

### BAB III

## DISKURSUS REFORMASI USHÛL FIKIH

#### A. Definisi Ushûl Fikih

Ushûl Fikih adalah satu istilah yang terdiri dari dua buah kata, yaitu Ushûl dan fikih. Kata Ushûl adalah bentuk plural dari *ashl*, sedangkan kata fikih adalah bentuk *mashdar* (gerund) yang dapat berfungsi dalam arti plural dan dapat pula dalam arti singular. *Fi'il*-nya (kata kerja: verb) adalah *faqih*-*yafqahu*. Kata *asl* dalam bahasa Indonesia diartikan dengan dasar, asal atau pangkal, yaitu suatu yang di atasnya didirikan sesuatu yang lain (*ma yubna 'alayhi dzalika al-syay*),<sup>1</sup> dan mempunyai arti sesuatu yang diperlukan<sup>2</sup> atau sesuatu dimana benda-benda lain dilandaskan kepadanya. Kata Ushûl Fikih jika diartikan secara *idhafi* berarti “*sesuatu yang di atasnya dibangun fikih*” atau dengan kata lain “*dasar-dasar atau sendi-sendi yang di atasnya didirikan hukum syara' amali*.”<sup>3</sup> Atas dasar inilah, maka ilmu fikih sering disebut juga istilah ilmu *furu'* (cabang). Sedangkan secara terminologi, kata *ashl* mempunyai pengertian, yaitu:<sup>4</sup>

1. Dalil (landasan hukum), seperti ungkapan para ulama Ushûl Fikih. “*Asl dari wajibnya shalat adalah firman Allah dan Sunnah Rasul*”. Maksudnya yang menjadi dalil kewajiban shalat adalah ayat Alquran dan Sunnah.

---

<sup>1</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Dâr al-Fikr al-'A'rabî, tt), h. 7.

<sup>2</sup> Fakhru Ad-Dîn Muhammad bin Umar bin Al-Husein Ar-Râzi, *al-Mahshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, juz I, (Dirâsah wa Tahqîq Ad-Duktûr Thâhâ Jâbir Fayyadl al-'Alwânî), h. 78

<sup>3</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit.*, h. 6.

<sup>4</sup> Abu Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mushtashfa fi 'Ilm al-Ushûl*, juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 5.

2. Qaidah (dasar atau fondasi), seperti sabda Rasul Saw., “*Islam itu didirikan atas lima Ushûl (dasar atau fondasi)*”
3. *Râjih* (yang terkuat), seperti ungkapan para ahli Ushûl Fikih: “*Yang terkuat dari (kandungan) suatu ungkapan adalah arti hakikatnya*”. Maksudnya, setiap perkataan yang didengar/dibaca, yang menjadi patokan adalah makna hakikat dari perkataan itu.
4. *Far’u* (cabang), seperti ungkapan para ahli Ushûl Fikih “*Anak adalah cabang dari ayah*”
5. *Mustashhab* (memberlakukan hukum yang ada sejak semula, selama tidak ada dalil yang mengubahnya). Misalnya, seseorang yang telah berwudu meragukan apakah ia masih suci atau sudah batal wudunya. Tetapi, ia merasa yakin betul belum melakukan sesuatu yang membatalkan wudu. Atas dasar keyakinan ini, ia tetap dianggap suci.

Adapun kata fikih secara etimologi berarti “mengetahui” atau “memahami” sesuatu dan secara terminologi berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syar’i yang bersifat praktis dan diperoleh melalui proses *istinbath* hukum berdasarkan dalil-dalil terperinci.<sup>5</sup> Berangkat dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas dapatlah disimpulkan bahwa Ushûl Fikih itu merupakan ilmu pengetahuan yang membicarakan dan membahas tentang jalan-jalan dan metode-metode tertentu yang harus dilalui dan dipergunakan dalam mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya. Di samping itu, dibahas pula mengenai dalil-dalil dari segi

---

<sup>5</sup> Sayf Ad-Dîn Abu Al-Hasan Ali bin Abî Ali Muhammad Al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), Juz I, h.7 dan Muhammad bin Ali Asy-Syawkani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushûl*, (t.t.: Surabaya: Maktabah Ahmad bin Sa’ad bin Nabhan, t.t.), h. 47.

kehujjahannya dan dari segi penunjukannya kepada hukum. Dengan demikian, Ushûl Fikih membahas tentang qiyas, *ijma'*, *istishlah* dan sebagainya beserta kehujjahannya; membahas dalil-dalil '*amm, khash, amr, nahi* dan seterusnya.<sup>6</sup>

Dibawah ini dikemukakan beberapa arti (pengertian) Ushûl Fikih sebagai suatu ilmu (menurut istilah) menurut pendapat beberapa ulama kenamaan, yaitu:

- a. Imam Ghazali mendefinisikan Ushûl Fikih dengan mengatakan:

*“Pengetahuan tentang dalil-dalil hukum ini (hukum syara amali) serta pengetahuan tentang dalil-dalil dari segi dalalahnya (petunjuknya) kepada hukum secara global, tidak secara terperinci ”.*<sup>7</sup>

- b. Kamaluddin Ibnul Humam, memberikan batasan terhadap Ushûl Fikih dengan:

*“Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dipergunakan sebagai alat untuk mengistinbathkan fikih ”*<sup>8</sup>

- c. Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani memberikan batasan terhadap Ushûl Fikih dengan ungkapan:

*“Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dipergunakan sebagai alat untuk mengistinbathkan hukum-hukum syara yang far’iyyah (cabang-amaliyah) dari dalilnya yang terperinci.”*<sup>9</sup>

- d. Imam Muhammad Abu Zahrah mengatakan:

---

<sup>6</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 101-103 dan Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, h. 27-28.

<sup>7</sup> Abû Hamîd Muhammad bin Muhammad al-Ghâzali, *Al-Mushtashfâ' Min' Ilmi' al-Ushûl* (Mesir: Syirkah at-Tibâ'ah al-Fanniyah al-Mutahidah, 1971), h. 11.

<sup>8</sup> Kamaluddin Muhammad bin Abdul Wâhid bin Abdul Hamîd bin Mas'ud as-Sywasy, Ibnu al- Human, *at-Tahrîr fi Ushûl al-Fiqh* (Mesir: Mushhaf al-Bâbi al-Halabi wa Aulâdu, 1351 H), h. 5.

<sup>9</sup> Muhammad bin Ali Asy-Syawkani, *Op.cit.*, h. 3.

*“Ushûl Fikih ialah ilmu tentang kaidah-kaidah yang memberikan gambaran tentang metode-metode untuk mengistinbathkan hukum-hukum yang amaliy dari dalil-dalilnya yang terperinci”*.<sup>10</sup>

- e. Abdul Wahhab Khallaf mengatakan bahwa Ushûl Fikih menurut istilah syara' ialah:

*“Ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang digunakan sebagai alat untuk memperoleh hukum-hukum syara' yang amaliy dari dalil-dalilnya yang terperinci”*<sup>11</sup>

Dari definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama tersebut, dapatlah disimpulkan bahwa Ushûl Fikih itu merupakan ilmu pengetahuan yang membicarakan dan membahas tentang jalan-jalan dan metode-metode tertentu yang harus dilalui dan dipergunakan dalam mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya.<sup>12</sup> Oleh karena itu, apabila kita mempelajari fikih tanpa mempelajari Ushûl Fikih, tidak akan tahu bagaimana caranya mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya itu dan bagaimana mengembalikan hukum fikih kepada sumber asalnya. Bagi orang yang mempersiapkan diri menjadi mujtahid, mengetahui Ushûl Fikih adalah merupakan persyaratan yang pokok. Bahkan kita sulit mencapai tingkatan *muttabi'* tanpa mengetahui Ushûl Fikih.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Muhammad Abu Zahrah, *op,cit*, h. 7

<sup>11</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh* (t.t.: Dâr al-Qalam, t.t.) hal.12.

<sup>12</sup> Zarkasji Abdul Salam dan Oman Fathurohman, *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushûl Fiqh*, (Yogyakarta: CV Bina Usaha, 1986), h. 253.

<sup>13</sup> A. Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, cet. V (Jakarta: Kencana), h. 9.

## B. Objek Kajian Ushûl Fikih

Ilmu Ushûl Fikih membicarakan dan menyelidiki tentang keadaan-keadaan dalil-dalil syar'i serta menyelidiki pula bagaimana caranya dalil-dalil tersebut menunjukkan hukum-hukum yang berhubungan dengan perbuatan para mukallaf. Karena itu, yang dibicarakan dalam Ushûl fikih, ialah dalil-dalil syara' dari segi penunjukkannya kepada hukum bagi perbuatan para mukallaf.<sup>14</sup>

Sebagaimana kita ketahui bahwa seluruh perbuatan para mukallaf itu mesti ada atau dapat ditetapkan hukumnya, untuk itu diperlukan adanya dalil yang menjadi dasar menetapkan hukum itu, ada cara atau metode yang digunakan untuk mengeluarkan hukum dari dalil-dalilnya dan selanjutnya harus ada pula ahli yang memenuhi persyaratan untuk melakukannya. Semua menjadi obyek pembahasan ilmu Ushûl Fikih.

Imam al-Ghazali mengemukakan bahwa untuk mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya diperlukan adanya beberapa faktor, yaitu:

1. Pengetahuan tentang hukum (Tsamarah)
2. Pengetahuan tentang dalil-dalil syara' dan pembagiannya
3. Pengetahuan tentang metode pengambilan hukum dari dalil
4. Pengetahuan tentang sifat-sifat dan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seseorang yang melakukannya.<sup>15</sup>

Dari penjelasan di atas, terlihat jelas bahwa yang menjadi objek kajian Ushûl Fikih secara garis besarnya ada tiga:

---

<sup>14</sup> Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushûl Fiqh*, cet. III (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada 1996), h. 29

<sup>15</sup> Zarkasji Abdul Salam dan Oman Fathurohman, *op.cit.*, h. 79.

- a. Sumber hukum dengan semua seluk beluknya
- b. Metode pendayagunaan sumber hukum atau metode penggalian hukum dari sumbernya
- c. Persyaratan orang yang berwenang melakukan *istinbath* dengan semua permasalahannya

Sementara itu, Muhammad Al-Juhaili merinci objek kajian Ushûl fikih sebagai berikut:

- 1) Sumber-sumber hukum syara', baik yang disepakati seperti Alquran dan Sunah, maupun yang diperselisihkan, seperti *istihsan* dan *mashlahah mursalah*
- 2) Pembahasan tentang ijtihad, yakni syarat-syarat dan sifat-sifat orang yang melakukan ijtihad
- 3) Mencarikan jalan keluar dari dua dalil yang bertentangan secara zahir, ayat dengan ayat atau sunah dengan sunah, dan lain-lain baik dengan jalan pengopromian, menguatkan salah satu, pengguguran salah satu atau kedua dalil yang bertentangan
- 4) Pembahasan hukum syara' yang meliputi syarat-syarat dan macam-macamnya, baik yang bersifat tuntutan, larangan, pilihan atau keringanan. Juga dibahas tentang hukum, hakim, *mahkum a'laih* dan lain-lain
- 5) Pembahasan kaidah-kaidah yang akan digunakan dalam *mengistinbath* hukum dan cara menggunakannya.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushûl Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 23

### C. Sejarah Perkembangan Ushûl Fikih

Pada masa Rasulullah Saw masih hidup, ilmu Ushûl Fikih sebagai metodologi hukum belum muncul lantaran aneka persoalan hukum langsung ditangani beliau melalui bimbingan wahyu.<sup>17</sup> Ushûl Fikih sebagaimana diungkapkan Abu Zahrah<sup>18</sup> muncul seiring dengan munculnya masalah fikih, karena fatwa-fatwa fikih tersebut – bagaimanapun – merupakan hasil kajian yang mempergunakan metode-metode tertentu. Metode kajian hukum itulah yang kemudian dikenal sebagai Ushûl Fikih. Namun kenyataan sejarah memperlihatkan bahwa fatwa fikih-fatwa fikih lebih dahulu dikodifikasikan oleh para ulama mujtahid, karena masyarakat pada umumnya menurut pengamatan Mun'im A. Sirry dalam *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, lebih tertarik pada fikih daripada terhadap Ushûl Fikih.<sup>19</sup> Kalau demikian halnya, maka kaidah-kaidah Ushûl Fikih telah mulai tumbuh sejak zaman sahabat, karena para ulama dari generasi awal ini telah melahirkan fatwa-fatwa fikih. Hal ini diakui oleh Mustafa Ahmad al-Maraghi,<sup>20</sup> bahwa Umar ibn al-Khatthab menganalogikan kepemimpinan politik pada imam shalat, ketika memperkuat dukungannya pada Abu Bakar sebagai khalifah yang pertama, karena dia adalah sahabat yang ditunjuk Rasulullah Saw untuk menjadi imam shalat pada saat beliau sakit. Kemudian dia juga mendesak Abu Bakar untuk mengambil kebijaksanaan agar

---

<sup>17</sup> Zarkasji Abdul Salam dan Oman Fathurohman, *Op.cit.*, h. 70-71.

<sup>18</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh...*, h. 11 dan Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembaruan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), h. 8.

<sup>19</sup> Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 73-74.

<sup>20</sup> Ahmad Musthafâ al-Maraghi, *Al-Fath al-Mubîn fi Thabaqât al-Ushûliyyin*, juz I (Kairo: Muh. Amin Ramj, 1974), h.15.

mengumpulkan Alquran yang tersebar dalam tulisan yang terpisah-pisah, dan dalam hafalan para sahabat, karena khawatir akan musnahnya Alquran bersamaan dengan punahnya generasi mereka. Menurut Umar demi kemashalatan generasi mendatang, Alquran harus dikumpulkan dan Abu Bakar menerima gagasan tersebut, kemudian menunjuk Zayd ibn Tsabit untuk melakukannya.<sup>21</sup>

Dua fakta sejarah ini memperlihatkan bahwa penggunaan kaidah-kaidah Ushûl dalam menyelesaikan berbagai problema sosial, politik dan keagamaan sudah dimulai sejak awal. Namun, pada masa ini, baik produk pemikiran hukum maupun metodologinya belum terkodifikasi dengan baik, karena perhatian mereka belum terfokus pada aspek ini. Kodifikasi produk-produk pemikiran fikih baru dimulai pada generasi ulama mujtahid, yang dipelopori oleh Abu Hanifah yang karya-karya fikihnya ditulis oleh murid-murid beliau.<sup>22</sup>

Sedang pada masa *tabi'in* sebelum generasi Abu Hanifah, produk-produk pemikiran fikih tersebut belum dapat dipisahkan secara tegas dari hadis-hadis Nabi, karena para ulama fikih juga sekaligus perawi hadis, sementara hadis pun belum terkodifikasi secara menyeluruh.<sup>23</sup> Adapun rincian lebih detail tentang sejarah perkembangan Ushûl Fikih yang mengalami beberapa periode adalah sebagai berikut:

---

<sup>21</sup> *Ibid*, h. 16.

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 105

<sup>23</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial ...*, h. 106.

