

REVITALISASI *USUL FIQH* DALAM MENGHADAPI PERUBAHAN SOSIAL

Abdul Basith Junaidy*

Abstract: *Historically speaking, the science of *usul al-fiqh* has not been able to play its role in providing solutions for the many social problems facing human kind. The reason for this lies in that this science does not have within its reservoir the theoretical tools relevant for the renewed human situations. One of the mistakes of this science furthermore is that it produces the jurists who are incapable of adapting to new circumstances. The paradigmatic mode of this science is such that one –upon using its premises and methods– cannot be analytical and would remain literal. In the other words, this science is very much bayani as opposed to burhani, that is rational and systematic, or irfani which is intuitive. The static nature of *usul al-fiqh* in the meantime has provoked many jurists to revolt against it and tried to bring about new methods and modes of thinking within it. Thus, we have at least two modes of thinking currently available as far as renewal of *usul al-fiqh* is concerned. The first is what we may call utilitarian and the second is liberal. The former bases its theories and ideas on the notion of maslaha. This school of thought is mainly propagated by al-Shatibi>It claims that the whole purpose of Shari’ah is none other than for the good of human being. This general proposition underlies the whole theories that the proponents of this mazhab articulated. The second mode of thought, the liberal, claims that the traditional jurisprudence must be totally replaced by the new one. And to do this the liberals appropriates the hermeneutical approach to interpret the Islamic law according which the intrinsic relationship between the text and its context cannot be revealed through the literal understanding of the message of Islam. The literal approach has thus far failed and is unable to face the new circumstances. This mode of thinking is committed to what its proponents call the real Islamic values inherent within the text of religion. Nasr Hamid Abu Zaid is the staunchest propagator of this current of thought. He proposes new method for *usul al-fiqh* by criticizing both the classical and contemporary discourses using semiotics as the tools of analysis. In this way, he hopes that more humanist and adapting science of fiqh, one that can respond to our formidable contemporary challenges, may emerge.*

Keywords: *utilitarian, liberal, *usul al-fiqh*, fiqh*

Pendahuluan

Ilmu *usul fiqh* memiliki kedudukan penting dalam sejarah intelektual muslim. Ia merupakan metodologi keilmuan khas yang hanya ditemukan dan dikembangkan oleh tradisi pemikiran Dunia Islam. Ilmu ini menjadi metodologi baku bagi seluruh bangunan pemikiran intelektual Islam. Disayangkan, selama ini sejarah pemikiran Islam telah membatasi wilayah kerjanya hanya terbatas pada pemikiran hukum saja¹. Hal ini terlihat pada berbagai definisi yang dikemukakan para ahli ilmu *usul fiqh* mengenai apa yang dimaksud dengan ilmu ini. Al-Shawkani mendefinisikan *usul* sebagai *pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dipergunakan sebagai alat untuk mengistinbatkan hukum-hukum shara’ yang bersifat cabang dari dalil-dalilnya yang*

* Dosen Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya

¹Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Komtemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 117.

terperinci². Sedangkan Abd al-Wahhab Khallaf mendefinisikan *ushul fiqh* sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah dan bahasan-bahasan yang digunakan sebagai alat untuk memperoleh hukum-hukum shara' yang amali dari dalil-dalilnya yang bersifat terperinci³.

Definisi-definisi di atas mendeskripsikan *ushul fiqh* sebagai metodologi hukum semata. Menurut Hasyim Kamali, definisi tersebut kurang lengkap. Lebih tepat kalau dikatakan bahwa *ushul fiqh* merupakan ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum, dalam arti al-Qur'an dan Sunnah Nabi merupakan sumber hukum sekaligus sasaran penerapan metodologi *ushul fiqh*. Kedua sumber hukum itu memang tidak banyak memuat metodologi, namun ia lebih banyak memberikan indikasi-indikasi dari mana hukum-hukum shariah bisa dideduksi. Bahkan upaya mendeduksi hukum-hukum fiqh dari indikasi-indikasi yang terdapat dalam sumber-sumbernya merupakan tujuan pokok *ushul fiqh*. Sebab sasaran utama *ushul fiqh* adalah mengatur ijtihad dan menuntun para ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya. Sementara itu, pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi (inferensi) sangat penting untuk memahami secara tepat terhadap suatu *nash* hukum. Pemahaman yang tepat mengenai kaidah-kaidah interpretasi akan menjamin ketepatan pemakaian nalar dalam suatu sistem hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan. Dengan demikian, metodologi *ushul fiqh* ditujukan untuk membantu ahli hukum untuk memperoleh pengetahuan yang memadai mengenai sumber-sumber hukum, dan metode-metode deduksi dan interpretasi⁴.

Kendala-kendala Pengembangan *Ushul Fiqh*.

Dalam perkembangannya, Ilmu *Ushul Fiqh* selama ini dipandang kurang memadai dalam memecahkan berbagai problem masyarakat kontemporer, disebabkan kurang relevansinya perangkat teoritik ilmu *ushul fiqh* dan adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pikir fiqh klasik dan fiqh kontemporer dalam banyak hal, misalnya, yang terkait dengan hukum publik, konstitusionalisme modern, hukum pidana, hukum internasional modern dan hak asasi manusia⁵. Kamsi mencatat beberapa hasil pengamatan terhadap peran *ushul fiqh* di Dunia modern yang menunjukkan bahwa peran *ushul fiqh* tidak begitu besar, karena sebagai metodologi dalam pengembangan fiqh baru, khususnya dalam upaya memberikan metode pemecahan masalah hukum secara klinis, lebih merupakan cara mensistematisasi Corpus Yuris yang telah dihasilkan hukumnya sebagai akibat pemenuhan kebutuhan-kebutuhan hukum umat pada waktu itu. Pemecahan hukum lebih bersifat *ad-hoc* dengan tipikal respons yang terlepas dari elaborasi teoritis. Selain itu, pengembangan konsep-konsep penting dalam *ushul fiqh* relatif lamban⁶.

Hasyim Kamali menghubungkan kemunduran kajian *ushul fiqh* dengan tidak adanya partisipasi pemerintah dalam pengembangannya. Menurutnya, *ushul fiqh* sejauh ini tetap merupakan bidang teoritis yang tidak dicampurtangani oleh lembaga-lembaga pemerintah. Sebab

² al-Shawkanī, *Irshad al-Fukhūl* (Surabaya: Maktabah Ahmad bin Sa'ad bi al-Nabhan, tt), 3.

³ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul-al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, tt), 12.

⁴ Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noor Haidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 1.

⁵ Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracus: Syracuse University Press, 2000), 14.

⁶ Kamsi, "Peran Aksiologis Ushul Fiqh dalam Konstruksi Akademis", dalam Ainurrofiq (ed), *Mazhab Jogja*, 62-63.

dalam sejarahnya, *usūb fiqh* hampir terlepas dari badan legislatif maupun legislatif pemerintah. Sehingga, sejauh ini *usūb fiqh* dikembangkan oleh fuqaha>individual yang bebas dari campur tangan dan keterlibatan pemerintah. Tidak adanya partisipasi pemerintah dalam pengembangan pemikiran *usūb fiqh* dan institusi hukum justru mempersempit keluwesan dan pragmatisme fiqh. Misalnya, syarat-syarat doktrinal *ijma>* khususnya konsensus universal dari seluruh mujtahid dalam masyarakat Islam merupakan syarat yang tidak mepedulikan pertimbangan feasibilitas dan ketepatan waktu. Tidak ada pengakuan apa pun terhadap peran pemerintah dalam doktrin *ijma>*. Padahal, betapa pun, dilakukan kajian terus menerus tentang, misalnya, *qiyas*, *maslahah*, dan lain-lain serta syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk validitas operasinya, namun jika fuqaha>tidak memiliki peran atau kewenangan otoritatif untuk menerapkannya, maka manfaat kajian tersebut tidak begitu besar. Karena itu, untuk pemecahannya, perlu diadakan realisasi konsensus dan kerjasama antar berbagai sektor masyarakat, termasuk fuqaha>dan pemerintah dan kemauan dari pemerintah untuk mengambil langkah-langkah penting yang membawa harmoni internal ke dalam perundang-undangannya. Langkah penyatuan shari'ah dan hukum modern ke dalam kesatuan organik akan memberikan manfaat sehingga dualitas dan ketegangan internal antara dua sistem hukum yang berbeda dapat secara bertahap diminimalisasi dan dihapuskan⁷.

