpa menentang struktur syariah secara keseluruhan?²⁹

Menanggapi hal ini, An-Na‘im mengatakan bahwa dalam merespon perkembangan zaman semakin kompleks dengan segala permasalahannya, perlu untuk merekonstruksi metodologi ijtihad yang relevan sebagai perwujudan teoritisasi hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur‘an dan Hadis.³⁰ Sepanjang tetap memakai *framework* Ushūl al-Fiqh masa lalu, maka kita tidak akan pernah mencapai pembaharuan hukum Islam seutuhnya. Apabila hal ini tetap dipaksakan, tentu akan berakibat fatal dan

sehingga berimplikasi pada pemikiran ushulnya. Lihat: Ahmad Mas‘ari, *Rekonstruksi Ushūl al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 121-122.

²⁶ Ahmad Mas‘ari, *Rekonstruksi Ushūl al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 123.

²⁷ ‘Ali Jum‘ah, *Qadhiyyah Tajdid Ushūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hidāyah, 1413 H/1993 M), cet. II, 21-22.

²⁸ ‘Abd al-Salām Balāji, *Ta‘thawwur ‘Ilm Ushūl al-Fiqh wa Tajadduduh* (Mansoura: Dār al-Wafā’, 2008), cet.I, 261.

²⁹ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University, 1996), 46.

³⁰ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Toward An Islamic Reformation*, 186.

melahirkan problem yang amat serius. Sebagai alternatif, An-Na'im menawarkan konsep *naskh* yang telah lebih dahulu dikemukakan oleh gurunya, Mahmūd Muhammad Thaha.³¹

Mahmūd Muhammad Thahā sendiri mengajukan sebuah konsep yang kemudian dikenal dengan konsep *naskh*. Thahā menyerukan agar merujuk kembali pada ayat-ayat Makkiyah, karena ayat-ayat tersebut kaya dengan nilai-nilai universal yang berbeda dengan ayat-ayat Madaniyyah yang cenderung memiliki corak partikular. Ia juga menawarkan metodologi pembaharuan revolusioner yang disebutnya evolusi syariah (*tathwir al-syari'ah*) dimana pada hakikatnya bertujuan untuk membangun landasan penafsiran baru yang memperbolehkan aplikasi ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis. Gagasannya yang dirumuskannya ini ia tuliskan dengan judul *al-Risalah al-Thāniyah min al-Islām* yang selanjutnya dialih bahasakan ke dalam bahasa Inggris oleh An-Na'im dengan judul *The Second Message of Islam*.³²

Konsep evolusi syariah yang digagas oleh Mahmūd Muhammad Thahā setidaknya bisa dilacak dari beberapa poin. Pertama, rekonstruksi konsep syariah. Kesempurnaan syariah Islam, terletak pada kemampuannya untuk terus berkembang dan keluwesannya dalam menjawab berbagai persoalan zaman. Untuk memperjelas pemikirannya, Thahā membedakan al-dīn dan syariah. Menurutnya, syariah adalah kadar tertentu dari agama yang ditujukan kepada umat manusia, yang disesuaikan dengan kemampuan intelektual mereka. Demikian sebagaimana dikutip oleh Iffah Muzammil.³³

Menurut Thāhā, yang tidak berubah adalah *al-dīn* yakni al-Islam, sementara syariah dapat berubah. Penjelasan tersebut sekaligus menepis pembedaan syariah dan *fiqh* yang dilakukan jumahur. Hal ini juga dipertegas oleh Na'im yang menyatakan bahwa syariah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanyalah produk pemikiran manusia—sebagaimana *fiqh*—, sehingga tidak bersifat suci, apalagi kekal dan permanen. Beberapa persoalan hukum yang berkaitan dengan diskriminasi agama dan gender seperti waris, didasarkan pada teks Alquran dan sunnah yang jelas dan rinci, sehingga ia juga merupakan bagian dari syariah, bukan semata *fiqh*. Konsekuensinya, perbedaan antara syariah dan *fiqh* menjadi tidak relevan. Hal ini menurut Na'im didukung oleh *ijtihad* Umar ketika menghapus bagian *mu'allaf* dalam zakat, serta menolak menyerahkan tanah rampasan perang Irak dan Syria kepada tentara muslim yang ikut bertempur.³⁴

Poin kedua dari konsep evolusi syariah Thāhā dapat dilihat pada upaya rekonstruksi konsep Makkiyah-Madaniyah. Dalam konteks ini, Thāhā berpendapat bahwa Alquran terbagi menjadi makkiyah dan madaniyah yang memiliki karakteristik berbeda. Madaniyah merupakan fase iman, sementara makkiyah merupakan fase Islam. Ayat-ayat makkiyah merupakan ayat-ayat *ushul*, sementara ayat-ayat madaniyah merupakan ayat-ayat *furu'*. Thāhā juga menyatakan bahwa Islam terdiri atas dua tingkatan. Tingkatan pertama, adalah Islam yang berupa ketundukan secara zahir yang merupakan manifestasi dari

³¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward An Islamic Reformation . . .*, 88.

³² Ahmad Mas'ari, *Rekonstruksi Ushul al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 47.

³³ Iffah Muzammil, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmūd Muhammad Thāhā)" (paper diajukan kepada panitia AICIS 2012, Surabaya, 5-8 November 2012), 464.

³⁴ Iffah Muzammil, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmūd Muhammad Thāhā)" 465.

surat al-Hujurāt ayat 14³⁵. Karena itu, munafik juga disebut sebagai muslim, sepanjang ia membaca syahadat, salat, puasa, zakat, dan haji. Jika apa yang dilakukannya disertai iman di dalam hati, maka ia disebut mukmin. Perbedaan teks Mekkah dan Madinah menurut Thāhā bukan hanya karena waktu dan tempat pewahyumannya, melainkan karena perbedaan kelompok sasaran. Artinya, adanya perbedaan isi teks tersebut, karena audiens yang dituju oleh Alquran memang berbeda. Teks Madinah ditujukan kepada masyarakat yang belum maju, sementara teks Mekkah ditujukan kepada masyarakat yang sudah maju dan modern.³⁶

