

US}U>I AL-FIQH VERSUS HERMENEUTIKA TENTANG PENGEMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Ahwan Fanani*

Abstract: *The philosophy of Islamic Law (us}u>I al-fiqh) has been known as occupying the central position in the whole structure of Islamic jurisprudence. Its method and logic of legal extrapolation has dominated not only the legal sphere of the jurists but also influenced the philosophers and the scholastics in their method and way of thinking. Us}u>I al-fiqh is mainly deductive in its approach and is concerned with the analysis of linguistics. Now with the developments of new methods in legal and linguistic studies, many scholars have attempted to introduce new way of interpreting Islamic law by bringing up hermeneutics as the main tool. Hermeneutics is about interpreting text by taking into consideration the cultural and personal backgrounds of the author. It also teaches that in reading a text, a reader must be neutral in that he should not have in mind an a priori knowledge and assumption about the subject. This paper is concerned with exploring the dynamics of both us}u>I al-fiqh and hermeneutics in the context of developing the Islamic Law in contemporary life.*

Keywords: *us}u>I al-fiqh, hermeneutics*

Pendahuluan

Selama berabad-abad, *us}u>I al-fiqh* konvensional menjadi tulang punggung pengembangan hukum Islam di dunia Islam. *Al-Risa>lah*,² karya *us}u>I al-fiqh* al-Sha>fi'i>, dipandang sebagai pelopor sistematikasi pemikiran hukum yang telah ada dalam praktek. Secara berkelanjutan, gagasan dalam *al-Risa>lah* dikembangkan, dikoreksi, dan dilengkapi oleh para ahli hukum Islam selama berabad-abad. Pencapaian teoritis yang telah diraih oleh *us}u>I al-fiqh* Islam tidak bisa diremehkan karena dalam teori *us}u>I al-fiqh*, elemen bahasa, logika, teologis, sejarah, normatif, dan pertimbangan kepentingan umum diramu sedemikian rupa sehingga membentuk sebuah sistem yang utuh.

Us}u>I al-fiqh tersebut kemudian membentuk sebuah konsensus metodologis di kalangan umat Islam. *Us}u>I al-fiqh mutakallimin* (Sha>fi'i>yah)³ secara prinsipil diterima oleh semua mazhab hukum Islam yang dipandang ortodoks, yaitu Hanafi, Hanbali, Sha>fi'i<, dan Maliki.⁴

Problem metodologis yang terjadi di kalangan umat Islam dalam jangka waktu yang panjang berkuat kepada pembahasan hukum, sumber hukum, bahasa, *ijtiha>d*, dan *tarji>h*. Model tersebut menjadi wacana dominan dalam epistemologi beragama (Islam), yang berpengaruh ke dalam berbagai disiplin keilmuan tradisional yang lain, khususnya *tafsi>r* dan *fiqh*. Al-Jabiri menyebut epistemologi

*Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang

¹Lihat al-Sha>fi'i>. *al-Risa>lah* (Kairo: Muasasah al-Ahram, 1988).

²Dalam perkembangannya, *us}u>I al-fiqh* secara umum dibagi menjadi dua kelompok besar: kelompok Hanafiyah (*Fuqaha>h*) dan kelompok *Mutakallimin* (Sha>fi'i>yah). *Us}u>I al-fiqh* mutakallimin disebut juga dengan *us}u>I al-fiqh Sha>fi'i>yah* karena mayoritas penulisnya dari kalangan Sha>fi'i>yah. *Us}u>I al-fiqh Sha>fi'i>yah* menekankan kepada peletakan landasan untuk deduksi dari dalil-dalil. Lihat. Ahmad Khus>ari>. *Naz}ariyah al-H{ukm wa Mas}a>dir al-Tashri' fi> Us}u>I al-Fiqh* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Arabi. 1986), 17-18.

³Lihat penjelasan mengenai mazhab *fiqh* yang empat sebagai basis ortodoksi Islam dalam George Maqdisi. *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West* (Edinburgh: Edinburgh University Press. 198), 3-4.