Di samping itu, para *ahli usūb* dikritik karena mengabaikan perubahan kondisi kehidupan kontemporer, di mana mereka tidak mampu mengaitkan sumber-sumber shari'ah dengan sistem legislasi dan praktek yudisial pemerintahan modern. Demikian pula, kritik juga ditujukan kepada pemerintah negara-negara Islam yang gagal memasukkan *usūb fiqh* ke dalam praktek-praktek legislasi. Hal ini diperparah oleh impor besar-besaran konsep dan institusi hukum asing ke negara-negara Islam dan penggabungan yang tidak sistematis pada bidang pendidikan dan praktek yudisial yang merupakan sumber ketidakpuasan masyarakat Muslim secara umum⁸. Kondisi ini tentu saja perlu penanganan yang serius melalui upaya-upaya pencarian solusi dan alternatif atas dasar prinsip *ijtihad* yang tidak pernah berhenti. Mungkin saja suatu solusi telah ditemukan, akan tetapi belum dapat memberikan pemecahan praktis terhadap suatu masalah. Dalam situasi ini, seorang ahli hukum harus benar-benar melakukan apa yang dapat dilakukannya. Yang penting ia tidak meninggalkan *ijtihad* secara total⁹.

Perkembangan Ilmu *Usūb Fiqh*.

1. *Usūb fiqh* Sebelum al-Shafi'i>

Salah satu teori menyatakan bahwa *usūb fiqh* ada sepanjang fiqh diketahui ada, meski pun fiqh telah dibukukan sebelum *usūb fiqh*. Fiqh tidak bisa muncul tanpa adanya sumber-sumber dan metode-metode untuk menangani sumber-sumber tersebut. Dengan demikian, *usūb fiqh* sudah lama ada sebelum al-Shafi'i>. Pada masa awal Islam, para sahabat telah mendeduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya. Mereka menyatakan pendapatnya bukan tanpa batasan atau pun aturan. Demikian pula, pada masa *tabi'in* dan dua imam

⁷Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, xiii-xiv.

⁸Ibid., xv.

⁹Ibid.

mujtahid, yaitu Abu Hanifah, imam ahli al-ra'y di Irak dan Malik bin Anas, imam *ahl al-hādith* di Madinah¹⁰.

Ada dua kecenderungan penting pada kedua aliran itu. *Pertama*, lahir metode deduksi-logis dalam bentuk *qiyas*. Namun karena cara berfikir analogis ini terkesan kaku, maka ditemukan metode berfikir yang lebih longgar, sebagai pengembangan dari *qiyas*, yaitu *istihṣān*. Ini menunjukkan kembalinya kebebasan berpendapat dalam bentuk baru. *Kedua*, makin diperkokohnya konsep sunnah yang cenderung mengklaim generasi pendahulu sebagai sumber dalam rangka mengkokohkan suatu tradisi. Kesamaan keduanya terletak pada metode dan garis perkembangan yang sama, yakni meninjau praktek hukum dan politik setempat dari sudut pandang kaidah tingkah laku dalam al-Qur'aṅ. Namun sistem hukum mereka berbeda jauh yang disebabkan perbedaan ruang. Kebebasan pendapat yang dinikmati ulama Kufah membuahakan perbedaan pendapat yang tidak sedikit. Secara geografis dan psikologis mazhab Kufah lebih terbuka terhadap sistem hukum dari luar. Hal ini berbeda dengan situasi Madinah yang lebih homogen. Kemudian muncul oposisi terhadap metode hukum yang sudah mapan diterima oleh mazhab-mazhab pertama. Cirinya dogmatis, ketat dan kaku. Mereka menuntut ketaatan yang lebih kuat terhadap norma-norma al-Qur'aṅ. Namun mereka sepakat dengan mazhab-mazhab pertama dalam memproyeksikan Sunnah ke belakang yang menjadikan Nabi Muhammad sebagai sumber utama hukum al-Qur'aṅ. Oposisi ini lama-kelamaan mendorong mazhab-mazhab pertama untuk memodifikasi sistem hukumnya. Banyak aturan ketat yang dianjurkan oposan akhirnya diterima secara umum. Yang penting adalah meningkatnya penerimaan Nabi sebagai sumber ajaran, dengan menyatakan ajaran tersebut dalam bentuk *ḥādith*¹¹.

2. *Usūl fiqh* pada masa al-Shafi'i>

Ketika al-Shafi'i> telah matang secara ilmiah, ia memasuki kancah pertarungan antara dua kubu. Ia menjumpai kekayaan pemikiran juristik dan kedalaman argumentasi mengenai masalah-masalah metodologis. Kemudian ia melakukan pemilahan dan penyaringan terhadap khazanah pemikiran hukum itu melalui pedoman yang ia susun melalui teori hukumnya. Ia menulis teori tersebut dalam kitab *al-Risalah* yang secara khusus membahas tentang *usūl fiqh*, dan kitab ini diakui sebagai karya otoritas pertama dalam bidang ini. Memang, *usūl fiqh* secara substansial telah ada sebelum al-Shafi'i> namun al-Shafi'i> adalah orang pertama yang telah mengartikulasikannya ke dalam suatu kelompok pengetahuan yang koheren¹². Dengan kata lain, Keberhasilannya tidak terletak pada pengenalan konsep yang sama sekali baru, melainkan pada pemberian orientasi baru, penekanan baru dan perimbangan baru pada ide-ide yang sudah ada serta kemampuannya menyatukan ide-ide itu semua dalam satu skema sistematis. Al-Shafi'i> menyusun kerangka dasar sistem hukum Islam dari empat sumber hukum utama yaitu al-Qur'aṅ al-Sunnah, *ijma>* dan *qiyas*.¹³

¹⁰Muḥammad Abu-Zahrah, *Usūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi>t), 11-13.

¹¹Noel, J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terj. Abdul Mun'im Saleh (Jakarta: P3M, 1987), 43-46.

¹²Muḥammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, 4-5.

¹³Noel, J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, 62-63.

Uṣūl-fiqh Pasca al-Shafi'i

Teori hukum al-Shafi'i ternyata menuai banyak reaksi khususnya terhadap tesis-tesisnya yang berkaitan dengan otoritas *ḥadīth* sehingga justru mendorong munculnya tiga mazhab lain, sebagai tambahan dari mazhab-mazhab yang sudah ada. Orang yang menerima doktrin Shafi'i perihal *ḥadīth* jumlahnya sedikit. Mazhab Shafi'i sendiri terbentuk dan berada di tengah-tengah antara kelompok yang bersikap longgar terhadap *ḥadīth* dan kelompok yang menyokong *ḥadīth* secara ekstrim. Dari kelompok terakhir ini lahir dua mazhab yang ditokohi oleh Ahmad bin Hanbal dan Dawud bin Khalaf (*Zāhiri*). Dasar pijakan mereka terletak pada penolakan terhadap fungsi akal sebagai sumber hukum dan bahwa setiap aturan hukum hanya mendapatkan otoritasnya dari wahyu Allah dan praktek Nabi. Bahkan Dawud menegaskan bahwa hukum harus cuma didasarkan pada makna tekstual yang terang (*ẓāhir*) dari teks al-Qur'an atau *ḥadīth*¹⁴.

