
Integrasi *Turāts* dan *Tajdīd* dalam *Fiqh* Kontemporer: Studi Pemikiran Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah

Maulidi¹

Pengasuh Pesantren Ilman Nafian Yogyakarta dan Dosen IIQ An-Nur Yogyakarta

¹ Email: maulidialhasany@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Received Oct 2018

Accepted Oct 2018

Available Online Nov 2018

Keywords:

Fiqh,

contemporary,

dialectic,

Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah

ABSTRACT

The progressive idea of contemporary scholars about the construction of the contemporary *fiqh* is a form of its reformulation. *Fiqh* is no longer specific to normative law, but also develops in an ethical area, such as *fiqh bi`ah* (ecological *fiqh*) and so on. It shows that *fiqh* continuously experience quite a significant development dynamics from classical to contemporary. In addition, *fiqh* has also experienced a paradigm shift from the literal paradigm to the teleological-philosophical paradigm. Even this shift also penetrated the reformulation and paradigm of *ushūl fiqh*.

Progressive ideas of Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah says that, ideally, a contemporary mujtahid must be able to do a dialectic between the world of the text, the world of the author and the world of the reader dynamically. With this dialectical method, the interpretation of legal texts can be contextualized according to the needs of the mujtahid, and the results are local (*mahalliyah*), so that, they are more adaptive and relevant to the problems at hand. Thus, contemporary *fiqh* no longer impressed Arab centrists, but nuanced with indigenous *fiqh*.

PENDAHULUAN

Fakta historis menunjukkan bahwa *fiqh* merupakan produk sejarah yang tidak pernah final. *Fiqh* selalu bersifat dinamis dan fleksibel. Dinamika dan fleksibilitas *fiqh* ditunjukkan dengan banyaknya varian karya *fiqh* lintas mazhab. Fakta ini dengan sendirinya menolak asumsi wacana tertutupnya pintu ijtihad dan wacana *jumūd* (*intellectual discontinuity*). *Fiqh* memang memiliki dua wajah yang membuatnya selalu eksis, yakni sebagai *model of reality* (representasi dari sebuah realitas), sekaligus sebagai *models for reality* (konsep bagi realitas, seperti aktivitas manusia).

Fiqh lahir dari proses integrasi dialektik antara *nashsh*, akal dan realitas, karena setiap era memiliki problematikanya masing-masing, tak terkecuali era modern. Realitas perlu mendapat respon *fiqh* yang tepat dan relevan dengan konteksnya sehingga tidak terjadi kekosongan hukum. Dalam hal ini, literatur-literatur *fiqh* klasik tidak cukup memadai untuk menjawab problematika kontemporer yang terus berkembang. Di sini, dibutuhkan keberanian mujtahid akademik kontemporer untuk melakukan reformulasi teoritik ijtihad dan rekonstruksi metodologis yang lebih *acceptable and compatible with contemporary issues of Islamic legal studies*.¹

Upaya progresifitas hukum Islam dinilai Wahhab Khallaf sebagai suatu keharusan. Dengan tegas ia berkata, "teks-teks Alquran dan sunnah terbatas dan telah final, sedangkan realitas sosial dan problematikanya tidak terbatas dan terus berkelanjutan. Tidak mungkin "teks-teks yang terbatas" menjadi satu-satunya sumber legislasi terhadap "teks-teks yang tak terbatas"². Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad adalah hal yang bersifat *dlarūrī* (pasti dan

¹ Keberanian ijtihad diperlukan dalam rangka membumikan syariat, Wahbah al-Zuhaili menilai karena adanya dua faktor: (1) Ijtihad tidak bersifat falsifikatif berdasar pada kaidah *al-ijtihād lā yunqadh bimitslih* (suatu ijtihad tak bisa dinegasikan oleh ijtihad lain) karena faktor yang melingkupinya berbeda; (2) Ketakutan ulama untuk lepas dari mazhab-mazhab besar *fiqh* (*madzāhib arba'ah*). Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Taghayyur al-Ijtihād*, (Damaskus: Darl al-Maktabi, 2000), hlm. 7.