## 1. Periode Rasulullah Saw

Pertumbuhan Ushûl Fikih tidak terlepas dari perkembangan hukum Islam sejak zaman Rasulullah Saw,<sup>24</sup> sampai pada masa tersusunnya Ushûl Fikih sebagai salah satu bidang ilmu pada abad ke-2 Hijriyah. Di zaman Rasulullah Saw sumber hukum Islam hanya dua, yaitu Alquran dan Sunnah. Apabila muncul suatu kasus, Rasulullah Saw menunggu turunnya wahyu yang menjelaskan kasus tersebut. Apabila wahyu tidak turun, maka beliau menetapkan hukum kasus tersebut melalui sabdanya, yang kemudian dikenal dengan hadits atau sunnah.

Dalam menetapkan hukum dari berbagai kasus di zaman Rasulullah Saw yang tidak ada ketentuannya dalam Alquran, para ulama Ushûl Fikih menyimpulkan bahwa ada isyarat bahwa Rasulullah Saw menetapkannya melalui ijtihad. Hal ini dapat diketahui melalui sabda Rasulullah Saw:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ (رواه مسلم عن رافع بن خديج )

Artinya: “*Sesungguhnya saya adalah manusia (biasa), apabila saya perintahkan kepadamu sesuatu yang menyangkut agamamu, maka ambillah dia. Dan apabila aku perintahkan kepadamu sesuatu yang berasal dari pendapatku maka sesungguhnya aku adalah manusia (biasa).*” (HR. Muslim dari Rafi’ ibn Khudaij)<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Sa’du ad-Dîn Mus’ad Hilâlî, *Al-Mahârah al-Ushûliyyah wa Atsaruhâ fi An-Nadhji wa At-Tajdîd al-Fiqhî* (Kuwait; Jâmi’ah al-Kuwait, 2004), h. 20.

<sup>25</sup> Lihat Haroen Nasution, *Ushûl Fiqh I*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 7. Hadis lengkapnya:

حَدَّثَنِي رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يَلْقَحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ؟» قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْلَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا» فَتَرَكُوهُ، فَتَقَصَّصَتْ أَوْ فَتَقَصَّصَتْ، قَالَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» قَالَ عِكْرِمَةُ: أَوْ نَحْوَ هَذَا. قَالَ الْمُعْقِرِيُّ: فَتَقَصَّصَتْ وَلَمْ يَشْكُ

Dalam beberapa kasus, Rasulullah Saw., juga menggunakan qiyas ketika menjawab pertanyaan para sahabat. Misalnya, beliau menggunakan qiyas ketika menjawab pertanyaan Umar ibn al-Khaththab tentang batal tidaknya puasa seseorang yang mencium istrinya. Rasulullah Saw ketika itu bersabda:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، أَنَّهُ قَالَ: هَشَشْتُ يَوْمًا، فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَاتَّيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا، قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟» قَالَ: فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ الرَّبِيعُ: أَظُنُّهُ قَالَ -: «فَفِيمَ؟»

*Artinya: Suatu hari bangkitlah syahwat saya, lalu saya mencium isteri, saat itu saya sedang puasa. Maka saya datang kepada Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam, saya berkata: "Hari ini, Aku telah melakukan hal yang besar, aku mencium isteri padahal sedang puasa." Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam bersabda: "Apa pendapatmu jika kamu bekumur-kumur dengan air dan kamu sedang berpuasa?", Saya (Umar) menjawab: "Tidak mengapa." Maka Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam bersabda: "Lalu, kenapa masih ditanya?" (HR. Ahmad No. 138. Syaikh Syu'aib Al Arnauth mengatakan: *shahih*, sesuai syarat Muslim. Lihat *Ta'liq Musnad Ahmad* No. 138)<sup>26</sup>*

Rasulullah Saw., dalam hadis ini, menurut para ulama Ushûl Fikih mengqiyaskan hukum mencium istri dalam keadaan berpuasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang bepuasa. Jika berkumur-kumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa.

<sup>26</sup> HR Ibnu Huzaimah. Lihat Haroen Nasution, *Ushûl Fiqh I*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 7. Amin Abdullah, *Madzhab Jogja/Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Pres, 2002), h. 78.

## 2. Periode Sahabat

Cara-cara Rasulullah Saw dalam menetapkan hukum inilah yang menjadi bibit munculnya ilmu Ushûl Fikih. Karenanya, para ulama Ushûl Fikih menyatakan bahwa keberadaan Ushûl Fikih bersamaan dengan hadirnya fikih, yaitu sejak zaman Rasulullah Saw. Bibit ini semakin jelas di zaman para sahabat, karena wahyu dan Sunah Rasul tidak ada lagi, sementara persoalan yang mereka hadapi semakin berkembang. Para tokoh mujtahid yang termasyhur pada zaman sahabat, di antaranya Umar ibn Al-Khathtab, Ali ibn Abi Tahlib dan Abdullah ibn Mas'ud.

Dalam berijtihad, Umar ibn Al-Khathttab seringkali mempertimbangkan kemashalatan umat, dibandingkan sekedar menerapkan nas secara zahir. Misalnya, demi kemashalatan rakyat yang ditaklukkan pasukan Islam di suatu daerah, Umar ibn Khathttab menetapkan bahwa tanah di daerah tersebut tidak diambil pasukan Islam, melainkan dibiarkan digarap oleh penduduk setempat, dengan syarat setiap panen harus diserahkan beberapa persen ke pemerintahan Islam. Sikap ini diambil Umar ibn Khathttab didasarkan atas pemikiran bahwa apabila tanah pertanian di daerah itu diambil pemerintah Islam, maka rakyat di daerah tersebut tidak memiliki mata pencarian, yang akibatnya bisa memberatkan beban negara. Para ulama Ushûl Fikih berpendapat bahwa landasan pemikiran Umar ibn Khathttab dalam kasus ini adalah demi kemashalatan (masalahah).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-Â'lamîn*, Juz I (Beirut: Dâr al-Jail, 1973), h. 91.

Bertebarnya para sahabat di berbagai daerah ini mempengaruhi para sahabat dalam menetapkan hukum. Akibatnya, dalam kasus yang sama, hukum di satu daerah dapat berbeda dengan daerah lainnya. Perbedaan hukum ini berawal dari perbedaan cara pandang dalam menetapkan hukum pada kasus tersebut.

### 3. Perode Tabi'in

Di zaman tabi'in, permasalahan hukum yang muncul pun semakin kompleks. Para tabi'in melakukan ijtihad di berbagai daerah Islam. Di Madinah, muncul berbagai fatwa berkaitan dengan berbagai persoalan baru, sebagaimana yang dikemukakan Sa'id ibn Al-Musayyab. Di Irak muncul Al-Qamah ibn Waqqas, Al-Laits, dan Ibrahim Al-Nakha'i. Di Basrah muncul pula mujtahid di kalangan tabi'in, seperti Hasan Al-Bashri.

Titik tolak para ulama dalam menetapkan hukum bisa berbeda, yang satu melihat dari suatu mashlahat, sementara yang lain menetapkan hukumnya melalui qiyas. Ulama Ushûl Fikih Irak lebih dikenal dengan penggunaan ra'yu. Dalam setiap kasus yang dihadapi, mereka berusaha mencari berbagai *illat*-nya; sehingga dengan *illat* ini, mereka dapat menyamakan hukum kasus yang dihadapi dengan hukuman yang ada nashnya. Sikap ulama Irak ini bukan berarti meninggalkan Sunnah Rasulullah Saw, tetapi sikap itu mereka ambil karena sangat sedikit sunnah Rasulullah yang bisa mereka temukan. Adapun para ulama Madinah banyak menggunakan hadis-hadis Rasulullah, karena mereka dapat dengan mudah melacak Sunnah Rasulullah di daerah tersebut. Di sinilah awal perbedaan

dalam mengistinbatkan hukum di kalangan ulama fikih. Akibatnya, muncul tiga kelompok ulama, yaitu *Madrasah al-Iraq*, *Madrasah al-Kufah*, dan *Madrasah al-Madinah*.<sup>28</sup> Penamaan ini menunjukkan perbedaan cara dan metode yang digunakannya dalam menggali hukum. Pada perkembangan selanjutnya, *Madrasah al-Iraq* dan *Madrasah al-Kufah* lebih dikenal dengan sebutan *Madrasah al-Ra'yu*, sedangkan *Madrasah al-Madinah* dikenal dengan sebutan *Madrasah al-Hadis*.<sup>29</sup>

#### 4. Periode Tabi' Tabi'in

Setelah masa tabi'in, muncul para imam mujtahid, khususnya imam mazhab yang empat, yaitu:

- a. Nu'man ibn al-Tsabit yang lebih dikenal dengan nama Imam Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M),
- b. Malik ibn Anas, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam Malik (93-179 H/712-795 M)
- c. Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, yang lebih populer dengan sebutan Imam al-Syafi'i (150-204 H/767-820 M)
- d. Imam Ahmad ibn Hanbal (164-241 H/780-855M).<sup>30</sup>

Masing-masing imam merumuskan metode Ushûl Fikih sendiri, sehingga terlihat dengan jelas perbedaan antara satu imam dengan imam lainnya dalam *mengistibathkan* hukum dari Alquran dan Sunnah. Imam

---

<sup>28</sup> Muhammad Ma'rûf al-Dawalibi, *al-Madhkâl ilâ 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, cet. II (Damaskus: Universitas Damaskus, 1378 H/1959 M) h. 93 dan Muhammad Adib al-Shâlih, *Mashâdir al-Tasyrî al-Islâmî*, cet. I (Damaskus: al-Mathba'ah al-Ta'awuniyyah, 1967), h.3

<sup>29</sup> Khairul Umam, *et al.* eds. *Ushûl Fiqih*, Cet. I (Bandung: CV Pustaka Setia, 1998) h. 22-26

<sup>30</sup> Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, cet. II (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 9.

Abu Hanifah mengemukakan urutan dalil dalam mengistinbathkan hukum sebagai berikut: Alquran, Sunnah, fatwa yang didasarkan atas kesepakatan para sahabat, fatwa para tabi'in yang sejalan dengan pemikiran mereka, qiyas dan *istihsan*. Imam Malik, di samping berpegang kepada Alquran, Sunnah, juga banyak *mengistinbathkan* hukum berdasarkan amalan penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madinah*). Akan tetapi, Imam Malik juga banyak menolak mengamalkan Sunnah, apabila terjadi pertentangan Sunnah dimaksud dengan Alquran. Di samping itu, ulama Ushûl Fikih Malikiyyah juga menambahkan metode *istihsan*, *mashlahah mursalah* (yang keduanya ditolak Imam al-Syafi'i) dan metode *sadd al-zar'ah*.<sup>31</sup>

Para imam mazhab dari keempat mazhab tersebut sepakat dengan dalil-dalil yang dikemukakan Imam Syafi'i, yaitu Alquran, Sunnah, Ijma' dan qiyas. Tetapi, masing-masing mazhab menambahkan metode istinbath hukum lainnya, seperti yang dikemukakan di atas. Dalam analisis para ahli Ushûl fikih kontemporer, seperti Husain Hamid Hasan,<sup>32</sup> dari berbagai metode yang dikemukakan para imam mazhab di atas, ulama Ushûl Fikih Syafi'iyyah ternyata menerima 'urf, mashlahah mursalah dan sadd al-zari'ah. Akan tetapi, mereka menolak metode *istihsan* dan amalan penduduk Madinah, karena dipandang tidak dapat dijadikan sebagai salah satu metode dalam mengistinbathkan hukum Islam.

---

<sup>31</sup> Fakh ad-Dîn Muhammad ibn 'Umar al-razi, *Manâqib al-Syâfi'i* (t.t.: Mesir: al-Mathba'ah al-'Allamiyah, t.t.), h. 1-9, Al-Baihaqi, *Manâqib al-Syâfi'i*, cet. I, Jilid I (Kairo: Dâr al-Turats, 1970), h. 338, dan Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit.*, h. 143.

<sup>32</sup> Husain Hamid Hasan, *Nazhariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971), h. 310-414.

Terlepas dari perbedaan pendapat kalangan Ushûl Fikih (termasuk di kalangan imam mazhab yang empat), tentang berbagai metode ijtihad yang ada, para analis Ushûl Fikih menyatakan bahwa pada masa keempat imam mazhab tersebut Ushûl Fikih menemukan bentuknya yang “sempurna”, sehingga generasi-generasi sesudahnya cenderung hanya memilih dan menggunakan metode sesuai dengan kasus yang mereka hadapi pada zamannya masing-masing.<sup>33</sup>

Pada masa itu perkembangan zaman semakin pesat, penyebaran Islam semakin meluas ke berbagai daerah dan pergaulan orang Arab pun kemudian berbaur dengan orang asing. Dalam kondisi seperti ini, umat Islam memerlukan rujukan kaidah-kaidah hukum Islam tersendiri agar para juris dapat memberikan pemahaman yang benar dan proporsional terhadap Alquran dan Sunnah serta dapat memberikan penyelesaian bagi peristiwa-peristiwa hukum baru yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Dalam kondisi seperti inilah, Imam Syafi'i merumuskan kaidah-kaidah Ushûl Fikih serta membukukannya menjadikan satu monografi ilmu yang sistematis dan rasional. Ini sebagaimana tercermin dalam karya monumentalnya, *al-Risalah*, yang memuat uraian Alquran, penjelasan Sunnah terhadap Alquran, ijtihad yang beliau formulakan dalam bentuk qiyas (analogi) serta uraian-uraian lain berkaitan dengan dasar-dasar *istinbath* hukum.

---

<sup>33</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h.48.

Pada mulanya Imam Syafi'i memberi nama buku *al-Risalah* ini dengan nama *al-Kitab*. Namun, karena kandungan buku ini merupakan hasil surat-menyurat antara al-Syafi'i yang saat itu bermukim di Mesir dengan Abd al-Rahman bin Mahdi yang tinggal di Khurasan (Iraq), maka buku ini kemudian diberi nama *al-Risalah* yang berarti sepucuk surat.<sup>34</sup> Dalam konteks sejarah pembentukan ilmu Ushûl Fikih di atas, hubungan Imam Syafi'i dengan ilmu Ushûl Fikih lalu dapat diumpamakan dengan hubungan Aristoteles dengan ilmu mantiq (logika) atau hubungan Imam Khalil bin Ahmad dengan ilmu 'arudh (prosody).<sup>35</sup>

Pada abad 3 H, di bawah pemerintahan Abbasiyah wilayah Islam semakin meluas ke bagian Timur. Khalifah-khalifah Abbasiyah yang berkuasa dalam abad ini adalah: Al-Ma'mun (w.218 H), Al-Mu'tashim (w.227 H), Al-Wasiq (w. 232 H), dan Al-Mutawakkil (w.247 H). Pada masa mereka inilah terjadi suatu kebangkitan ilmiah di kalangan Islam yang dimulai sejak masa pemerintahan khalifah ar-Rasyid. Kebangkitan pemikiran pada masa ini ditandai dengan timbulnya semangat penerjemahan di kalangan ilmuwan Muslim. Buku-buku filsafat Yunani diterjemahkan dalam bahasa Arab dan kemudian diberikan penjelasan (*syarah*). Di samping itu, ilmu-ilmu keagamaan juga berkembang dan semakin meluas objek pembahasannya. Hampir dapat dikatakan bahwa tidak ada ilmu keislaman yang berkembang sesudah Abbasiyah, kecuali

---

<sup>34</sup> Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *al-Fikr al-Ushûli Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah*, (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1984), h.. 64 dan 68; Manna' Khalil al-Qaththan, *al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islam Tarikhan wa Manhajan*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), h. 307.