Selain dari dua poin di atas, konsep evolusi syariah Thāhā juga bisa ditinjau dari gagasannya mengenai rekonstruksi konsep *nasikh mansukh*. Dalam hal ini, Thāhā berpendapat bahwa untuk merespon tantangan modernitas, perwujudan evolusi syariah di zaman kontemporer ini adalah dalam bentuk evolusi ayat madaniyah kepada ayat makkiyah, dengan cara mengamalkan dan menerapkan kelompok ayat makkiyah dan me-nasakh kumpulan ayat-ayat madaniyah. Ayat makkiyah lebih relevan untuk diaplikasikan di era kontemporer ini, karena mengandung pesan Islam yang fundamental dan abadi, yang mengedepankan nilai-nilai keadilan, persamaan, dan martabat pada seluruh umat manusia, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan, keyakinan agama, ras, dan lainnya. Adapun ayat-ayat madaniyah adalah ayat-ayat cabang (*furu'*) yang berlaku sesuai dengan kondisi dan kemampuan umat Islam masa itu. Jika selama ini syariah cenderung didasarkan pada ayat-ayat madaniyah, maka hal tersebut tidak dapat ditolerir dan dipertahankan kembali, karena perbedaan kondisi saat ini dengan kondisi pada abad ke-7. Teori ini dalam pandangan Thāhā sejatinya hanyalah perpindahan dari *nas* ke *nas* (*intiqaḥ min nas ilā nas*), yakni dari kelompok ayat madaniyah menuju kelompok ayat makkiyah.³⁷

Konsep *nasakh* yang diajukan Thāhā, agaknya sedikit berbeda dengan konsep para ulama pada umumnya. Ia berpendapat bahwa *nasakh* bukanlah penghapusan “total dan permanen” melainkan “penghapusan untuk sementara, menunggu saat yang tepat untuk dilaksanakan”. Ketika saat yang tepat itu datang, maka hukum itu berlaku kembali. Dan saat ini adalah saat yang tepat untuk memberlakukan kembali ayat-ayat makkiyah yang sudah ditunda pelaksanaannya, dan me-nasakh ayat-ayat madaniyah. Jika itu dilakukan, maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat *mubkamāt*, sementara ayat yang *mubkamāt* pada abad ke-7, sekarang di-*nasakh*. Ketika usulan ini diterima sebagai basis hukum Islam

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾

Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"

³⁶ Iffah Muzammil, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmoud Muhammad Thāhā)" 466.

³⁷ Iffah Muzammil, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmoud Muhammad Thāhā)" 468.

moderen, maka keseluruhan produk hukumnya sama islaminya dengan syariah yang ada selama ini.³⁸ Dasar Thāhā adalah surat al-Baqarah ayat 106.³⁹

Upaya agar teks sakral dapat dipahami dan diimplementasikan dalam realita modern juga ditawarkan oleh pemikir-pemikir lain seperti Fazlur Rahman, Muhammad Shahrūr, Muhammad Arkoun, dan lain sebagainya. Menurut Hallaq, upaya pembaharuan oleh aliran liberalism keagamaan lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Mereka lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luar dari teks.⁴⁰

Jika Mahmūd Muhammad Thāhā terkenal dengan konsep *naskh*-nya, maka Fazlur Rahman terkenal dengan teori *Double Movement*-nya. Rahman berpendapat bahwa penggunaan teori Ushul dan Fiqh-nya tentang *qath'iyāt* dan *z'hanniyāt* tidak lagi cukup memadai. Dia kemudian merumuskan pendekatan *double movement* atau langkah ganda. Langkah pertama yaitu dimulai dengan menafsirkan dan menginterpretasi ayat-ayat khusus dan spesifik dalam al-Qur'an dengan mensistematisasi landasan-landasan umum, poin-poin dan arahnya. Adapun langkah kedua yaitu memformulasikan dan merealisasikan landasan-landasan umum tersebut menjadi lebih spesifik disesuaikan dengan keadaan saat ini.⁴¹

Muhammad Shahrūr hadir dengan teori batas-nya (*Nazhariyyah al-Hudūd*) dalam memahami perintah-perintah Allah di dalam Al-Qur'an berdasarkan pemahamannya terhadap ilmu-ilmu pasti. Teori ini dapat dielaborasi dalam sebuah gambaran berikut; terdapat aturan Tuhan yang disampaikan dalam Al-Qur'an dan Hadis yang menetapkan batas atas dan batas bawah. Batas atas merupakan batas maksimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu sementara batas bawah merupakan batas minimalnya. Apabila batas-batas ini dilampaui, maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Sehingga manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan tersebut. Di sinilah menurut Shahrūr letak dari kekuatan hukum Islam.⁴²

Lain lagi halnya dengan Hasan Hanafi. Pemikirannya mengenai Ushul al-Fiqh pada dasarnya masih dalam koridor utama perjuangan pembaruan ilmu-ilmu keislaman yang digagasnya. Rumusan besar pembaruan tersebut dikenal dengan konsep *al-turāth wa al-tajdīd* (tradisi dan pembaruan). Adapun sasaran yang ingin ditujunya yaitu mencari sebuah solusi dari metodologi kajian *turats* (tradisi) Islam klasik dan menerapkan kegunaan *turats*/tradisi tersebut secara maksimal dalam upaya membangun kehidupan yang

³⁸ Iffah Muzammil, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmoud Muhammad Thāhā)" 470.

³⁹ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِغْلِبًا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

Ayat mana saja yang Kami nasakbkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu

⁴⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories...*, 214.