² (*Inn nushūsh al-Qur`ān wa al-sunnah maḥdūdah wa mutanāhiyah wa waqāi' al-nashsh wa aqdiyatum ghair maḥdūdah wa lā mutanāhiyah falā yumkin an takūn al-nushūsh al-mutanāhiyah waḥdahā hiya mashdar al-tasyrī' limā lā yatanāhā*). Pernyataan Wahhāb Khallāf ini dikutip oleh Usman Husien dari kitabnya Ilmu *Ushūl Fiqh*. Lihat. Usman Husien, *al-Aḥkām al-Islāmiyyah al-Mu'āshirah fī Ijtihād al-'Ulamā' al-Āsiyyīn*, (Aceh: Arraniry Press, 2006), hlm. 19.

mesti) dalam menggali hukum Islam, tidak terkait dengan zaman tertentu. Sebab masyarakat terus berkembang dengan sejumlah persoalan hukum yang dibawanya tanpa legitimasi *nashsh* yang rigid (*mufashshal*).³

Belakangan ini, banyak tokoh ulama kontemporer yang menyerukan urgensi tajdid *fiqh* dan ushul *fiqh* sebagai bagian dari pembaruan pemikiran keislaman. Di antaranya Yūsuf al-Qardlāwī, Wahbah al-Zuhailī, Jamāl al-Bannā, ‘Ali Jum’ah dan lain-lain. Tak terkecuali Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah seorang ulama muslim kontemporer Mesir. Gagasan dan karya mereka telah banyak memberikan inspirasi sekaligus menjadi referensi bagi tokoh-tokoh muslim Indonesia dalam rangka pengembangan dan pembaharuan pemikiran fikih.⁴

Gagasan pembaharuan (*tajdid*) pemikiran *fiqh* memiliki signifikansi kajian yang variatif. Secara umum, substansi dari diskursus *tajdid* tersebut fokus pada dua aspek. *Pertama*, pembaharuan normatifitas *fiqh* (*tajdid al-fiqh al-islāmī*). *Kedua*, pembaharuan usul *fiqh* sebagai metodologi ijtihad. Keduanya merupakan dua entitas yang berbeda tetapi tak bisa dipisahkan. Diskursus pembaruan ijtihad *fiqh* ini akan memperjelas posisi *fiqh* kontemporer dalam kajian *fiqh* klasik. Menurut Yūsuf al-Qardlāwī, *fiqh* kontemporer tidak hanya sebagai solusi atas masalah-masalah *fiqh* kontemporer, tetapi lebih sebagai bentuk review kritis (*i’ādah al-nadhr al-bayyinah*) terhadap *fiqh* klasik baik dari segi muatan maupun metodologisnya.⁵

Upaya *tajdid* tersebut tampak misalnya dalam pemikiran al-Qardlāwī dengan tiga tipologi ijtihad: *ijtihād intiqā’ī* (ijtihad selektif), *ijtihād insyā’ī* (ijtihad produktif) dan *ijtihād indimājī* (ijtihad integratif).⁷ Selain itu, Jamāl al-Bannā juga menawarkan bentuk *fiqh* kontemporer yang mengintegrasikan akidah dan syari’ah sebagaimana digagas oleh Maḥmūd Syaltūt dan mengembalikan arti *fiqh* kepada *fiqh* akbar yang digagas oleh Abu Ḥanīfah⁸. Tawaran lain menurut Jamāl, hirarkhi epistemologi hukum Islam (*ushūl al-syarī’ah*) hanya terbatas pada empat: *Pertama*, *‘aql* (rasio); *Kedua*, *mandhūmah al-qiyām al-hākimah fī al-*

³ Wahbah al-Zuhailī, *Subul al-Istifādah*, (Damaskus: Dār al-Maktabī, 2001), hlm. 5-6.

⁴ Wahbah al-Zuhailī dan Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah, *Tajdid al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 16-17.

⁵ Al-Qardlāwī, *al-Ijtihād al-Mu’āshir bain al-Indlibāt wa al-Infirāt* (Kairo: Al-Maktab Al-Islāmī, 1998), hlm. 16

⁷ Ibid, hlm. 24.

⁸ Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, Vol. I, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997), hlm. 10.

Qur`ān (nilai-nilai filosofis al-Quran); Ketiga, al-Sunnah; Keempat, al-`urf.⁹ Konsep Jamāl al-Bannā ini menyalahi hirarkhi epistemologi hukum Islam pada umumnya sebagaimana dalam kajian usul *fiqh*. Mayoritas ahli usul *fiqh* sepakat bahwa sumber-sumber hukum Islam secara khirarkis adalah Alquran, Sunnah, Ijmā' dan Qiyās.