⁴Untuk penjelasan mengenai epistemologi *baya>ni>* lihat al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi>*, *Dira>sah Tah}li> }li>yah Naqdi>yah li al-Nuz}um al-Ma'rifah fi> al-Thaqa>fah al-'Arabi>yah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi> al-'Arabi>, 1993), 15-17.

tersebut sebagai epistemologi *baya>ni*.⁵

Kekalahan Dunia Islam atas Barat dengan serangkaian invasi negara-negara Barat mengubah peta kemapanan yang dinikmati oleh umat Islam. Penjajahan Barat memunculkan upaya introspeksi di kalangan umat Islam, di antaranya melalui gerakan modernisasi agama.⁶ Upaya mendialogkan kembali khazanah kekayaan intelektual Islam *tura>th* terjadi. Ada kesadaran bahwa telah terjadi perubahan dalam diri umat Islam yang harus disikapi. Keberadaan keilmuan Islam klasik dipandang masih relevan, tetapi kurang memadai untuk menyikapi perubahan tersebut.

Pendidikan Barat yang diterima oleh para intelektual muslim memungkinkan para intelektual muslim tersebut untuk melakukan introspeksi yang lebih luas. Perkembangan keilmuan di Barat menjadi sebuah model baru untuk melihat bagaimana modernitas disikapi oleh ajaran Islam. Munculnya wacana dialog *tura>th wa tajdi>d (h}adathah)*⁷ adalah bukti adanya keprihatinan di kalangan sebagian intelektual muslim akan problem umat Islam dan menghadapi perubahan akibat modernitas. Keprihatinan tersebut diungkapkan dalam upaya adaptasi dan persilangan intelektual, yaitu antara tradisi keilmuan Islam dan tradisi keilmuan Barat.

Hukum Islam pun tidak kebal dari perubahan tersebut. Beberapa upaya dilakukan oleh para akademisi untuk mensintesis *us}u>l al-fiqh* dengan perangkat keilmuan modern, khususnya hermeneutika. Usaha tersebut sebenarnya bukan benar-benar fenomena baru, melainkan sudah terjadi pada beberapa abad sebelumnya ketika al-Ghazali berusaha memasukkan elemen-elemen logika Yunani ke dalam *us}u>l al-fiqh*, melalui karyanya *al-Mustashfa*.⁸ Munculnya hermeneutika dalam wacana keagamaan (Islam) menjadi fenomena khas dalam pengembangan hukum Islam kontemporer. Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, dan Nasr Hamid Abu Zayd sangat jelas menunjukkan apresiasi terhadap hermeneutika dan menjadikannya sebagai perangkat metodologis.

Sayangnya, keberadaan hermeneutika dalam pengembangan hukum Islam tersebut masih menjadi persoalan. *Pertama*, adanya resistensi yang besar dari beberapa kalangan terhadap masuknya hermeneutika, yang dianggap produk Barat ke dalam keilmuan Islam. Adian Husaini, seorang oposan yang bersemangat terhadap hermeneutika, adalah representasi paling tegas dari kalangan yang resisten terhadap hermeneutika.⁹ *Kedua*, kuatnya cara pandang *us}u>l al-fiqh* berpengaruh terhadap ranah kognitif dan afektif umat Islam membuat pilihan lain dipandang sebagai sesuatu yang asing, atau bahkan kurang

⁵Mengenai proyek modernisasi agama dan dampaknya dalam bidang pendidikan dan intelektual Islam baca dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka. 2000).

⁶Bahasan yang baik dan spesifik mengenai dialektika *tura>th* dan *h}ada>thah* baca dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Tura>th wa al-H}ada>thah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah. 1999).

⁷al-Ghazali memandang *qiya>s* logika (*burha>ni*) merupakan sarana untuk mempelajari semua ilmu. Ia membagi pengetahuan menjadi dua, yaitu pengetahuan mengenai *dha>t* dan pengetahuan mengenai relasi. Pengetahuan pertama adalah *tas}awwur* (konsep), pengetahuan kedua adalah *tas}di>q* (proposisi). Sarana untuk mencapai *tas}awwur* adalah *h}ad* (definisi), yang menghasilkan *ma}rifah*, sedangkan sarana untuk mencapai kebenaran relasional (*tas}di>q*) adalah *burha>n* (silogisme), yang menghasilkan *ilm*. Lihat al-Ghazali, *al-Mustashfa> fi} 'Ilm al-U}u>l* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah. 1993), 10, 11.