⁴¹ Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law," dalam *New York University Journal International Law and Politics*, 12,(1979): 221-224, diakses 9 Januari 2016, <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/nyuinp12&div=17&cid=&page=>

⁴² Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'asrabah*, (Damaskus: al-Ahāb li al-Thibā'ah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1992), 472.

sukses di masa datang. Konsep *al-turāth wa al-tajdid* diibaratkan sebagai semboyan dalam mempertahankan otentisitas dan orisinalitas suatu bangunan keilmuan yang dalam kesempatan yang sama juga dimaksudkan untuk mengakomodir kemoderenan (*al-ashlah wa al-hadāthah*).⁴³ Untuk merealisasikan konsep tersebut, diperlukan tiga langkah sistematis. Pertama yaitu, perlunya kesadaran dan pengenalan umat Islam akan posisinya saat berinteraksi dengan khazanah intelektual klasik miliknya sendiri. Kedua, umat Islam juga harus sadar kedudukannya saat mengkaji dan berdialektika dengan khazanah intelektual Barat. Ketiga, penguasaan dan ketepatan dalam interpretasi (*nazhariyah al-tafsir*).⁴⁴

Untuk mewujudkan langkah yang pertama, Hasan Hanafi kemudian menyusun tujuh buku sebagai panduan dan penunjuk arah orientasi kajian Islam. Dalam bidang teologi, dia menulis *Min al-Aqidah ila al-Thawrah*. Sedang pada bidang filsafat, ia menulis *Min al-Naql ila al-Ibdā'*. Dalam ranah Ushul al-Fiqh, karyanya yang terkenal yaitu *Min al-Nash ila al-Wāqī'*. Sementara dalam tasawuf, dia menulis *Min al-Fanā' ila al-Baqā'*. Dalam bidang ilmu naqli lainnya, Hasan Hanafi juga menulis *Min al-'Aql ila al-Naql*. Dalam bidang ilmu-ilmu eksakta, ia menyusun buku *al-Wahyu wa al-'Aql wa al-Thabi'iyah*. Selanjutnya, Hasan Hanafi juga menulis *al-Insān wa al-Tārikh* yang pembahasannya berkaitan dengan sosial, politik, jiwa dan lain sejenisnya.⁴⁵

Langkah kedua tampaknya bisa diwujudkan apabila umat Islam telah berhasil mengintrospeksi dan menata ulang dirinya. Pada tahapan ini, umat Islam perlu untuk mengenali dan menyadari posisinya terhadap kekuatan khazanah intelektual Barat (Eropa). Langkah ini sejatinya pernah diterapkan oleh dinasti Abbasiyah yang kala itu sedang dihadapkan dengan kebudayaan Yunani yang selangkah lebih maju. Bedanya, sekarang yang dihadapi adalah kebudayaan Eropa modern yang jauh berbeda dibanding periode klasik dulu. Hasan Hanafi kemudian menulis enam buku sebagai bentuk orientasi dan arahan dalam mewujudkan langkah tersebut. Buku pertama berjudul *'Asbr Abā' al-Kanā'is: Mashādir al-Wa'y al-Urubiy* (Masa Para Tokoh gereja: Sumber Kesadaran Eropa) yang kemudian dilanjutkan dengan buku kedua yaitu *al-Asbr al-Madrasiy: Mashādir al-Wa'y al-Urubiy* (Masa Skolastik: Sumber Kesadaran Eropa); dan buku yang ketiga dengan judul *al-Isblāh al-Dīni wa 'Asbr al-Nahdhah: Nihāyat al-Wa'y al-Urubiy* (Reformasi Agama di Masa Kebangkitan: Puncak Kesadaran Eropa). Ketiga karya Hasan Hanafi yang mengulas tentang Eropa tersebut disajikan secara informatif mengenai sumber kekuatan dan kebangkitan Eropa sehingga bisa dikaji untuk kemudian diterapkan dalam meraih kebangkitan dan kejayaan Islam kembali.⁴⁶

Pada tahapan puncak, Hasan Hanafi merumuskan konsep *nazhariyah al-tafsir* (teori-teori interpretasi) sebagai upaya untuk merekonstruksi dan mewujudkan peradaban Islam yang berlandaskan pada spirit wahyu dan metode interpretasinya. Interpretasi wahyu diharapkan mampu berkontribusi bagi kemunculan ilmu-ilmu kemanusiaan universal (*al-'ilm al-insāni al-shāmi*). Tahapan ini merupakan tahapan

⁴³ Hasan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdid* (Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992), 170.

⁴⁴ Moh. Solehuddin, "Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi," dalam *de Jure*, vol.3, no.2 (Desember 2011), 172-173, diakses pada 19 April 2016, <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/viewFile/2148/pdf>

⁴⁵ Moh. Solehuddin, "Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi," 173.

⁴⁶ Moh. Solehuddin, "Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi," 173.

final dari proyek *al-turāth wa al-tajdīd* yang dicetusnya. Demi mewujudkan hal ini, Hasan Hanafi kemudian menuliskan tiga karyanya sebagai rujukan yaitu *al-‘Abd al-Qadīm, al-‘Abd al-Jadīd dan al-Minhaj*.⁴⁷

Upaya Hasan Hanafi untuk melakukan rekonstruksi Ushūl al-Fiqh (*I‘ādat binā’ ‘ilm Ushūl al-Fiqh*) setidaknya bisa ditelusuri melalui pembacaan terhadap karyanya *Min al-Nash ila al-Wāqī’*. Ada dua alasan utama yang mendasarinya menulis buku dengan tema Ushūl al-Fiqh tersebut. Pertama, yaitu keprihatinannya atas persepsi sejarah⁴⁸. Sedangkan yang kedua karena ingin mewujudkan kemaslahatan yang menyeluruh dengan mengedepankan dan menjelaskan peranan manusia dalam menginterpretasi wahyu bagi kehidupannya.⁴⁹

Terkait dengan alasannya yang pertama, Hasan Hanafi dengan keras menolak persepsi orientalis yang menyatakan bahwa pada dasarnya filsafat Islam itu tidak ada. Filsafat Islam selama ini dianggap sebagai ‘*copy paste*’ dari filsafat Yunani, yang kebanyakannya hanya berupa terjemahan, ringkasan dan komentar saja meski terdapat beberapa modifikasi. Ketidaksepakatan Hasan Hanafi terhadap pandangan orientalis ini tentunya diinspirasi oleh Musthafa ‘Abd al-Rāzzīq dan muridnya ‘Ali Sāmi al-Nashshār.