Sedangkan Wahbah al-Zuhailī menitikberatkan arti *fiqh* kembali kepada konstruksi *fiqh* awal yang belum terkontaminasi oleh ortodoksi mazhab, dengan memperhatikan prinsip-prinsip *maqāshid* (*al-mabādi` al-maqāshidiyyah*) dalam ijtihad modern.¹⁰ Sementara Jamāl al-Dīn `Athiyyah dalam karyanya *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, yang ditulis bersama Wahbah al-Zuhailī membuat rumusan pembaharuan dalam beberapa hal: materi muatan *fiqh*, sumber-sumber *fiqh*, urgensi *fiqh* komparatif, metodologi dan pendekatan *fiqh*, penulisan karya-karya *fiqh* dan bentuk-bentuk penelitian *fiqh*.¹¹

Tulisan ini akan mengkaji gagasan pembaharuan *fiqh* (*tajdīd al-fiqh*) dan wacana rekonstruksi usul *fiqh* menurut Jamāl al-Dīn `Athiyyah dalam membangun *fiqh* kontemporer, serta signifikansi pendekatan integratif antara disiplin ilmu usul *fiqh* dengan disiplin ilmu lainnya, karena disadari bahwa hukum tidak lahir dari kondisi yang hampa (*exnihilo*) dan diturunkan dalam kondisi yang hampa (*innihilo*) pula. Lebih-lebih perkembangan hukum Islam kontemporer yang notabene tidak banyak dikaji dalam literatur *fiqh* klasik, sehingga membutuhkan berbagai pendekatan integratif saintifik dan multiperspektif.

PENGERTIAN *FIQH* *JADĪD*

Secara etimologis, *fiqh* dimaknai pemahaman yang mendalam (*deep understanding or full comprehension*). Secara terminologis, *fiqh* adalah ilmu yang membahas tentang perilaku *mukallaf* baik dalam kaitannya dengan Tuhan (vertikal), alam (*thabī'ah*) maupun dengan orang lain (horisontal).¹² dengan pengertian ini, *fiqh* dikembalikan kepada pengertian awal

⁹ Ibid, hlm. 15.

¹⁰ Menurut Wahbah, ada 10 nilai dasar yang harus dipedomani dalam ijtihad kontemporer, antara lain: *murā'ah al-dlarūrah aw al-hājah, ri'āyah mashlahah, istihsān, murā'ah al-a'rāf wa al-'ādāt, daf' al-mafāsīd, wa dar` al-madlār, murā'ah mafāsīd zaman, murā'ah ahwāl tathawwur, iltizām mizān 'adālah, ihqāq al-haqq, dan man' nizā' wa al-khishām*, lihat Wahbah al-Zuhailī, *Subul al-Istifādah...*, hlm. 4065.

¹¹ al-Zuhailī dan `Athiyyah, *Tajdīd al-Fiqh...*, hlm. 5-10.

¹² Muḥammad Mahdī Syams al-Dīn, *Al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Muasssaah Dauliyyah, 1999), hlm. 15

yang dimaksud Abū Hanīfah, yaitu pengetahuan tentang apakah sesuatu itu membawa keberuntungan atau tidak (*the one's knowledge of what is has advantage and disadvantage*). Di sini, *fiqh* dimaknai sama dengan *syarī'ah*.¹³

Dalam definisi lain, disebutkan *fiqh* adalah pengetahuan tentang hukum *syar'ī* yang bersifat praktis dan diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci (*the knowledge of the legal rules, pertaining to conduct that have been derived from their specific evidences*).¹⁴ Dalam arti ini, *fiqh* lebih spesifik dari *syarī'ah*. Pengertian kedua ini mengisyaratkan dua disiplin ilmu sekaligus; *fiqh* (*al-ahkām al-syar'iyyah/legal rules*) dan *ushūl al-fiqh* (*adillah taf-shīliyyah/specific evidences*).

Jamāl al-Dīn sepakat dengan definisi *fiqh* dalam arti etimologis sebagaimana dimaksud oleh Abū Hanīfah dalam kitabnya *al-Fiqh al-Akbar* yang mencakup semua varian dari syariah, yaitu akidah, akhlak, tasawuf, 'amaliyyah dan muamalah. Sebab Alquran menurutnya, tidak membedakan semua varian *syarī'ah* itu secara parsial, karena satu sama lainnya saling bertautan. Kalau pun harus dimaknai dalam arti sempit, maka dalam konteks modern *fiqh* dapat dibagi dalam dua pengertian. Pertama, hukum praktis yang diambil secara langsung dari sumber-sumber hukum (Alquran, Sunnah) diistilahkan dengan "*fiqh*". Sedangkan hukum yang diambil secara tidak langsung dari sumber-sumber tersebut disebut dengan "*al-siyāsah al-syar'iyyah*". Konsep *al-siyāsah al-syar'iyyah* ini dalam konteks sekarang disebut dengan undang-undang (*al-qānūn al-'āmm*),¹⁵ ontohnya undang-undang perkawinan, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan sebagainya.