⁸Adian merasa gusar dengan perkembangan penggunaan hermeneutika di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dengan beberapa alasan. *Pertama*, ia mencurigai hermeneutika sebagai ilmu yang destruktif dan membawa kepada pandangan relativisme. *Kedua*, hermeneutika adalah ilmu untuk mengkaji Injil, dan tidak bisa digunakan untuk mengkaji al-Qur'a>. Injil jelas ada penulisnya, sementara al-Qur'a> berasal dari Allah. *Ketiga*, hermeneutika ia pandang menjadi penyebab pelecehan terhadap ulama ushuluddin. Lihat Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press. 2006). baca bab IV tentang "Wabah Hermeneutika di IAIN dan Dampaknya".

⁹Lihat dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwi>n al-'Aql al-'Arabi>* (Libanon: Markaz Dira>sa>t al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989).

Islami. *Ketiga*, karya-karya yang berbasiskan hermeneutika belum menawarkan sebuah pemecahan praktis terhadap persoalan keagamaan, utamanya di kalangan masyarakat umum. Hal itu terjadi karena hermeneutika adalah fenomena baru sehingga produk kajian dengan menggunakan hermeneutika belum dapat diperbandingkan dengan hasil pencapaian *us}u>l al-fiqh* selama berabad-abad.

Meskipun demikian, diakui ataupun tidak, hermeneutika telah menjadi bagian penting dalam kajian Islam dan pengembangan hukum Islam kontemporer. Hermeneutika sangat populer di kalangan akademisi di PTAI. Visi yang dibawa oleh hermeneutika, sebagian maupun keseluruhan diserap oleh akademisi muslim di PTAI. Hal tersebut menimbulkan dilemma, khususnya bagi para pengajar *us}u>l al-fiqh*. Di satu sisi visi hermeneutika diterima sebagai visi yang relevan untuk pengembangan hukum Islam, di sisi lain tradisi dan kemapanan *us}u>l al-fiqh* klasik memberikan otoritas dan legitimasi yang lebih mudah untuk berbicara mengenai hukum Islam.

Tulisan ini adalah upaya memotret ketegangan antara visi hukum yang berbasis hermeneutika dengan visi hukum yang berbasiskan *us}u>l al-fiqh* klasik. Kedua visi tersebut sedang dalam proses perebutan wacana di kalangan akademisi muslim, khususnya di PTAI. Pemotretan kedua visi hukum tersebut dimaksudkan untuk memberikan peta yang jelas di mana posisi masing-masing dalam konteks pengembangan hukum Islam kontemporer.

Visi *Us}u>l al-Fiqh* Klasik

Us}u>l al-fiqh klasik secara tradisional, sebagaimana disebutkan di atas, terbagi menjadi dua arus besar, yaitu model *us}u>l al-fiqh* yang dikembangkan oleh kaum *mutakallimin* (Sha>fi'i>yah) dan model yang dikembangkan oleh H{anafi>yah (*fuqaha>*). Sebagai teori hukum yang integral, *us}u>l al-fiqh* kaum *mutakallimin* lebih berkembang dikemudian hari dan menjadi perangkat metodologis dominan. Al-Jabiri menyatakan bahwa *us}u>l al-fiqh* tersebut membentuk nadi utama nalar pikir hukum Islam, dan pemikiran Islam secara umum.¹⁰

Us}u>l al-fiqh mutakallimin sebenarnya merupakan perpaduan dari dua kecenderungan intelektual di kalangan umat Islam, kecenderungan linguistis dan kecenderungan teologis. Dua kecenderungan tersebut menjadi elemen penting dalam *us}u>l al-fiqh*, terutama dalam membahas hukum, baik *sha>ri'*, *mah}kum fi>h*, maupun *mah}kum 'alayh*, dan membahas petunjuk lafal. Prinsip-prinsip dasar *us}u>l al-fiqh* klasik berkembang sejalan dengan perkembangan gagasan mengenai pemikiran hukum sistematis yang dimulai oleh al-Sha>fi'i>.

1. Tren Linguistis-Strukturalis

Kecenderungan linguistis dapat ditemukan sejak pertama kali *us}u>l al-fiqh* dibukukan. Bab-bab pertama *al-Risa>lah* membahas secara jelas bagaimana sumber hukum seharusnya dipahami. Al-Sha>fi'i> secara tegas menyatakan bahwa karena al-Qu'a>n turun dalam bahasa Arab, maka pemahaman al-Qur'a>n harus dilakukan sebagaimana orang Arab memahaminya.¹¹

Gagasan al-Sha>fi'i> tersebut kemudian dilanjutkan oleh kalangan Sha>fi'i>yah, seperti ahli bahasa Abu Bakar al-Sayrafi (w. 330 H/ 942M), seorang pensyarah kitab *al-Risa>lah*. Al-Sayrafi berpendapat bahwa logika sangat erat terkait dengan bahasa. Logika bahasa Arab berbeda dengan

¹⁰al-Sha>fi'i> *al-Risa>lah*, 66-68.