Latar belakang Hasan Hanafi dalam merekonstruksi Ushūl al-Fiqh ternyata juga didasari pada upayanya terdahulu dalam merekonstruksi tiga keilmuan wahyu-rasional (naqliyah-‘aqliyah) seperti Ushūl al-Dīn dengan karyanya *Min al-Aqāḍib ila al-Tharrah* sebanyak lima jilid, lalu ilmu hikmah dengan menuliskan buku berjudul *Min al-Naql ila al-Ibdā’*, dan ilmu tasawwuf dengan karyanya *Min al-Fanā’ ila al-Baqā’*. Hasan Hanafi kemudian menulis *Min al-Nash ila al-Wāqī’* dalam dua jilid. Pada jilid pertama dengan sub-bahasan *Takwīm al-Nash* diuraikan literatur-literatur Ushūl al-Fiqh dari berbagai madzhab. Pada sub-bahasan *Binyat al-Nash*, Hasan Hanafi menguraikan teori-teori Ushūl al-Fiqh menurut pemikirannya seperti terkait dengan pembahasan al-Qur’an, Sunnah, *ijmā’*, *qiyās*, teori-teori interpretasi *lafadz*, dan makna redaksi wahyu seperti teori *majāz*, *haqiqah*, *mujmal*, *mutlaq*, *‘am-kebāsh*, *nasikh-mansukh*, dan *al-abkām al-shar‘iyyah*.⁵⁰

Judul *Min al-Nash ila al-Wāqī’* sendiri menggambarkan bahwa teks atau huruf, utamanya teks wahyu harus dapat beralih bentuk untuk mendatangkan kemaslahatan yang dinamis sesuai perkembangan zaman, tempat, keadaan dan adat istiadat. *Al-Nash* diartikan sebagai teks dan *al-Wāqī’* dimaknai sebagai masalah. Melalui karya ini, para ahli fiqih diharapkan lebih terampil dalam ber-*istidlāl*, dengan mengutamakan *mashlahab ‘ammah* (kemaslahatan umum) daripada mengandalkan tekstualitas wahyu. Realitas yang berbasis pada kemaslahatan lebih diutamakan daripada teks. Melalui karyanya ini, Hasan Hanafi seakan menampik pendapat yang beranggapan bahwa *tashrī’* dalam Islam itu hanyalah *fiqh* tekstualis, non-humanis dan mencederai mashlahah. Hukum Islam tidak melulu berkaitan dengan hukum bunuh, rajam, potong tangan, dan hukum-hukum lainnya yang secara nalar berada di luar batas

⁴⁷ Hasan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd*, 180-185.

⁴⁸ Hasan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Wāqī’* (Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2004), I/6-9.

⁴⁹ Alasan kedua, keprihatinan Hasan Hanafi tentang kurang transparan dan kurang menjadikan manusia sebagai subjek utama kajian ilmu naqli-rasional Islam klasik dapat dibaca dalam bab “*Limādhā Ghāba Mabhas al-Insān fī Turāthina al-Qadīm*” dalam Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyah* (Kairo: Maktabah al-Anjāl al-Mishriyyah, 1981), 393- 415.

⁵⁰ Moh. Solehuddin, “Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi,” 174.

kemampuan manusia. Namun lebih dari itu, hukum Islam sangat akomodatif dan relevan dalam merespon perkembangan zaman.

Ushūl al-Fiqh perspektif Hasan Hanafi ini nampaknya berbeda jika dibandingkan dengan karya-karya Ushūl al-Fiqh yang sudah dikenal sebelumnya seperti Ushūl al-Fiqh menurut al-Ghazālī, Wahbah al-Zuhayli maupun ‘Abd al-Wahhāb Khallāf. Letak perbedaan paling mendasar bisa ditelusuri dari empat poin yaitu: *Pertama*, pada urutan tema pembahasan yang diangkat. Umumnya, pembahasan Ushūl al-Fiqh dimulai dari empat poin utama; yaitu tentang hukum-hukum syara’ baik yang *wadh’i* maupun *taklifi*, *al-adillah al-syar’iyyah*, metode ber-*istidlāl*, dan terakhir mengenai ijihad, taqlid dan hal lain yang terkait di dalamnya. Sistematika pembahasan seperti ini kurang tepat menurut Hasan Hanafi. Dalam perspektifnya, dia menawarkan susunan *al-adillah al-syar’iyyah* (yang berupa wahyu al-Qur’an dan Sunnah) di pembahasan awal yang dirangkai dengan pembahasan metode ber-*istidlāl* di tengah dan pembahasan tentang hukum-hukum syara’ di pembahasan akhir. Dalil-dalil wahyu dijabarkan dan digambarkan sebagai sumber atau bahan ‘produksi’ hukum, sedangkan metode ber-*istidlāl* diuraikan sebagai langkah atau cara untuk memproduksi dan *al-ahkam al-syar’iyyah* layaknya sebagai hasil produksi.⁵¹

Perbedaan kedua yaitu pada kecenderungan dan orientasi pembahasan. Umumnya pembahasan mengenai sebuah *meaning* di dalam kebanyakan literatur Ushūl al-Fiqh diartikulasikan setelah posisi Tuhan yang secara tidak langsung hal ini mengindikasikan pengaburan posisi manusia yang bukan sebagai posisi utama. Konsep ini kemudian coba dikonstruksi kembali oleh Hasan Hanafi. Dia ingin lebih memfokuskan dan mengedepankan peranan manusia dalam ‘menyambut’ misi wahyu untuk kemudian diaplikasikan dalam kehidupannya. Hal itu merupakan konsekuensi dari kritik tajamnya atas literatur klasik yang kemudian dituangkannya dalam sub-bahasan *Dirāsāt Islāmiyyah* dari karyanya yang berjudul *Limādha Ghāba Mabhas al-Insān fī Turāthina al-Qadīm*.⁵²

Perbedaan yang ketiga terlihat pada pembahasannya yang sarat dengan penyebutan potensi manusia. Berdasarkan pada kecenderungan dan orientasi pembahasan sebagaimana disebutkan sebelumnya maka Ushūl al-Fiqh versi Hasan Hanafi banyak menyebut potensi-potensi kemanusiaan. Saat mengulas tentang landasan dalil yang empat (*al-mashādir al-arba‘ah*) untuk syari‘at (al-Qur’an, Sunnah, *ijma‘*, *ijtibād/qiyās*), Hasan Hanafi mengistilahkan keempat *mashādir* tersebut dengan ungkapan *al-shu‘ūr al-tāriki* (*sense* kesejarahan).⁵³ Ini berarti bahwa realitas menunjukkan bahwa *nas-nas* wahyu itu terjaga otentisitas dan validitasnya sepanjang sejarah kehidupan manusia. Saat menalar tentang Al-Qur’an di pasal pertama bukunya, Hanafi menuliskan kalimat “*al-tajribah al-insāniyyah al-‘ammah*” (eksperimen kemanusiaan yang universal) di atas kata *al-Kitāb*.⁵⁴

Sementara itu, al-Sunnah diistilahkan dengan *al-tajribah al-namūdhajiyah* (eksperimen percontohan).⁵⁵ *Ijmā‘* dinyatakan dengan *al-tajribiyah al-mushtarakah* (eksperimen komunal),⁵⁶ sedangkan

⁵¹ Moh. Solehuddin, “Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi,”174.