Konsep *tajdīd fiqh* yang digagas Jamāl al-Dīn merupakan pergeseran paradigma *fiqh*, dari *fiqh* normatif ke *fiqh* konstitutif. *Fiqh* normative berarti *fiqh* yang dihasilkan dari ijtihad individual sebagai doktrin normatif. Dalam hal ini *fiqh* berbentuk fatwa-fatwa dan karya-karya (kitab). Sedangkan *fiqh* konstitutif adalah *fiqh* yang dihasilkan melalui ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*) oleh institusi tertentu (negara) untuk kemaslahatan masyarakat. Produk *fiqh* ini dikenal dengan *al-siyāsah al-syar'iyyah* atau *al-qānūn al-'āmm/ qānūn dustūrī* (*constitu-*

¹³ Ahmed Akgunduz, *Introduction to Islamic Law*, (Rotterdam: IUR Press, 2010), hlm.21

¹⁴ Imran Ahsan Khan Nyazee memberikan dua pengertian *fiqh*: pertama sebagaimana definisi Abū Hanīfah yaitu *ma'rifah a-nafs mā lahā wa mā 'alaihā*. Kedua, *fiqh* dalam arti teknis, yaitu *al-'ilm bi al-ahkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasabah min adillatihā at-tafshīliyyah*. Lihat Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad: IIIT, 1994), hlm. 20-21

¹⁵ al-Zuhailī dan 'Athiyyah, *Tajdīd al-Fiqh...*, hlm. 25-26.

tional law). *Fiqh* dalam corak ini berupa undang-undang, peraturan-peraturan dan yurisprudensi. Di sini, konsep kemaslahatan, *maqāshid*, dan kearifan tradisi dan budaya lokal (*al-‘awā'id wa al-‘awārif al-mahalliyah*) menjadi hal yang urgen untuk dipertimbangkan dalam proses ijtihad. Dalam kaitan ini, sebuah kaidah *fiqh* menegaskan kekuatan hukum yang ditetapkan dengan *'urf* seperti halnya ditetapkan dengan dalil *syar'i* atau *nashsh* (*al-tsābit bi al-nashsh tsābit bi dalīl syar'i/al-tsābit bi al-'urf ka al-stābit bi al-nashsh*).¹⁶

GAGASAN REKONSTRUKSI FIQH

Tuntutan terhadap rekonstruksi *fiqh* dan ilmu *ushūl al-fiqh* belakangan ini dapat ditelusuri dari tuntutan rekonstruksi berbagai cabang ilmu secara umum pada abad ke-19. Wacana rekonstruksi dalam berbagai cabang ilmu dapat terlihat jelas dari tokoh pembaharu Mesir Refa'ah Thahthawi dalam bukunya "*al-Qaul al-Sadīd fī al-Tajdīd wa al-Taqlīd*" yang dicetak pada tahun 1287 H. Kemudian, wacana rekonstruksi ilmu *ushūl* makin meluas pada awal abad 20-an seperti yang digagas oleh 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī, 'Abd al-Qadīr 'Audah, Shubhī Mahmasani dan lain-lain.¹⁷ Ali Jum'ah menginginkan agar rekonstruksi dapat dimulai dari analisis kritis terhadap penerapan ilmu *ushūl al-fiqh* tersebut. Dengan kata lain, ia masih sepekat terhadap kandungan ilmu *ushūl al-fiqh* klasik. Hanya saja, ketika berhadapan dengan realita yang berbeda, maka *ushūl al-fiqh* harus menyesuaikan diri sehingga akan menghasilkan *fiqh* yang berbeda pula. Ilmu *ushūl al-fiqh* klasik masih dapat memberikan jawaban terhadap realitas kontemporer tanpa harus merubah bahkan menghancurkan kerangka dasar ilmu *ushūl al-fiqh* itu sendiri.¹⁸