Sementara itu dua mazhab hukum pertama, Maliki dan Hanafi di Kufah mendekati tesis Shafi'i dengan hati-hati. Mereka enggan melakukan revisi total, dan sebagai gantinya mengakui otoritas *ḥadīth* dengan perubahan bentuk. Cara ini dilakukan untuk memungkinkan penggabungan hukum mereka dengan teori Shafi'i. Namun, Maliki tetap mempertahankan prinsip *ijma* para ulama Madinah, sedangkan Hanafi mempertahankan berlakunya konsep *istihṣān*. Ciri khas yang mencolok pada teori hukum dua mazhab ini adalah pengakuan terhadap sumber hukum tambahan. Kebebasan dan fleksibilitas penalaran di bidang hukum merupakan inti dari prinsip *istihṣān*nya Hanafi dan prinsip *istislah*nya Maliki¹⁵.

Menjelang akhir abad kesembilan penentangan terhadap tesis Shafi'i mereda. Dengan demikian, kedudukan Sunnah (praktek Nabi) menjadi mantap dan stabil dalam yurisprudensi hukum Islam. Di sisi lain, sokongan kaum ahli *ḥadīth*, dalam hal ini mazhab Hanbali, semakin melembut melalui pengakuan terhadap penggunaan nalar manusia dalam bentuk *qiyas*. Sedangkan mazhab *Zāhiri* tetap berpegang pada prinsip asal mereka. Akibatnya, mazhab ini kemudian punah. Dengan demikian, perkembangan yang diprakarsai Shafi'i telah sangat menentukan perjalanan hukum Islam di masa datang¹⁶.

Aliran-aliran dalam Uṣūl-Fiqh.

Setelah mapannya mazhab-mazhab, fuqaha dari berbagai mazhab mengikuti dua metode yang berbeda terhadap kajian *uṣūl-fiqh* yaitu metode teologis-dedukif dan metode induktif-analitis. Bagi mazhab Shafi'i dan Hanbali, ternyata teori hukum mendahului usaha pengembangan hukum, dan hal ini menyebabkan doktrin keduanya lebih sering bersesuaian. Di pihak lain, mazhab Maliki dan Hanafi yang sudah ada sebelum mazhab Shafi'i merumuskan teori *uṣūl-fiqh* dari masalah-masalah hukum yang telah dipecahkan oleh para imamnya. Namun dalam perkembangannya, mazhab Maliki lebih cenderung untuk mengikuti metode mazhab Shafi'i dan Hanbali, yang kemudian dikenal dengan Shafi'iyah atau Mutakallimin. Sedangkan metode yang lain disebut Hanafiyah.

Ada dua alasan mengapa metode Shafi'iyah disebut Mutakallimun. *Pertama*, para penulis

¹⁴Ibid., 80-81.

¹⁵Ibid., 105.

¹⁶Ibid., 82.

usul fiqh aliran ini biasa menggunakan pendahuluan dengan bahasan-bahasan tentang persoalan-persoalan teologi dan filsafat. Seperti *hasan* dan *qabih*, *hukm al-ashya' qabl al-shar'*, *shukr al-mun'im* dan *al-hakim*. Kedua, penggunaan metode deduktif dalam mendefinisikan prinsip-prinsip metodologi sumber hukum dalam meng-asalkan validitas prinsip-prinsip tersebut dan sekaligus dalam menyangkal pendapat-pendapat yang menyimpang tanpa memberikan perhatian pada masalah-masalah yang muncul dari penerapan prinsip-prinsip tersebut¹⁷.

Perbedaan utama antara keduanya lebih pada masalah orientasi ketimbang substansi. Perbedaan keduanya mirip karya seorang perumus hukum ketika diperbandingkan dengan karya seorang hakim. Perumus hukum menangani pengungkapan prinsip-prinsip, sedangkan hakim berupaya mengembangkan sintesis antara prinsip-prinsip dan realitas¹⁸. Paradigma keduanya sama-sama *literalistik* dalam arti pembahasan tentang teks sangat dominan, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal. Model berpikir semacam ini, menurut Abid al-Jabiri, dikategorikan sebagai corak berpikir menggunakan epistemology *bayani* yang berbeda secara tegas dengan corak berfikir *burhani* dan *'irfani*¹⁹.

Selanjutnya muncul metode-metode lain di samping dua metode di atas. Taha Jabir mencatat adanya metode yang berupaya untuk menggabungkan dua metode di atas. Di antara tokohnya adalah Muzaffar al-Din al-Sa'ati (wafat 694), Sadr al-Shari'ah (wafat 747), Taj al-Din al-Subki, Badr al-Din al-Zarkashi (wafat 794), Ibn Qudamah (wafat 620) dan al-Qarafi (wafat 684)²⁰.

Sha'ban Muhammad Ismail menambahkan dua metode lagi yaitu metode *takhrij al-furu' 'ala al-usul* dan metode yang ditempuh imam al-Shatibi. Metode *takhrij al-furu' 'ala al-usul* dilakukan dengan mengemukakan kaidah *usuliyyah* dan menampilkan pendapat fuqaha tentangnya secara global. Kemudian diikuti dengan menyebutkan sebagian masalah-masalah hukum yang disimpulkan dari kaidah di atas. Misalnya, kitab *Takhrij al-Furu' 'ala al-Usul* karya Shihab al-Din al-Zanjani (w.656) dan *Miftah al-Wusul ila Bina al-Furu' 'ala al-Usul* karya al-Tilmisani (w.771)²¹.

Sha'ban menegaskan bahwa metode al-Shatibi belum pernah dikemukakan orang lain, di mana ia mengemukakan kaidah-kaidah *usuliyyah* di bawah bab-bab tertentu yang mengandung tujuan-tujuan dan sasaran shari'ah (*maqasid al-shari'ah wa maramiha*). Istinbat hukum, menurut al-Shatibi, harus memenuhi dua pilar penting, yaitu: *Pertama*, pengetahuan tentang bahasa Arab (*lisan al-'Arab*), *Kedua*, pengetahuan tentang rahasia dan tujuan shari'ah²² (*asrar al-shari'ah wa maqasidha*).

¹⁷Taha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence/Usul al-Fiqh al-Islami* (Virginia USA: IIIT, 1994), 71-72.

¹⁸Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, 9.

¹⁹M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke-Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, vol.39, 2, 2001, 359-391.

²⁰Taha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, 74-75.

²¹Sha'ban Muhammad Ismail, *Usul al-Fiqh: Tarikhuh wa Rijaluh*, 37-38.

²²Karya utama al-Shatibi yang termashur *al-Muwafaqat* pada mulanya berjudul '*Unwan al-Ta'rif bi-Asrar al-Taklif*', kemudian diubah dari nama itu karena alasan tertentu.

