

Tradisi Sharah dan Hashiyah dalam Fiqih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam

DAINORI, M.H.I
Email: dainoriiim@gmail.com

Abstrak

Kalau kita mencoba mengkontekkan antara *nash* (teks suci) dan *al-Waqi'* (kenyataan) maka prasarat yang harus dipahami adalah bahwa keduanya merupakan dua wilayah yang jika dapat dikawinkan maka akan memunculkan pemahaman yang komprehensif. Corak dalam membaca teks menurut asy-Syatibi ada tiga yaitu *qira<'ah salafiyah*, *qira<'ah ta'wiliyyah*, dan *qira<'ah maqash{idiyah*. Sementara dalam wilayah *al-Waqi'* ada beberapa disiplin ilmu yang digunakan dalam memahami fenomena-fenomena sosial, politik dan sebagainya misalnya sosiologi, antropologi, dan seterusnya. Dengan demikian idealnya adalah ketika melakukan pembacaan teks kemudian dikontekkan pada fenomena sosial seharusnya tidak boleh meninggalkan disiplin ilmu yang ada pada wilayah *al-Waqi'*. Jika tidak maka pemahaman atas teks tersebut akan *out of date*, sehingga tidak *aplicable*. Oleh karenanya ijtihad harus selalu digelorakan dan pintu ijtihad tidak pernah ditutup.

Dalam kontek menggelorakan *ijtiha<d*, Ilmu ushul Fiqh merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam semisal Imam mazhab dalam menggali hukum Islam, dan dalam bidang yang lain, dari sumber aslinya (al-qur'an dan as-Sunnah). Namun dewasa ini fiqh Islam dianggap mandul karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fiqh dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer. Oleh karenanya, kiranya cukup alasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.

Kenyataan ini tidak bisa ditolak karena fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkat-perangkatnya termasuk metodologi ushul fiqh (*qawa<id ush{u<liyah*) dan metodologi pemahaman fiqh (*qawa<id al-Fiqhiyyah*). Hal ini merupakan pekerjaan besar yang harus dilakukan dalam rangka membangun cita diri Islam (*self image of Islam*) di tengah kehidupan modern yang senantiasa berubah dan berkembang. Di Indonesia pada dasawarsa terakhir telah muncul perkembangan pemikiran hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia. Hal ini dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa fiqh klasik dengan perangkat metodologinya sudah tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Oleh karenanya, upaya rekonstruksi bangunan teori bermazhab secara *manhajiy* yang telah didefinisikan di atas adalah sebuah keniscayaan. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju –meminjam istilah Qodri Azizi- “ijtihad saintifik modern” dengan metode “*manhajiy eklektis*” atau “*manhajiy plus saintifik*”, sebagai implementasi *al-Muhafad{zoh 'ala< al-Qadim al-Sh{aleh wa al-Akhd{zu bi al-Jadi>d al-As}lah*.

Dalam implementasinya, pengawinan dua metodologi tersebut menurut hemat saya harus memenuhi prasyarat utama yaitu menjadikan *al-maslahah al-'ammah* (kepatutan umum) sebagai pertimbangan penentu dalam menggali sebuah hukum pada tiga ranah utamanya yaitu *dharuriyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyat* (kebutuhan normal), dan *tahsiniyat* (kebutuhan komplementer). Mengapa, karena menurut Abdul Wahab Khallaf, pada hakikatnya hukum Islam selalu dibangun atas dasar mewujudkan *maslahah*. Sementara untuk menilai ada atau tidaknya *mas{lahah* pada suatu perbuatan hukum harus selalu

memperhatikan kondisi riil. Pada titik inilah kontekstualisasi teks-teks agama menjadi kebutuhan.

A. PENDAHULUAN

Sebagai *the queen of Islamic sciences*,¹ ushul fiqih memegang peranan penting dan strategis dalam melahirkan ajaran Islam *rahmatan li al-'alami>n*. Wajah kaku dan keras ataupun lembut dan humanis dari ajaran Islam sangat ditentukan oleh bangunan ushul fiqih itu sendiri. Sebagai 'mesin produksi' hukum Islam, ushul fiqih menempati poros dan inti dari ajaran Islam. Ushul fiqih menjadi arena untuk mengkaji batasan, dinamika dan makna hubungan antara Tuhan dan manusia. Melihat fungsinya yang demikian, rumusan ushul fiqih seharusnya bersifat dinamis dan terbuka terhadap upaya-upaya penyempurnaan. Sifat dinamis dan terbuka terhadap perubahan ini sebagai konsekuensi logis dari tugas ushul fiqih yang harus selalu berusaha menselaraskan problema kemanusiaan yang terus berkembang dengan pesat dan akseleratif dengan dua sumber rujukan utamanya, al-Qur`an dan as-Sunnah, yang sudah selesai dan final sejak empat belas abad silam, *yaduru ma'ala-illatihi wujudan wa'adaman*.

Tidak diragukan lagi bahwa metodologi ushul fiqih memiliki keluasaan dan standar yang beragam sesuai dengan jenis persoalan yang ditinjau. Ada persoalan hukum fiqih yang berhubungan dengan ritual ibadah shalat, puasa, zakat dan haji. Namun karena penjelasan *nash* demikian banyak dan detail sehingga ijtihad tidak bisa memasuki wilayah ini. Pemahaman ahli fiqih hanya sekedar menghimpun berbagai *nash* itu dan menghubungkan dengan *nash* lain sehingga membentuk gambaran utuh tentang ibadah. Dengan demikian, persoalan ushul fikih hanya berkisar pada persoalan interpretasi *nash* dengan mempergunakan konsep-konsep dalam prinsip ilmu tafsir seperti mengkaji makna umum dan khusus, kontradiksi (*ta'arudl*), dalil isyarat, *mafhum mukhālafah* dan lain sebagainya.

Secara umum, kajian ushul fikih juga tidak terlepas dari gambaran di atas, banyak berkulat pada wilayah privat dan domestik seperti perkawinan, waris, hak dan kewajiban suami-isteri, perlakuan terhadap jenazah, selain yang bersifat ritual seperti tata cara ibadah beserta syarat dan rukunnya, hal-hal yang membatalkan, tatakrama beribadah dan lain sebagainya. Untuk wilayah publik kontemporer tidak terlalu banyak disentuh oleh

¹ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), hlm. 1.

literatur ushul fiqh klasik yang ada selama ini seperti bagaimana kebijakan fiskal dan moneter, ekspor-impor, etika dan ketentuan bergaul dalam masyarakat multikultur dan multireligius, pemanfaatan sarana informasi teknologi dalam ibadah, menangkal kejahatan berbasis *cyber crime*, bom bunuh diri ala teroris yang diyakini sebagai *jiḥād fi ṣabī>lilla>h*, isu HAM dan gender, *trafficking*, kapitalisasi ekonomi, bentuk ketaatan terhadap *ulī al-‘amri* dalam konteks sistem pemerintahan modern yang sekuler dan lain sebagainya. Semuanya menjadi tidak banyak disentuh dan dibahas dikarenakan memerlukan energi dan keberanian yang luar biasa untuk tidak sekedar merangkai *nash* dan *nash* yang tersedia dengan tanpa mempergunakan berbagai disiplin keilmuan yang lain kedalamnya, baik *social and natural sciences* ataupun *humanities* yang selama ini dianggap berada di luar wilayah *ulu>m al-di>n* dan bersifat *mubāḥ* hukumnya untuk mengetahui atau sekedar mempelajarinya.