⁵² Moh. Solehuddin, “Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi,”175.

⁵³ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 69.

⁵⁴ Hasan Hanafi, *Min al-Nashsh ilā al-Wāqī’*, 99.

⁵⁵ Hasan Hanafi, *Min al-Nashsh ilā al-Wāqī’*,139.

ijtihad atau qiyas disebutkan dengan ungkapan *al-tajribiyyah al-fardiyyah* (eksperimen individual).⁵⁷ Adapun pembahasan mengenai metode pengambilan dalil (*istidlal*) dan cara analisis teks seperti tema tentang lafaz, makna, dan *'illat* disebutkan dengan terma *al-shu'ur al-ta'ammuliy* (sense perenungan). Sedangkan pembahasan tentang ragam hukum (*wadh'i-taklifi*) dinyatakan dengan ungkapan *al-shu'ur al-'amaliy* (sense praktis, sisi praktis dalam hukum).⁵⁸

Perbedaan yang keempat yaitu pada corak pembahasannya yang bersifat deduktif. Saat membaca *Min al-Nashb ila al-Waqi'* akan sangat jarang dijumpai pembahasan yang dirangkai dengan contoh-contoh hukum semisal ketika menguraikan tentang *'am-kehabsh*, *hakikat-majaz*, *nasakh-mansukh*, ataupun hukum *taklifi* yang mencakup perkara wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram. Kiranya hal ini mengindikasikan bahwa Hasan Hanafi ingin menyampaikan teori Ushul al-Fiqh-nya tersebut secara deduktif, yang kebanyakannya berisi teori-teori global saja.⁵⁹

Dari beberapa komentar dan pendapat yang dilontarkan oleh beberapa modernis di atas memberikan kemudahan dalam mengidentifikasi sisi-sisi kelemahan pada metode klasik. Selain itu, mereka juga memberikan tawaran-tawaran sebagai upaya pembaharuan Ushul al-Fiqh agar selalu aktual dalam merespon perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era modern ini.

Namun demikian, gagasan dan tawaran yang diajukan oleh pemikir-pemikir modernis liberalis masih menyisakan kontroversi dan perdebatan. Usulan-usulan tersebut masih ditanggapi oleh mayoritas ulama ushul secara negatif. Pasalnya, usulan yang disampaikan oleh kalangan modernis tersebut tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik (*theoretical frame*) ilmu Ushul al-Fiqh yang bangunannya sudah memiliki pondasi kuat sejak dulu. Kenyataannya, perkembangan suatu cabang keilmuan tidak melulu harus berjalan secara evolutif yang mengandalkan teori lama, tetapi secara revolutif bisa saja berjalan tanpa ada pijakan apapun dari konsep sebelumnya dengan menawarkan sebuah paradigma yang benar-benar baru.⁶⁰

Maqāshid al-Sharī'ah

Pembahasan mengenai maqāshid al-sharī'ah akhir-akhir ini mendapat perhatian besar dari para sarjana dan pemikir kontemporer. Terlebih lagi bagi para pembaru Ushul al-Fiqh. Maqāshid al-sharī'ah menjadi alternatif dari metode qiyas atas ketidakmampuannya dalam proses *ta'lil al-ahkām* saat bersinggungan dengan problematika kontemporer. Dalam pembahasan ini perlu kiranya untuk dibahas sekilas mengenai konsep maqāshid al-sharī'ah ini.

Sejatinya, terma *maqāshid al-sharī'ah* telah banyak dibahas oleh para ulama klasik seperti al-Hākim al-Turmudzī (w. 320 H), al-Qaffāl al-Shāshī (w. 365 H), Imām al-Haramayn al-Juwaynī (w. 478 H), Abū

⁵⁶ Hasan Hanafi, *Min al-Nashb ila al-Waqi'*, 191.

⁵⁷ Hasan Hanafi, *Min al-Nashb ila al-Waqi'*, 215.

⁵⁸ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyah*, 78 & 94.

⁵⁹ Moh. Solehuddin, "Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi," 176.

⁶⁰ Ahmad Mas'ari, *Rekonstruksi Ushul al-Fiqh Perspektif Hasan al-Turabi*, 54. Bandingkan dengan: Muhammad Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", 121.

Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H), Sayf al-Dīn al-Āmidī (w. 631 H), Ibn al-Hājib (w. 646 H), al-Baydhāwī (w. 685 H), al-Isnawī (w. 772 H), ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām (w. 660 H), Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 685 H), Najm al-Dīn al-THūfī (w. 716 H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dan lain-lain sebagainya. Para ulama tersebut telah membahas terma *maqāshid al-sharī‘ah* dalam karya-karya mereka dengan beberapa perbedaan dalam fokus pembahasannya. Berdasarkan penelusuran Al-Raysūnī, munculnya kajian masalahat atau *maqāshid al-sharī‘ah* telah dimulai sejak era al-Hākim al-Turmudzī. Istilah *maqāshid* sendiri telah digunakannya sebagai judul dari salah satu karyanya yaitu *al-Shalāt wa Maqāshidaha* yang di dalamnya berisi kajian tentang *maqāshid* dan rahasia shalat. Gagasan yang dicetuskan oleh al-Turmudzi tersebut kemudian dikembangkan oleh ulama sesudahnya semisal Abū Manshūr al-Māturidī (w. 333 H), al-Qaffāl al-Shāshī (w. 365 H), Abū Bakr al-Abharī (w. 375 H) dan al-Bāqillanī (w. 403 H).⁶¹

Di era selanjutnya, konsep *maqāshid* disistematisasikan oleh Imām al-Haramayn dengan mengklasifikasikannya dalam tiga tingkatan, yaitu: *al-dharūriyyāt*, *al-hājjiyyāt*, dan *al-tahsinīyyāt*. Konsep ini lantas dikembangkan lagi oleh muridnya Abū Hāmid al-Ghazālī dalam karyanya, *al-Mankhūl min Ta‘līq al-Ushūl*, *Shifā’ al-Ghalīl* dan *al-Mustashfā Min ‘Ilm al-Ushūl*, dengan mengurai *maqāshid al-sharī‘ah* menjadi lima prinsip dasar, yaitu menjaga jiwa, agama, akal, keturunan dan harta. Namun, pembahasan *maqāshid al-sharī‘ah* yang diurai dalam karya-karya tersebut masih berada di bawah dalam lingkup sub-tema Ushūl al-fiqh lain seperti *maslahah mursalah* atau *istishlah*.