Pilar pertama merupakan sifat melekat yang ada pada diri para sahabat dan tabi'ia yang berasal dari Arab murni. Mereka tidak memerlukan kaidah-kaidah bahasa. Mereka juga menguasai pilar kedua karena lamanya bergaul dengan Rasulullah dan pengetahuan mereka tentang sebab-sebab penetapan ketentuan-ketentuan shari'ah. Sedangkan fuqaha yang datang setelah itu tidak memiliki dua keistimewaan ini. Oleh karena itu, mereka memerlukan kaidah-kaidah tentang cara-cara orang Arab menggunakan bahasanya dan tentang *maqasid al-shari'ah* dalam menetapkan hukum. Untuk itu, para imam menyusun kaidah-kaidah tersebut dan menamakannya dengan sebutan "Ushul al-Fiqh". Namun disayangkan, mereka seringkali melupakan pilar kedua sehingga tidak membicarakan *maqasid al-shari'ah* kecuali sepintas saja ketika membahas 'illah dalam *qiyas*. Yang dikaji dan dikembangkan baik dalam bentuk *sharah* (komentar) maupun *talkhis* (ringkasan) sejak abad kelima Hijriyah adalah satu sisi saja, yaitu pilar pertama saja, sehingga *ushul fiqh* kehilangan sisi lain yang cukup besar. Kemudian Abu Ishaq al-Shatibi pada abad kedelapan Hijriyah menyempurnakan sisi yang kedua ini dengan membangun suatu bangunan ilmu yang besar. Ia mengurai *maqasid* menjadi empat bagian. Kemudian masing-masing bagian, ia perinci secara mendetail. Ia juga menambahkan *maqasid al-mukallaf* dalam *taklif*. Sisi ini ia uraikan dalam 62 masalah dan 47 bab dalam kitab *al-Muwafaqat*²³.

Munculnya al-Shatibi dengan teori *maqasid*, maka ilmu *ushul fiqh* tidak lagi terpaku pada literalisme teks. Namun kehadiran teori ini tidak dimaksudkan untuk menghapuskan paradigma literal, akan tetapi ditujukan untuk melengkapinya dengan teori *maqasid* agar ilmu *ushul fiqh* dapat lebih memahami perintah Allah. Dengan demikian, menurut Amin Abdullah, dalam perspektif filsafat ilmu, apa yang dilakukan oleh al-Shatibi tidak melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), akan tetapi lebih pada upaya melengkapi paradigma yang sudah ada agar tidak terlalu literalistik. Al-Shatibi dalam perspektif Kuhn, sesungguhnya tidak melakukan perubahan yang revolusioner pada bangunan ilmu *Ushul fiqh*²⁴.

Perkembangan *Ushul Fiqh* di Dunia Modern.

Menurut Wael B. Hallaq, ada dua tren pemikiran hukum yang mendominasi kajian hukum Islam modern, yaitu *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*. Kedua tren pemikiran ini mendapatkan inspirasinya dari garis besar pemikiran sebagaimana dikemukakan Muhammad Abduh dan memiliki tujuan yang sama yaitu melakukan perumusan kembali teori hukum yang menyinergikan nilai-nilai Islam dan hukum substantif yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern yang terus berubah.

Aliran utilitarian mendasarkan pemikirannya pada prinsip *maslahah* sebagaimana ditawarkan oleh al-Shatibi melalui penggunaan teori *Maqasid al-Shari'ah*. Para pendukung aliran ini mengemukakan serangkaian prinsip yang telah ditetapkan oleh fuqaha periode klasik dan periode pertengahan. Mereka tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maslahah* yang ditawarkan para pendahulu mereka, khususnya al-Shatibi. Beberapa tokoh yang termasuk

²³ibid., 39.

²⁴Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh*, 119.

kelompok ini, menurut Hallaq, adalah Rashid Rida (w.1935) dalam karyanya *Yusr al-Islami wa Usul al-Tahri>al-'Am*, 'Abd al-Wahhab Khallaf (w.1956) dalam karyanya *Masadir al-Tashri>al-Islami fi ma la Nass fi fi*, 'Allal al-Fasi (w.1973) dalam karyanya *Maqasid al-Shari>ah al-Islamiyah wa Makarimuha>* dan Hasan Turabi dalam karyanya *The renewal of Islamic Legal Theory*²⁵.

Aliran liberal justru membuang semua prinsip yang dikembangkan oleh fuqaha>tradisional. Kajian hermeneutik mereka, menurut Hallaq, merupakan fenomena baru dalam Islam, meskipun tidak demikian dengan asumsi-asumsinya. Kelompok ini mengadopsi sisi rasional Muhammad Abduh. Menurut mereka hubungan antara teks wahyu dan konteks masyarakat modern tidak tergantung pada hermeneutik literalis, tetapi lebih tergantung pada interpretasi terhadap spirit dan maksud yang lebih luas bahasa teks literal tertentu. Sesungguhnya pandangan para penyokong aliran ini tidak sama, namun lem yang merekatkan mereka adalah sama yaitu penegasan mereka bahwa interpretasi tekstual tradisional tidak memadai dan tidak mampu mengadaptasikan hukum Islam untuk menghadapi situasi dan kondisi yang selalu berubah. Beberapa tokoh yang termasuk aliran ini adalah Muhammad Sa'iid Ashmawi> dalam karyanya *Usul al-Shari>ah*, Fazlurrahman dalam karyanya *Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law* dan Muhammad Shahrur dalam karya *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira>ah Mu'asirah*²⁶.

Hallaq mengevaluasi sepak terjang para reformis di bidang *usul>fiqh* ini. Menurutnya, tawaran teori Shahrur dan Rahman adalah lebih menjanjikan. Sebab indikator kesuksesan suatu metodologi hukum tergantung pada dua hal, yaitu integritas intelektual dan taraf teorisasi yang *njlimet* di satu sisi dan fisiabilitas teori dalam konteks sosial di sisi lain. Tokoh utilitarian semacam al-Fasi dan Khallaf hanya melakukan rasionalisasi terhadap *status quo* dan tidak mengemukakan teori hukum baru atau reformulasi metodologi. Ide-ide mereka sedikit banyak diimplementasikan dalam sistem-sistem hukum kebanyakan negara-negara Islam. Sedangkan kaum liberalis menawarkan konsep hukum baru dan metodologi hukum baru yang ternyata jauh berbeda dengan mayoritas Muslim. Karena itu, mereka tetap berada di luar arus utama legislasi, bahkan mendapatkan penolakan yang keras banyak gerakan Islam. Hallaq menyayangkan situasi ini. Sebab tawaran kaum liberalis merupakan tawaran metodologi hukum yang tidak hanya lebih padu dan lebih baik, tetapi juga merupakan sistem pemikiran hukum yang lebih komit kepada nilai-nilai keislaman. Berbeda dengan yang dilakukan kaum utilitarian yang tidak lebih dari upaya *lip service* terhadap nilai-nilai hukum Islam, karena bingkai utama pemikiran mereka masih terbatas pada konsep kepentingan (*maslahah*), kebutuhan (*hajiyyah*) dan kebutuhan mendesak (*daruriyah*). Dengan demikian, teks-teks wahyu harus tunduk kepada konsep-konsep tersebut. Metodologi kaum liberal justru menolak untuk tunduk kepada konsep-konsep semacam itu, dan sebagai gantinya menggunakan analisis tekstual/kontekstual yang terstruktur yang memberi tekanan lebih pada hukum humanistik yang seharusnya dan secara umum diarahkan oleh maksud Tuhan, meskipun tidak secara harfiyah dan tidak secara tekstual²⁷.

²⁵Wael.B.Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-230.

²⁶Ibid., 231-252.

²⁷Ibid., 253-254.