B. PEMBAHASAN

1. Tradisi Sharah dan Hashiyah dalam Fiqh

Tidak diragukan lagi bahwa metodologi ushul fiqh memiliki keluasaan dan standar yang beragam sesuai dengan jenis persoalan yang ditinjau. Ada persoalan hukum fiqh yang berhubungan dengan ritual ibadah shalat, puasa, zakat dan haji. Namun karena penjelasan *nash* demikian banyak dan detail sehingga ijtihad tidak bisa memasuki wilayah ini.

Secara umum, kajian ushul fiqh juga tidak terlepas dari gambaran di atas, banyak berkutat pada wilayah privat dan domestik seperti perkawinan, waris, hak dan kewajiban suami-isteri, perlakuan terhadap jenazah, selain yang bersifat ritual seperti tata cara ibadah beserta syarat dan rukunnya, hal-hal yang membatalkan, tatakrama beribadah dan lain sebagainya, Untuk wilayah publik kontemporer tidak terlalu banyak disentuh oleh literatur ushul fiqh klasik.

Ketidak beranian melakukan penelitian dan kajian kritis itu kemudian dirasionalisasikan dengan argumen: Apa yang telah dihasilkan para imam mazḥab dan para pendukungnya sudah final dan apapun produk pemikiran mereka harus diterima sebagai berlaku “sekali untuk selamanya”.² Akibatnya, tradisi keilmuan yang berlangsung kemudian adalah tradisi *sharḥ* dan *ḥāshīyah* atas *matan* yang dirumuskan oleh ulama terdahulunya. Generasi berikutnya merasa sudah cukup atas temuan dan

² Nurcholis Madjid, “Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam” dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 313.

rumusan yang dibuat oleh generasi terdahulu, mereka hanya memoles (*talwis*) dan mengomentari serta memberikan kanotasi secukupnya tanpa daya kritis sedikitpun.³

Aktifitas *sharah* dan *hāshiyah* ini bermula semenjak meninggalnya para imam maz}h}a>b dan para tokoh maz}h}ab generasi pertama seperti Abu Yusuf dan Muhammad ibn H{asan dalam maz}hab H{anafi; Ibn Qāsim dan al-Ashāb dalam mazhab Malikī; al-Muzanī dan al-Buwaitī dalam maz}h}ab al-Shafiī; dan al-Atsrām dalam mazhab Hanbalī.

Maraknya tradisi *syarah* dan *hāsyiah* dikalangan umat Islam saat itu yang oleh Nurcholis Madjid disebut dengan *pseudo-ilmiah* ditandai dengan semakin menurunnya tingkat kreativitas dan orisinalitas intelektual umat Islam. Stagnasi keilmuan ini sebagai ongkos sangat mahal yang harus dibayar oleh umat Islam sebagai akibat dari ketidakberanian mereka mengambil resiko salah dalam melakukan penelitian (*istiqrā'*) yang kemudian dirumuskan dan dirasionalisasikan dengan argumen sebagaimana yang telah dicontohkan oleh para imam mazhab.⁴ Periode taklid dan fanatisme terhadap mazhab semakin *massif* di masyarakat Islam dengan diproklamirkan seruan pintu ijtihad sudah tertutup.

Ibrahim Hosen mencatat ada empat alasan utama yang melatari seruan tersebut, *Pertama*, hukum-hukum Islam dalam bidang ibadah, *mu'āmalah*, *munākahat*, *jināyat* dan lain sebagainya sudah lengkap dan dibukukan secara terinci dan rapi, karena itu ijtihad dalam bidang-bidang tersebut sudah tidak diperlukan lagi. *Kedua*, mayoritas *Ahl al-Sunnah* hanya mengakui maz}hab empat, karena itu penganut maz}hab *Ahl al-Sunnah* hendaknya memilih salah satu dari maz}hab yang empat dan tidak boleh di luar itu. *Ketiga*, membuka pintu ijtihad, selain hal itu percuma dan membuang waktu (*tahsil al-hāsil*), hasilnya akan berkisar pada hukum yang terdiri atas kumpulan pendapat dua mazhab atau lebih, hal semacam ini terkenal dengan istilah *talfiq* di mana kebolehan masih diperselisihkan di kalangan ulama ushul. Yang terakhir adalah kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-4 H sampai kini, tak seorang ulama pun yang berani memproklamirkan dirinya atau diproklamirkan

3 Menurut Nurcholis Madjid yang menjadi ciri umum masyarakat muslim saat itu ialah suasana traumatis terhadap perpecahan dan perselisihan, sehingga yang muncul sebagai dambaan atau obsesi utama masyarakat ialah ketenangan dan ketentraman. Agaknya dambaan mereka tercapai, tapi dengan ongkos yang amat mahal, yaitu stagnasi atau kemandekan. Sebab ketenangan dan ketentraman itu mereka “beli” dengan menutup dan mengekang kreativitas intelektual dan penjelasan atas nama doktrin taklid dan tertutupnya ijtihad. Nurcholish Madjid, *Ibid.*

4 *Ibid.* 313

oleh para pengikutnya sebagai seorang *mujtahid mutlaq mustaqil* setingkat ke empat imam mazhab. Hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu memang sangat sulit, untuk tidak dikatakan mustahil adanya.⁵ Argumen ini menurut Ibrahim Hosen ternyata juga diperkuat oleh keputusan hasil sidang Lembaga Penelitian Islam al-Azhar di Kairo pada bulan Maret 1964.⁶

Berkenaan dengan itu, Hasan Hanafi menyebut produk pemikiran Islam masa lalu itu sebagai *al-turās* (warisan budaya) yang memiliki tiga ciri pokok, yaitu: *al-manqul ilainā* (sesuatu yang kita warisi), *al-mafhum lanā* (sesuatu yang kita fahami) dan *al-muwajjih lisulūkinā* (sesuatu yang mengarahkan perilaku kita).⁷ Dari sini perputaran roda budaya dan tradisi pemikiran Islam senantiasa menggelinding dalam alur “gerak statis” (*harakat sukūn*) karena gerak sejarahnya tidak mengkristal pada produksi hal-hal baru, melainkan pada reproduksi hal-hal lama dalam bingkai pemahaman tradisional atas *al-turās*.⁸

Contoh penulisan sharah dan hashiyah:

المتن:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ هِشَامِ الدَّسْتَوَائِيِّ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الْبَصَلِ وَالْكُرَاتِ فَغَلَبْنَا الْحَاجَةَ فَأَكَلْنَا مِنْهَا فَقَالَ مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ الْمُنْتِنَةِ فَلَا يَفْرَيْنَ مَسْجِدَنَا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَأْذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ الْإِنْسُ.