<sup>35</sup> Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah* (Tahqiq wa syarh Ahmad Muhammad Syakir), (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), h.13;

yang telah dirintis atau diletakkan dasar-dasarnya pada zaman dinasti Abbasiyah ini.<sup>36</sup>

Salah satu hasil dari kebangkitan berpikir dan semangat keilmuan Islam ketika itu adalah berkembangnya bidang fikih, yang pada gilirannya mendorong untuk disusunnya metode berpikir fikih yang disebut Ushûl Fikih. Seperti telah dikemukakan, kitab Ushûl Fikih yang pertama-tama tersusun secara utuh dan terpisah dari kitab-kitab fikih ialah *Ar-risalah* karangan Asy-Syafi'i. Kitab ini dinilai para ulama sebagai kitab yang bernilai tinggi. Selain kitab *Ar-risalah*, pada abad 3 H, telah tersusun pula sejumlah kitab Ushûl Fikih lainnya. Isa Ibnu Iban (w.221 H/835 M.) menulis kitab *Itsbat Al-Qiyas*, *Khabar Al-Wahid*, dan *Ijtihad Ar-Ra'y*. Ibrahim ibnu Syiyar Al-Nazhzhah (w.221 H/835 M) menulis kitab *An-Nakt*. Daud ibnu Ali ibnu Daud Az-Zahiri (w.270 H/883 m) menulis kitab *Al-Ijma'*, *Al-Ibthal At-Taqlid*, *Ibthal Al-Qiyas*, *Al-Khabar Al-Mujib li Al-'Ilm*, *Al-Hujjat*, *Al-Khushush wa Al-Umum*, *Al-Mufassar wa Al-Mujmal*, dan juga kitab *Al-Ushûl*.<sup>37</sup>

##### 5. Periode Perkembangan (Abad 4 H)

Selanjutnya adalah periode perkembangan pemikiran fikih Islam pada abad 4 H. Abad 4 H ini mempunyai karakteristik tersendiri dalam kerangka sejarah tasyri' Islam. Pemikiran liberal Islam berdasarkan ijtihad mutlak berhenti pada abad ini. Mereka menganggap para ulama terdahulu mereka suci dari kesalahan sehingga seorang fakih tidak mau lagi mengeluarkan

---

<sup>36</sup> Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushûl Fiqih*..., h. 30.

<sup>37</sup> *Ibid.*,

pemikirannya yang khas, terkecuali dalam hal-hal kecil saja. Akibatnya, aliran-aliran fikih yang ada semakin mantap eksistensinya, apalagi disertai oleh fanatisme di kalangan penganutnya. Hal ini ditandai dengan adanya kewajiban menganut suatu mazhab tertentu dan larangan melakukan perpindahan mazhab sewaktu-waktu.<sup>38</sup>

Namun demikian, keterkaitan pada imam-imam terdahulu tidak dapat dikatakan taqlid, karena masing-masing pengikut madzhab yang ada tetap mengadakan kegiatan ilmiah guna menyempurnakan apa yang dirintis oleh para pendahulunya. Usaha mereka antara lain:

- a. Memperjelas *'illat-illat* hukum yang di-*istinbath*-kan oleh para imam mereka; mereka itulah yang disebut ulama *takhrij*;
- b. Mentarjihkan pendapat-pendapat yang berbeda dalam mazhab, baik dari segi *riwayah* dan *dirayah*
- c. Setiap golongan mendukung mazhabnya sendiri dan mentarjihkannya dalam berbagai masalah khilafiyah. Akan tetapi, tidak bisa diingkari bahwa pintu ijtihad pada periode ini telah tertutup. Akibatnya bagi perkembangan fikih Islam adalah sebagai berikut:
  - 1) Kegiatan para ulama terbatas dalam menyampaikan apa yang telah ada, mereka cenderung hanya menjelaskan kitab-kitab terdahulu atau memahami dan meringkasnya;
  - 2) Menghimpun masalah-masalah furu' yang sekian banyaknya dalam uraian singkat;

---

<sup>38</sup> *Ibid.*,

- 3) Memperbanyak pengandaian-pengandaian dalam beberapa masalah.

Terhentinya ijtihad dalam fikih dan adanya usaha-usaha untuk meneliti pendapat-pendapat para ulama terdahulu dan mentarjihkannya justru memainkan peranan yang sangat besar dalam bidang Ushûl Fikih. Hal ini karena dalam meneliti dan mentakhrij pendapat para ulama terdahulu, diperlukan penelusuran sampai pada akar-akarnya dan pengevaluasian kaidah-kaidah Ushûl yang menjadi dasarnya. Dengan demikian, semakin berkembanglah ilmu Ushûl yang menjadi dasarnya dan dengan sendirinya Ushûl Fikih pun semakin berkembang, apalagi masing madzhab menyusun kitab Ushûl Fikih.<sup>39</sup>

#### 6. Periode Penyempurnaan (Abad 5-6 H)

Kelemahan politik di Baghdad, yang ditandai dengan lahirnya beberapa daulah kecil, membawa arti bagi perkembangan peradaban dunia Islam. Peradaban Islam tidak lagi terpusat di Baghdad, tetapi juga di kota-kota, seperti Cairo, Bukhara, Gahznah, dan Markusy. Hal itu disebabkan adanya perhatian besar dari para sultan, raja-raja penguasa daulah-daulah kecil itu terhadap perkembangan ilmu dan peradaban.

Salah satu dampak dari perkembangan itu ialah kemajuan di bidang ilmu Ushûl Fikih yang menyebabkan sebagian ulama memberikan perhatian khusus untuk mendalaminya; antara lain Al-Baqilani, Al-Qahdhi, Abd Al-Jabar, Abd Al-Wahab Al-Baghdadi, abu Zayd Ad-Dabusy, Abu Husai Al-

---

<sup>39</sup> *Ibid.*,

Bashri, Imam Haramain, Abd Al-Malik Al-Juwaini, Abu Hamid Al-Ghazali, dan lain-lain. Mereka itulah pelopor keilmuan Islam di zaman itu. Para pengkaji ilmu keislaman dikemudian hari mengikuti metode dan jejak mereka, untuk mewujudkan aktivitas ilmiah dalam bidang ilmu Ushûl Fikih yang tidak ada bandingannya dalam penulisan dan pengkajian keislaman. Itulah sebabnya pada zaman itu, generasi pada kemudian hari senantiasa menunjukkan minatnya pada produk-produk Ushûl Fikih dan menjadikannya sebagai sumber pemikiran.

Dalam sejarah perkembangan ilmu Ushûl Fikih, pada abad 5 dan 6 H ini merupakan periode penulisan kitab Ushûl Fikih terpesat, yang di antaranya terdapat kitab-kitab yang menjadi kitab standar dalam pengkajian ilmu Ushûl Fikih selanjutnya. Kitab-kitab Ushûl Fikih yang paling penting, antara lain sebagai berikut:

- a. Kitab *Al-Mughni fi Abwab Al-'Adl wa At-Tawhid*, ditulis oleh Al-Qadhi Abd Al-Jabbar (ww.415H/1024 M)
- b. Kitab *Al-Mu'amad fi Al-Ushûl Fikih*, ditulis oleh Abu Al-Husain Al-Bashri (w.425 H/1044 M)
- c. Kitab *Al-Iddaf fi Ushûl Al-Fikih*, ditulis oleh Abu Qadhi Abu Muhammad Ya'la Muhammad Al-Husain Aibnu Muhammad Ibnu Khalf Al-Farra (w.458/1065M)
- d. Kitab *Al-burhan fi Ushûl Al-Fikih*, ditulis oleh Abu Al-Ma'ali Abd Al-Malik Ibnu Abdillah Ibnu Yusuf Al-Juwaini Imam Haramain (w.478 H/1094 M)

- e. Kitab *Al-Mustashfa min Ilm Al-Ushûl*, ditulis oleh Abu Hamid Al-Ghazali (w.505 H/1111 M.).<sup>40</sup>

#### **D. Dinamika Reformasi Ushûl Fikih**

Sebagai sebuah metodologi dalam hukum Islam, Ushûl Fikih mempunyai pijakan wahyu yang didasarkan pada dalil-dalil logis-empiris dalam rangka memunculkan berbagai ketentuan hukum operasional. Dengan ungkapan lain, dalam proses pembentukannya menjadi sebuah epistemologi, Ushûl Fikih memadukan unsur teks normatif berupa wahyu verbal di satu pihak, dan logika formal di pihak lain. Wahyu yang dimaksudkan sebagai dasar pijakan ilmu Ushûl Fikih adalah berupa teks Alquran maupun Hadis yang memuat aturan-aturan hukum secara garis besar dan global. Dari hukum-hukum *kulli-ijmali* ini kemudian para yuris (Mujtahid) perlu merumuskan kaidah-kaidah pengambilan kesimpulan hukum (*istinbath*) untuk memproduksi hukum-hukum operasional yang sesuai dengan semangat teks wahyu untuk mengimplementasikan prinsip dan tujuan tasyri', yakni untuk menebar kemashalatan baik di dunia maupun di akhirat.<sup>41</sup>

Dalam rangka merumuskan kaidah-kaidah *istinbath* ini para yuris juga memerlukan dalil logika selain dalil wahyu. Logika yang dimaksud adalah untuk menyusun kriteria bagaimana mengevaluasi suatu argumen yang benar. Logika dalam pengertian ini, mempelajari metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan penalaran yang

---

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 30-39.

<sup>41</sup> Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks, Memahami Ushûl Fiqh Sebagai Epistemologi Hukum* (Erlangga, 2012), h. 31

menyimpang. Logika berhubungan dengan kegiatan berpikir, tetapi bukan sekedar sebagaimana kodrat rasional yang dimiliki manusia. Dalam membahas jalan pikiran, logika selalu mendasarkan aktivitasnya pada patokan hukum-hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Dalam konteks inilah logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan. Ilmu Ushûl Fikih selain didasarkan pada wahyu verbal juga mempunyai dasar pijakan logika seperti dalam pengertian ini.<sup>42</sup>

Dengan kombinasi wahyu dan logika ini maka tidak sedikit kalangan yang memberikan apresiasi khusus kepada ilmu Ushûl Fikih. Mereka menganggap bahwa ilmu Ushûl Fikih merupakan falsafah Islam faktual yang berfungsi mengawasi kehidupan manusia sebagai khalifah yang senantiasa beraktivitas di muka bumi. Tujuannya adalah agar manusia tidak menyimpang yang menyebabkan mereka bisa terseret dan terjerumus ke dalam berbagai ketimpangan, kehilangan fitrah dan kebingungan akal ketika berhadapan dengan sejumlah pendapat dan ijtihad yang membutuhkan aturan hukum secara mengikat. Atas dasar ini, ilmu Ushûl Fikih merupakan sebuah epistemologi hukum sangat penting yang dihasilkan oleh peradaban Islam.<sup>43</sup>

Ilmu Ushûl Fikih telah menorehkan sejarahnya melalui perjalanan panjang yang cukup mengesankan dalam penentuan arah dan dinamika perubahan masyarakat seperti yang telah dikemukakan di atas. Ilmu ini juga telah memberikan corak yang jelas bagi peradaban Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Begitu banyak pemikiran besar yang mencoba menggali sejumlah

---

<sup>42</sup> *Ibid*, h. 32.

<sup>43</sup> Abdul Halim Uways, *Al-Fiqh Al-Islâmî Baina Ath-Tathawwur wa Ath-Thabat*, h. 160.

aturan dan kaidah fikih dari berbagai teks wahyu. Para yuris Islam yang dikomandani oleh Imam Syafi'i telah berupaya mengukuhkan ilmu Ushûl Fikih baik secara partikular maupun universal sehingga umat merasa yakin bahwa tidak ada satu celah pun yang tidak tersentuh oleh ilmu ini.<sup>44</sup>

Telah terjadi pergeseran dalam studi Ushûl Fikih dari pendekatan tekstual kepada kontekstual. Pembahasan tentang sejarah dan dinamika Ushûl Fikih tidak lengkap bila tidak membicarakan Abu Ishaq al-Syathibi yang muncul pada abad ke-8 hijriyah, karena melalui Syatibi lah para pemikir Muslim modern menemukan momen kontinuitas yang penuh harapan terhadap eksistensi Ushûl Fikih ini. Pembahasan Ushûl Fikih yang dikemukakan Imam al-Syathibi dalam kitabnya ini, di samping menguraikan berbagai kaidah yang berkaitan dengan aspek-aspek kebahasaan, beliau juga mengemukakan maqashid syariah (tujuan-tujuan syara' dalam menetapkan hukum), yang selama ini kurang diperhatikan oleh ulama Ushûl Fikih. Setiap permasalahan dan kaidah kebahasaan yang beliau kemukakan senantiasa dikaitkan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum. Dengan demikian, Imam al-Syathibi memberikan warna baru di bidang Ushûl Fikih dan kitabnya *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl al-Syarî'ah*, yang oleh para ahli Ushûl Fikih kontemporer dianggap sebagai buku Ushûl Fikih yang komprehensif dan akomodatif untuk zaman sekarang.<sup>45</sup> Hal yang sama dapat kita temui pula pada sosok Ibn Hazm (384-456/994-1063), ahli hukum dari kalangan al-Zahiri sebelum Syatibi, yang juga memiliki pandangan luas tentang masalah

---

<sup>44</sup> *Ibid*, h. 161.