Pembaharuan hukum Islam: Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid

Bagian ini berupaya mendeskripsikan pandangan intelektual Arab-Muslim, Nasr Hamid Abu Zaid, berkaitan dengan problematika teks suci dan penafsirannya sebagai pijakan untuk memahami teks-teks hukum Islam. Ia memecahkan problem ini dengan segala perangkat metodologi yang dimilikinya. Ia menggunakan kritik wacana kontemporer melalui penggunaan disiplin semiotika dalam mengkaji teks bahasa sebagai sistem dan penggunaan disiplin hermeneutika dalam mengkaji penafsirannya. Abu Zaid tidak begitu saja menerima metodologi kontemporer ini, tetapi ia juga mencari pendasaran bahwa metodologi kontemporer itu memiliki kemiripan dan analog dengan metodologi serupa yang telah dikembangkan oleh ulama-ulama bahasa.

Bahkan, berkaitan ilmu semiotika modern yang digagas oleh De Saussure, Abu Zaid menegaskan bahwa Abd al-Qahir al-Jurjani lebih dahulu dari pada De Saussure dalam mengonsepsikan hubungan antara kata dan realitas sebagai hubungan tidak langsung, tetapi hubungan yang terjadi melalui *suatu citra akustik*. Dalam kaitannya dengan penafsiran teks agama dengan metode hermeneutik, Abu Zaid menegaskan bahwa dalam tradisi Islam sesungguhnya sudah ada yang serupa dengan hermeneutik itu, yaitu dalam bentuk mekanisme *ta'wil* yang banyak dikaji oleh ulama Mu'tazilah. Namun, ia segera menambahkan bahwa wacana Islam kontemporer perlu mempelajari metode hermeneutik yang berkembang di Barat untuk *mencerahkan* cara penafsiran dengan *ta'wil* yang sudah ada²⁸.

Penggunaan metode baru tidak berarti menghilangkan metode yang lama. Oleh karena *'Ulum al-Qur'an* merupakan intisari dan dasar-dasar yang selama ini dipakai untuk mencipta dan mengembangkan ilmu pengetahuan Arab-Islam, maka ia tetap dipakai selama masih sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer. Jika tidak sesuai maka harus diadakan pembacaan ulang terhadap *'ulum al-Qur'an* itu. Dalam pembacaan kontekstual, Abu Zaid memakai pendekatan *'Ulum al-Qur'an* dirangkai dengan pendekatan baru telah menghasilkan pembacaan baru terhadap makna dan signifikansi yang substansial yang cukup penting bagi pengembangan wacana hukum Islam kontemporer.

Menurut Abu Zaid, untuk melakukan penafsiran terhadap teks agama, penafsir dituntut bekerja dalam batas-batas ilmu-ilmu al-Qur'an dan bahasa dengan segala cabangnya. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut membuat pembaca mampu menyingkap makna teks dan bahkan mengalihkannya menjadi seorang penafsir. Akan tetapi di dalam teks terdapat dimensi-dimensi semantik yang lebih dalam dan memerlukan gerak *mental intelektual* atau *ta'wil* dalam menghadapi teks. Untuk melakukan pembacaan "interpretatif", pembaca harus "tenggelam" hampir secara total dalam dunia teks, sebab tanpa hal itu, pembacaannya akan dangkal. Singkatnya, pembaca dan teks harus "manunggal". Ia mengutip pendapat al-Zarkashi bahwa dasar memahami makna-makna al-Qur'an adalah dengan *tadabbur dan tafakkur*. *Ta'wil* merupakan suatu cara yang obyektif untuk memahami teks agama, tetapi obyektifitas yang bersifat kultural yang terikat oleh ruang dan waktu, bukan obyektifitas "mutlak" yang merupakan illusi hasil bikinan ideologi Barat. Obyektifitas ini bisa terwujud melalui upaya sungguh-sungguh

²⁸ NHAZ, *Isra'iliyat al-Qira'ah wa 'Aliyat al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996), 176.

penta'*wil* dengan "menenggelamkan diri" ke kedalaman teks dalam upaya menembus kedalaman dengan memakai semua sarana analisis yang dimilikinya untuk mengungkapkan makna teks. Jika semua itu telah ia lakukan, maka penta'*wil* tidak dapat disalahkan jika pada masa berikutnya ada perkembangan baru dalam alat analisis dan metodenya. Sebab, gerak teks dalam ruang dan waktu adalah gerak realitas yang dinamis. Penemuan makna-makna baru teks tidak menggugurkan makna-makna yang telah ditemukan sebelumnya dari teks.²⁹

Dengan bahasa lain, Abu Zaid, menjelaskan bahwa dalam menginterpretasi teks harus ada pemilahan metodologis antara *makna (dalalah)* dengan *signifikansi (magza)*. Penyingkapan *makna (dalalah)* mencerminkan upaya kembali ke asal usul, sementara *signifikansi (magza)* mencerminkan sasaran atau tujuan dari tindak pembacaan, yang tidak akan dapat dicapai kecuali melalui penyingkapan makna terlebih dahulu. Kedua makna tersebut bertemu melalui makna dari bentuk morfologi *taf'ih* yang berarti peristiwa yang terjadi berulang-ulang. Ini berarti bahwa *ta'wil* merupakan gerak bolak-balik antara dua dimensi yaitu asal atau makna dan tujuan atau signifikansi seperti gerak bandul. Ia bukan gerakan satu arah. Gerakan ini berawal dari realitas/signifikansi untuk menyingkapkan makna teks/masa lalu, kemudian makna tersebut kembali lagi untuk menetapkan signifikansi dan mengubah permulaan." Tanpa gerak bandul antara signifikansi dan makna, keduanya akan tercerai berai, dan pembacaan akan semakin menjauh dari horison interpretasi dan terperangkap pada *ideologisasi yang bersifat tendensius*. Harus dicatat, signifikansi yang merupakan titik awal dalam pembacaan bersifat hipotesis-embrional yang dapat ditolak atau diubah sesuai dengan makna yang dihasilkan oleh pembacaan. Signifikansi yang mapan dan sudah ditetapkan sebelumnya secara pasti dan baku hanya akan menjadi hambatan dalam perjalanan menuju pembacaan yang produktif, yaitu pembacaan yang mengikuti proses, bahkan proses-proses, awal penyingkapan, yang dari sini muncul signifikansi hipotesis-embrional di atas.³⁰

Abu Zaid meminjam perbedaan yang dilakukan De Saussure antara struktur linguistik teks, khususnya teks-teks monumental, dengan sistem linguistik kultural yang memproduksinya. *Langue* dalam universalitas dan pluralitas tingkatan-tingkatannya, fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik merupakan sistem semantik bagi kelompok masyarakat. Ia merupakan lumbung simpanan yang diandalkan oleh individu-individu di dalam memformulasikan *Parole*. *Parole* dalam kaitannya dengan *langue* bersifat partikular dan riil, mencerminkan sebuah sistem partikular atau kode khusus, dalam sistem universal yang tersimpan dalam memori masyarakat. Jika *parole*, meskipun bersifat unik dan partikular, merupakan penyingkap struktur sistem bahasa universal, maka hal itu berarti bahwa hubungan antara *langue* dan *parole* bersifat dialektis, dan bahwa memisahkan keduanya merupakan bentuk simplifikasi yang tidak diperlukan dalam analisis ilmiah³¹.

²⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an* (Yogyakarta : LKiS, 2003), 303.

³⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina, 1994), 144.