Jamāl al-Dīn 'Athiyyah sendiri dalam kitabnya *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, merekomendasikan adanya pembaharuan dalam konteks materi *fiqh* dan metode ijtihadnya.¹⁹ Menurutnya, perlu dimulai dari prioritas ijtihad kontemporer dalam menjawab problem *fiqh* klasik yang relevan dengan konteksnya, sesuai spirit *maqāshid al-syar'i'ah*. Di samping itu, perlunya ijtihad saintifik integratif dalam kasus-kasus *fiqh* kontemporer, sesuai dengan spirit dinamika hukum. Karena sifat dari teks sendiri berifat terbatas, harus selalu ada penafsiran ulang atau bahkan baru terhadap teks yang ada sesuai tuntutan hukum berbasis

¹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Subul Istifādah...*, hlm. 52.

¹⁷ al-Zuhailī dan 'Athiyyah, *Tajdīd al-Fiqh...*, hlm. 15.

¹⁸ Ali Jum'ah, *Qadliyyah Tajdīd Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Hidāyah, 1993), hlm. 21

¹⁹ al-Zuhailī dan 'Athiyyah, *Tajdīd al-Fiqh...*, hlm. 20-30

nilai-nilai filosofis. Hal lain yang penting juga dalam pendekatan multidisipliner, karena hukum tidak bersifat independen; hukum lahir sebab ada faktor lain yang melingkupinya. Dengan demikian, mengkaji hukum juga perlu melihat dan mengkaji aspek-aspek lain yang melatarinya, seperti kajian sosio-kultural, historis, politik dan lain-lain. Pendekatan integratif yang dimaksud tidak hanya ilmu-ilmu keislaman tetapi juga ilmu-ilmu 'non-Islam' yang relevan dan turut membantu memperjelas hadirnya *fiqh*, seperti ilmu-ilmu humaniora, ilmu-ilmu eksakta dan sebagainya. Oleh karena itu, menurut Jamāl al-Dīn 'Athiyyah perlu ada kajian dialektik pada bahan atau materi untuk melakukan ijtihad di era kontemporer ini, tidak hanya mengandalkan kitab-kitab *turāst*, tetapi juga perlu melibatkan kitab-kitab kontemporer, baik yang sifatnya fatwa-fatwa institusional, penelitian akademik, maupun karya-karya personal terkait. Lain daripada itu, agar *fiqh* tidak hanya ada dalam ruang privat, maka perlu adanya *taqnīn* (formalisasi *fiqh*) menjadi sebuah undang-undang sehingga *fiqh* lahir dalam ruang publik, karena Islam sendiri mencakup seluruh aspek kehidupan umat manusia.

URGENSI MAQĀSHID DALAM FIQH KONTEMPORER

Perubahan paradigma *fiqh* tersebut berdampak pada perubahan paradigma *ushūl al-fiqh* sebagai metodologi.²⁰ Dalam sejarah, paradigma *ushūl al-fiqh* mengalami perkembangan mulai dari paradigma literalis hingga paradigma filosofis.²¹ Pertama, paradigma literalis, yakni paradigma yang menjadikan teks dibaca apa adanya secara skriptualis (*dhāhiriyyāt al-nashsh*) berdasar pada kaidah-kaidah linguistik, sehingga hasil ijtihadnya bersifat positivistik. Kedua, paradigma kausasif, yakni paradigma ini mencari hukum melalui ada tidaknya '*illah* (*legal reasoning*) di balik teks. Metode yang digunakan adalah *qiyās*, sehingga disebut juga *ijtihād qiyāsī* (metode *ta'līlī*). Hasil dari ijtihad kausasif ini masih bersifat normatif. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih enam abad.²² Enam abad

²⁰ Ibid, hlm. 7

²¹ Asmuni Abd. Rahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 91-92. Bandingkan Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 70.

²² Dalam sejarah, Al-Risālah karya al-Syāfi'ī adalah buku pertama tentang sistematika kajian *ushūl al-fiqh*. Walau harus diakui ulama sebelumnya telah banyak melahirkan *fiqh*. Akan tetapi, metode yang digunakan belum tersusun secara sistematis seperti karya al-Syāfi'ī. Al-Risālah yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli *ushūl* mazhab

kemudian, paradigma ini mulai bergeser ke paradigma teleologis-filosofis yaitu paradigma yang menjadikan tidak hanya dibaca secara skriptualis maupun kausatif (berdasar ‘*illah*), tapi mengacu kepada prioritas nilai-nilai filosofis (*ground norms*). Paradigma ini mulai diwacanakan oleh al-Imām al-Juwainī, al-Ghazālī, al-‘Izz (‘Izz al-dīn ibn ‘Abd al-Salām), Ibn Taimiyyah, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah hingga mencapai puncaknya pada masa al-Syāthibī pada abad ke-8H/14M.²³ Paradigma ini bisa disebut juga paradigma utilitarianis (*ijtihād istishlāhī/ijtihād maqāshidī*).