الشرح:

قوله صلى الله عليه وسلم : (فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَأْذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ الْإِنْسُ) هكذا ضبطناه بتشديد الذال فيهما وهو ظاهر , ووقع في أكثر الأصول (تأذى مما يأذى منه الإنس) بتخفيف الذال فيهما . وهي لغة يقال : أذى يأذى مثل عمي يعمي , ومعناه : تأذى . قال العلماء : وفي هذا الحديث دليل على منع أكل الثوم ونحوه من دخول المسجد - وإن كان خاليا - لأنه محل الملائكة , ولعموم الأحاديث.⁹

5 Ibrahim Hosen, “Memecahkan Persoalan Hukum Baru” dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), hal. 40-41.

6 *Ibid.* 40-41

7 Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilo, t.t), hal. 107.

8 M. Abid al-Jabiri, *al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat wa Munaqashat* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hal. 15.

9 Lihat: *Shahih Muslim Kitabul al-Masajid dan Maudhi' al-Shalat Bi Syarh al-Nawawi*, Hadith No. 874.

المتن:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُحْصَصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ وَأَنْ يُبْنَى عَلَيْهِ وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زَائِدَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِ.

الشرح:

قوله : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحصص القبر وأن يبني عليه وأن يقعد عليه) . وفي الرواية الأخرى : (نهى عن تقصيص القبور) . التقصيص - بالقاف وصادين - هو التحصيص . والقصة - بفتح القاف وتشديد الصاد - هي الجص ، وفي هذا الحديث كراهة تحصيص القبر والبناء عليه وتحريم القعود ، والمراد بالقعود الجلوس عليه . هذا مذهب الشافعي وجمهور العلماء ، وقال مالك في الموطأ : المراد بالقعود الجلوس ، ومما يوضحه الرواية المذكورة بعد هذا : (لا تجلسوا على القبور) . وفي الرواية الأخرى : (لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر) قال أصحابنا : تحصيص القبر مكروه ، والقعود عليه حرام ، وكذا الاستناد إليه والاتكاء عليه . وأما البناء عليه فإن كان في ملك الباني فمكروه ، وإن كان في مقبرة مسبلة فحرام . نص عليه الشافعي والأصحاب . قال الشافعي في الأم : ورأيت الأئمة بمكة يأمرون بهدم ما يبني . ويؤيد الهدم قوله : (ولا قبراً مشرفاً إلا سويته) . 10.

المتن:

الحقيقة في اللغة بمعنى ما يحقّ على الرجل أن يحميه وفلان حامي الحقيقة وهي ضد المجاز ويقال الحقيقة الراية 11.

الشرح:

الحقيقة العرفية الخاصة: وهي التي تنسب لطائفة معينة ويعين ناقلها كمتبدأ وخبر وفاعل عند اصطلاح النحاة ومطلق ومقيد عند اصطلاح الاصوليين، وغير ذلك مما اصطلاح عليه أصحاب كل فن 12
الحاشية:

الحقيقة اللغوية: وهي ما وضعها أهل اللغة كالأسد للحيوان المفترس وكاستعمال الإنسان في الحيوان الناطق 13.

Kebutuhan akan kerangka metodologi baru yang mempergunakan pendekatan integratif-interkoneksi dengan berbagai entitas disiplin keilmuan 'sekuler' menjadi yang tidak bisa dihindari oleh ushul fikih apabila tetap menghendaki bisa survive

10 Lihat: *Shahih Muslim Kitab al-Jana'iz Bi Syarh al-Nawawi*, Hadith No. 1610.

11 محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى)، ص 147.

12 محمد بن احمد، شرح الكوكب المنير، ج 1، ص 150، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ص 42، فخر الدين محمد بن عمر

بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 544-1849/606-1209هـ)، ج 1، ص 117، موفق الدين،

روضه الناظر وجنة المناظر، ج 2، ص 9، التفتازاني، شرح التلويح، ج 1، ص 71.

13 تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، حاشية العطار لحسن العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، (مصر: مطبعة

مصطفى محمد، دون سنة الطبع) ج 1، ص 394. أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ص 42. جلال الدين المحلي، شرح الورقات، (مصر:

مطبعة البابي الحلبي وأولاده، 1342هـ)، ص 8.

dalam merespon setiap persoalan sosial kemasyarakatan yang berkembang demikian dinamis dan akseleratif ini agar ushul fikih tetap sesuai dengan jargonnya, *al-hukmu yaduru ma'a illatihi wujūdan wa 'adaman* sehingga bisa tetap *shālih likulli az-zamān wa al-makān*.

2. Perkembangan Pemikiran Islam

Secara epistemologis, perkembangan pemikiran Islam menurut al-Jābiri meliputi tradisi *bayani*, *irfani* dan *burhani*.¹⁴ Tradisi *bayani* berkembang paling awal dan tipikal dengan kultur kearaban sebelum dunia Islam mengalami kontak budaya secara massif-akulturatif. Tradisi *bayani* telah mencirikan *al-ma`qul al-dmī al-'arabī* (rasionalitas keagamaan Arab) dan menelorkan produk intelektual ilmu kebahasaan dan keagamaan. Pada masa *tadwin*, al-Syafi'i dinilai sebagai salah satu teoritikus utama formulasi tradisi *bayani*. Di antara sumbangan penting al-Shafi'i dalam proses formulasi epistemologi *bayani* adalah pemikiran ushul fiqihnya yang telah memposisikan al-Sunnah pada posisi kedua dan berfungsi *tashrī*, memperluas cakupan pengertian al-Sunnah melalui pengidentikan al-Sunnah dengan kandungan hadith yang berasal dari Nabi, dan mengikat erat ruang gerak ijtihad dengan nash.¹⁵