³¹ *Ibid.*, 203. *Parole* adalah pemakaian bahasa yang individual, yaitu cara bagaimana si A atau si B memakai bahasa. *Langue* berarti bahasa sejauh merupakan milik bersama dari suatu golongan bahasa tertentu. Jadi, *Langue* melebihi semua individu yang berbicara bahasa itu. Jika ahli linguistik menyelidiki bahasa, maka terbatas pada *langue* saja. Menurut Saussure, *langue* dianggap sebagai sistem. Bahasa sebagai *langue* dianalogikan dengan main catur. Untuk mengerti main catur tidak perlu diketahui bahwa permainan itu berasal dari Persia. Asal-usulnya

Atas dasar itu, Abu Zaid membagi makna teks menjadi dua sisi, yaitu yang khusus (*Khas*) dan yang umum (*'Am*). *Yang khusus* merupakan sisi semantik yang secara langsung mengacu pada realitas kultural-historis untuk memproduksi makna teks, sementara *yang umum* merupakan sisi dinamis yang kontinyu dan dapat berubah-ubah seiring dengan setiap pembacaan. Singkatnya, perbedaan tersebut merupakan perbedaan antara makna parsial (partikular) yang temporal dengan makna umum yang universal. Yang partikular dan *khas* dapat berubah menjadi universal dan *'am* melalui interpretasi metaforis. Namun beberapa makna partikular di dalam wilayah hukum dan *tashri* digugurkan oleh perkembangan realitas historis dan karenanya, makna tersebut berubah menjadi bukti-bukti semantis-historis semata. Ini berarti terdapat tiga level makna dalam teks-teks agama; *Pertama* adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis dan lainnya, *Kedua* adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis, dan *ketiga* adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak dan melalui mana teks-teks tersebut memproduksi maknanya.³²

Masyarakat Arab merupakan masyarakat pedagang yang menjadikan budak sebagai bagian esensial dari struktur ekonominya. Realitas tersebut tercermin dalam bahasa, makna, hukum dan *tashri* teks. Dalam hukum pernikahan, teks menempatkan *milk al-yamin* (budak) bisa dipergauli di luar empat istri yang sah. Dalam hukum zina, hukuman budak yang berzina adalah setengah jumlah cambukan perempuan merdeka. Teks menjadikan tindakan memerdekakan budak sebagai tebusan bagi beberapa dosa. Dengan ini, meski tidak menggugurkan secara langsung, Islam telah mempersempit jalan ke arah perbudakan, dan pada saat yang sama memperluas jalan untuk menghapusnya. Namun seiring dengan perjalanan waktu, hukum-hukum yang beragam ini telah digugurkan oleh perkembangan historis ketika perbudakan sebagai sebuah sistem sosial-ekonomi terpuruk ke "dalam sumur masa lalu sejarah". Kalau begitu, tidak mungkin memegang makna apapun dari makna-makna di atas, kecuali hanya sebagai *upaya memberikan bukti sejarah saja*. Karena itu, tidak perlu diajarkan di sekolah bahwa adanya *milk al-yamin* merupakan salah satu kondisi yang menghalalkan hubungan laki-laki dan perempuan.³³

Salah satu makna yang telah digugurkan oleh perkembangan sejarah dan telah menjadi bukti-bukti sejarah adalah masalah hubungan antara muslim dan non muslim. Dalam wacana agama kontemporer terdapat orang-orang ekstrem yang memegang makna literal dalam

permainan catur tidak relevan untuk memahami permainan itu sendiri. Juga bahan dari mana buah-buah catur dibikin (gading, kayu, plastik), tidak menyumbang sesuatupun pada pengertiannya. Permainan catur merupakan sistem relasi-relasi dimana setiap buah catur mempunyai fungsinya. Dan sistem itu dikonstitusikan oleh aturan-aturannya. Menambah atau mengurangi jumlah buah catur berarti mengubah sistem secara esensial. Atau mengubah aturan untuk menggerakkan kuda, misalnya, berarti mengubah seluruh sistem. Demikian pula, bahasa bukan substansi, melainkan bentuk saja. Dalam arti, bahan dari mana bahasa itu terdiri tidak memiliki peranan. Yang penting dalam bahasa adalah aturan-aturan yang mengkonstitusikannya. Yang penting adalah susunan unsur-unsurnya dalam hubungannya satu sama lain. Yang penting ialah relasi-relasi dan oposisi-oposisi yang membentuk sistem itu. Setiap tanda bahasa mewujudkan suatu nilai yang tercantum di dalam bahasa bersangkutan menurut perbedaannya dengan tanda-tanda lain yang mewujudkan nilai-nilai lain. Jadi, relasi antara tanda bahasa dan yang ditandai bersifat arbiter, tidak secara natural K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1998), 182-183.

³² Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, 210.

³³ *Ibid.*, 210-211.

memahami “pungutan upeti” dan “tunduk”, sementara yang moderat berusaha menegakkan *prinsip persamaan* sebagai warga negara. Kaum muslimin memahami adanya teks yang memerintahkan membunuh orang-orang muhsrik, yang bukan termasuk kategori *ahl kitab*, muncul dalam konteks ancaman dan peringatan. Dalam kenyataan sejarah, mereka tidak dibunuh. Ahli fiqih berijtihad bahwa orang-orang Majusi Persia penyembah api, Manichaenisme, Zoroaster dan Hindu dianggap seperti *ahl kitab* atas dasar *analogi*, dan mereka harus membayar *jizyah* (upeti) kepada kaum muslim. Menurut Abu Zaid, faktor pendorong di balik ijtihad tersebut adalah kepentingan umat. Umat akan mengalami bahaya apabila pembunuhan dilakukan secara massal terhadap kekuatan-kekuatan produktif di dalam masyarakat yang ditaklukkan. Kepentingan tersebut sesuai dengan realitas sosio-historis mereka dan menurut pandangan ahli fiqih yang sesuai dengan realitas tersebut adalah memungut *jizyah*. Namun, sekarang prinsip persamaan hak dan kewajiban sudah diterima tanpa melihat agama, warna kulit dan etnis, sehingga memegang makna-makna historis dari masalah *jizyah* tidak dibenarkan dan hal itu dikaji hanya untuk *memberikan bukti sejarah saja*.³⁴

Menurut Abu Zaid, dalam memahami teks agama ada suatu metode pembaruan yang ia sebut “metode pembacaan kontekstual” (*manhaj al-qira'ah al-siyasiyah*). Ini bukan metode baru, melainkan hasil pengembangan dari metode-metode *usul fiqh* tradisional di satu sisi dan kelanjutan dari kerja keras para pendukung kebangkitan Islam-khususnya Muhammad Abduh dan Amin al-Khuli pada sisi lain. Ulama *usul* dan metode pembacaan kontekstual sama-sama menggunakan kaidah-kaidah ‘*Ulum al-Qur’an* (khususnya ilmu *Asbab al-Nuzul* dan *ilmu Nasikh dan Mansukh*) hingga aspek kaidah-kaidah *ilmu kebahasaan* sebagai perangkat pokok untuk interpretasi dan melakukan *istinbat* dari teks. Bedanya, jika ulama *usul* menekankan pentingnya *asbab al-nuzul* untuk memahami suatu makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari sudut pandangan yang lebih luas, yakni keseluruhan konteks sosial historis-abad ke-7 saat turunnya wahyu, karena melalui konteks itulah seorang penafsir dapat memilah antara otentisitas wahyu dengan adat istiadat keagamaan atau sosial pra-Islam. Jika ulama *usul* berpendapat bahwa *asbab al-nuzul* bukan berarti temporalitas (*waqtiyah*) hukum dan tidak terbatas sebagai suatu sebab sehingga mereka meletakkan kaidah “memegang keumuman lafaz bukan kekhususan sebab” (*al-‘ibrah bi ‘umum al-lafz la bi khusus al-sabab*), maka pembacaan kontekstual membuat pembedaan antara “makna” historis yang diperoleh dari suatu konteks pada satu sisi dan “signifikansi” yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsiran pada sisi lain. Pembedaan ini sangat penting asalkan signifikansi tersebut muncul dari makna dan berkaitan dengan kuat, seperti keterkaitan akibat dengan sebab, dan signifikansi itu bukan ekspresi hawa nafsu penafsir, bukan pula pelompatan ataupun penjatuhannya.³⁵

Di samping konteks keseluruhan sosio-historis dari masa sebelum turunnya wahyu, ada beberapa level konteks lain yang harus diperhatikan dalam metode pembacaan kontekstual. *Pertama*, konteks keruntutan pewahyuan (*siyaq tartib al-nuzul*), yaitu konteks historis-kronologis pewahyuan, suatu konteks yang sama sekali berbeda dengan urutan bacaan (*tartib al-tilawah*)

³⁴Ibid., 211-212.