¹¹Muhammad Abid al-Jabiri. *Bunyah al-Aql al-'Arabi: Dira>sah Tah}li>li>ah Naqdi>yah li Naz}m al-Ma'rifah fi> al-Thaqa>fah al-'Arabi>yah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi> al-'Arabi>, 1993), 12.

logika bahasa Yunani. Al-Sayrafi menegaskan bahwa logika Yunani tidak dapat diterapkan dalam bahasa Arab karena logika Yunani lahir dari budaya Yunani yang berbeda dengan budaya Arab. Bagi al-Sayrafi, pengertian yang diperoleh melalui pemahaman bahasa Arab telah mencukupi untuk membentuk pemahaman, termasuk pemahaman agama Islam.¹² Pandangan tersebut secara jelas menunjukkan keunikan bahasa Arab dalam memahami muatan hukum yang dikandung al-Qur'an dan H{adi>th.

Dalam konteks bahasa itulah, umat Islam mencapai perkembangan teoritis yang luar biasa dan otentik. Meskipun elemen bahasa dan budaya Arab menjadi dominan, diakui maupun tidak perkembangan pemahaman linguistik berjalan paralel dengan upaya memahami ajaran Islam. Kemajuan teori berbahasa berjalan seiring dengan keinginan para ahli hukum untuk memantapkan sebuah perangkat metodologis agar kehendak Allah dapat dipahami secara obyektif, berdasarkan sebuah kaidah tertentu. Hal itu terjadi karena *Kalam Alla>h* (logos), dalam konteks Islam, terejawantah dalam bentuk bahasa.

Dalam teori bahasa, *us}u>l al-fiqh* jauh melampaui Ferdinand de Saussure, pendiri ilmu bahasa. De Saussure dipandang peletak dasar ilmu bahasa dengan memberikan landasan bagaimana sebuah kata memiliki pengertian. Ia memperkenalkan sifat konvensional, arbitrer, dan sistematis sebagai ciri khas bahasa. Pemahaman kata ia letakkan dalam kerangka oposisi antara lambang bahasa di mana setiap kata memiliki pengertian khas melalui oposisi dengan lambang-lambang lainnya.¹³ Teori de Saussure tersebut kemudian dikenal dengan teori strukturalisme dalam bahasa.

Us}u>l al-fiqh Islam pun sebenarnya menunjukkan ciri strukturalisme tersebut. Para *us}u>liyyi>n* juga mendiskusikan bagaimana sebuah istilah memperoleh makna. Hanya saja perhatian para *us}u>liyyi>n* lebih banyak dicurahkan kepada aspek semantis, tentang bagaimana makna kata dipahami dan dikembangkan dalam penggunaan praktis. Sementara itu, de Saussure lebih banyak menekankan aspek semiotika, tentang bagaimana lambang bahasa bekerja.

Berbagai kitab *us}u>l al-fiqh* selalu mengandung pembahasan mengenai bahasa. *Al-Luma'*, karya seorang tokoh Sha>fi'i>yah, Abu Ishaq al-Shirazi, di awal pembahasannya memberikan landasan teoritis bagaimana makna kata seharusnya dipahami. al-Shirazi juga memperlihatkan berbagai variasi semantis yang mungkin muncul dari kata-kata bahasa Arab.¹⁴

Al-Shirazi tidak sendirian dalam orientasi terhadap logika bahasa semacam itu. Fakhruddin al-Razi (w. 606), seorang teolog besar Ash'ari>yah, pun memberikan porsi yang sangat besar terhadap kajian bahasa dalam kitab *al-Mah}su>l*. Hampir separuh pembahasan dalam kitab *al-Mah}su>l* ia

¹²Bahasa sebagai tanda, menurut Saussure, memiliki tiga karakteristik khas, yaitu arbitrer, sistematis, dan konvensional. Arbitrer maksudnya adalah bahwa penyusunan fonem sehingga menjadi kata tidak dapat dipahami alasannya. Kata buku yang digunakan untuk menunjuk kepada alat menulis, bukan *luku*, *tuku*, *suku* atau *sunu* adalah bentuk arbitraritas karena tidak diketahui alasannya. Kombinasi tersebut terbentuk secara konvensional. Kata buku dapat menunjuk kepada realitas suatu alat tulis didasarkan kepada konvensi masyarakat pengguna. Sistematis berarti bahwa setiap bahasa memiliki sistem yang ketat dalam pemanfaatan bunyi sehingga satu susunan yang membentuk kata air tidak dapat diubah arinya untuk menunjuk benda yang sama. A. Teeuw. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 44-45.