Maqāshid al-sharī‘ah kemudian menemukan momentumnya sebagai kajian utuh yang independen seiring dengan kemunculan Abu Ishāq al-Shāthibī (w.790 H) dengan *Magnum Opus*-nya al-Muwāfaqāt. Ia kemudian masyhur sebagai peletak dasar konsep *maqāshid al-sharī‘ah* layaknya al-Shāfi‘ī sebagai pionir Ushūl al-Fiqh dengan teori qiyas dan *‘illat*.

Salah satu gagasan penting yang dicetuskan al-Shāthibī dalam *al-Muwāfaqāt*-nya adalah menjadikan pengetahuan dan pemahaman terhadap *maqāshid al-sharī‘ah* sebagai salah satu prasyarat dasar kelayakan seseorang dalam berijtihad. Pengetahuan dan pemahaman tersebut dapat dilakukan melalui penelitian induktif (*istiqrā’*) atas teks-teks syariat. Melalui metode ini, al-Shāthibī berupaya menjadikan ayat-ayat al-Qur’an sebagai sebuah kesatuan yang berisi risalah universal. Ia juga secara tegas tidak setuju dengan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur’an melalui pendekatan *atomistic* yang berdampak pada hilangnya pesan utama ayat-ayat al-Qur’an yang tersebar pada setiap bagiannya.⁶²

Konsep *maqāshid* yang telah dirumuskan oleh al-Shāthibī kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh beberapa tokoh kontemporer semisal Thāhir b. ‘Āshūr dan ‘Allāl al-Fāsī. Secara tidak langsung, usaha Thāhir b. ‘Āshūr seakan membangkitkan kembali kajian *maqāshid al-sharī‘ah* yang telah mulai terlupakan bahkan disebut-sebut lebih sukses dari al-Shāthibī. Di tangan Thāhir b. ‘Āshūr, *maqāshid al-sharī‘ah* sukses menjadi sebuah bagian ilmu baru yang independen dan terpisah dari Ushūl al-Fiqh. Mahakaryanya yang peling fenomenal berjudul *Maqāshid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Kajian yang ditawarkan oleh Thāhir b. ‘Āshūr juga memberi warna baru. Jika selama ini dikenal ada lima poin *maqāshid al-sharī‘ah*,

⁶¹ Ahmad al-Raysūnī, *Nazhariyyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām al-Shāthibī* (Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2014), 25-82.

⁶² Ahmad al-Raysūnī, *Nazhariyyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām al-Shāthibī*, 265-282.

maka Thāhir b. ‘Āshūr menambahnya menjadi delapan poin. Ketiga poin tambahan tersebut yaitu *al-musāwabah*, *al-samābah*, dan *al-hurriyyah*.⁶³ Konsep egaliter (*al-musāwabah*) pada hakikatnya kembali pada makna adil dan moderat. Apa yang datang dari syariat mesti mengandung makna persamaan, tanpa melebih-lebihkan. Konsep brilian ini juga ditopang oleh *al-samābah* (kemudahan) dan *al-hurriyyah* (kebebasan). Keduanya berjalan seiring satu sama lain. Konsep kemudahan seakan menegaskan bahwa agama itu mudah untuk dipahami, jauh dari kesan *njlimet* dan rumit. Hal ini juga mengukuhkan bahwa agama dengan sifatnya yang fleksibel dapat diterima dan relevan lintas generasi dan geografis.

Dalam perjalanan selanjutnya, *maqāshid al-shari‘ah* terus mengalami perkembangan. Beberapa sarjana kontemporer bahkan menambahkan kategori baru dalam pembahasan *maqāshid al-shari‘ah* semisal klasifikasinya menjadi tiga tataran yaitu *‘ammah*, *khāshshah* dan *juz‘iyyah*.⁶⁴ *Maqāshid ‘ammah* yaitu tujuan umum dari syariat yang hakikatnya merupakan makna yang termaktub dalam seluruh atau sebagian besar proses pensyariaan, seperti prinsip toleransi (*al-tasāmuh*), kemudahan (*al-taysīr*), keadilan (*al-‘adl*) dan kebebasan (*al-hurriyyah*). Segala perkara asasi yang menjadi tujuan syariat untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat yang lazim disebut dengan *al-dharūriyyāt al-khams*, yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta termasuk dalam lingkup *maqāshid al-shari‘ah al-‘ammah*.

Adapun *al-maqāshid al-khāshshah* pada prinsipnya merupakan makna dan kemaslahatan yang ada dalam syariat yang sifatnya khusus. Sedangkan pengertian *al-maqāshid al-juz‘iyyah* yaitu hikmah dan rahasia yang terkandung dalam sebuah hukum syariat yang sifatnya parsial seperti adanya *rukhsah* (keringanan) untuk tidak berpuasa bagi yang berat melakukannya dengan tujuan menghilangkan kesulitan (*raf‘u al-haraj wa al-mashaqqah*).⁶⁵

Dengan berbagai perkembangan yang ada, *maqāshid al-shari‘ah* kemudian dipandang layak menjadi alternatif dalam upaya pembaruan Ushul al-Fiqh. Hal ini menjadikan *fiqh* lebih dinamis dan fleksibel dalam merespon realita. Namun, sebagian kalangan berargumentasi bahwa teori *maqāshid al-shari‘ah* sudah banyak disalahpahami dan disalahgunakan sehingga melenceng dari koridor teks-teks syariat, bahkan tidak terikat lagi dengan kaidah-kaidah yang telah digagas oleh para pelopor konsep *maqāshid al-shari‘ah* yang dalam hal ini diistilahkan sebagai –meminjam bahasanya al-Qaradhāwī- *al-mu‘atbilah al-judūd* (perusak baru). Sebab itu, dibutuhkan rumusan teori untuk tetap menjadikan proses penemuan *‘illat* dari teks hukum (*ta‘lil al-ahkam*) sebagai prosedur pengembangan Ushul al-Fiqh dengan tetap menjaga *fiqh* yang dinamis tanpa harus berlepas mutlak dari teks. Salah satu caranya dengan melakukan inovasi *ta‘lil al-ahkam*, tidak hanya membatasinya pada *‘illat*, namun juga menjadikan hikmah serta *maslahat* dan *mafsadat* sebagai faktor penentu dasar dalam proses *ta‘lil al-ahkam*.⁶⁶

⁶³ Thāhir b. ‘Āshūr, *Maqāshid al-Shari‘ah al-Islāmiyyah* (Jordan: Dār al-Nafā‘is, 2000), 249-407.