³⁵Nasir Hamid Abu Zayd, *Dawar al-Kawf: Qira'ah fi Khtab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi> 2000), 202-203.

surat-surat dan ayat-ayat dalam mushaf Qur'an. Dalam kedua metode ini ada dimensi historis dan kronologis yang diupayakan pemaduannya oleh pembacaan kontekstual, karena masing-masing memiliki keistimewaan. Jika membaca teks al-Qur'an sesuai dengan urutan turun dapat menyingkap makna-makna dan indikasi-indikasinya, maka membaca teks itu sesuai dengan urutan bacaan dapat menyingkap signifikansi dan efek. Jika pembacaan historis (*siyaq tartib al-nuzul*) mampu menyingkap perkembangan makna dalam struktur teks, misalnya Makki dan Madani, namun tidak mampu mengungkap efek maknawi menyeluruh dari struktur permanen al-Qur'an, maka pembacaan kronologis sesuai urutan bacaan berhasil mengungkap pengaruh makna keseluruhan, namun dalam banyak kesempatan ia mengabaikan masalah perkembangan makna. Kedua, konteks Naratif (*Siyaq al-Sard*), yaitu konteks yang lebih luas yang meliputi apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan shara' seperti yang disampaikan dalam bentuk kisah atau penggambaran kondisi umat-umat terdahulu, atau konteks bantahan terhadap para penyerang atau orang-orang yang berusaha menghina al-Qur'an dan Muhammad. Dengan konteks ini, penafsir dapat membedakan antara apa yang muncul melalui *tashri* secara dasariyah dan substansial dan yang muncul melalui gaya bahasa "perdebatan" (*musajalah*), deskripsi (*wasf*), ancaman dan janji (*al-tahdid wa-wa'id*), serta pelajaran dan peringatan (*al-'ibrah wa al-maw'izah*). Ketiga, konteks level stuktur kebahasaan (*mustawa al-tartib al-lughawi*), yaitu level yang lebih kompleks ketimbang susunan gramatikal (*al-tartib al-nahwi*) yang menjadi para penafsir. Karena ia memerlukan analisis terhadap relasi-relasi, seperti, *fasl* (pemisahan) dan *wasf* (penyambungan) antara susunan-susunan gramatikal, relasi *taqdim dan ta'khir*, *idhmar dan izhar* dan *al-zikr wa al-hazf*, *tikra* dan lain-lain. Semua itu merupakan unsur-unsur yang mendasar dalam menyingkap level-level makna. Unsur-unsur makna tersebut dikaji oleh Abd al-Qahir al-Jurjani sebagai bagian dari *konsep al-nazm*. Keempat, level analisis gramatikal dan retorik (*mustawa al-tahsil al-nahwi al-balagh*) yang tidak hanya berhenti pada batas-batas ilmu balaghah tradisional, tetapi juga memanfaatkan perangkat "analisis wacana" (*tahsil al-khitab*) dan "analisis teks" (*tahsil al-nasj*)³⁶.

Berkaitan dengan teks fundamental kedua, yaitu Sunnah Nabi, harus ada pemaduan antara kritik "matan" dan kritik "sanad", yakni antara metode Imam Abu Hanifah dan imam Shafi'i dengan memanfaatkan segala metode kritik atas teks yang mungkin dan pemantapannya dalam ilmu linguistik dan stilistika kontemporer. Yang penting harus ada pemisahan antara perkataan Rasulullah dalam konsep "Sunnah" menurut pengertian terminologis yang harus diikuti dalam kapasitasnya sebagai Rasul dan Nabi, dan perkataan-perkataan biasa yang boleh diikuti dan boleh ditinggalkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa.³⁷

Metode pembacaan kontekstual dapat dipakai untuk menganalisis masalah hak asasi manusia perempuan. Pertama kali, kita harus melakukan kajian komparatif-historis antara hak asasi perempuan pra-Islam dan hak-hak baru yang dishari'atkan oleh Islam. Antara pra-Islam dan masa Islam terdapat ruang bersama yang merupakan ruang "perjumpaan" antara yang lama dengan yang baru, yaitu "jembatan" yang di atasnya dan melaluinya "yang baru mendapatkan

³⁶Ibid., 204-205.

³⁷Ibid., 205.

penerimaan epistemologis dalam kesadaran manusia yang menjadi audiens wahyu." Analisis atas perbedaan-perbedaan kebaruan risalah dan ruang perantara penyeberangan tersebut disebut sebagai proses "pemerolehan kembali makna orisinal" (*isti'adah al-ma'na al-asli*)³⁸ wacana melalui penempatannya kembali dalam konteks historis yang telah memisahkannya selama empat belas abad, sehingga orang-orang beranggapan bahwa apapun yang disebutkan al-Qur'aṅ tentang perempuan adalah *tashriḥ*, walaupun sebenarnya bukan.³⁸

Dalam masalah pewarisan, al-Qur'aṅ menetapkan "bagi anak laki-laki bagian yang sama dengan bagian 2 anak perempuan". Untuk menafsirkan ketentuan tersebut, penafsir harus mencari penjelasan historis tentang perbedaan antara cara-cara yang dikenal pra-Islam, yakni tidak adanya warisan bagi perempuan dan orang-orang lemah, yakni anak-anak kecil, dan legislasi yang dibawa al-Qur'aṅ. Warisan, pada masa itu, semua hanya menjadi hak laki-laki yang mampu berperang, dan perempuan tidak mempunyai hak sedikitpun, bahkan ia sendiri menjadi barang warisan sepeninggal suaminya. Kemudian al-Qur'aṅ datang menegaskan bahwa perempuan memiliki hak mewarisi harta peninggalan bapak sang suaminya, bahkan juga haknya dalam waris *kalalah* dari saudara laki-laki dan perempuannya. Ternyata hak-hak yang diserukan al-Qur'aṅ ini tidak mudah diterima oleh kaum muslimin masa awal, sebab logika berfikir mereka dalam hal waris secara singkat masih tercermin dalam kata-kata mereka: "Kita tidak memberikan warisan kepada orang yang tidak bisa menunggang kuda, tidak kepayahan, dan tidak bisa melukai musuh".³⁹

Berdasarkan kajian pada struktur kata di dalam ayat-ayat tentang waris, seperti adanya *atf* (kata sambung) dari *tikraḥ* (pengulangan) disimpulkan bahwa ketentuan tentang hak perempuan atas "bagian" dari peninggalan kedua orang tua dan sanak-kerabat adalah suatu "kewajiban" yang telah diketahui. Ini artinya al-Qur'aṅ menjadikan pewarisan perempuan sebagai *asf* (pokok) ketentuan yang di dalamnya terkandung bagian laki-laki, dan dengan disandarkan pada pewarisan perempuan tersebut, bagian laki-laki bisa diketahui. Makna yang disimpulkan Muhammad Abduh ini, menurut Abu Zaid, memiliki signifikansi yang penting dalam konteks sosio-historis di mana laki-laki adalah parameter dan standar nilai. Signifikansi Qur'ani terletak pada penciptaan keseimbangan antara dua pihak, karena salah satu sumbunya, yaitu laki-laki menonjol, dominan dan berpengaruh kepada setiap nilai kemanusiaan, kemasyarakatan dan ekonomi. Penciptaan keseimbangan ini hanya dimungkinkan ketika terjadi pemindahan beban sejalan dengan perjalanan waktu kepada sumbu lainnya, yakni sumbu perempuan, sehingga persamaan yang menjadi titik tolak surat tersebut menjadi makin mantap dan kokoh dan memanjang dari horizon kesetaraan religius (*musawah diniyah*) agar berkembang dalam horizon kesetaraan sosial (*musawah jtima'iyah*)⁴⁰.