Dalam *bayani*, posisi nash sedemikian sentral sehingga aktivitas intelektual senantiasa berada dalam *haul al-nash* (lingkar teks) dan berorientasi pada reproduksi teks (*istiṣmār al-nash*). Nalar *bayani* bertumpu pada “sistem wacana” yang concern terhadap tata hubungan wacana verbal (kalam) -bukan “sistem nalar” yang berkaitan dengan tata hubungan fenomena empiris logis—sehingga bahasa Arab menjadi otoritas rujukan epistemologis nalar Arab Islam.¹⁶ Dengan demikian, validitas pengetahuan yang dihasilkan dari aktivitas intelektual tersebut dituntut “korespondensial” dengan makna linguistik teks. Selain itu, validitas pengetahuan juga dituntut untuk “analogis” dengan teks yang sudah dijadikan sebagai *al-ashl* tersebut. Tata hubungan dalam wacana verbal yang memang dibentuk secara sosial lebih bersifat arbitrer, karena interrelasinya berlandaskan pada prinsip *mabda` al-tajwiz* (keserbabolehan). Selanjutnya, prinsip ini setelah bertemalian dengan Kuasa Absolut Tuhan melahirkan cara pandang okasionalistik terhadap realitas. Tindakan

14 Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirāasah Tahliliyah Naqdiyyah li al-Nudzūm al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990), hal. 14

15 *Ibid*; Lihat juga al-Syafi'i, *al-Risalah*, hal. 22, 33, 91-93, dan 478-479.

16 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, cet. V, 2000), hal. 9.

Tuhan terhadap segala sesuatu di alam ini digambarkan secara atomistik, sehingga seakan tak ada prinsip kausalitas yang mendasari terjadinya segala sesuatu tadi.

Setelah dunia Islam mengalami kontak massif-akulturatif dengan budaya luar dan mengintrodusir khazanah *'ulūm al-awāil* (ilmu-ilmu kuna), khususnya dari tradisi Persia, maka nalar gnostik pun mulai berkembang dalam diskursus intelektual Islam dan melahirkan epistemologi *irfani*. Nalar ini bertumpu pada klaim atas kemungkinan terjadinya penyatuan spiritual dengan daya-daya rohaniah samawi dan menganggap rasio sebagai 'tirai' penghalang antara jiwa manusia dengan Tuhan, bukan rasio yang mampu menerima pengetahuan dari sumber aslinya (Tuhan) melainkan hati (intuisi) yang telah mengalami kondisi *kasyf*. Orang-orang suci yang telah mencapai *maqam walāyah* dan *nubuwwah* diyakini memiliki pengetahuan tersebut sehingga terjaga dari kesalahan (*'ishmah*). Secara hierarkhis, jenis pengetahuan semacam ini dianggap berada pada posisi paling tinggi dan prasyarat pemerolehannya amat bergantung pada *mujāhadah* dan *riyādah*. Pengetahuan spiritual-sufistik yang menyedot perhatian utama para eksponen epistemologi *irfani* tidak hanya dalam domain keagamaan (wahyu) tetapi juga dalam domain kealaman.¹⁷

Masuknya pengaruh pemikiran Yunani (*Hellenistik*) ke dalam tradisi pemikiran Arab Islam berlangsung lebih belakangan dan disinyalir berkaitan dengan kebijakan al-Makmun untuk mengembangkan diskursus baru sebagai *counter* terhadap gerakan intelektual-politis yang dinilai mengancam kekuasaannya. Pengaruh yang ditimbulkan oleh masuknya pemikiran Yunani adalah introduksi *al-aql al-kauni* (nalar universal, *universal reason*) yang menjadi basis utama epistemologi *burhani*. Epistemologi ini bertumpu sepenuhnya pada seperangkat kemampuan intelektual manusia, indera dan daya rasional untuk pemerolehan pengetahuan tentang semesta, bahkan juga bagi solidasi perspektif realitas yang sistematis, valid dan postulatif.¹⁸

Hal ini sejalan seperti disampaikan oleh Abu Sulaiman bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh klasik adalah tekstualisme dan mengabaikan empirisisme. Penekanan yang besar pada kajian teks mengabaikan pengetahuan rasional sistematis yang berkaitan dengan hukum dan struktur sosial. Oleh karenanya, pendekatan yang

17 Mahmud Arif, "Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya di Indonesia" *Disertasi* tidak diterbitkan (Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2006).

18 *Ibid.*

dipergunakan selalu deduktif bukan induktif.¹⁹ Temuan ini diperkuat oleh Arkoun bahwa yang menjadi kecenderungan pemikiran Arab klasik adalah tekstualisme.²⁰

George Makdisi dengan teori tradisional-rasionalis menyatakan bahwa ada dua kategori epistemologi ilmu ushul fikih klasik, *tradisionalistik* dan *rasionalistik*. Kategori pertama disebut tradisional karena berpegang pada keunggulan *faith* (kepercayaan pada wahyu) sedangkan kategori kedua karena berpegang pada keunggulan akal.²¹

Sebagai salah satu metodologi dalam kajian hukum Islam, ushul fiqih juga merupakan cabang ilmu yang dalam banyak hal berkaitan dengan cabang-cabang ilmu keislaman lainnya, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu kalam.²² Ushul fiqih sebagai disiplin yang mengkaji hukum, bukan hanya mempelajari masalah-masalah hukum dan legitimasi dalam suatu konteks sosial dan institusional, melainkan juga melihat persoalan hukum sebagai masalah epistemologi.

Dengan kata lain, ushul fiqih tidak hanya berisi analisis mengenai argumen dan penalaran hukum belaka, akan tetapi di dalamnya juga terdapat pembicaraan mengenai logika formal, teologi dialektik, teori linguistik dan epistemologi hukum. Bahkan Arkoun secara tegas berpendapat bahwa ushul fikih telah menyentuh epistemologi kontemporer.²³

Dalam sejarahnya, ushul fikih lahir bersamaan dengan pertumbuhan dan dinamika cabang-cabang ilmu Islam lainnya yang memiliki karakter historis yang berbeda-beda. Dalam babak puncak pertumbuhannya eksistensi ushul fikih ini telah memposisikan hukum Islam (*fiqih*) sebagai disiplin ilmu yang sangat terhormat dan dominan jika dibandingkan dengan cabang-cabang ilmu lainnya. Namun demikian, munculnya ilmu ushul bukanlah sama sekali *a-historis* atau lahir begitu saja tanpa terkait dengan *back-ground* historis pada zamannya. Sementara teori umum mengatakan bahwa lahirnya sebuah pemikiran selalu berbanding lurus dengan kondisi

19 Abd Hamid Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993), hal. 87-88.

20 Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: PMI-Pustaka Pelajar, 1996), hal. 71.