⁶⁴ Jasser Audah, *Fiqh al-Maqāshid Ināthab al-Abkām al-Shar‘iyyah bi Maqāshidihā*, (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 15-17. Lihat juga: Jasser Auda, *Maqāshid al-Shari‘ah as Philosophy of Law: A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 5.

⁶⁵ Jasser Auda, *Maqāshid al-Shari‘ah as Philosophy of Law: A System Approach*, 5. Bandingkan: Jasser Audah, *Maqāshid al-Shari‘ah A Beginners Guide*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 22-55.

⁶⁶ Muh. Nashiruddin, “Ta‘lil al-Ahkam dan Pembaruan Ushul Fiqh” dalam *Ahkam*, vol.XV, no.1 (Januari 2015), 23, diakses pada 19 April 2016. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/viewFile/2844/2233>

Proses penemuan *'illat* hukum (*ta'lim al-ahkam*) dengan hikmah kiranya menimbulkan polemik dikalangan para tokoh. Al-Āmidī mengungkapkan tiga argument terkait hal ini, yaitu: 1. Melarang hikmah dijadikan sebagai *'illat* jika tidak terdapat batasan yang jelas. 2. Sebagian kalangan ulama Mālikiyyah dan Hanābilah membolehkan hikmah dijadikan *'illat* secara mutlak, dan 3. Apabila *'illat* jelas, akurat dan terukur (*ḡhābir, mundhabith*), sedangkan hikmah akurat dan terukur (*ḡhāyir mundhabith*) maka *ta'lim* harus dengan *'illat*, tidak dengan hikmah. Namun apabila *'illat* yang tidak jelas dan terukur, sementara hikmah sifatnya jelas, akurat dan terukur, maka *ta'lim* dapat dilakukan dengan dengan hikmah.⁶⁷

Jasser Auda, pakar maqashid kontemporer memberikan analisa menarik yang membedakan antara hikmah dan *'illat* (Auda menyebutnya dengan istilah *al-maqshad*). Hikmah menurut perspektif Auda dimaknai sebagai kemaslahatan yang berakibat pada sebuah hukum dalam bentuk yang sekunder. Sedangkan *'illat* menurutnya adalah kemaslahatan yang ditentukan oleh *Syari'* (pembuat syariat) atau diduga kuat oleh *mujtahid* merupakan tujuan asasi dan utama dari sebuah hukum. Artinya, andai saja *'illat* itu tidak ada, maka hukum pun tidak akan pernah ada. Hikmah bisa saja berbeda dengan *'illat* atau merupakan bagian dari *'illat* atau bahkan sama dengan *'illat*.⁶⁸

Ada tiga argumen yang diungkap Auda sebagai bentuk ketidaksetujuannya menjadikan hikmah sebagai *'illat* dalam hukum, yaitu *al-khafā'* (samar, tidak jelas dan inderawi), *al-inḡhibāth* (terukur), dan *takhalluf al-hukm 'an al-hikmah* (keterbelakangan hukum daripada hikmah).⁶⁹

Namun demikian, meski kebanyakan para ulama mengingkari hikmah sebagai *'illat* dalam proses penemuan *'illat* hukum (*ta'lim al-ahkam*), nyatanya kebanyakan dari mereka tetap menjadikan hikmah sebagai salah satu batasan dalam mendefinisikan *'illat*. Sebutlah diantaranya Ibn Badrān dan Abu Zahrah. Terkait dengan definisi *'illat*, Abu Zahrah memberikan pengertian:

العِلَّةُ هِيَ الْوَصْفُ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبِطُ الَّذِي تَتَحَقَّقُ فِيهِ الْحِكْمَةُ فِي أَكْثَرِ الْأَحْوَالِ لَا فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ⁷⁰

Definisi yang diutarakan Abū Zahrah tersebut kiranya menyisakan problem karena menjadikan hikmah sebagai bagian yang tidak harus digapai dalam proses *ta'lim al-ahkam*. Sebuah hukum akan kehilangan jiwanya yang hakiki jika tidak menjadikan hikmah sebagai salah satu bagian yang harus diraih.⁷¹

Penutup

Pembaruan pemikiran keislaman, khususnya dalam bidang Ushūl al-Fiqh, sejatinya merupakan daya upaya untuk membendung dan memberangus stagnasi pemikiran yang telah menyelimuti dunia pemikiran keislaman belakangan ini. Lebih dari itu, upaya ini juga ingin menunjukkan dan menuntun Islam agar responsif terhadap dunia kontemporer yang semakin kompleks. Pembaruan Ushūl al-Fiqh yang digagas oleh para pemikir, pada dasarnya masih berkuat pada modifikasi-modifikasi dalam lingkup teori

⁶⁷ Muh. Nashiruddin, "Ta'lim al-Ahkam dan Pembaruan Ushul Fiqh" 24. Bandingkan: Al-Āmidī, *Al-Ihkām fi Ushūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al- 'Arabī, 1404 H), III/224.

⁶⁸ Jasser Audah, *Fiqh al-Maqashid Ināthab al-Abkām al-Shar'yyah bi Maqashidihā*, 61

⁶⁹ Jasser Audah, *Fiqh al-Maqashid Ināthab al-Abkām al-Shar'yyah bi Maqashidihā*, 56-60.

⁷⁰ Muhammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 237-238.