Kini, konsep *maqāshid* tidak lagi dianggap nilai filosofis saja, tetapi mulai bergeser menjadi sebuah pendekatan. Bahkan tidak sedikit tokoh *ushūl fiqh* kontemporer yang mewacanakan *maqāshid* sebagai bagian terpisah dari kajian *ushūl fiqh*. Hal ini karena *maqāshid* juga menjadi paradigma atau pendekatan dalam kajian ilmu-ilmu keislaman lainnya.²⁴ Di antara tokohnya adalah Thāhir ibn ‘Āsyūr, Aḥmad al-Raisūnī, ‘Allāl al-Fāsī, Muḥammad Ghazālī, Yūsuf al-Qardlāwī Waḥbah al-Zuhailī dan Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah.²⁵ Bagi kelompok ini, bangunan *ushūl fiqh* lama dinilai tidak cukup memadai untuk menjawab problematika kontemporer kecuali bersinergi dengan disiplin ilmu lain. Dengan dijadikannya *maqāshid* sebagai metode sekaligus pendekatan, maka pendekatan hukum berbasis kaidah *maqāshid* lebih kuat (statusnya) dari pada berbasis *ushūl* (kaidah linguistik). Bedanya terletak pada substansi kajiannya. Jika pendekatan *ushūl* hanya kembali kepada kaidah-kaidah linguistik dalam memahami nas, Maka pendekatan *maqāshid* lebih kompleks, yakni tidak hanya pendekatan linguistik tetapi juga kepada disiplin lain di luar teks seperti makna filosofis, sosiologis dan lain-lain.²⁶

DIALEKTIKA *TURĀST* DAN *TAJDĪD*: INTEGRASI METODOLOGIS

Melihat gagasan progresif Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah, maka idealnya seorang mujtahid kontemporer harus mampu melakukan dialektika antara dunia teks (*world of the text*),

Mutakallimūn (Syāfi‘iyyah, Mālikiyyah, Ḥanābilah dan Mu’tazilah). Sementara itu mazhab fuqahā` (ulama Ḥanafiyyah) memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analitis. Baik Al-Risālah, buku-buku *Ushūl* mazhab Mutakallimūn maupun mazhab Ḥanafiyyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks. Adnan Moh. Umam, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, (Saudi Arabia: Dār Ibn Jauzī, 1424 H), hlm. 143.

²³ Ibid, hlm. 147

²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Yordan: Dar Nafā’is, 2001), hlm. 154

²⁵ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 166-169

²⁶ Loay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 31-36

dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia konteks (*world of the reader*) secara dinamis.²⁷ Dengan metode dialektik ini, penafsiran teks-teks hukum bisa dikontekstualisasikan sesuai kebutuhan mujtahid, dan hasilnya bersifat lokal (*mahalliyah*) sehingga lebih adaptif dan relevan dengan persoalan yang dihadapi. Dengan demikian, fiqh kontemporer tidak lagi terkesan arab sentris, melainkan bernuansa *fiqh* pribumi. Di sinilah seorang mujtahid dituntut untuk memiliki kebebasan akademik, tidak sektarian dan fanatik mazhab.

Untuk itu, mujtahid kontemporer seharusnya memiliki tiga dimensi kesadaran; kesadaran historis (*al-wa'y al-tārikhī*), kesadaran teoritis (*al-wa'y al-nadhari*) dan kesadaran realistik-praktis (*al-wa'y al-'amali*).²⁸ Dengan kesadaran historis, seorang mujtahid harus memahami substansi dari kronologi lahirnya teks dan dapat menangkap pesan di balik teks. Kesadaran ini mengantarkan mujtahid pada pentingnya ilmu sosiologi hukum dan sejarah hukum sebagai pendekatan. Karena hakikatnya hukum lahir dipengaruhi oleh historisitas dan interaksi sosial masyarakat. Sedangkan kesadaran teoritis menyadarkan mujtahid untuk memiliki keilmuan yang multidisiplin, bukan monodisiplin. Karena teks-teks hukum tidak dapat dipisahkan dari teks-teks lainnya seperti teks sosial, teks budaya dan sebagainya. Dengan demikian, mujtahid kontemporer hendaknya mampu mendialektikkan pendekatan klasik (*classical approaches*) dan pendekatan kontemporer (*contemporary approaches*) dengan berbasis pada *maqāshid* hukum. Pada gilirannya, kesadaran kontekstual pun harus menjadi acuan optik mujtahid agar tidak terjadi kekosongan hukum. Teks sendiri tak ubahnya hasil rekam konteks masa lalu yang harus dibaca untuk konteks sekarang.