21 George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), hal. 44.

22 Terutama ketika berbicara tentang kaidah-kaidah bahasa. Lihat S}ubhi al-S}alih, *Mabahjis} fi 'Ulu>m al-Qur'an*, cet. 9 (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1977), hal. 299-312 dan; al-S}alih, *'Ulu>m al-Hadi>s} wa Mus}t}ala>huh*, cet. 9 (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1977), hal. 113-114.

23 Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hal. 52.

zamannya. Teori-teori ushul fiqih yang muncul sejak zaman Sahabat pada dasarnya merupakan jawaban terhadap persoalan-persoalan hukum yang muncul pada saatnya. Sehingga metode ijtihad yang diterapkan oleh generasi pertama umat Islam tersebut merupakan fenomena sejarah yang kemunculannya secara “natural” belum merujuk kepada sumber teori yang baku. Karena memang pada periode itu ushul fikih belum menjadi disiplin ilmu yang mandiri dan mempunyai landasan epistemologi yang kokoh.

Demikian juga, *istinbat* yang berkembang dan “berserakan” serta belum terkodifikasi pada masa generasi pertama sampai munculnya *al-Risalah* karya Muhammad Idris al-Syafi’i pada tahun 203 H, merupakan fenomena sejarah yang sangat jelas variabel dan determinannya. Belum berkembangnya alat bantu tulis, kertas misalnya juga menentukan format tradisi kajian ushul yang lebih banyak *bi al-lisan* dan bukan *bi al-kitabah*. Tradisi keilmuan yang demikian juga menentukan bangunan ilmu dari hasil kajian yang belum mapan pondasi epistemologinya karena masih terbuka dan dinamis. Dalam kenyataannya, ushul fikih telah mengalami berbagai ragam pertumbuhan, penyaringan, modifikasi dan penerapannya oleh para ulama mulai generasi *salaf* ²⁴ sampai abad modern sekarang ini.

Menurut George Makdisi, sebagian besar buku ushul fiqih pada kenyataannya membicarakan mengenai masalah-masalah yang tidak termasuk bidang kajian ushul fiqih, tetapi lebih merupakan bidang kajian ilmu kalam dan filsafat hukum. Adapun masalah-masalah yang menjadi kajian kedua bidang tersebut adalah, *pertama*, masalah ketentuan mengenai yang baik dan buruk. *Kedua*, hubungan antara akal dan wahyu, *ketiga*, kualifikasi perbuatan-perbuatan sebelum adanya wahyu. *Keempat*, larangan dan kebolehan. *Kelima*, pembebanan tanggungjawab dan kewajiban di atas kemampuan seseorang, dan yang *keenam*, pembebanan kewajiban hukum berdasar hal-hal yang belum ada.²⁵

24 Generasi umat Islam pada umumnya dibagi menjadi empat generasi, yaitu: (1) *Al-salaf*, yaitu para ulama yang hidup sampai pada akhir abad III H yang terdiri dari generasi Sahabat, Tabi‘in dan Tabi‘ at-Tabi‘in; (2) *al-khalaf*, yaitu para ulama yang hidup pasca abad III H; (3) *al-mutaqaddimun* atau *al-ashab*, yaitu ulama yang hidup pada abad IV H. Sebagai cirikhas generasi yang ketiga ini adalah memiliki kemampuan menggali hukum dengan kaidah-kaidah yang dirumuskan para imam mazhab, seperti al-Gazali dan al-Qaffal. Tetapi ulama generasi ini juga ada yang berijtihad tanpa menggunakan kaidah-kaidah tersebut, seperti al-Muzani dan Ibn Saur. Dan (4) *al-mutaakhhirin*, yaitu ulama yang hidup pasca abad IV H. Lihat Tim Penyusun, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha’* (Kediri: Madrasah ”Hidayatul Muftadi-ien”, 1997), hal. 6

25 George Makdisi, “The Juridical Theology, Origin and Significance of Ushul Fikih” dalam *Studi Islamika* nomor 59 tahun 1984, hal. 16.

Sebagai perintis, al-Syafi'i menurut Joseph Schacht tidak memperhitungkan pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan filsafat hukum, yaitu adakah setiap perbuatan pada dasarnya dipandang boleh jika tidak ada larangan yang mengecualikan, atau suatu perbuatan pada dasarnya dilarang, jika tidak ada kebolehan yang mengecualikan. Schacht menyatakan bahwa al-Syafi'i memfokuskan kajiannya secara amat kuat pada hukum positif.²⁶

Sehubungan dengan hal tersebut berikut penulis kutip agak panjang tulisan Amin Abdullah ketika memulai pembahasannya mengenai *islamic studies*, utamanya dalam memberikan penilaian terhadap keilmuan fiqih:²⁷

Several contemporary Muslim thinkers, including the late Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullahi Ahmed al-Na'im, Riffat Hassan and Fatima Mernisi draw our attention to the academic paradigms of *fiqh* (Islamic jurisprudence) and *kalam* (Islamic theology). *Fiqh*, and *Kalam* in the same time with its implications for the perspectives and social institutions within Islamic life, is considered too rigid, and accordingly not responsive enough to the challenges and demands posed by modern life, especially in matters connected to *hudud*, human rights, public law, women, environment and views about non-Muslims. Although the door to interpretation (*ijtihad*) has been opened—and many also believe that in fact it was never closed, it still remains *ʿulum al-din*, and especially the sciences of *fiqh* and *kalam* still do not dare to approach, let alone enter that door that is always open. Explicitly, the science of *fiqh*, which influences the perspective and social order of institutions in Muslim societies, holds back from touching on or entering into dialogue with the new sciences that appeared in the 18th and 19th centuries like anthropology, sociology, cultural studies, psychology, philosophy and so on.

Terjemahannya kira-kira Beberapa pemikir muslim kontemporer, sebut saja diantaranya Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Muhammad Shahrur, Abdullah Ahmed Na al-Na'im, Riffat Hasan, Fatima Mernissi menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies*, khususnya paradigma keilmuan fiqih. Fiqih dan Kalam secara bersamaan implikasinya pada pranata sosial dalam Islam dianggapnya terlalu

26 Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1979), hal. 134.

27 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies, Humanities and Social Sciences: An Integrated-Interconnected Perspective*, makalah dalam diskusi CRCS-UGM-MYIA di Gedung Pasca UGM pada 18 Desember 2006, hal. 3.

kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan zaman, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak-hak asasi manusia, hukum publik, wanita, lingkungan dan pandangan non muslim. Meskipun ijtihad telah dibuka banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup, tetapi tetap saja ‘*ulu>m al-din*, khususnya ilmu Syari’ah atau ilmu-ilmu fikih tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, ilmu-ilmu fikih yang berimplikasi pada tatanan pranata sosial dalam masyarakat muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke 18-19, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat dan seterusnya.