<sup>45</sup> Muhammad Amin Suwaid al-Dimasyqi, *Tashîl al-Hushûl 'alâ al-Qawâ'id al-Ushûl, tahqiq Mushthafa Sa'id al-Khin* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1412 H/1991 M), h. 42-43 dan Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 30-31.

pengembangan Ushûl Fikih melalui *istishab*, kendati ia berpegang pada metodologi literal dalam menafsirkan teks.<sup>46</sup>

Sejak berakhirnya era Syatibi, studi tentang Ushûl Fikih mengalami kemerosotan yang sangat memprihatinkan, terutama pada aspek substansi dan metodologi. Dalam waktu sangat lama tradisi eksplorasi pemikiran spekulatif dalam bidang studi hukum Islam tidak muncul. Para sarjana Muslim ketika itu hingga munculnya era pembaruan pada abad ke 17-18 M dan seterusnya hanya sebatas mengulang-ulang materi-materi yang sudah ada, itu pun mereka lebih terfokus kepada tradisi Ushûl Fikih Syafi'iyah –dan bahkan lebih menyempit lagi kepada kitab al-Risalah. Ini ironis, ketika akhir ini banyak kritik yang dialamatkan kepada kitab tersebut. Mereka tidak berusaha menggali dari kitab-kitab ulama Syafi'iyah terkemudian, yang dari sistematika penulisannya lebih runtun dan dari sisi materi yang dibahas lebih bernas. Kalaupun ada kajian yang mendalam, itupun sebatas melakukan studi komparatif antara kaidah-kaidah Ushûl satu mazhab dengan mazhab yang lain (*dirasat al-Muqaranah fi Ushûl*).<sup>47</sup>

Kondisi di atas sedikit demi sedikit mengalami perubahan ketika gerakan kebangkitan dan pembaruan mulai dikumandangkan oleh para pembaru dan pemikir-pemikir Muslim terkemudian, seperti Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Muhammad Rasyid Ridha, Fazlur Rahman, Yusuf al-Qaradhawi,

---

<sup>46</sup> Abu Muhammad 'Ali ibn Hazm lahir di Cordoba di mana ayahnya adalah wazir walikota al-Manshur ibn Abi 'Amir. Beliau beruntung memperoleh pengajaran dari beberapa guru Cordoba yang paling masyhur dalam semua disiplin: ilmu pengetahuan hadis, sejarah, filsafat, hukum, kedokteran dan sastra. Karya paling penting Ibn Hazm adalah risalahnya atas agama-agama dan mazhab-mazhab pemikiran yang disebut *Kitab al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwâ wa al-Nihal*. Dalam persoalan-persoalan hukum, beliau mengadopsi doktrin Zhahiri atau “eksoteris” yang didirikan di Timur oleh Dawud al-Isfahani (w.270 H/884 M), yang mencurahkan waktunya terhadap validasi Alquran, yakni tentang manifestasinya (zhahir). Karya hukumnya yang terkenal adalah *al-Muhalla*. Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, h. 183-184.

<sup>47</sup> Imam Syaukani, *Op.cit.*, h.135.

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, Mahmud Mohammed Taha, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, Muhammad Syahrur, Abdullah Ahmad An-Na'im dan Hasan al-Turâbî. Pada era inilah sistematika dan metodologi Ushûl fikih klasik dipertanyakan kembali.<sup>48</sup>

Yusuf al-Qaradhawi mengusulkan untuk melakukan kajian ulang terhadap fikih klasik tidak terbatas pada produk-produk hukum yang bersandarkan pada dalil-dalil penalaran akal yang lebih bertumpu pada *urf* dan kemashalatan temporer (*al-maslahah az-zamaniyyah*), atau dengan kata lain produk ijtihad yang tidak ditemukan sandaran dalilnya berupa nash Alquran atau Sunnah. Tetapi, beliau juga menyerukan untuk lebih jauh “mengorek” ulang terhadap hukum-hukum fikih yang dibangun dari teks-teks keagamaan yang bersifat *zhanni*, baik nash-nash tersebut yang kategori *zhanni at-tsubut* maupun *zhanni ad-dilalah* demi mengejar relevansinya di abad modern.<sup>49</sup>

Terkait dengan ranah ijtihad kontemporer, al-Qaradhawi yang lahir pada tahun 1926 M menuliskan dalam bukunya *al-Ijtihâd fî as-Syari'ah al-Islâmiyyah* mengusulkan pada dua ranah yang menjadi fokus garapan atau medan ijtihad kontemporer. *Pertama*, masalah-masalah yang berhubungan dengan keuangan dan

---

<sup>48</sup> *Ibid*,

<sup>49</sup> Al-Qaradhawi berpendapat bahwa mengkaji ulang fikih klasik dianggap perlu di era modern ini, karena bisa jadi gejala-gejala sosial sebagai pertimbangan dalam istinbath hukum oleh ulama klasik tidak ditemukan ketika itu, sementara di zaman sekarang kondisi itu berubah drastis dan aspek-aspek perubahan sosial dapat menjadi pertimbangan hukum bagi ulama kontemporer. Demikian halnya, bisa jadi pendapat yang dianggap *marjuh* (lemah dari segi dali), tetapi di abad modern ini justru pendapat itu menjadi *rajih* (yang dikuatkan), karena melihat kebutuhan masyarakat. Atau alasan-alasan lain yang melatarbelakangi perubahan hukum kaena tuntutan zaman. Lihat, Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihâd fî asy-Syari'ah al-Islamiyyah Ma'a Nazhrât Tahliliyyah fî al-Ijtihad al-Mu'âshir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996), h. 107.

ekonomi kontemporer. *Kedua*, problematika kontemporer yang berkaitan dengan sains dan dunia kedokteran.<sup>50</sup>

Berbeda halnya dengan al-Qaradhawi, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi yang dilahirkan pada tahun 1929 M tidak secara jelas menguraikan medan ijtihad kontemporer. Akan tetapi, al-Buthi hanya memberikan rambu-rambu bahwa kebutuhan ijtihad kontemporer mendesak dilakukan untuk merespons setiap persoalan-persoalan baru yang muncul di masyarakat, sedangkan para ulama klasik belum pernah membahasnya.<sup>51</sup> Atau persoalan-persoalan fikih klasik yang sekarang berkembang, karena arus dinamika realitas sosial yang yang mengitarinya, sehingga kasus tersebut meniscayakan adanya hukum baru sesuai kebutuhan masyarakat di zamannya.<sup>52</sup>

Dari arahan di atas, dapat dipahami bahwa medan ijtihad kontemporer menurut al-Buthi lebih luas ketimbang yang diusulkan oleh al-Qaradhawi. Karena di era kontemporer ini, hampir di setiap bidang-bidang fikih mengalami perkembangan pesat sebagai dampak dari globalisasi dan modernisasi. Hal ini terbukti, al-Buthi dalam buku berjudul *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, beliau tidak hanya fokus membahas fikih kontemporer dibidang mu'amalah (ekonomi dan keuangan) dan kedokteran, melainkan al-Buthi juga membahas di bidang ibadah terkait hukum zakat harta publik, dan zakat hak kekayaan intelektual. Di bidang *as-Siyar* (hukum internasional) beliau membahas tentang hukum naturalisasi kewarganegaraan (*hukum at-tajanus*). Di bidang *al-Adab wa al-*

---

<sup>50</sup> *Ibid*, 102-104

<sup>51</sup> Muhammad Sa'id Ramadhân Al-Bûthi, *Muhâdharat fi al-Fiqh al-Muqârin*, cet.II, (Damaskus: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1981), hal.7.

<sup>52</sup> Muhammad Sa'id Ramadhân Al-Bûthi, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dâr Al-Farabi lil Ma'rif, 2009), h.19.

*Akhlaq* (hukum etika) beliau membahas seputar panti jompo. Di bidang *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (fikih politik) beliau membahas tentang keterlibatan wanita di kancan dunia perpolitikan.

Pembaharu hukum Islam tersebut terus digalakkan oleh para sarjana Muslim hingga saat ini. Salah satunya adalah seorang eksponen kelompok religious liberalism, yakni Muhammad Syahrur yang dilahirkan pada 11 Maret 1938 di Damaskus, Syria. Syahrur sama sekali tidak berpijak pada paradigma ilmu Ushûl Fikih tradisional dan bahkan terkesan mencampakkannya. Hal ini berarti bahwa Syahrur telah menganggap ilmu pengetahuan-ilmu pengetahuan sangat terikat oleh ruang, waktu, situasi dan kondisi yang mengitarinya. Oleh karena itu, beliau memberanikan diri untuk menciptakan teori baru dalam bidang ilmu Ushûl Fikih yang dianggapnya akan lebih sesuai dengan waktu, situasi dan kondisi masyarakat modern dewasa ini. Salah satu hasil kreativitas pemikiran Syahrur dalam bidang ilmu Ushûl Fikih adalah teori *hudud* sebagai bagian dari reformasi keagamaan yang dilakukan Syahrur dengan reformasi politik dan masyarakat yang didambakannya.<sup>53</sup>

Tokoh yang lainnya adalah Abdullah Ahmad An-Na'im yang lahir 6 April 1946 di desa *al-Maqawier*, tepi Barat Nile 200 km dari Utara Khartoum. Beliau adalah salah seorang tokoh pembaharu (modernis) hukum Islam yang melakukan kritik terhadap dua konstruksi penafsiran hukum dalam Islam yang tidak memadai, tepatnya penafsiran tradisional (tekstual-teosentris dan tekstual-literalistik) dan pembaruan sekuler (termasuk teori utilitarianisme). Dalam

---

<sup>53</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. I (Yogyakarta: Lkis, 2010) h. 5-9

pandangan An-Na'im, budaya Barat (teori pembaruan-sekular) dan budaya Islam (teori hukum Islam tradisional) masing-masing memiliki kekurangan dan cacat. Pembaruan-sekular yang diadopsi oleh umat Islam telah melahirkan humanisme-sekuler, sedang teori hukum Islam tradisional telah menyebabkan pemberantasan hak-hak dasar manusia.<sup>54</sup>

An-Na'im di sini melakukan penyelesaian internal Islam (baca: transformasi internal Islam) terhadap teori hukum Islam tradisional sekaligus kritik terhadap humanisme-sekular, baik dalam persoalan perdata, pidana, hak asasi manusia, konstitusi negara, tata negara maupun persoalan tatanan internasional seperti hubungan muslim dengan non-muslim dan hubungan negara Islam dengan negara non-Islam. Intepretasi hukum ini berupaya mendukung terlaksananya ajaran hukum Islam secara totalitas tanpa melanggar hak orang lain.<sup>55</sup>

Pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas pastinya dilakukan atas dasar semangat untuk senantiasa menumbuhkan suasana dialogis dalam wacana teori hukum Islam dan mengikis wacana monologis dan ideologis agar pemikiran hukum Islam senantiasa berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat.

---

<sup>54</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and Internasional Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990) h. 20-26; Versi Bahasa Indonesia dari buku ini telah terbit pada November 1994 untuk cet. I dan cet.II Mei 1997. Lihat, Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1997)

<sup>55</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, "Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations", *Journal of Ecumenical Swtudies* 25:1 (1998), h. 3 dan Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standarrds to Mutual Understanding* (Richmond Surrey: Curzon Press, 1995), h. 160

### E. Reformasi Ushûl Fikih di Indonesia

Reformasi adalah istilah Inggris “*reform*” atau “*reformation*” yang berarti “*change*” (perubahan). “*improvement*” (per-baikkan), “*betterment*” (peningkatan), “*correction*”<sup>56</sup> (pembetulan) atau pengertian lain yang mirip. Reformasi dalam bidang hukum tidak lepas dari pengertian perubahan, perbaikan, peningkatan dan pembetulan terhadap sistem hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang berlaku selama ini. Reformasi hukum Indonesia tidak lepas dari tiga sifat, yaitu spiritual, teologis, dan politikal. Bersifat spiritual, karena reformasi hukum menyangkut nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat sebagai warisan spiritual bangsa Indonesia. Ia bersifat teologis, karena hukum bagi mayoritas bangsa Indonesia yang terdiri dari umat Islam tidak dapat dipisahkan dari pandangan teologis, yaitu hukum bagi mereka adalah perintah ilahi yang harus dijalankan dalam kehidupan individu dan masyarakat. Ia bersifat politikal, karena gerakan reformasi hukum membutuhkan usaha politik dan kekuasaan negara.

Dalam Islam, ada tiga istilah yang berkaitan dengan reformasi; yaitu *tajdîd* (pemurnian), *taghyîr* (perubahan), dan *ishlâh* (perbaikan). *Tajdîd* berarti pemurnian dengan kembali kepada ajaran asli Islam sebagai termaktub dalam Al-Qur’an dan Sunnah. Orang yang melakukan pe-murnian disebut *mujaddid* (pemurni), yaitu orang yang mengembalikan agama yang sudah menyimpang kepada pengertian aslinya. Penyimpangan tersebut dapat terjadi pada teks agama, atau pemahaman-nya, atau prakteknya atau pada semuanya.

---

<sup>56</sup> Rifyal Ka’bah et.al., *Reaktualisasi Ajaran Islam: Pembaharuan Visi Modernis & Pembaharuan Visi Salaf* (Jakarta: Penerbit Minaret, 1978), h. 49-50.

*Taghyîr* adalah perubahan. Allah telah menciptakan alam ini cocok untuk kehidupan bila manusia mengikuti aturan yang digariskan dalam sunnah kehidupan dan sunnah Allah. Sunnah kehidupan adalah jalan kehidupan yang harus ditempuh manusia di bumi agar manusia dapat hidup dengan aman, makmur dan sentosa. Untuk itu, ia harus belajar, berpikir, berkreasi, mengatur kehidupan bersama dan membangun peradaban. Manusia sebagai ciptaan Allah berpotensi untuk itu. Demi memantapkan kehidupan dunia yang lebih baik dan memastikan keselamatan hidup di akhirat, Allah menurunkan wahyu untuk membimbing manusia. Reformasi dalam pengertian *taghyîr* adalah usaha pencegahan agar tidak terjadi pelanggaran terhadap hukum kehidupan dan hukum Allah dalam diri pribadi, masyarakat dan negara.

Sedangkan *ishlâh* berasal dari kata *shalâh* yang berarti antonim dari kata *fasâd* (kerusakan). Reformasi dalam pengertian *ishlah* adalah usaha perbaikan yang dilakukan terhadap sektor-sektor yang sudah rusak dalam kehidupan individu, masyarakat dan negara, khususnya dalam bidang hukum. Bila usaha perbaikan tidak dilakukan, maka kondisi pribadi akan bertambah buruk dan masyarakat atau negara akan hancur. Reformasi pemikiran hukum Islam dapat dilihat dari pengertian reformasi seperti telah dikemukakan.

Historisitas perkembangan hukum Islam di Indonesia merupakan salah satu mata rantai sejarah perkembangan hukum Islam secara umum. Ia terlahir dari hasil perkawinan antara hukum Islam normatif (syari'ah) dengan muatan-muatan lokal Indonesia. Untuk itu, pengertian hukum Islam (fikih) dalam konteks ini menjadi lebih spesifik. Untuk menyebut hukum Islam, sering digunakan istilah

syari'ah atau fikih. Penggunaan kedua istilah tersebut secara bergantian untuk menyebut hukum Islam, pada level tertentu memang benar. Tetapi jika dilihat secara lebih konseptual, keduanya memiliki konotasi yang berbeda. Syari'ah adalah produk dari *tasyrî' ilâhî* yakni penetapan hukum yang dilakukan langsung oleh Allah dan Rasul-Nya dalam al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan fikih adalah produk *tasyrî' wadh'î*, yakni penetapan hukum yang dilakukan oleh mujtahid.<sup>57</sup>

Pada umumnya, fikih seringkali dipandang identik dengan hukum Islam dan hukum Islam identik dengan hukum Tuhan. Dengan cara pandang seperti ini, maka kitab-kitab fikih dipandang sebagai kumpulan hukum-hukum Tuhan, dan karena hukum Tuhan adalah yang paling benar dan tidak berubah, maka kitab-kitab fikih bukan lagi dipandang sebagai produk yang bersifat keagamaan, melainkan dipandang sebagai buku agama. Implikasinya, selama berabad-abad fikih menduduki posisi yang sangat terhormat sebagai bagian dari agama, dan bukan bagian dari produk pemikiran keagamaan.