¹³Lihat Abu Ishaq al-Shirazi, *al-luma' fi > Us}u>l al-Fiqh* (Beirut: Da>r al-'Ilmi>yah, 1985), 7-11. Makna sebuah kata atau bahasa, misalnya, menurut al-Shirazi terbentuk melalui beberapa cara, yaitu leksikal (*lughah*), penggunaan atau kebiasaan ('*urf*), arti baru yang ditetapkan karena kebutuhan istilah teknis keagamaan (*shara'*), dan analogi (*qiya>s*).

¹⁴al-Razi, *al-Mah}su>l fi > 'Ilm al-Us}u>l* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 46-160.

¹⁵Istilah *al-Maba>di' al-Lughawi>yah* tersebut digunakan dalam Sayf al-Din al-'Amidi, *al-Ih}ka>m fi > Us}u>l al-Ah}ka>m* (Beirut. Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), 14.

dedikasikan untuk mengulas persoalan linguistik. Secara spesifik ia memberikan tema satu sub-bahasan mengenai *al-Kala>m fi> al-Lughah* yang di dalamnya terdapat pembahasan mengenai; esensi kalimat, siapa peletak pemaknaan lafal, hubungan lafal dan makna, pembagian lafal, lafal yang derivatif, polisemi (*mushtarak*), sinonim, hakiki dan majazi (metaforis), dan cara memahami *khit}a>b* (ujaran) Allah dan Rasul-Nya.¹⁵

Tema-tema linguistik yang umum diangkat dalam kajian *us}u>l al-fiqh* umumnya menyangkut bagaimana sebuah kata dipahami (aspek semantis). Tema yang disebut *maba>di' lughawi>yah*¹⁶ tersebut menjadi pilar dasar *us}u>l al-fiqh* dan membentuk epistemologi yang oleh al-Jabiri disebut dengan epistemologi *baya>ni>*, epistemologi yang dibangun di atas landasan teks.

2. Kecenderungan Teologis-Teosentris

Tren kedua yang tampak menonjol dari *us}u>l al-fiqh mutakallimin* adalah diskursus teologi yang ada di dalamnya. Diskursus teologis tersebut merupakan pilar pendukung *us}u>l al-fiqh* konvensional, khususnya dalam membentuk pandangan dunia hukum Islam, mengenai hubungan Tuhan dan manusia. Kedudukan wahyu, penentuan kebaikan dan keburukan, dan alasan Tuhan di balik pembuatan hukum adalah tema-tema teologis yang muncul dalam kajian *us}u>l al-fiqh*.

Pembahasan teologis dalam *us}u>l al-fiqh* menjadi perhatian sebagian ulama *us}u>l*. Dalam *al-Mah}su>l* karya al-Razi, misalnya, terdapat satu bahasan khusus mengenai penetapan baik dan buruknya sesuatu dengan shari>'at, di mana al-Razi membahas tentang *al-h}usn wa al-qubh* dan hukum sesuatu sebelum adanya shari>'at (Islam).¹⁷

Hal yang sama terdapat dalam *Sharh Mukhtas}ar al-Rawd}ah* karya al-T{u>fi>. Al-T{u>fi> menyempatkan diri mengkaji mengenai *Sha>ri'* (pembuat hukum) dan kajian mengenai *tah}si>n wa taqbi>h* (baik dan buruk) utamanya sebelum adanya wahyu.¹⁸ Dalam kajian tersebut resonansi perdebatan antara Mu'tazilah dengan Ash'ariyah maupun Maturidiyah sangat kental. Perdebatan tersebut menjadi pilar untuk membangun sebuah konsepsi mengenai relasi hukum dengan wahyu. Karena itu, Ahmad al-Khusori memasukkan kajian mengenai *Sha>ri'* sebagai salah satu rukun hukum (*arkan al-ah}ka>m*).¹⁹

Landasan teologis tersebut menegaskan bahwa wewenang hukum ada di tangan Tuhan. Manusia adalah penerjemah dari kehendak Tuhan. Kerja hukum Islam adalah agar lebih mampu memahami kehendak Tuhan yang sebenarnya yang terungkap lewat perintah dan larangan.