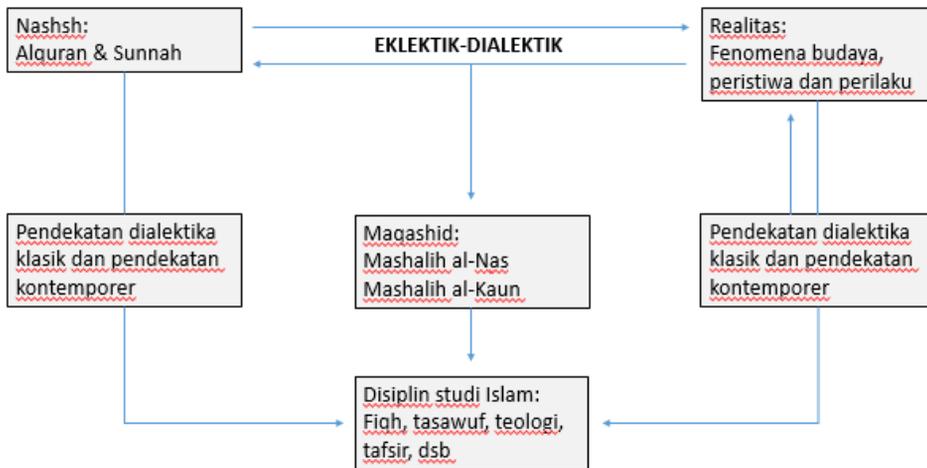
Di sinilah letak urgensi *tajdīd* yang digagas oleh Jamāl al-Dīn 'Athiyyah, yakni sebagai upaya untuk menjawab ruang kosong dari pemikiran *fiqh* klasik, baik yang bersifat *thinkable* (sudah terfikirkan) maupun yang bersifat *unthinkable* (tidak atau belum terfikirkan). Meminjam istilah Hasan Hanafi, wilayah *tajdīd* bisa berupa *al-manqūl ilainā* (sesuatu yang diwariskan kepada kita), *al-mafhūm lanā* (sesuatu yang kita fahami) maupun *al-muwajjih li sulukinā* (sesuatu yang mengarahkan kepada perilaku kita).²⁹ Dengan dialektika deduktif-induktif (dalam bahasa al-Qardlāwī disebut *indimājiyyah bain al-intiqā' ī wa al-insyā' ī*), maka produk ijtihad (*fiqh*) akan mampu menjawab problematika hukum (*qadlāyā al-ahkām*)

²⁷ Ilyas Supena, "Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeuntika Fazlurrahman", Jurnal *Al-Syir'ah*, Vol. 42 No. II, (Jogjakarta: UIN Pers Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 237

²⁸ Hasan Hanafi, *Min al-Nashsh wa al-Wāqi'*, Juz. II, (Kairo: Markaz Al-Kitāb, 2005), hlm. 55

²⁹ Idem, *At-Turāts wa Tajdīd*, (Beirut: Muassasah 'Ilmiyyah, 1992), hlm. 107

yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Tanpa pendekatan ini, maka hukum akan "berbicara dengan dirinya sendiri" (*law talks by itself*) dan tidak berdialektika dengan realitas. Idealnya *fiqh* adalah hasil dialektik antara teks dan konteks atau antara *nashsh* dan realitas (*al-indimāj bain al-nashsh wa al-wāqi'*) seperti digambarkan dalam bagan berikut:



Gambar 1: Dialektika teks dan konteks

Gambar di atas menjelaskan: pertama, *nashsh* dan realitas dibaca dengan pendekatan eklektik-dialektik antara *classical approaches* dan *contemporary approaches* yang berorientasi pada *maqāshid al-syarī'ah* (*maqāshid al-nashsh* dan *maqāshid al-kaun*); kedua, integrasi *nashsh* dan realitas menjadi landasan filosofis dari setiap disiplin keilmuan Islam (*fiqh*, tafsir, tasawuf dan teologi); ketiga, dilakukan *philosophical clarification* berbasis *maqāshid*, sehingga mampu melahirkan produk pemikiran atau pengetahuan baru (baca: *fiqh*) yang memiliki karakteristik humanis-ekologis, responsif-adaptif dan inklusif-progresif sesuai tuntutan spirit zaman.