Berdasarkan penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa syari'ah dengan fikih adalah dua konsep yang berbeda. Minimal ada empat perbedaan antara keduanya. *Pertama*, dilihat dari sudut subyeknya, syari'ah ditetapkan oleh *syârî'* (Allah), sedangkan fiqh ditetapkan oleh manusia, dalam hal ini mujtahid atau fuqaha. *Kedua*, syari'ah menempati kualitas *wahyî*, sedangkan fikih, karena di dalamnya ada intervensi *ra'yu* (rasio), berkualitas *ijtihâdî*. Ketiga, karena diciptakan oleh Tuhan dan berkualitas *wahyî*, maka syari'ah memiliki tingkat kebenaran absolut, sedangkan fikih memiliki tingkat kebenaran relatif. Keempat, syari'ah bersifat

---

<sup>57</sup> Lihat Muhammad Faruq Nabhan, *al-Madkhal li al-tasyri' al-Islam*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1981), h. 11.

internal dan universal, sedangkan fikih bersifat temporal dan lokal (sangat terpengaruh oleh perubahan dimensi ruang dan waktu).

Meskipun fikih merupakan produk pemikiran manusia, tetapi ia tetap dikategorikan sebagai syari'ah<sup>58</sup>, sepanjang dikaji dengan merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah, baik melalui *qiyâs* maupun *mashlahah*, sebab dengan *qiyâs*, seorang mujtahid membawa *furû'* kepada *nash*, sementara dengan *mashlahah*, ia berusaha memperhatikan kepentingan-kepentingan kehidupan manusia. Pendekatan seperti ini telah memperoleh legalitas dari *nash*.

Memperhatikan Islam sebagai sumber hukum, maka secara ringkas hukum Islam sebenarnya adalah ketentuan-ketentuan mengikat yang berasal dari Allah dan legislasi manusia untuk pengaturan hidup individu dan masyarakat.<sup>59</sup> Dalam hubungan ini, hukum Islam dapat diklasifikasikan kepada yang bersifat *diyânî* semata dan yang bersifat *diyânî* dan *qadhâ'î* dalam waktu yang sama.<sup>60</sup> *Diyânî* adalah kata sifat yang berasal dari kata *dîn* yang antara lain berarti ketaatan dan ketundukan.<sup>61</sup> Seluruh hukum Islam pada dasarnya bersifat *diyânî* karena ia terserah kepada kesadaran masyarakat secara individu untuk pelaks-naannya. Sungguh pun demikian, sebagian hukum Islam, di samping bersifat *diyânî* juga bersifat *qadhâ'î*. Disebut *qadhâ'î* karena ia berkaitan dengan permasalahan

---

<sup>58</sup> Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (t.tp.: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

<sup>59</sup> Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (t.tp., t.th.), h. 21-27.

<sup>60</sup> Teori ini dikemukakan secara ringkas oleh sosiolog dan pemikir Turki, Ziya Gokalp. Lihat Ziya Gokalp, diterjemahkan oleh Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, (New York: Columbia Uneversity Press, 1959), h. 200.

<sup>61</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 177. Majma al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasith*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1400 H/1980 M), h. 307.

yuridis. *Qadhâ'î* adalah kata sifat dari *qadhâ* yang antara lain berarti pengadilan atau putusan pengadilan.

Dalam peta pemikiran Islam, kontribusi intelektual hukum Islam menempati posisi cukup signifikan. Bahkan sebagian sarjana menyatakannya sebagai satu subjek terpenting dalam kajian Islam.<sup>62</sup> Oleh karena itu, jika boleh disebut dengan salah satu produknya, maka peradaban Islam sesungguhnya lebih identik dengan “peradaban hukum”. Kesan tersebut sebenarnya tidak terlalu berlebihan, karena secara kualitatif dan kuantitatif, tampak bahwa hukum Islam (fikih) menempati posisi teratas di antara produk-produk intelektual Islam. Harus pula diakui bahwa karya-karya hukum Islam (fikih) merupakan khazanah pemikiran yang paling banyak tersebar di dunia Islam, sehingga berpengaruh terhadap perilaku individu dan sosial serta membentuk pola pikir masyarakat. Pada akhirnya, secara umum diakui bahwa kecemerlangan pemikiran hukum Islam mempengaruhi pasang surut peradaban Islam dalam sejarah.

Telah disebutkan pada bagian pendahuluan bahwa, seringkali orang salah mengerti. Fikih dipandang berharga mati. Kehadirannya begitu saja, *a-historis*. Fikih dilihat identik dengan aturan Tuhan, sehingga merupakan bagian utama agama itu sendiri, bukannya sebagai bagian produk pemikiran keagamaan. Fenomena sacralisasi inilah salah satu faktor kemandegan pemikiran hukum Islam dan inovasi hukum Islam di Indonesia.

---

<sup>62</sup> Schacht misalnya, menyatakan bahwa hukum islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari pola hidup muslim serta merupakan inti dari saripati Islam itu sendiri. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 1. Pernyataan senada diungkapkan Anderson, bahwa ia mencerminkan jiwa bangsa bersangkutan secara lebih jelas dari lembaga apa pun. J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York: New York University Press, 1956), h. 96.

Hal inilah yang segera menuntut elaborasi lebih lanjut, bahwa hukum Islam dalam pengertian normatif pun hadir sebagai solusi<sup>63</sup> terhadap persoalan-persoalan (yuridis-moral) kemasyarakatan (baca: kemanusiaan) yang selalu aktual. Demikian pula metodologi hukum Islam klasik yang kemudian dikenal dengan Ushûl Fikih maupun produk jadinya, fikih harus tetap dibaca sebagai hasil pergumulan dengan sejarah.<sup>64</sup>

Sementara itu, kemajuan iptek tidak dapat disangkal telah mempengaruhi semua struktur lapisan masyarakat. Akibatnya, terjadi pergeseran dan transformasi nilai atau norma sosial dan budaya dalam berbagai bentuk dan variasinya. Fenomena-fenomena ekstrinsik keagamaan, seperti isu-isu kemanusiaan dan peradaban menjadi tantangan besar terhadap Islam yang selanjutnya mengerucut pada bidang hukum positifnya. Hal ini cukup menggugah kesadaran intelektual dari banyak kalangan, dan kesadaran akan perlunya pemikiran kembali berbagai ajaran historis Islam selama ini.

Reformasi pemikiran hukum Islam sebagai jawaban terhadap realitas kekinian, dengan demikian haruslah menjadi satu agenda tersendiri dalam wacana fikih kontemporer. Tak terkecuali juga klaim universalitas sebagai agama yang *rahmatan lil 'âlamîn* dan karenanya *sâlihun li kulli zamân wa makân*, dalam konteks ini tentu saja sangat signifikan. Ia akan sia-sia apabila pada saat yang sama tidak diterjemahkan dan diaplikasikan secara membumi di tengah

---

<sup>63</sup> Hal ini dapat dirujuk kepada penjelasan bahwa al-Qur'an berposisi sebagai jawaban atau respon terhadap fenomena-fenomena tertentu. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 43. Sedangkan Rahman menyatakan bahwa memang sejak awal, tujuan praktis tertentu telah merupakan bagian dari konsep syari'ah. Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 141.

<sup>64</sup> M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (t.p.: t.tp., t.th.), h. 107.

kompleksitas sosial yang ada. Bahkan akan muncul gugatan di sana-sini tentang misi Islam, “apakah ia telah berakhir?”.

Anggapan bahwa kitab-kitab fikih *plus* produk fikihnya merupakan kumpulan hukum-hukum Tuhan, hemat penulis, harus direformasi, dalam pengertian diubah, diperbaiki, ditingkatkan dan dibetulkan.

Jika dilihat dari perspektif historisnya, hukum Islam pada awalnya merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab yang responsif terhadap tantangan sejarahnya masing-masing dan memiliki coraknya sendiri, sesuai dengan latar sosio kultural dan politis tempat mazhab itu tumbuh dan berkembang.

Ciri khas hukum Islam yang demikian ini terutama disebabkan oleh kuatnya tradisi ijtihad yang oleh Iqbal disebut sebagai “prinsip gerak dalam struktur Islam”.<sup>65</sup> Dengan prinsip ini, generasi muslim awal mengurai problematika hukum yang mereka hadapi secara dinamis dan kreatif. Diktum-diktum hukum yang terlahir sebagai produk dari pemikiran hukum Islam (baca: ijtihad) menjadi benar-benar aktual, karena ia merupakan respons langsung terhadap problematika hukum yang berkembang saat itu.

Seiring berlalunya waktu, perkembangan hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma ke dalam bentuknya yang baru. Hukum Islam menjadi statis dan kurang apresiatif terhadap laju perkembangan masyarakat, khususnya setelah terjadi kristalisasi mazhab-mazhab fikih. Dengan berakhirnya pembentukan keempat mazhab sunni di abad ke-9 dan ke-10, hukum

---

<sup>65</sup> Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 46.

Islam lambat laun berhasil dibakukan dan dianggap sebagai hukum ilahi yang tidak boleh diubah dan tidak membutuhkan tambahan inovasi. Akhirnya tradisi ijtihad menjadi barang langka dan mencapai anti klimaksnya ketika merebak doktrin *insidâd bâb al-ijtihâd* (tertutupnya pintu ijtihad). Tradisi ijtihad kemudian diambil alih oleh tradisi *taqlid* yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi lâ kayfa* (*taken for granted*) terhadap doktrin mazhab-mazhab.

Namun, bukan berarti bahwa aktivitas pemikiran hukum Islam telah berhenti sama sekali. Ia tetap ada meskipun dalam kuantitas dan kualitas yang berbeda serta laju perkembangannya yang menurut Atho Mudzhar, agak terlambat. Tugas pemikiran hukum Islam tetap dilaksanakan oleh sedikitnya dua golongan, yaitu *qadhi* dan *mufti*. Golongan yang disebut pertama melakukan pemikiran hukum Islam melalui keputusan pengadilan (*jurisprudensi*), sedang golongan kedua melalui fatwa-fatwa (*legal opinion*).<sup>66</sup> Hanya saja, produk-produk pemikiran hukum Islam pada *qadhi* dan *mufti* seringkali tidak mampu menyentuh rasa keadilan masyarakat dan cenderung *a-historis*, karena ia tidak didasarkan pada sebuah konsepsi kebutuhan hukum kontemporer dengan visi hukum dan visi sosial kontemporer, tetapi sekadar diambil dari produk-produk pemikiran hukum masa lalu yang jelas tidak relevan dengan tuntutan kebutuhan hukum kontemporer.

Secara sosiologis, hukum merupakan refleksi tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai suatu pranata dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Ini berarti, muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi

---

<sup>66</sup> Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 1.

masyarakat yang sedang tumbuh dan berkembang. Hukum bukan sekadar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasi pemikiran dan merekayasa perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya. Berpijak pada pemikiran seperti ini, tampak bahwa antara upaya ijtihad di satu sisi dan tuntutan perubahan sosial di sisi lain, terdapat suatu interaksi.

Memang harus disadari bahwa sifat hubungan yang tumpang tindih antara Islam normatif dengan formulasi hukum (fikih) Islam yang historis, menjadikannya mengalami kesulitan luar biasa. Hal ini pulalah yang menghambat untuk mencapai rekonstruksi hukum Islam. Ia tidak dapat direformasi jika para ulama dan umat pada umumnya masih skeptis dan *jumud*.<sup>67</sup> Problem epistemologis inilah yang harus mendapatkan solusi.

Kekacauan hubungan yang terjadi antara Islam sebagai agama normatif dengan formulasi hukum yang historis sesungguhnya tidak terlepas dari bangkrutnya tradisi intelektualitas dunia Islam pasca *a'immah al-madzâhib*. Kristalisasi pemikiran-pemikiran yang maju terhadap Islam yang terlembaga di dalam mazhab-mazhab fikih klasik dianggap telah baku dan tidak perlu diijtihadkan kembali.

Ulama Ushûl Fikih misalnya, dipengaruhi aliran teologi tertentu, mengonsepsikan hukum sebagai *qadîm*, yaitu sudah ada sejak azali. Konsep ini direproduksi oleh ahli-ahli hukum modern, bahwa “hukum ilahi itu mengontrol

---

<sup>67</sup> Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 82.

dan tidak dikontrol oleh masyarakat”. Konsepsi semacam inilah yang menggiring fikih ke dalam bingkai status quo yang sakral.

Berawal dari sinilah, fenomena *insidâd bâb al-ijtihâd*, menandai redupnya pamor Islam, yang diperparah oleh maraknya polemik dan kontroversi yang cukup tajam (baca: *khilâfiyyah*). Umat pada akhirnya terjebak ke dalam pemahaman yang sulit dibedakan antara yang sakral dan yang tidak sakral. Karena itu, wacana reformasi pemikiran hukum Islam perlu penegasan. Penegasan dimaksud adalah bahwa sebenarnya hukum Islam tidaklah bersifat a-historis. Ia hadir tidak dalam kevakuman sejarah. Sebaliknya, ia hadir di tengah rentetan konteks peradaban manusia yang kompleks. Pemahaman “tekstual” terhadapnya, menjadi tidak relevan. Di sinilah kemudian para pembaru umumnya mengajukan pemahaman kontekstual, yaitu dengan memahami semangatnya, sesuai alur sejarahnya.

Sebagai konsekuensinya, fikih yang pada hakikatnya merupakan hasil pemahaman manusia di bidang hukum, haruslah dilihat sebagai tidak sakral, karena berasal dari pembacaan dan pergumulan penulisnya dengan aneka ragam aspek kemanusiaan yang menyejarah. Karakter lokalitas ruang dan waktu adalah sebuah keniscayaan. Ciri rasionalitas Abu Hanifah misalnya, atau moderatnya Imam Syafi’i dan fundamen-talnya pemikiran Ahmad Ibn Hanbal serta Imam Malik yang terkenal dengan ketradisionalannya, jelas menunjukkan ekspresi kultural dan sifat kesejarahannya masing-masing.

Untuk kasus di Indonesia, stagnasi pemikiran hukum Islam itu setidaknya berlangsung sampai dekade 70-an. Meski telah ada upaya pembaruan pemikiran,

seperti gagasan “Fikih Indonesia” Hasbi Ash-Shiddieqie dan ide Hazairin tentang “Mazhab Nasional”, tetapi belum mampu menggugah kelesuan pemikiran hukum Islam. Ini terlihat dari lemahnya respon positif terhadap gagasan kreatif tersebut. Juga dikarenakan belum tersusunnya ide pembaruan secara sistematis.<sup>68</sup>

Sebagai sebuah tradisi yang men-jembatani *gap* antara *law in book* dengan *law in action*, kehadiran fatwa MUI misalnya, sesungguhnya amat strategis bagi pengembangan pemikiran hukum Islam. Namun harus diakui adanya kesan lamban dalam mengantisipasi perkembangan baru, terutama ketika berbenturan dengan realitas interest politik, dan seringkali terkesan reaktif.