Gagasan teologis tersebut bertemu dengan gagasan linguistik dalam *us}u>l al-fiqh*. Wewenang Tuhan dalam membuat hukum terwujud dalam bentuk bahasa tuntutan (*khit}a>b*). Gagasan tersebut dibangun di atas dua landasan: *pertama*, wahyu turun dalam bentuk ujaran, yang kemudian dituangkan dalam bahasa tertulis. Karena itu, pemahaman terhadap kehendak Tuhan dilakukan melalui

¹⁵al-Razi, *al-Mah}su>l*, 19-36.

¹⁷al-T{u>fi> mengkategorikan perbuatan sebelum datangnya wahyu menjadi tiga: 1) sesuatu yang sesuai dengan tabiat manusia, seperti menolong orang tenggelam dan mencela Tuhan, 2) sesuai yang terkait dengan sifat kesempurnaan dan kekurangan, seperti pengetahuan adalah kebaikan dan kebodohan adalah keburukan, dan 3) hal-hal yang membawa konsekuensi pahala dan dosa. *Ketiga* menjadi perbedaan pendapat dimana Mu'tazilah memandang akal dapat mengetahuinya, sementara Ahl al-Sunnah memandang pengetahuan harus didasarkan *shara'*. Lihat Najm al-Din al-Th{f>i>., *Sharh} Mukhtas}ar al-Rawd}ah* (Beirut: Muassasat al-Risa>lah, cet. I, 1987. Jilid I), 404-405.

¹⁸Lihat al-Khusori>, *Naz}ari>yah*, 21.

¹⁹al-'Amidi mendefinisikan *us}u>l al-fiqh* dengan;

ĀlāÉ ÇāYpā, ælāÇÉ lāÇāÉâÇ Uāi ÇāÇlBÇā ÇāŌŌŪiÉ æ BīYiÉ ÇāfÇā ÇāāŌÉlā ÉâÇ āā lāÉ ÇālááÉ áÇ āā lāÉ ÇāÉYŌíá al-'Amidi, *al-Ih}ka>m*, 8. Definisi *us}u>l al-fiqh* sebagai dalil-dalil fiqih tersebut disetujui oleh al-T{u>fi>. Menemberikan

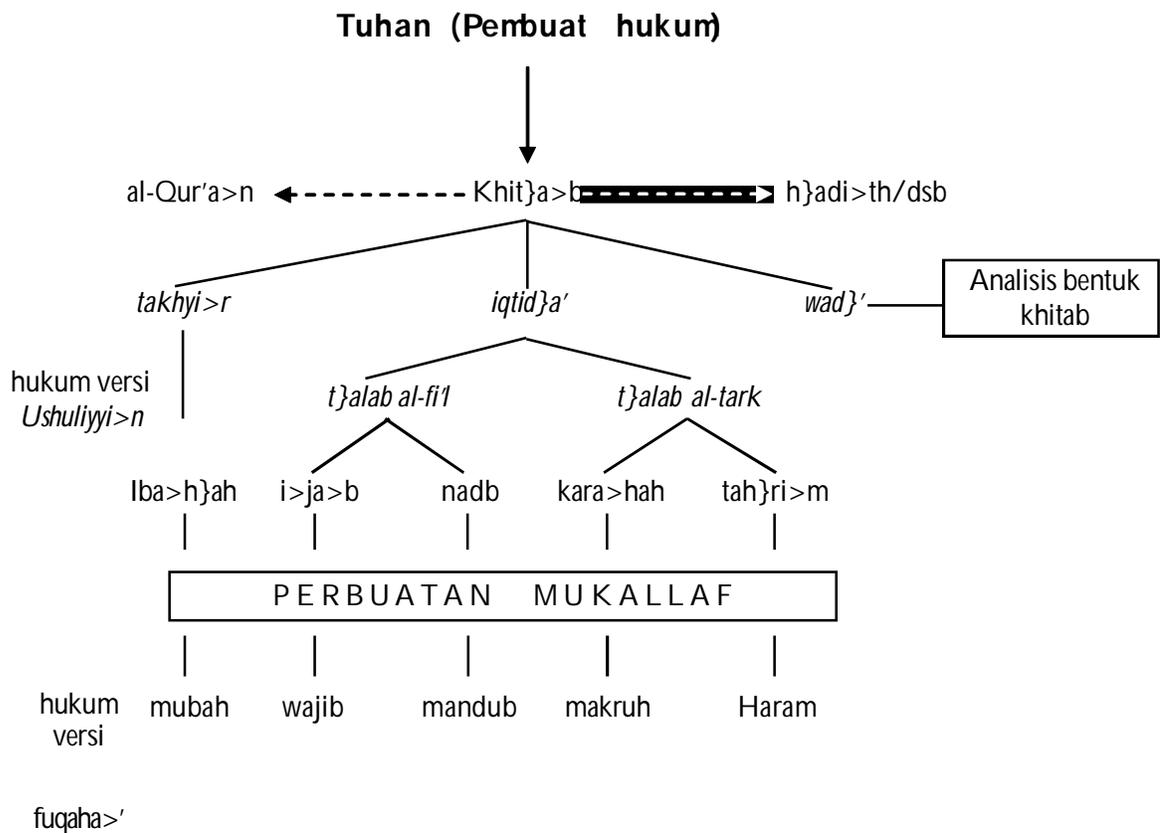
serangkain analisis terhadap struktur bahasa al-Qur'a>n dan h}adi>th. *Kedua*, karena kehendak Tuhan bersifat absolut, analisis terhadap firman Tuhan pun dilakukan dengan tanpa melihat intervensi budaya maupun manusia di dalamnya. Teks dipandang berdiri sendiri, sempurna, dan mampu menyampaikan pesan secara mandiri.