⁷¹ Muh. Nashiruddin, "Ta'lim al-Ahkam dan Pembaruan Ushul Fiqh" 24.

saja dan masih belum menyentuh dalam tatanan praktis. Meski demikian, pembaruan yang coba ditawarkan tersebut baik klasik maupun kontemporer, selayaknya juga harus disikapi dengan arif dan objektif. Walaupun disana-sini masih banyak yang tidak sesuai, namun budaya kritik dalam dunia akademik dengan landasan-landasan yang otoritatif tetap harus di kedepankan.

Referensi

- Abdullah, M. Amin, Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan *Ulūm al-Dīn* dan Sains Modern Menuju *Fresh Ijtihad* dalam *Islam Nusantara: Dari Ushūl al-Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: Mizan, 2015.
- _____, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer” dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, ed. Ainurrafiq, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Al-‘Ashmawi, Muhammad Sa‘īd, *Ushūl al-Sharī‘ah*. Beirut: Dār Iqrā’, 1983. cet. 2.
- Al-‘Ulwāni, Thaha Jābir, Taqlid and The Stagnation of Muslim Mind, dalam *The American Journal of Islamic Sciences*, 8, no. 3 (1991): 513-25, diakses 8 Januari 2016, http://i-epistemology.net/v1/attachments/393_V8N3%20December%2091%20-%20IJ%20Al%20Alwani%20-%20Taqlid%20and%20Stagnation.pdf.
- Al-Dharwi, Ahmad Ibrāhīm ‘Abbās, *Naẓhariyyah al-Ijtihād fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983.
- Al-Na‘im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1994.
- Al-Nuwaihi, Muhammad, *Nahwa Thanrah fī al-Fikr al-Dīnī*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1983.
- Al-Raysūnī, Ahmad, *Naẓhariyyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām al-Shātibī*. Cairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2014.
- Al-Qaradhāwī, Yūsuf, *al-Ijtihād fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah Ma‘a Naẓharāt Tablīgiyyah fī Ijtihād al-Mu‘ashir*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.
- ‘Āshūr, Thāhir b., *Maqāshid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Jordan: Dār al-Nafā‘is, 2000.
- ‘Audah, Jasser, *Fiqh al-Maqāshid Ināthab al-Abkām al-Shar‘iyyah bi Maqāshidihā*. Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2006.
- _____, *Maqāshid al-Sharī‘ah as Philosophy of Law: A System Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- _____, *Maqāshid al-Sharī‘ah A Beginners Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Baderin, Mashood A., “Establishing Area of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights” dalam *The International Journal of Human Rights*, vol.5, no. 2, (2001), 72-113, diakses pada 8 Januari 2016, <http://www.tandfonline.com/toc/fjhr20/current>
- Balāji, ‘Abd al-Salām, *Tathannur ‘Ilm Ushūl al-Fiqh wa Tajaddudub*. Mansoura: Dār al-Wafā’, 2008.
- Boy, Pradana Z.T.F., *Fikih Jalan Tengah*, Jakarta: Hamdalah, 2008.
- Hallaq, Wael B. , “Was The Gate of Ijtihad Closed?” dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol.16, no.1, (Mar., 1984), 3-41, diakses pada 8 Januari 2016, <http://www.jstor.org/stable/162939>.

- Hasan al-Turabi, *Qadhāya al-Tajdīd Nahwa Manhaj Ushūli*. Beirut: Dār al-Hādī, 1421 H/2000 M. cet.I.
- _____, *Tajdīd al-Fīkr al-Islāmī*. Khartoum: Dār al-Qarafi li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1413 H/1993 M.
- _____, *Tajdīd Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*. Khartoum: Maktabah Dār al-Fīkr, 1400 H/1980 M. cet.I.
- Hanafi, Hasan, *al-Turāth wa al-Tajdīd*. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1992.
- _____, *Min al-Nashsh ilā al-Wāqi'*. Cairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr. 2004.
- _____, *Dirāsāt Islāmīyah*. Cairo: Maktabah al-Anjlā al-Mishriyyah, 1981.
- Hoebink, Michel, *Two Half of The Same Truth: Schacht, Hallaq, and The Gate of Ijtihad*, Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994.
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Jum'ah, 'Ali, *Qadhiyyah Tajdīd Ushūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Hidāyah, 1413 H/1993M. cet. II.
- Mas'ari, Ahmad, *Rekonstruksi Ushul Fikih Perspektif Hasan al-Turabi*, Disertasi Doktorat, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.
- Mu'ammār, M. Arfan, "Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed." dalam *Studi Islam Perpektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammār dan Abdul Wahid Hasan, et al. Yogyakarta: IRCisoD, 2012.
- Mudzhar, Muhammad Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press. 1998.
- Mulyadi, Achmad, "Konstruksi Baru Metodologi Hukum Islam: Perpaduan Antara Inferensi Tekstual dan Historis (Sosial-Empirik-Kultural) dalam *Karsa*, vol. X, no.2 (Oktober, 2006): 902, diakses pada 17 Februari 2016. <http://citation.itb.ac.id/pdf/JURNAL/KARSA,JurnalSosialdanBudayaKeislaman/Vol%2010%20No%202%202006/102-106-1-PB.pdf>
- Muzammil, Iffah, "Evolusi Syariah (Studi Pembaruan Hukum Islam Menurut Mahmoud Muhammad Thāhā)" (paper diajukan kepada panitia AICIS 2012, Surabaya, 5-8 November 2012), 458-79.
- Nashiruddin, Muh. "Ta'fīl al-Ahkam dan Pembaruan Ushul Fikih" dalam *Abkam*, vol.XV, no.1 (Januari 2015), 21-26, diakses pada 19 April 2016. <http://journal.uinjt.ac.id/index.php/ahkam/article/viewFile/2844/2233>.
- Rahman, Fazlur, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law," dalam *New York University Journal International Law and Politics*, 12,(1979): 221-224, diakses 9 Januari 2016,

<http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/nyuilp12&div=17&id=&page=>

Schacht, Joseph, *An Introduction To Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982)

Shahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'as}arah*, Damaskus: al-Ahāb li al-Thibā'ah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1992.

Sirry, Mun'im, *Tradisi Intelektual Islam; Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015.

Solehuddin, Moh., "Metode Ushul Fiqih Hasan Hanafi," dalam *de Jure*, vol.3, no.2 (Desember 2011), 164-176. diakses pada 19 April 2016, <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/viewFile/2148/pdf>

Zahrah, Muhammad Abū. *Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.