Aktualisasi dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia mencapai puncaknya dengan kehadiran Kompilasi Hukum Islam (KHI). Lahirnya KHI menandai sejarah baru pemikiran hukum Islam di Indonesia dan menyambung mata rantai lingkaran ide-ide reformatif. Lahirnya pemikiran fikih sosial, seperti “Menggagas Fikih Sosial” dan “Nuansa Fikih Sosial” karya K.H. Ali Yafie dan K.H. Sahal Mahfuzh, dan tawaran Qadri Azizy yang menggagas cara pandang baru dalam bermazhab dan berijtihad, dan lain-lain memberi harapan kepada corak reformatif kontekstual yang akan mewarnai perubahan-perubahan hukum Islam di masa depan.

---

<sup>68</sup> Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), h. 78.

### 1. KH. Sahal Mahfuzh<sup>69</sup>

Secara sederhana, jika mengacu tipologisasi bahwa dalam pemikiran hukum Islam (fikih) ada dua kecenderungan besar: “adaptabilitas hukum Islam” dan “normativitas hukum Islam” maka, pemikiran fikih Kiai Sahal termasuk tipe pertama, “adaptabilitas hukum Islam”. Yakni, kecenderungan yang berpandangan bahwa fikih harus dan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman dan perubahan tempat, fikih harus senantiasa berubah manakala situasi dan kondisinya berubah. Sementara kecenderungan kedua adalah sebaliknya.

Mengacu tipologisasi lain yang lebih rinci, diantaranya tipologi yang dibangun Al-Qaradhawi dalam bukunya *Dirâsah fî Fikih Maqâshid Syari'ah*, bahwa dalam pemikiran fikih kontemporer ini ada tiga madrasah pemikiran: *pertama*, literalis-tekstualis (*al-harfîyyûn*) yang memahami teks-teks keagamaan secara literal-tekstual, tanpa mempertimbangkan makna atau tujuan dibalik teks. Madrasah ini disebut oleh Al-Qaradhawi sebagai *al-Dhâhiriyyah al-Judud* (neo-

---

<sup>69</sup> Nama lengkap beliau adalah Muhammad Achmad Sahal bin Mahfudz. Lahir di Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah, pada 17 Desember 1937. Pengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda ini adalah Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari tahun 2000 hingga beliau meninggal. Dalam Mukhtamar NU di Asrama Haji Sudiang, Makassar, Sulawesi Selatan, Sabtu (27/3/2010), untuk ketiga kalinya beliau kembali didaulat menjadi Rais Am PBNU masa bakti 2010-2015. Kiai yang juga santri dari Syekh Yasin Al-Fadani ini tergolong produktif. Banyak karya tulis beliau yang sampai saat ini masih terus dikaji, baik dalam Dunia Pesantren maupun Akademis. Menurut beberapa sumber juga dikaji di Timur Tengah, seperti di Universitas Qur'anul Karim, Sudan. Karya-karya beliau diantaranya adalah: 1. *Tharîqah al-Hushûl 'ala Ghâyah al-Wushûl* (Surabaya: Diantama, 2000); 2. *Al Bayân al-Mulamma'an Alfaz al-Luma'* (Semarang: Thoha Putra, 1999); 3. Telaah Fikih Sosial, Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh (Semarang: Suara Merdeka, 1997); 4. Nuansa Fikih Sosial (Yogyakarta: LkiS, 1994); 5. Pesantren Mencari Makna (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999); 6. Ensiklopedi Ijma' (terjemah bersama KH. Mustofa Bisri dari kitab *Mausû'ah al-Ijmâ'*) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987); 7. *Faidhu al-Hijâ 'ala Nail al-Rajâ* (1962); 8. *Al Tsamarah al-Hajainiyah*, (Nurussalam, 1966); 9. *Intifâkh al-Wadajain 'inda Munâdhârâh Ulamâ al-Hajain* (1959); 10. *Luma' al-Hikmah ila Musalsalat al-Muhimmât* (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati); 11. *Al-Faraid al-Ajibah*, (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati, 1959); 12. Penulis kolom “Dialog dengan Kiai Sahal” di harian Duta Masyarakat; 13. Dan masih banyak karya-karya beliau yang lain, baik risalah ataupun makalah, yang sekiranya tak perlu penulis sebutkan di sini semuanya.

literalis) yang mewarisi *Dhâhiriyyah* klasik dalam kejumudan dan pemahaman literal-tekstual terhadap teks, bukan dalam keluasan ilmunya.

*Kedua*, adalah kebalikan dari madrasah pertama. Ketika madrasah pertama cenderung literalistik-tekstualistik maka, madrasah kedua ini justru terlalu kontekstual, mengesampingkan teks, mendewakan makna di balik teks, berpandangan bahwa agama adalah substansinya, bukan bentuk lahirnya, tak segan meninggalkan teks-teks yang bersifat *qath'iy* (definitif). Secara sederhana dapat dikatakan bahwa madrasah kedua ini adalah madrasah yang cenderung abai terhadap teks dan mendewakan makna dibalik teks.

*Ketiga*, adalah madrasah *wasathiyyah* (moderat) yang menengah-nengah di dua madrasah di atas. Madrasah ini tak memahami teks secara literal-tekstual namun juga tidak mendewakan makna di balik teks sehingga mengesampingkan teks. Akan tetapi, berusaha memberikan kepada keduanya porsi masing-masing secara seimbang. *Nah*, kedalam madrasah ketiga inilah pemikiran fikih Kiai Sahal dapat dikelompokkan.

Pemikiran fikih Kiai Sahal termasuk katagori kecenderungan pertama: “adaptabilitas hukum Islam”—dalam tipologisasi pertama—atau termasuk madrasah ketiga (*wasathiyah/moderat*)—tipologisasi kedua—nampak jelas dari beberapa pandangan beliau, diantaranya beliau mengatakan, “*Rumusan fikih yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaanya sudah berbeda dan hukum sendiri harus berputar sesuai ruang dan waktu...*” dan “*Karena produk ijtihad maka keputusan fikih bukan barang sakral yang tidak*

*boleh diubah meskipun situasi sosial budayanya sudah melaju kencang. Pemahaman yang mengsyakralkan fikih jelas keliru."*

Selain itu, juga bisa dilihat melalui beberapa karya beliau. Khususnya "Nuansa Fikih Sosial" yang cukup monumental, dimana buku ini dalam tipologi Mahsun Fuad melalui bukunya yang berjudul Hukum Islam Indonesia, termasuk berkecenderungan "*kontekstualisasi-mazhabi responsi-kritis emansipatoris.*" Kemudian, melihat dari temanya (fikih sosial) nampak bahwa beliau, bersama para ulama dan intelektual Islam dunia lainnya, sedang berjalan di atas kecenderungan besar kajian fikih kontemporer, yakni kajian dengan metode tematik (*maudhû'iy*).

Kecenderungan pemikiran beliau yang seperti di atas ini sebenarnya wajar jika melihat bahwa beliau adalah ulama NU-tradisionalis (bahkan Rais Am PBNU sampai wafatnya) yang memang—menurut penulis—"benar-benar" berpegang teguh dengan kaidah dasar NU, yakni: *al-muhâfadhah alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bil jadîd al-ashlah*. Penulis katakan "yang benar-benar berpegang teguh" karena di selain tangan beliau kaidah tersebut cenderung hanya digemborkan sebagai slogan belaka, tanpa diamalkan dengan sesungguhnya dalam realitas nyata kekinian.

Masuk lebih dalam ke pemikiran fikih Kiai Sahal, mengembangkan tipologi yang telah dibangun Mahsun Fuad dalam bukunya di atas, bahwa dilihat dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan maka, pemikiran fikih Kiai Sahal adalah dengan metode "*kontekstualisasi-mazhabi*". Yakni, sebuah upaya membangun "fikih baru" dan mengembangkannya melalui:

mengkontekstualkan tradisi fikih klasik (mazhab). Baik dicapai dengan mengkontekstualkan pendapat-pendapat verbal ulama klasik (*qauliy*) yang masih dianggap relevan, mau pun dengan mengaplikasikan metodologi yang dirumuskan ulama aklassik seperti: Ushûl fikih dan qawa'id fikihiyah (*manhajiyy*).

Melalui metode “*kontekstualisasi-mazhabiy qauliy-manhajiyy*” ini Kiai Sahal ingin memperbaharui (*tajdîd*) fikih dan mengemasnya menjadi paket “fikih baru” yang sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu sehingga layak dikonsumsi. Kecenderungan “*kontekstualisasi-mazhabiy qauliy-manhajiyy*” ini bisa dilihat semisal melalui pernyataan beliau; “*Disinilah perlunya "fikih baru" yang mengakomodir permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat. Dan untuk itu kita harus kembali ke manhaj, yakni mengambil metodologi yang dipakai ulama dulu dan Ushûl fikih serta qawa'id (kaidah-kaidah fikih).*”

Berbeda dengan metode “*kontekstualisasi-mazhabiy qauliy-manhajiyy*” dimana pengembangan fikih cenderung masih banyak berkutat dalam ruang-lingkup khazanah tradisi fikih klasik—dengan metode *qauliy* dan *manhajiyy*-nya--, sebagaimana disebutkan oleh Mahsud Fuad, adalah metode “*rekonstruksi-interpretatif*” yang dikembangkan oleh Masdar F. Mas'udi (dalam Agama Keadilan), Munawir Sjadzali (dalam Reaktualisasi Ajaran Islam) dan Hazairin (dalam Fikih Mazhab Nasional). Yakni sebuah metode yang mengupayakan

pembangunan “fikih baru” dan mengembangkannya, dimana sudah mulai mengaplikasikan metode-metode alternatif modern, seperti antropologi dll.<sup>70</sup>

Corak pemikiran fikih Kiai Sahal, selain bisa dilihat dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan, juga bisa dilihat dari sisi responsifnya--baik responnya terhadap sosial kemasyarakatan maupun sosial-politik—dan dari sisi implementasinya. Dari kedua sisi responsif dan implementasinya ini, menurut penulis, kecenderungan pemikiran fikih Kiai Sahal sebenarnya tak jauh beda dengan kecenderungan umum pemikiran fikih dalam tubuh Nahdhatul Ulama (NU) hanya progres dalam berfikirnya yang sedikit membedakan dari yang lain. Kecenderungan tersebut adalah, dari sisi responsifnya, fikih lebih dimaksudkan sebagai medium kritik atas fenomena sosial-kemasyarakatan dan politik. Dari sisi implementasinya, fikih lebih sebagai medium kontrol sosial, bukan untuk diformalkan menjadi hukum positif negara yang demikian ini tak lepas dari watak dasar NU yang merupakan organisasi sosial-kemasyarakatan-keagamaan, bukan organisasi politik.

Dari kedua sisi inilah—responsi-kritis dan implementasinya—Mahsud Fuan membahasakan kecenderungan pemikiran fikih Kiai Sahal dengan “*responsi-kritis emansipatoris.*” Sampai disini, dapat dirumuskan secara sederhana bahwa pemikiran fikih Kiai Sahal, dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan, dari sisi respon-kritisnya, dan dari sisi implementasi-emansipatorisnya maka dapat dikatakan bahwa pemikiran fikih Kiai Sahal adalah berkecenderungan “*kontekstualisasi-mazhabi qauliy-manhajiy,*

---

<sup>70</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris.* (Jakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005), h. 241.

*responsi-kritis-emansipatoris.*” Kecenderungan ini tak berubah – dalam pengamatan pendek penulis – sampai beliau meninggal.

Selanjutnya, berikut penulis kutipkan pandangan-pandangan beliau terkait nalar fikih yang menurut penulis cukup progresif, moderat, bijaksananya dan menunjukkan kedalaman ilmu beliau. Pandangan-pandangan beliau di bawah nanti akan semakin mendukung tesis-tesis penulis di atas, yang secara umum bisa dikatakan bahwa Kiai Sahal sedang berupaya memperbaharui (*tajdîd*) pemikiran fikih (Indonesia). Berikut penulis kutipkan:

*"Bagaimana pun rumusan fikih yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaannya sudah berbeda. Dan hukum sendiri harus berputar sesuai ruang dan waktu. Jika hanya melulu berlandaskan pada rumusan teks (klasik), bagaimana jika ada masalah hukum yang tidak ditemukan dalam rumusan tekstual fikih? Apakah harus mauquf (tak terjawab)? Padahal memauqufkan hukum, hukumnya tidak boleh bagi ulama (fuqaha). Di sinilah perlunya "fikih baru" yang mengakomodir permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat. Dan untuk itu kita harus kembali ke manhaj, yakni mengambil metodologi yang dipakai ulama dulu dan Ushûl fikih serta qawa'id (kaidah-kaidah fikih). Pemikiran tentang perlunya "fikih baru" ini...karena adanya keterbatasan kitab-kitab fikih klasik dalam menjawab persoalan kontemporer di samping muncul ide kontekstualisasi kitab kuning."*<sup>71</sup>

Pada halaman yang lain beliau mengatakan, *"Rumusan 'fikih baru' ini kemudian dibahas secara intensif pada Muktamar ke-28 di Krapyak, Yogyakarta yang kemudian dikukuhkan dalam Munas Alim Ulama di Lampung, 1992. Di dalam hasil Munas tersebut di antaranya disebutkan perlunya bermazhab secara manhajiy (metodologis) serta merekomendasikan para Kiai NU yang sudah mempunyai kemampuan intelektual cukup untuk beristinbath langsung dari teks dasar. Jika tidak mampu maka diadakan ijtihad jama'i (ijtihad kolektif). Bentuknya*

---

<sup>71</sup> M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), h. xiv-xv

bisa *istinbath* (menggali dari teks asal/dasar) maupun *ilhâq* (*qiyas*). Pengertian *istinbath al-Ahkâm* di kalangan NU bukan mengambil hukum secara langsung dari aslinya, yaitu *al-Qur'an* dan *Sunnah* akan tetapi—sesuai dengan sikap dasar bermazhab—*mentadbiqkan* (memberlakukan) secara dinamis *nash-nash fuqaha* dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya.<sup>72</sup>

Melalui pernyataannya di atas, beliau ingin menyadarkan “kita” bahwa banyak persoalan baru yang hukumnya belum dibahas oleh ulama klasik. Ini sangat logis, sebab kehidupan terus berjalan, sehingga persoalan baru pun terus bermunculan. Semisal saja hukum handpone (HP) yang di dalamnya terdapat mushhaf *al-Qur'an* dijadikan permasalahan ini sebagai deskripsi masalahnya—tak ada peserta yang mampu menyodorkan dalil verbal ulama klasik (*ibârah*, dalam bahas pesantren) yang *sharîh* (jelas) dari kitab-kitab klasik. Akhirnya, pembahasan pun di-*mauquf*-kan (diberhentikan). Ini wajar, sebab, pada masa klasik, fenomena *al-Qur'an* dalam HP belum ada. Persoalan semacam ini sebenarnya hanya bisa diselesaikan secara metodologis.

Oleh sebab itu, menurut beliau, disamping kita bermazhab secara *qauliy* (tekstual) juga harus bermazhab secara *manhajiy* (metodologis). Namun agaknya, seruan Kiai Sahal agar—NU khususnya—bermazhab metodologis ini belum mendapatkan respon serius. Ini dibuktikan dengan masih minimnya perhatian terhadap kajian-kajian metodologis, khususnya *Ushûl fikih* di kalangan NU. Minim sekali kita jumpai forum *Bahtsul Masail* yang orientasinya adalah *manhajiy*.