Sorotan Amin Abdullah di atas sebenarnya sejalan dengan sinyalemen dari seorang Guru Besar Hukum Islam pada UCLA School of Law, Khaled Abou El Fadl.²⁸ Khaled menyatakan bahwa sebenarnya sudah sejak abad ke-2H/ 8M telah muncul pemegang otoritas yang sangat hebat dan luar biasa kuatnya untuk menjadi pesaing otoritas Nabi Muhammad dan para khalifahnyanya yang empat, yaitu *Shari`ah* (hukum Tuhan) yang dibentuk, disajikan, dan dihadirkan oleh sekelompok profesional tertentu yang dikenal dengan sebutan *fuqaha>*’ (para ahli hukum). Lebih lanjut Khaled mengatakan:

It is fair to say that from the very beginning of Islam, the precedents of the Prophet and the Companions as well as the Quranic laws formed the nucleus that would eventually give rise to a specialized juristic culture in Islam. But itu is only after the development of juristic corps ad the development of a technical legal culture with its specialized language symbols, and structures that Islamic law acquired

28 Khaled Medhat Abou El Fadl adalah seorang Profesor hukum Islam pada UCLA School of Law, USA, kelahiran Kuwait pada 1963 dari kedua orang tua berasal dari Mesir. Ia besar di Mesir kemudian hijrah dan menetap di Amerika Serikat. Ia dikenal sebagai anak yang cerdas. Usia 12 tahun sudah hafal al-Qur`an. Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Qur`an dan Syariah di masjid Al-Azhar dia juga melahap habis semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara. Dia juga tekun belajar kepada para syaikh, diantaranya Muhammad al-Ghazali (w.1995). Dalam pengakuannya ia sempat menjadi pengikut setia faham puritan Wahabi semasa di Mesir. Bayang-bayang puritanisme tetap melekat pada dirinya hingga dia menyelesaikan Bachelor of Artnya dengan yudicium *cum laude* di Yale University pada 1986. kemudian dia melanjutkan studinya ke University of Pennsylvania yang diselesaikan pada 1989 sebagai peserta terbaik dalam *Jessup Moot Court Competition* yang kemudian melanjutkan studi doktornya pada Princeton University yang diselesaikan pada tahun 1999 dengan yudicium sangat memuaskan dengan disertasinya, *The Rebellion and Violence in Islamic Law* dinobatkan sebagai karya terbaik dalam jajaran karya-karya hukum. Dengan background yang demikian wajar kemudian dia dikenal sangat piawai dalam memadukan penguasaannya yang mendalam akan nilai-nilai dan tradisi Islam klasik dengan ilmu dan tradisi Barat Modern. Namanya melambung pasca tragedi 11 September lewat artikelnya yang berjudul “What Became Tolerance in Islam?”. Dia sangat produktif dalam menulis, diantara karyanya yang cukup menghebohkan adalah *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

consistent institutional representation. By the fourth/tenth century, the authoritativeness of the Prophet had become firmly and undeniably deposited in the idea or concept of Islamic law and in the representatives of Islamic law, the jurists of Islam!²⁹

Terjemahannya kira-kira Adalah benar untuk dikatakan bahwa sejak masa awal Islam, contoh-contoh yang diberikan Nabi dan para Sahabatnya dan juga ketentuan-ketentuan al-Qur`an telah membentuk dasar-dasar yang akhirnya melahirkan budaya hukum Islam yang spesifik. Namun, setelah berkembangnya kitab-kitab fiqh dan budaya hukum yang bersifat teknis dengan bahasa, simbol, dan struktur yang khusus, hukum Islam menjadi wakil dari sebuah institusi yang mapan. Pada abad keempat/ kesepuluh, otoritas Nabi terwujud secara tegas dan kokoh dalam konsep hukum Islam dan para penjaganya, yaitu *fuqaha*’.

3. Rekonstruksi Metodologis: Integrasi-Interkoneksi

Rekonstruksi dimaksud sebagai upaya penyempurnaan atas berbagai *space* kosong yang belum dijamah oleh para *muallif min a`immat al-maza>hib*. Meminjam terminologi Arkoun, *space* kosong itu bisa masuk kategori yang belum terfikirkan (*not yet thought*) atau bisa juga masuk wilayah yang tak terfikirkan (*unthinkable*) pada masa itu. Sebagaimana dimaklumi, ushul fiqh sebagai mesin produksi fiqh selalu berdialektika dengan problem kekinian dan kedisinian. Jadi sangat bisa dimaklumi kalau hasil kinerja ushul fiqh bersifat lokal dan temporal. Yang justru tidak bisa dinalar adalah ketika ada klaim yang menyatakan sebaliknya. Ushul fiqh adalah rumusan yang final dan sempurna. Dua kata (final dan sempurna) yang dalam dunia keilmuan dikenal sebagai penyakit atau virus yang mematikan. Final dan sempurna tidak akan pernah melekat dan menempel pada sesuatu yang tidak sempurna. Final dan sempurna hanya dimiliki oleh Yang Maha Final dan Maha Sempurna. Dus, manusia dengan segala produk dan kreasi (*human construct and creation*) yang lahir darinya tidak akan pernah sampai pada tingkat final dan sempurna *ilā yaum al-qiyāmah* karena Tuhan tidak akan pernah *ridja* diserupakan dengan makhlukNya, *laisa kamis}lihi shai`un fi al-`ard wa la fi al-samā*.

Sebelum menuju pada pembahasan rekonstruksi metodologis dengan pendekatan integratif-interkoneksi, menarik untuk kembali mengutip tulisan Amin Abdullah sehubungan dengan keraguannya akan kemampuan para dosen dilingkungan

²⁹ Khaled Abou El Fadl, *Speaking...*, hal. 12

Departemen Agama sebagai pemegang ujung tombak keilmuan di kampus dalam menganalisa dan memahami asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan yang diajarkan (*dirāsat islāmiyah, islamic studies*) serta implikasi dan konsekuensinya pada wilayah praksis sosial-keagamaan. Berikut kutipannya:

Quite frankly I am personally doubtful of whether all lecturers teaching Islamic Religious Sciences and Islamic Studies at UIN (the State of Islamic University), IAIN (the State Institute of Islamic Studies) or STAIN (the State College for Islamic Studies) in Indonesia and the Similar Islamic learning or Islamic colleges in all over the Muslim world understand this most fundamental issue very well. They may be teaching branches of Islamic Religious Sciences (*Ulum al-Din*) that are very detailed, but in isolation without really understanding the basic assumptions and theoretical framework used by that scientific construct or their implications between the epistemological systems of Islamic Religious thought or critique the scientific constructs they teach in order to develop them further. We also must test their ability to connect basic assumptions, theoretical frameworks, paradigms, methods, approaches as well as the epistemology of one scientific discipline with those of another scientific discipline to expand the horizons and scope of scientific analysis.³⁰