Kerangka pikir teologis-lingustis tersebut secara singkat dapat digambarkan sebagai berikut.

3. Nalar Deduktif—Ahistoris

Kerangka pikir yang dibangun dalam *us}u>l al-fiqh* klasik, dengan demikian, adalah kerangka pikir deduktif. *Us}u>l al-fiqh* sendiri sejak awal didefinisikan sebagai perangkat kaidah untuk melakukan deduksi.²⁰ Obyek utamanya adalah *khita}a>b* Allah, yaitu tuntutan perbuatan maupun larangan yang dikandung dalam al-Qur'a>n dan h}adi>th. Asumsi dasar dalam nalar deduktif tersebut adalah asumsi strukturalis, bahwa bahasa dan teks mencukupi dirinya sendiri untuk pemaknaan.

Konteks sosial, kultural, dan historis dari munculnya teks kurang, atau bahkan tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Karena teks mencukupi dalam dirinya sendiri, pemaknaan terhadap teks tidak melibatkan pemahaman konteks-konteks di luar teks. Kalau pun pada saat-saat tertentu latar belakang teks menjadi perhatian, hal itu hanyalah sekedar suplemen, bukan sebuah visi yang integral. Noel James Coulson menilai bahwa hukum Islam bersifat a-historis. Visi sejarah dalam hukum Islam sangat lemah karena hukum dipahami sebagai kehendak Tuhan yang mendahului



definisi *us}u>l al-fiqh* sebagai berikut:

ÇáÚää ÈÇáPæÇÚÍ ÇáÈí iÈæÖá ÈáÇ ÇááÇ ÇÖääÈÇØ ÇáÁÍÇá ÇáÖÑÚiÉ ÇáÝÑÚiÉ ää ÇíáÈáÇ ÇáÈÝÖíaiÉ
 Lihat al-T{u>fi, *Sharh} al-Mukhtas}ar*, Juz. 1, 120.

²⁰Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg, Edinburg University Press, 1964), 1-2.

²¹Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), 4-6.

semua sistem. Hukum tersebut mengontrol masyarakat muslim, bukan dikontrol masyarakat muslim. Proses tersebut terisolir dari perkembangan historis masyarakat.²¹

Kritik Coulson tersebut sebenarnya terkait dengan fase lanjut perkembangan hukum Islam, yaitu ketika muncul upaya sistematisasi hukum Islam dan perangkat metodologis (*us}u>l al-fiqh*). Sistematisasi sumber-sumber hukum Islam oleh al-Sha>fi'> dipandang Coulson sebagai titik pergeseran dari hukum yang berangkat dari jawaban atas persoalan-persoalan aktual berdasarkan solusi yang patut oleh para ahli hukum ke arah hukum Islam yang ke arah hukum yang lebih tekstual. Nalar tidak bisa berperan sebagai sumber hukum terlepas dari kehendak Tuhan.²²

Boleh jadi penilaian Coulson bahwa hukum Islam terisolir dari perkembangan sejarah benar, tetapi tidak berarti hukum Islam benar-benar tidak memiliki nilai aplikatif. Tidak adanya hukum positif sejak kegagalan Ja'far al-Mans}u>r menetapkan satu sistem hukum di wilayah kekuasaan Abbasiyah menjadikan para ahli hukum sebagai otoritas yang diakui dalam pencarian solusi hukum.