---

<sup>72</sup> Sahal Mahfudh dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*,...h.: xv-xvi

Dalam halaman yang lain beliau menyatakan, “*fikih itu merupakan produk ijtihad. Karena produk ijtihad maka keputusan fikih bukan barang sakral yang tidak boleh diubah meskipun situasi sosial budayanya sudah melaju kencang. Pemahaman yang mengsyakralkan fikih jelas keliru. Dimana-mana yang namanya fikih adalah "al-Ilmu bi al-ahkâm al-syar'iyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatihâ al-tafshiliyyah". Definisi fikih sebagai al-muktasab (yang digali) menunjukkan pada sebuah pemahaman bahwa fikih lahir melalui serangkaian proses penalaran dan kerja intelektual yang panjang sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis ... Semua itu menunjukkan bahwa fikih "produk ijtihadiy". Sebagai produk ijtihad, maka sudah sewajarnya fikih terus berkembang lantaran pertimbangan-pertimbangan sosio-politik dan sosio-budaya serta pola pikir yang melatar belakangi hasil penggalian hukum sangat mungkin mengalami perubahan. Para peletak dasar fikih, yakni imam mazhab (mujtahidîn) dalam melakukan formasi hukum Islam meskipun digali langsung dari teks asal (al-Qur'an dan Hadits) namun selalu tidak lepas dari pertimbangan "konteks lingkungan keduanya baik asbab al-nuzûl maupun asbab al-wurûd. Namun konteks lingkungan ini kurang berkembang dikalangan NU.*<sup>73</sup>

Dari pernyataan beliau bahwa “*keputusan fikih bukan barang sakral yang tidak boleh diubah meskipun situasi sosial budayanya sudah melaju kencang. Pemahaman yang mengsyakralkan fikih jelas keliru*” nampaknya beliau ingin mendesakralisasi fikih. Sebab, disamping ‘sakralisme’ terhadap fikih berpotensi melahirkan taklid buta dan fanatisme bermazhab yang akan berdampak terkikisnya kepekaan kita terhadap perkembangan zaman, juga menjadi salah satu penyebab keengganan umat untuk lebih memperhatikan Ushûl fikih yang notabene lebih penting daripada fikih itu sendiri.

Ketika umat telah terbelenggu keyakinan bahwa produk fikih (klasik) adalah kebenaran mutlak yang telah menyentuh segala persoalan klasik dan modern maka, entah disadari atau tidak, akan mengurangi perhatian umat terhadap usul fikih. Lalu, karena kurang perhatian inilah kemudian Ushûl fikih bisa stagnan. Dan, jika Ushûl fikih stagnasi maka, bisa dipastikan fikih tak akan pernah

---

<sup>73</sup> Sahal Mahfudh dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*,.... h. xx.

berkembang dan tak akan pernah ditemukan "fikih baru" seperti yang Kiai Sahal harapkan. Sebab, Ushûl fikih adalah pabrik pemroduksi fikih. Jika pabriknya mandek, tak lagi beroperasi, maka dipastikan disana tidak akan pernah ada produksi. Sehingga yang akan terjadi adalah 'krisis hukum fikih'. Sementara produk lama telah usang.

Selanjutnya kritik Kiai Sahal atas sempitnya kriteria kitab-kitabu'tabarâh. Beliau mengatakan, "*Dalam konteks ini pula maka kriteria mu'tabar yang sudah direduksi menjadi hanya melulu kitab-kitab mazhab empat sebetulnya tidak senafas dengan semangat fikih sebagai produk ijtihad. Mengapa demikian? Sebab kriteria mu'tabar dan ghairu mu'tabar berarti di situ ada pandangan yang mengunggulkan pendapat imam tertentu dan merendahkan pendapat imam lain. Ini sudah menyalahi kaidah "al-ijtihâd yâ yunqadhu bi al-ijtihâd" di atas....Alasan saya, disamping untuk menghindari fanatisme bermazhab, juga kitab-kitab yang ditolak itu tidak semuanya bertentangan dengan sunni. Hanya mungkin pada bagian tertentu saja yang kebetulan berbeda. Hanya gara-gara dalam bab tawasul kitab ini mengecamnya, mengkritik para wali, lantas semua kitab tulisan mereka tidak boleh dipakai. Prinsipnya mana yang "reasonable" dan "applicable" bisa digunakan.*"<sup>74</sup>

## 2. Habsy ash-Shidîqie<sup>75</sup>

Hukum Islam di Nusantara pada masa kolonial Belanda dan Jepang diselimuti keterbelakangan dalam berpikir, becok satu mazhab, terfokus pada

<sup>74</sup> Sahal Mahfudh dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*,...h. xx-xxi), <http://www.nu.or.id/post/read/49744/kiai-sahal-dan-upaya-pembaharuan-nalar-fikih-indonesia>

<sup>75</sup> Hasbi Ash-Shidîqie lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara pada tanggal 10 Maret 1904. Ayahnya bernama Al-Hajj Teungku Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi Husein ibn Muhammad Mas'ud dan ibunya bernama Teungku Amrah. Ayahnya seorang ulama terkenal yang memiliki sebuah dayah (pesantren) sedangkan ibunya adalah putri Teungku Abdul Aziz, pemangku jabatan Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi Kesultanan Aceh waktu itu. Lihat Teuku Ibrahim Alfian, *Perang diJalan Allah, Disertasi* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1981), h. 40.

Ia juga keponakan Abdul Jalil, bergelar Tengku Chik di Awe Geutah, seorang ulama pejuang yang bersama Tengku Tapa bertempur di Aceh melawan Belanda. Tengku Chik di Awe Geutah, oleh masyarakat Aceh Utara dianggap sebagai seorang wali yang dikeramatkan. Kuburannya masih diziarahi untuk meminta berkah. Hasbi juga merupakan keturunan Abu Bakar Ash-Shidîq yang ketiga puluh tujuh (lihat lampiran silsilah TM. Hasbi Ash-Shidîqie). Oleh sebab itu gelar Ash-Shidîq sejak tahun 1925 dijadikan nama keluarganya atas saran Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali. Ketika berusia 6 tahun, ibunya meninggal dunia tahun 1910. Sejak itu ia diasuh oleh bibinya, Tengku Syamsiah selama 2 tahun. Pada tahun 1912 juga meninggal dunia. Sepeninggal Tengku Syam, Hasbi tidak kembali ke rumah ayahnya yang telah kawin lagi. Ia tinggal di rumah kakaknya Tengku maneh, bahkan sering tidur di *Meunasah* (langgar) sampai kemudian pergi nyantri dari dayah ke dayah.

aspek ibadah, memperkeras taklid, larangan talfik dan larangan membuka pintu ijtihad serta dipersuram dengan miskinnya kajian metodologi.<sup>76</sup> Islam yang masuk di Indonesia pada saat itu dipahami sebagai proses Arabisasi dengan menafikan nilai-nilai lokalitas. Lebih fatal lagi ketika lahir kebijakan pemerintah kolonial tentang teori resepsinya, yang menjadi pedoman dalam penyelenggaraan hukum Islam di Indonesia yaitu hukum adat, sedang Hukum Islam baru bisa dijadikan rujukan setelah terlebih dahulu diresepsi hukum adat.<sup>77</sup> Kondisi inilah yang menggugah kesadaran intelektual untuk melakukan perubahan. Kaum pembaharu pun mengeluarkan jurus “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah” untuk membenahi situasi yang dianggap tidak menguntungkan.

TM Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan salah seorang tokoh yang ikut mendukung gerakan kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah. Beliau bertekad memberantas segala macam bentuk takhyul, bid’ah dan khurafat demi kejayaan Islam.

TM Hasbi Ash-Shiddieqy membedakan antara pengertian syari’at dengan fiqhi. Syari’at dalam istilah fiqhi Islam ialah hukum-hukum yang telah ditetapkan untuk para hamba-Nya dengan perantaraan Rasul-Nya diamalkan dengan penuh keimanan, baik hukum itu berpautan dengan aqidah maupun dengan akhlak.<sup>78</sup> Sedangkan fiqhi adalah hukum-hukum yang diperoleh manusia (ulama-ulama/

---

<sup>76</sup> Kusdar, *Dinamika Fiqhi Di Indonesia (Telaah Historis Lahirnya Fiqhi Ke Indonesiaan, Jurnal Mazahib*, (Vol. IV, No. 2, Desember 2007), h. 118

<sup>77</sup> Kusdar, *Dinamika Fiqhi Di Indonesia...*, h. 118.

<sup>78</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, cet I, (Jakarta: Tintamas, 1975), h. 9

mujtahid) dengan jalan ijtihad.<sup>79</sup> Nampaknya Hasbi memandang syari'at itu sebagai sesuatu yang absolute (mutlak) serta tidak dapat diijtihadkan, sedangkan fiqhi merupakan hasil ijtihad para ulama karena bersumber dari *nas* yang *zanni* artinya fiqhi itu tercipta dari syari'at melalui perantaraan akal mujtahid.

Sarjan mengomentari pendapat Hasbi tersebut bahwa fiqhi tdk dapat muncul begitu saja dengan sendirinya, tanpa ada dasar pijakannya yakni al-Qur'an dan al-Hadits sebagai penjelasnya karena keduanya adalah sumber syari'at. Pada syari'at yang bertalian dengan aqidah dan ibadah, tertutup kemungkinannya bagi akal manusia untuk melakukan pembaharuan pemikiran. Sedangkan pada syari'at yang memuat sejumlah hukum dan peraturan-peraturan Allah, tidaklah tertutup peluang manusia untuk melakukan penalaran terhadapnya. Peluang pemahaman dan penalaran terhadapnya, terbuka seiring perkembangan peradaban manusia, terutama ditujukan pada hukum-hukum yang bersifat umum, karena yang terinci hanya sedikit.<sup>80</sup> Pendapat Sarjan tersebut nampak bahwa syariat itu dapat dibagi dalam dua kategori yaitu syari'at yang bersifat statis (tidak menerima penalaran akal) dan syari'at yang bersifat dinamis (menerima penalaran akal).

Penetapan syari'at yang memuat sejumlah hukum dan peraturan-peraturan Allah memiliki tujuan dalam pensyariatannya diantaranya memelihara hal-hal yang *daruriyah*<sup>81</sup>, *hajiyah*<sup>82</sup> dan *tahsiniah*<sup>83</sup>. Demikian pula syari'at memiliki

---

<sup>79</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqhi Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan tuntas. Cet I.*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 158.

<sup>80</sup> Sarjan, *Pembaharuan Pemikiran Fiqhi Hasbi Ash-Shiddieqy*, (Makassar, Yameka, 2007), h. 17.

<sup>81</sup> Daruriyah adalah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik duniyah maupun duniawiyah artiya apabila daruriyah itu tidak berdiri, cederalah kehidupan manusia di dunia. TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang: 1975), h.187

asaz-asaz dalam penetapannya. Di antara asaz-asaz tersebut adalah meniadakan kepicikan (*nafyu al-haraj*), sedikit pembebanannya (*qillatul taklif*), membina hukum dengan menempuh jalan *tadarruj* (tahap demi tahap), seiring dengan kemaslahatan manusia, mewujudkan keadilan yang merata.

Syari'at sebagai hukum Islam mempunyai watak dan ciri-ciri khas. Hasbi menetapkan tabi'at dan ciri-ciri khas hukum Islam dalam tiga kategori yaitu *takamul* (sempurna), *wasatiyah* (harmonis) dan *harakah* (berkembang sesuai dengan perkembangan zaman).

Cita-cita Hasbi dalam pembentukan hukum Islam secara nasional sangatlah luhur. Beliau menginginkan koodifikasi hukum Islam yang jelas dan pasti di negara Indonesia, beliau mengemukakan:

Maksud untuk mempelajari syari'at Islam Universitas Islam sekarang, supaya fiqhi Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqhi yang berkepribadian kita sendiri. Sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang sedang berusaha untuk memesirkan fiqhinya. Fiqhi Indonesia ialah fiqhi yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Hajiyah adalah segala yang dihajati oleh masyarakat untuk menghindarkan masyaqqah guna menghilangkan kepicikan. Apabila hal ini tidak terwujud, maka kehidupan tidak menjadi cidera. Hanya menimbulkan kepicikan dan kesempitan saja. TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, h.190.

<sup>83</sup> Tahsiniyat adalah mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan yang baik yang semuanya ini dicakup oleh bahagian makarimul akhlak. TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, h. 191.

<sup>84</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, cet I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.42.

Pandangan TM Hasbi Ash-Shiddieqy tersebut mengisyaratkan agar perlu diadakan pembaharuan dalam bidang hukum Islam yang diistilahkan “fiqhi Indonesia”. Hasbi mengajak seluruh umat Islam Indonesia khusus para ulama dan pakar hukum, agar dibina suatu fiqhi yang berkepribadian atau berwawasan keindonesiaan yakni fiqhi yang cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Hal ini sesuai dengan defenisi yang diungkapkan Hasbi bahwa fiqhi Indonesia ialah fiqhi yang diterapkan sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia.<sup>85</sup>

Peristiwa yang mendorong lahirnya ide Hasbi tentang fiqhi yang berkepribadian Indonesia ialah gejala historis sosiologis yang menggambarkan tentang perlakuan fiqhi dikalangan kaum muslimin Indonesia.

Hasbi melengkapi pandangannya dengan mengemukakan lapangan ijtihad. Menurutnya ada dua bidang yang penting yaitu: *pertama*: masalah-masalah atau peristiwa-peristiwa yang menghendaki hukum, yang telah ada prinsip-prinsip umum dalam syari’at Islam. *Kedua*, *mabda-mabda* umum dan hukum-hukum yang terperinci mengenai masalah-masalah dan perkara-perkara yang termasuk dalam urusan mubah.<sup>86</sup> Dari kedua hal tersebut menurutnya, manusia diberi hak untuk menetapkan hukum berdasarkan ijtihad sesuai dengan perkembangan zaman.

Hukum Islam tidak bisa diperbaharui jika para ulama dan umat Islam pada umumnya bersikap skeptis dan jumud. Apalagi zaman sekarang ini pembaharuan pemikiran hukum Islam harus pula mampu mencuatkan keindahan dan kesempurnaan fiqhi. Karena itu sudah tiba saatnya para pengkaji fiqhi Indonesia

---

<sup>85</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman....*, h.43.

<sup>86</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqhi Islam mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas*, (Jakarta: Bulan Bintang , 1975), h.37-38.

untuk melakukan penelitian langsung pada kitab-kitab para imam mazhab. Karena seorang fukaha sekurang-kurangnya mengetahui tempat pengambilan hukum yang telah difatwakan oleh ulama mazhab itu. Ia harus tahu pula pendapat imam-imam mazhab yang bertentangan dengan pendapat imam mazhabnya serta cara-cara para imam mazhab menggali hukum (*istinbat*).