Terjemahannya kira-kira; Terus terang saya pribadi agak ragu apakah semua dosen yang mengajarkan ilmu-ilmu keislaman di UIN, IAIN ataupun STAIN di Indonesia atau pada lembaga pembelajaran Islam di seluruh dunia muslim memahami dengan baik persoalan yang amat fundamental. Jangan-jangan mereka mengajarkan cabang-cabang keilmuan *Islamic Studies (Dirasat Islamiyah)*, yang mungkin saja sudah sangat mendetail, tetapi terlepas begitu saja dan kurang begitu memahami asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan tersebut serta implikasi dan konsekuensinya pada wilayah praksis sosial-keagamaan. Apalagi, sampai mampu melakukan perbandingan antara berbagai sistem epistemologi pemikiran keagamaan Islam dan melakukan kritik terhadap bangunan keilmuan yang biasa diajarkan untuk maksud pengembangan lebih jauh. Belum lagi kemampuan menghubungkan asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, metodologi serta epistemologi yang dimiliki oleh satu disiplin ilmu dan disiplin ilmu yang lain untuk memperluas horizon dan cakrawala analisis keilmuan.

30 Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hal. 8.

Keraguan Amin di atas bisa difahami mengingat pola relasi keilmuan yang ada selama ini masih menganut paham *single entity*. Paham ini mengklaim bahwa bangunan keilmuan yang dimiliki diyakini sebagai yang bisa menyelesaikan seluruh problem kemanusiaan. *Self sufficiency* ini menyebabkan lahirnya cara pandang tunggal dan sempit (*narrowmindedness*) yang berakibat pada sikap fanatisme partikularitas keilmuan. Paradigma berfikir yang demikian sebagai cerminan dari arogansi intelektual dan ini dalam konteks ajaran agama sudah masuk dalam kategori *min al-āfāt al-‘ilmi*, virusnya ilmu.

Para ilmuwan pendukung budaya keilmuan yang bersumber pada teks (*hadlārah al-nash*) tidak menyadari dan tidak mau peduli bahwa di luar entitas keilmuan mereka, ada entitas keilmuan lain yang bersifat praksis aplikatif yang faktual-historis-empiris sehingga bersentuhan secara langsung dengan realitas problem kemanusiaan (*hadlārah al-‘ilm*) seperti *social sciences*, *natural sciences* dan *humanities*. Selain entitas *hadlārah al-‘ilm*, masih ada lagi entitas etik filosofis (*hadlārah al-falsafah*). Ketiga entitas itu seharusnya saling bertegur sapa, tidak berdiri sendiri karena tidak ada satu disiplin keilmuan yang tidak terkait dengan disiplin keilmuan lainnya. Ilmu fiqh sebagai contoh, membutuhkan dukungan biologi dan laboratoriumnya ketika membahas *fiqh al-haid*, begitu juga ketika mau melakukan *ru’yah al-hila>l* atau menghitung harta waris memerlukan bantuan astronomi dan ilmu hitung semisal matematika atau akuntansi. Demikian juga dengan tafsir, hadis, kalam dan lainnya. Begitu sebaliknya, ilmu-ilmu yang selama ini masuk kategori ‘sekuler’ juga membutuhkan muatan nilai-nilai moral keagamaan di dalamnya.

Jadi sudah bukan masanya lagi, keilmuan itu berdiri sendiri secara terpisah (*separated entities*), apalagi angkuh tegak kokoh sebagai yang tunggal (*single entity*). Tingkat peradaban kemanusiaan saat ini yang ditandai dengan semakin melesatnya kemajuan dan kecanggihan teknologi informasi, tidak memberi alternasi lain bagi entitas keilmuan kecuali saling berangkulan dan bertegur sapa, baik itu pada level filosofis, materi, strategi atau metodologinya. Itulah yang dimaksud dengan pola pendekatan integrasi-interkoneksi. Apabila tidak memungkinkan dilakukan proses integrasi, maka dengan menggunakan pendekatan interkoneksi bisa menjadi pilihannya.³¹ Hal ini guna menghindari dari teralienasinya *dirāsāt islāmīyah (islamic studies)* dari komunitas keilmuan global seperti yang disinyalir oleh Ebrahim Moosa,

31 Amin Abdullah, “Kata Pengantar” pada *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 7.

ketika memberikan kata pengantar buku Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Fundamentalism*, sebagai berikut:³²

Having raised the question of international relations, politics, and economics, that does not mean that scholars of religion must become economists or political scientists. However, the study of religion will *suffer* if its insights do not take cognizance of how the discourses of politics, economics, and culture impact on the performance of religion and vice-versa.

Terjemahannya kira-kira; Setelah mengungkap berbagai persolan hubungan internasional, politik, ekonomi, hal demikian tidak berarti bahwa ilmuwan dan ahli-ahli agama (termasuk di dalamnya ahli-ahli ilmu keislaman) harus juga menjadi ahli ekonomi atau politik. Namun, demikian studi agama akan mengalami kesulitan berat-untuk tidak menyebutnya *menderita* jika pandangan-pandangan tidak menyadari dan berkembang dalam politik, ekonomi, dan budaya berpengaruh terhadap penampilan dan perilaku keagamaan, begitu juga sebaliknya.

4. Ushul Fiqih Integratif-Humanis.

Formula ushul fikih integratif-humanis ini dimaksud sebagai produk dari ushul fikih yang telah mempergunakan pendekatan integrasi-interkoneksi. Sebuah bangunan ushul fikih yang telah melakukan sejumlah perubahan dan perbaikan sekaligus pembenahan pada dua arah sekaligus, mujtahid dan metodologis. Pada wilayah mujtahid, penulis setuju dengan 5 prasyarat yang ditentukan oleh Khaled, yaitu:

- a. Kejujuran (*honesty*)
- b. Kesungguhan (*diligence*)
- c. Mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*)
- d. Mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*)
- e. Kontrol dan kendali diri (*self restraint*).³³

Namun kelima persyaratan yang ditawarkan oleh Khaled tersebut, terlebih untuk konteks saat ini masih rentan untuk dilanggar bila tidak didukung oleh situasi atau orientasi politik yang benar dari mujtahid. Seperti disinyalir oleh Muhammed Arkoun bahwa adanya intervensi agama dan politik dalam domain

³² Ebrahim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), hal. 28. Bandingkan Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hal. 13.