Hukum bagian laki-laki tidak akan melebihi bagian dua perempuan merupakan *Hudud* Allah yang harus ditaati. *Hudud* yang dipahami sebagai bagian perempuan, dan yang dibatasi dalam kerangka setengah bagian laki-laki, menurut Abu Zaid, merupakan pemahaman yang bertentangan baik dengan makna maupun signifikansi, namun ia merupakan pemahaman yang

³⁸ Ibid., 206.

³⁹ Ibid., 230.

⁴⁰ Ibid., 232.

dominan dan berlaku atas nama Islam sebagaimana dominan dan berlakunya banyak kebiasaan dan tradisi yang berusaha diubah oleh Islam sendiri. Sebaliknya dalam hal makna dan signifikansi, konteks menjelaskan bahwa sasaran Qur'ani dalam *tashri* adalah justru "pembatasan" atas bagian anak laki-laki, yang biasanya telah mendapatkan segala sesuatu dengan menetapkan suatu batas maksimal (*hadd aqsa*) yang mungkin dapat dipenuhi dan tidak melebihi 2 kali lipat bagian anak perempuan. Hal ini merupakan penentuan bagian bagi bagian perempuan, yang biasanya tidak pernah mendapatkan apa-apa, pada batas minimal (*hadd adna*) yang tidak boleh kurang dari setengah dari bagian laki-laki. Semua ketentuan ini ditujukan untuk merealisasikan persamaan dalam horizon kehidupan sosial. Menurut Abu Zaid, ini merupakan ijtihad yang dishari'atkan, karena sejalan dengan tujuan-tujuan universal hukum Islam (*al-maqasid al-shari'ah li-al-tashri*). Persamaan merupakan tujuan pokok dan sasaran lebih tinggi bagi kehidupan keagamaan. Lebih jauh mujtahid bisa menetapkan bahwa persamaan bagian antara laki-laki dan perempuan tidak bertentangan dengan *hudud* Allah, sebab *hudud* Allah yang wajib didukung adalah larangan memberi laki-laki warisan "lebih banyak" dari dua kali lipat bagian perempuan dan larangan memberikan perempuan warisan "lebih sedikit" dari setengah bagian laki-laki. Penyamaan ini menurut Abu Zaid meliputi seluruh bidang yang dipahami secara simplistik dalam fiqih Islam yang bertitik tolak dari gambaran bahwa nilai perempuan "setengah" nilai laki-laki sebagai *qiyas* terhadap masalah kewarisan.⁴¹ Termasuk dalam bidang tersebut adalah persaksian perempuan di depan pengadilan dan larangan untuk berkarir di dalam posisi-posisi yang dapat dikuasainya melalui proses belajar, seperti menjadi hakim. Ayat al-Qur'an tentang persaksian sesungguhnya hanya merupakan deskripsi terhadap apa yang sedang terjadi pada masa itu, dan bukan *tashri* abadi mengenai posisinya di dalam konteks "hubungan ekonomi", khususnya pada saat turunnya ayat. Ayat yang menyatakan bahwa kesaksian seorang laki-laki setara dengan kesaksian seorang perempuan dalam transaksi ekonomi pada surah al-Baqarah ayat 282, pada dasarnya berbicara tentang aktifitas ekonomi di mana perempuan tidak mempunyai hak bernegosiasi pada saat itu. Namun ketika perempuan telah mulai bekerja sama dalam segala bidang kehidupan, dan *skill*-nya telah setara dengan *skill* laki-laki, dan dalam banyak bidang bahkan telah mengunggulinya, maka pendapat yang menyatakan bahwa persaksian perempuan bernilai setengah persaksian laki-laki menjadi tidak berarti. Dengan demikian, pendapat bahwa perempuan tidak dapat menanggung beban tanggung jawab yang biasanya dibebankan pada laki-laki di dalam keluarga dan masyarakat hanya merupakan pengulang-ulangan wacana yang lebih condong pada masa-masa dan zaman-zaman yang telah usang.

Penutup

Sebagai suatu metodologi baku pemikiran hukum Islam, *Usul fiqh* telah memainkan peran yang cukup mendasar bagi pengembangan hukum Islam dari masa ke masa. Dalam menghadapi perubahan situasi yang terus berubah, *Usul Fiqh* telah mampu melakukan metamorphosis sehingga ia cukup dinamis. Namun, perkembangan dalam masyarakat modern yang diakibatkan

⁴¹ Ibid., 233.

kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah mengharuskan ilmu *Ushul Fiqh* untuk mengubah paradigma tradisionalnya yang selama ini selalu mendominasi, yaitu interpretasi literalistik murni dengan mengabaikan kajian tentang maksud dasar dari wahyu yang berada di balik teks literal. Karena itu, kajian modern terhadap *Ushul Fiqh* memunculkan dua aliran yang mendominasi pengembangannya yaitu aliran *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*. Aliran yang pertama memfokuskan pada penemuan *Maqasid al-Shari'ah* di balik setiap teks-teks literal. Dengan demikian, metode yang digunakan aliran ini masih memiliki keterkaitan dengan teks literal sehingga bisa dikatakan tidak melakukan pergeseran paradigma (*Shifting Paradigm*), menurut Thomas Kuhn, dari paradigma semula. Sedangkan aliran yang kedua justru hendak melangkah lebih jauh untuk menemukan substansi-substansi universal yang terdapat pada teks wahyu. Dengan cara ini, aliran ini memiliki jarak yang agak jauh dari teks dibanding aliran yang pertama sehingga ada di antaranya yang melakukan pergeseran paradigma secara mendasar sebagaimana ditunjukkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

Akhirnya, apa pun yang dilakukan dua aliran ini merupakan tawaran yang menarik bagi siapapun yang menghendaki adanya *Ushul Fiqh* alternatif untuk memecahkan problem-problem modern yang tidak pernah berhenti. Hanya sejarah yang akan menjadi juri terhadap kompetisi dua aliran ini dengan aliran-aliran yang lebih literalistik. Siapa pemenangnya?.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- . "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke-Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, vol.39, 2, 2001, 359-391.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiyyah, tt.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an*. Yogyakarta : LKiS, 2003.
- . *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina, 1994.
- . *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- 'Alwani, Taha Jabir al-. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence/Ushul al-Fiqh al-Islami*. Virginia USA: IIIT, 1994.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1998.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terj. Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1987.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kamali, Muhammad Hasyim. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noor Haidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Khallaḥ, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, tt.

an-Na'im, Ahmed. *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracus: Syracus University Press, 2000.

al-Shawkani > *Irshad al-Fukhu* Surabaya: Maktabah Ahmad bin Sa'ad bi al-Nabhan, tt.