Cita-cita ideal di atas akan terwujud dalam konteks *fiqh* kontemporer, manakala mujtahid membaca dan memahami teks (*nashsh*) secara komprehensif, mulai dari: (1) *man-thuq al-nashsh* (pengertian yang ditunjuk oleh suatu pernyataan hukum yang bersifat eksplisit); (2) *mafhūm al-nashsh* (pengertian yang ditunjuk oleh suatu pernyataan hukum yang bersifat implisit); (3) *ma'qūl al-nashsh* (perluasan makna implisit dengan metode kausasi);

(4) *rūh al-nashsh* (substansi makna teks yang diperoleh melalui metode konformitas teleologis-filosofis atau metode *maqāshidī*).³⁰

PENUTUP

Gagasan progresif ulama kontemporer (termasuk Jamāl al-Dīn ‘Athiyyah) tentang konstruksi *fiqh* kontemporer adalah bentuk reformulasi *fiqh*. *Fiqh* tidak lagi bermakna sempit yang hanya spesifik pada hukum normatif *an sich*, tetapi juga berkembang pada wilayah etis, seperti *fiqh bi`ah* (*fiqh* ekologis) dan sebagainya. Di sini menunjukkan bahwa *fiqh* terus mengalami dinamika perkembangan yang cukup signifikan dari klasik hingga kontemporer. Di samping itu, *fiqh* juga telah mengalami pergeseran paradigma mulai dari paradigma literalis hingga paradigma teleologis filosofis. Bahkan pergeseran ini juga merambah reformulasi dan paradigma *ushūl fiqh*. •

³⁰ Syamsul Anwar, *Argumentum A Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam dalam Studi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. 155-157.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rahman, Asmuni, (2003). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Akgunduz, Ahmed, (2010). *Introduction to Islamic Law*, Rotterdam: IUR Press
- Anwar, Syamsul, (2007), *Argumentum A Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam dalam Studi Hukum Islam*, Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga
- _____, (2000). "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga
- ‘Āsyūr, Thahir Ibn, (2001), *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Yordan: Dar Nafā`is
- ‘Athiyyah, Jamāl al-Dīn dan Wahbah al-Zuhailī, (2000), *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr
- al-Bannā, Jamāl, (1997). *Nahw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, Vol. I, Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī
- Fazlurrahman”, *Jurnal Al-Syir’ah*, Vol. 42 No. II, Jogjakarta: UIN Pers Sunan Kalijaga
- Hanafi, Hasan, (1992), *al-Turāts wa al-Tajdīd*, Beirut: Muassasah ‘Ilmiyyah
- _____, (2005), *Min al-Nashsh wa al-Wāqi’*, Kairo: Markaz al-Kitāb,
- Husien, Usman, (2006), *al-Ahkām al-Islāmiyyah al-Mu’āshirah fī Ijtihād al-‘Ulamā’ al-Āsiyyīn*, Aceh: Arraniry Press
- Jum'ah, ‘Alī, (1993), *Qadliyyah Tajdīd Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Hidāyah
- Al-Qardlāwī, Yūsuf, (1998). *al-Ijtihād al-Mu’āshir bain al-Indlibāt wa al-Infirāt*, Kairo: Al-Maktab Al-Islāmī
- Mawardi, Imam, (2010), *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta: LKiS
- Nyazee, Khan, (1994), *Theories of Islamic Law*, Islamabad: IIIT
- Safi, Loay, (2001), *Ancangan Metodologi Alternatif*, Yogyakarta: Tiara Wacana

Supena, Ilyas, (2009), "Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeuntika

Syams al-Dīn, Muhammad Mahdi, (1999). *Al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Muassah Dauliyah

Umam, Adnan Moh., (1424 H), *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, Saudi Arabia: Dār Ibn Jauzī

al-Zuhailī, Wahbah, (2000), *Taghayyur al-Ijtihād*, Damaskus: Dār al-Maktab