³³ Khaled, *Speaking...*, hal. 54-56

budaya menyebabkan pemikiran kehilangan elan revolusi dan liberasi. 34 Pemikiran menjadi monolitik, kebebasan berfikir dipasung dan panggung dialog terbatas. Politik akan mendominasi dan mengkooptasi kebudayaan dan pemikiran serta pada fase tertentu akan memasung dan menggelapkannya. Oleh karenanya untuk lebih menjaga kemurniaan dan keberpihakan mujtahid pada kebenaran perlu ditambahkan satu persyaratan lagi, yaitu mujtahid harus:

f. Berada di luar kepentingan politik praktis (*independent*)

Sementara pada ranah metodologis berbagai bentuk yang harus dirombak adalah soal definisi, penempatan dan strategi. Dengan mempergunakan pendekatan integrasi dan interkoneksi, ushul fiqih dalam proses *istinbāt* yang melakukan operasi pada empat wilayah kajian, yaitu *ta'sīl* (mencari originalitas teks) dan *ta'wil* (mencari originalitas makna) jelas-jelas membutuhkan bantuan keilmuan 'sekuler' seperti hermeneutika, semiotika, filologi, linguistik dan epistemologi. Sementara pada proses *tatbiq* (mewujudkan *maslahah*) dan *tarjih* (mencari pilihan yang terbaik dan rasional) peran dan bantuan dari sosiologi, antropologi, filsafat, etika, politik, ekonomi dan ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya memegang andil yang signifikan.

Satu hal lagi yang cukup krusial dalam kajian ushul fikih yang perlu segera dilakukan redefinisi, yaitu tentang definisi al-Hakim. Dalam pembahasan al-Hākīm bisa dipastikan kalau ulama ushul bersepakat hanya Allah semata yang dimaksud. Namun pasca wafatnya Rasulullah nalar kita sepertinya susah menerima kebenaran statement ini. Ketika Rasul wafat, umat Islam (mulai dari sahabat hingga hari kiamat) hanya ditinggali dua bekal, al-Qur`an dan as-Sunnah. Keduanya berupa teks.³⁵ Tidak bisa dibantah adanya bahwa pembacaan dan pemahaman setiap orang akan sebuah teks yang sama sangat dimungkinkan berbeda (untuk tidak dibilang pasti), dan keduanya absah (*mushawwibah*) meski tetap harus menanggung resiko (*mukhatatih*) atas hasil bacaannya. Sejarah telah merekam dengan baik perbedaan itu benar-benar terjadi sejak zaman al-Khalīfah al-Rasyīdah hingga makalah ini dibuat. Walau atas nama "teks" tapi hasilnya tidak bisa dipersamakan dan apalagi dipastikan seperti itu kemauan, maksud dan kehendak pemilik teks yang sebenarnya, *no body knows, wallahu a'lamu*

34 Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat al-Ta'shil, Nahwa Tarikhin Akbar li al-Fikr al-Islami* (Tt: Dar al-Saqi, 1999), hal. 14.

35 Yang hanya memuat 114 surat dengan maksimal 6666 ayat plus Kutub at-Tis`ah (yang tidak lebih dari 100 ribu hadits tanpa *tikrar* dan *syawahid*).

bimurādihi. Oleh sebab itu, al-Hakim tidak lagi semata Allah, tapi juga Shahabat (kalau Muhammad dalam hal ini dianggap dalam kapasitas, *wama yant}iqu `an al-hawa in huwa illa wahyun yuha*), Mujtahid, Qadli, Pemerintah (dengan perangkatnya), MUI, NU (dengan Mubes Alim Ulama/ Bahs}ul Masa>ilnya), Muhammadiyah (lewat Majelis Tarjihnya), FPI, HTI, MMI *wama asybaha dzalik*. Sehingga apapun keputusan yang mereka hasilkan adalah keputusan mereka bukan keputusan Tuhan. Mereka tidak bisa lagi mengatasnamakan Tuhan, dan masyarakat tidak mempunyai kewajiban yang mengikat untuk percaya dan mematuhi hasil ijtihad mereka. Masyarakat tidak perlu merasa berdosa untuk bersikap kritis terhadap segala bentuk fatwa atau ijtihad politik yang dihasilkan mereka, karena hasil ijtihad mereka tidak bersifat absolut benar melainkan relatif (*z}ann*). Mengikat bagi yang melakukan ijtihad, tapi tidak bagi yang tidak meyakinkannya.

C. PENUTUP

Demikian ijtihad yang bisa dilakukan oleh penulis hingga saat ini, meski sebatas *talwis* tidak substantif apalagi dekonstruktif, minimal tulisan ini diharapkan bisa menjadi lecutan bagi kepekaan intelektual kita semua untuk ikut aktif terlibat dalam penciptaan lapangan ijtihad bagi para pengangguran intelektual yang akhir-akhir ini semakin banyak bergentayangan dengan berbagai bentuk, corak dan rupa demi *tsamanan qalilā*, na`udzubillah.

Selanjutnya meski ada rambu-rambu moral, *al-ijtihad la yunqadu bil ijtihad*, tapi penulis sangat berharap terhadap kedermawanan pembaca untuk mendermakan secuil kritiknya bagi tulisan ini dalam rangka *tawāshau bil haq*. Sekian, mohon maaf dan semoga bermanfaat, amin. Wassalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Hamid Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1993.
- Ebrahim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld Publication, 2000.
- George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Hampshire: Variorum, 1991.
- , "The Juridical Theology, Origin and Significance of Ushul Fikih" dalam *Studi Islamika* nomor 59 tahun 1984.
- Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilo, t.t).
- Ibrahim Hosen, "Memecahkan Persoalan Hukum Baru" dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1988.
- Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945.
- Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.

- Mahmud Arif, “Epistemologi Pendidikan Islam: Kajian atas Nalar Masa Keemasan Islam dan Implikasinya di Indonesia” *Disertasi* tidak diterbitkan, Yogyakarta: PPs UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- M. Abid al-Jabiri, *al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat wa Munaqashat*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- , *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirāasah Tahliliyah Naqdiyyah li al-Nudzām al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990.
- M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar” pada *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- , *Islamic Studies, Humanities and Social Sciences: An Integrated-Interconnected Perspective*, makalah dalam diskusi CRCS-UGM-MYIA di Gedung Pasca UGM pada 18 Desember 2006.
- Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat al-Ta’shil, Nahwa Tarikhin Akbar li al-Fikr al-Islami*, Tt: Dar al-Saqi, 1999.
- , *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: PMI-Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi Ulum al-Qur’an*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, cet. V, 2000.
- Nurcholis Madjid, “Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam” dalam Budy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Subhi al-Salih, *Mabahis fi ‘Ulum al-Qur’an*, cet. 9, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 1977.
- , *‘Ulum al-Hadis wa Mustalahuh*, cet. 9, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin, 1977.
- Tim Penyusun, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha’*, Kediri: Madrasah ”Hidayatul Mubtadi-ien”, 1997.