Perselisihan yang terjadi antar mazhab hanyalah pada cabang hukum (*furu'*) dalam hal menerapkan (*tatbiq*) dasar pokok pada objek masalah akibat perbedaan sistem yang dianut. Perbedaan pendapat seharusnya diterima sebagai tanda kematangan dan kebolehan berpikir di kalangan umat Islam. Di antara sebab-sebab terjadinya perbedaan pandang ulama menurut Hasbi ialah 1) karena terjadi persyerikatan ma'na suatu lafaz seperti kata قروء pada firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 228 yang mempunyai makna ganda yaitu haid atau suci. Golongan Hanafi memaknai haid sedangkan ulama Syafi'i memaknai suci. 2) karena perbedaan faham lantaran adanya perbedaan mempergunakan kaidah Ushûliyyah. Apakah amr itu menunjuk kepada wajib secara mutlak ataukah menunjuk nadab secara mutlak. Apakah nahyu itu menunjuk kepada haram secara mutlak atau menunjuk kepada karahah. 3) karena terlalu kuat berpegang pada qaidah.<sup>87</sup> Supaya syariat Islam tidak menjadi beku maka pintu ijtihad tidak ditutup.

Elastisitas Islam menyampaikan kepada umat Islam untuk memperoleh hasil sesuai dengan uslub pemahaman dan pembahasan serta suasana masyarakat. Kemudian yang perlu diperhatikan juga bahwa Islam menetapkan sesuatu hukum sesudah jiwa manusia dapat menerimanya.

---

<sup>87</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqhi Islam mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas*, h.38-41.

Hasbi menganjurkan supaya dalam menetapkan hukum fiqhi, para mujtahid selalu memperhatikan: *pertama*, hukum harus dapat difahami setiap orang. Oleh karena itu bahasa yang harus digunakan harus bahasa yang mudah dipahami oleh setiap orang. Kedua: ketetapan hukum itu harus dapat dipikul dan dilaksanakan oleh orang yang dibebani hukum (mukallaf).

Kedinamisan dan kekenyalan syari'at Islam adalah bekal bagi para mujtahid baik yang teoritis maupun yang praktisi para pembuat undang-undang dan para pengambil keputusan untuk menetapkan hukum yang sesuai dengan kebutuhan dan kehendak zaman serta tempat yang mampu mewujudkan kemaslahatan bagi manusia sebagaimana tujuan hukum Islam. Menurut Hasbi tujuan utama hukum Islam, baik yang global (mujmal) maupun yang terinci (tafsili) adalah mencegah kerusakan.

Pemikiran fikhi yang ditawarkan Hasbi sangat mempunyai hubungan dengan perkembangan pemikiran hukum di Indonesia khusus dalam menjawab persoalan kontemporer dapat diselesaikan dengan menggunakan ijtihad jama'i (kolektif). Apa yang ditawarkan sebelumnya menjadi acuan bagi mujtahid sekarang untuk menyelesaikan persoalan-persoalan terkini yang timbul dari dalam masyarakat berdasarkan keadilan dan kemaslahatan.

Dari refleksi pemikiran Hasbi tentang pembaharuan fiqhi, terlihat bahwa ia mempunyai tempat tersendiri dalam sejarah pemikiran Islam di Indonesia, selain beliau orang pertama mengeluarkan gagasan agar fiqhi yang diterapkan di

Indonesia, ia juga mengusulkan diterapkannya kompilasi fiqhi yang berbeda dengan yang lain termasuk dalam dari kelompok pembaharu.<sup>88</sup>

Oleh karena itu mengkaji pemikiran-pemikiran Hasbi tentang hukum diharapkan menjadi bahan yang berharga bagi pembinaan hukum nasional dan pembentukan kompilasi hukum Islam.

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan fiqhi Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi perkembangan ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *urf* dan prinsip perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat, justru akan menuai ketidak sesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru.<sup>89</sup>

Oleh karena itu ide fiqhi Indonesia yang digagas Hasbi memperlihatkan kepada umat Islam untuk tidak bertaqlid dan tidak memaksakan memiliki karakter bangsa yang lain yang tidak sesuai dengan karakter bangsa Indonesia merupakan cikal bakal perkembangan pemikiran hukum Islam Indonesia dewasa ini dan selanjutnya.

Apa yang dianjurkan Hasbi kepada para pendukung fiqhi Indonesia yaitu menggunakan metode perbandingan mazhab dalam menyelesaikan problem yang dihadapi sudah diberikan pemecahannya melalui ijtihad dalam berbagai mazhab yang ada serta menguatkan fiqhi Indonesia akan lebih fleksibel jika didukung oleh

---

<sup>88</sup> Nourouzzaman Shiddiqy, *Fiqhi Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), Cet.I, h. 8.

<sup>89</sup> Gatot Suhirman, *Fiqhi Mazhab Indonesia, (Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi Ash Siddieqy Untuk Konteks Islam Rahmat Li-Indonesia)*, Jurnal Al-Mawarid, Vol. XI. No. 1, Feb-Agust 2010, h. 121.

perbandingan yang bersifat sistematis antara fiqhi dan hukum adat, fiqhi dan sistem hukum Indonesia dan antara fiqhi dengan sistem hukum international.<sup>90</sup> Hal ini dilakukan demi mencari pendapat yang sesuai dengan konteks ruang, waktu, karakter dan kemaslahatan bangsa indonesia.

Di antara hasil ijtihad Hasbi yang mencerminkan pemikiran fikih Indonesia adalah zakat, “mesin produksi pabrik besar wajib dizakati”. Demikian juga wewenang untuk mengurus zakat ada pada pemerintah dan hal itu satu paket dengan proyek penyelenggaraan kepentingan dan kesejahteraan rakyat. “Pungutan zakat ditangani khusus oleh lembaga semacam dewan zakat (*bait al-mal*) yang berdiri sendiri terlepas dari departemen keuangan atau instansi keuangan lainnya”.<sup>91</sup> Pandangan ini sangat relevan dengan konteks pembangunan negara yang membutuhkan banyak modal saat ini di samping itu membina kesejahteraan bersama antar umat manusia dalam satu negara.

Selain hal tersebut, apabila lahirnya Kompilasi Hukum Islam dipandang sebagai model bagi fiqhi yang bersifat khas keindonesiaan maka jelas gagasan ini diilhami oleh ide-ide pemikiran hukum Islam Hasbi (1904-1975) yang melontarkan pendapat perlunya disusun fiqhi Indonesia. Dari pemikiran inilah tergambar keuniversalan hukum Islam yang ditunjukkan Hasbi.

---

<sup>90</sup> Kusdar, *Dinamika Fiqhi Di Indonesia (Telaah Historis Lahirnya Fiqh Keindonesiaan)*, Jurnal MAZAHIB, Vol. IV. No.2 Desember 2007, h.124-125

<sup>91</sup> TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Zakat*, (Jakarta: Tinta Mas, 1976), h.22-43.

### 3. Hazairin<sup>92</sup>

Hazairin coba menawarkan pola penafsiran baru atas al-Qur'an yaitu menginkorporasikan keilmuan modern, dalam hal ini antropologi, ke dalam proses penafsiran, serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya. Pola penafsiran baru ini tentu mempunyai konsekuensi berkembang. Penalaran Hazairin ini mengfokuskan adanya penyelarasan ayat-ayat al-qur'an (tentang waris) dengan hadis nabi, dan pencarian arti kata kunci dalam al-qur'an dengan al-Qur'an sendiri. Yang pertama didasarkan pada pemikiran dia sebelumnya, yang mengatakan bahwa hadis akan bertolak apabila bertentanan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedangkan yang kedua, dengan memakai kerangka diatas, dimaksudkan untuk mencari perbandingan, sehingga dari sini dapat diambil kesimpulan yang lebih tepat. Langkah yang terakhir ini dilakukan untuk menunjukkan arti penting aplikasi pendekatan antropologi, yang diyakini akan memberikan pemahaman yang tepat dalam proses penafsiran. Dalam hal ini, Hazairin tidak mengandalkan buku kamus, menghindari kajian semantik dan studi derivasi kata Arab, bahkan dia banyak mengkritik ulama sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi arab, bahkan dia banyak mengkritik ulama Sunni karena sangat

---

<sup>92</sup> Prof. Dr. Hazairin (lahir di Bukittinggi, Sumatera Barat, 28 November 1906 – meninggal di Jakarta, 11 Desember 1975 pada umur 69 tahun) adalah seorang pakar hukum adat. Ia menjabat Menteri Dalam Negeri dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo I. Hazairin lahir di tengah-tengah keluarga taat beragama, dari pasangan Zakaria Bahri (Bengkulu) dan Aminah (Minangkabau). Ayahnya adalah seorang guru dan kakeknya, Ahmad Bakar, adalah seorang ulama. Dari kedua orang tersebut, Hazairin mendapat dasar pelajaran ilmu agama dan bahasa Arab. Selesai terjun di dunia politik, Hazairin menjadi Guru Besar Hukum Adat dan Hukum Islam di Universitas Indonesia. Dia juga menjadi Guru Besar di Universitas Islam Jakarta, Perguruan Tinggi Hukum Militer (PTHM), dan Pendidikan Tinggi Ilmu Kepolisian (PTIK). Hazairin dimakamkan di TMP Kalibata, Jakarta. Atas jasa-jasanya, pada tahun 1999 Pemerintah mengukuhkan Hazairin sebagai Pahlawan Nasional.

terpengaruh tradisi arab dalam memahami teks. Dalam amanatnya, beberapa istilah di dalam Al-Qur'an yang menurut sebagian ulama memiliki arti bias, ternyata mempunyai arti khusus menurut Al-Qur'an sendiri.

Demikian gambaran umum dari metode wacana Fikih Nasional yang coba didemonstrasikan oleh Hazairin melalui tulisan-tulisan nya sejak tahun 1950-1958. Dari sini dapat disimpulkan bahwa Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak didalam menginterpretasikan teks Al-Qur'an dan Hadist. Dengan model seperti itu ia memandang qiyas lebih sebagai kegiatan penalaran daripada sebagai dalil atau sumber itu sendiri.

Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak didalam menginterpretasikan teks Al-Qur'an dan Hadist. Dengan model seperti itu ia memandang qiyas lebih sebagai kegiatan penalaran daripada sebagai dalil atau sumber itu sendiri.

Potret yang ditawarkan Hazairin adalah dalam medan hukum kewarisan. Menurutnya, konsep hukum kewarisan Islam yang selama ini berjalan dengan menganut sistem patrilineal(menarik keturunan hanya dari arah laki-laki saja). Itu sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Timur Tengah Arab yang juga demikian. Hukum kewarisan dalm al-Qur'an, bagi Hazairin, esensinya menganut sistem biletral yakni menarik dari pihak ayah dan ibu.

Pemikiran ini muncul setelah ia melakukan penelitian atas ayat-ayat al-Qur'an tentang waris, dan melakukan hipotesis (dugaan) bahwa bukan masyarakat yang berclan atau pariliniai yang dikehendaki dial-Qur'an,

melainkan yang dikehendaki masyarakat bilateral. Hipotesis ini didasarkan dan dilatarbelakangi oleh fenomena perkawinan sahabat Alidan putra nabi, Fatimah az-Zahra, yang dibenarkan oleh al-Qur'an. Dalam pandangan masyarakat ber-clan sebagaimana terjadi di Arab sebelum datangnya Islam, perkawinan seperti ini disebut eksogami, jarang sekali dilakukan dianggap tabu, dan karena itu tidak dapat dibenarkan.

Pemikiran hukum kewarisan bilateral yang ada dalam al-Qur'an ini telah memunculkan perspektif sekaligus pandangan baru dalam rangkaian detail dan turunan angka pembagian harta warisan.

Demikian 3 contoh pembaru Ushûl Fikih dan fikih di Indonesia, selain mereka banyak lagi, seperti: Buya Hamka, Nurcholis Majid, Amin Abdullah, Yudian Wahyudi, dll. Pengambilan contoh ini, penulis tujukan bahwa pembaharuan dalam bidang Ushûl Fikih dan fikih tidak hanya terjadi di luar negeri tetapi juga terjadi di tanah air. Sehingga tidak latah bila mengatakan jika gejolak terhadap fikih klasik/turats untuk disandingkan dengan nilai luhur budaya Indonesia yang sudah ada sejak dulu termasuk pemikiran yang liberal.

Gejolak pembaruan tidak hanya muncul dari akademisi murni tetapi dari tokoh penting NU – yang selama ini penulis amati sebagai lembaga yang sangat sensitif terhadap isu pembaruan – sebagaimana yang wacana pembaruan yang dikemukakan KH. Sahal Mahfuzh dalam berbagai karya beliau. Ini menunjukkan bahwa pembaruan terhadap Ushûl Fikih sebagaimana yang diusung oleh at-Turabi dan seumpama beliau, bukanlah sebuah pemikiran yang salah dan tercela.

## F. Kerangka Teori

Para ulama dan kalangan akademisi sendiri banyak yang berbeda pendapat mengenai pembaruan dalam bidang Ushûl Fikih.<sup>93</sup> Memang, ketika fikih menghadapi perkembangan zaman dan lingkungan yang berbeda mampu berganti dan berkembang sesuai dengan perbedaan itu, akan menimbulkan pertanyaan, apakah Ushûl Fikih juga dapat berubah dengan alasan yang sama dan ketika ijtihad merupakan solusi terhadap hal-hal yang baru, maka hal yang baru ini dapatkah terjadi pada Ushûl Fikih yang kebanyakan ulama beranggapan bahwa Ushûl Fikih merupakan asas dasar yang *tsâbit* (tetap)?

Perihal bahwa Ushûl Fikih merupakan asas dasar *tsâbit* (tetap) pastinya menuai kontradiksi dengan gagasan-gagasan Al-Turâbî mengenai pembaruan Ushûl Fikih yang mencakup tiga poin penting. *Pertama*, mengedepankan orientasi praktis yang merupakan karakteristik dasarnya daripada orientasi abstrak yang selalu mengarah pada perdebatan tanpa ujung dengan menyoroti realita yang ada. *Kedua*, mengembangkan metodologi Ushûl Fikih itu sendiri agar selalu relevan dengan realita. *Ketiga*, memperluas komponen ijtihad (Qiyas dan Istishhab). Ringkasnya, menurut Al-Turâbî, Ushûl Fikih kita di masa lampau telah mengalami kemerosotan dan tidak berkembang akibat tepuruknya kehidupan keagamaan yang statis. Akibatnya, Ushûl Fikih seperti itu tidak mampu

---

<sup>93</sup> Upaya rekonstruksi terhadap ilmu ushul fikih tidak hanya terjadi di kalangan Islam sunni, namun juga berkembang di kalangan syiah. Lihat, *Irsyâdul Fuhûl ilâ Tahqîqil Haq min Ilmil Ushûl*, Muhammad bin Ali Asy-Syaukani dalam kitabnya, yang beraliran syiah Zaidiyah, atau *Al-Ma'âlim al-Jadîdah lil Ushûl* karya Sayyid Baqir Shadar yang beraliran syiah Ja'fariyah. Lebih lengkapnya, lihat, Hasan Hanafi, *Minannash ilâ al-Wâqî'*, jilid I, (Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, 2004) cet. 1, h. 261-302.

melahirkan fikih yang gemilang, meskipun sebelumnya mengalami kesempurnaan.