Apa yang dikatakan oleh Coulson dapat dipahami sebagai sebuah gambaran global bahwa hukum Islam di puncak pertumbuhannya berangkat dari deduksi untuk memahami kehendak Tuhan. Basis empiris dari hukum Islam dan *us}u>l al-fiqh* menjadi terbatas dan lemah. Berbagai konteks sosial dan kultural tidak terjabarkan sebagai faktor yang berpengaruh terhadap penetapan hukum Islam.

Visi Hermeneutis dalam Pemikiran Hukum Islam

Visi *us}u>l al-fiqh* klasik tersebut kemudian mengalami kritik dari para pemikir kontemporer. Pemikiran hukum Islam kontemporer berangkat dari keprihatinan bahwa pemahaman teks dengan mencerabutnya dari konteks tidak dapat benar-benar menyampaikan pesan yang ingin disampaikan oleh Tuhan. Visi hermeneutis dalam hukum Islam adalah kritik terhadap struktur nalar hukum Islam klasik yang dipandang tidak mampu mengejawantahkan pesan-pesan Tuhan yang sebenarnya.

Hermeneutika adalah upaya untuk memahami teks, termasuk teks yang terkait dengan hukum Islam, yang berasal dari masa lampau. Dialog yang terjadi dalam pembacaan teks dalam versi hermeneutika melibatkan pemahaman tiga unsur sekaligus: teks, penulis, dan pembaca.²³

Ketiga elemen tersebut membentuk jaring-jaring pemaknaan hermeneutis. Sebuah teks tidak dapat dibaca dengan melepaskan dengan konteks di mana ia lahir, isi teks itu sendiri, dan siapa pembacanya. Upaya untuk mencapai obyektivitas dalam pemahaman teks dilakukan melalui teknik prasangka, yaitu prasangka terhadap pengarang, prasangka terhadap teks, dan prasangka terhadap pembaca. Pembacaan ketiga elemen tersebut melibatkan penelitian sejarah, pemahaman psikologi dan latar budaya, dan pemahaman linguistik yang memadai.

Beberapa teorisi hermeneutika membedakan antara aktivitas eksegesis, interpretasi, dan hermeneutik.²⁴ Aktivitas tripartit tersebut menjabarkan bagaimana pemahaman teks bergerak dari masa lalu ke masa sekarang dengan upaya menjembatani gerakan dari masa lalu ke masa sekarang tersebut. Eksegesis adalah penelitian mengenai makna teks berdasarkan masa dan tempat asalnya. Interpretasi mencoba menggali arti penting makna tersebut untuk konteks sekarang. Hermeneutika merumuskan

²²Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17.

²³Gregory Leyh (ed.), *Legal Hermeneutics, History, Theory, and Practice* (Berkeley; University of California Press, 1992), 105-106. Perbedaan antara eksegesis dan interpretasi tersebut ditentang sebagian teorisi, di antaranya Karl Barth

²⁴Komaruddin Hidayat. *Memahami*, 12-13.

aturan dan metode untuk membawa makna hasil eksegesis ke dalam interpretasi.

1. Pemahaman Timbal Balik dalam Hermeneutika

Perbedaan nyata antara hermeneutika dengan *us}u>l al-fiqh* klasik terletak kepada logika dalam membaca teks. Logika yang dibangun oleh *us}u>l al-fiqh* klasik menekankan otoritas dan kemandirian teks serta deduksi terhadap teks untuk menjawab persoalan-persoalan yang ada. Sementara itu, hermeneutika berasumsi bahwa makna teks tidak mandiri, melainkan berkelindan dengan latar kelahirannya dan kemampuan baca seorang pembaca.²⁵ Prakonsepsi menjadi bagian penting yang perlu dikritisi dalam hermeneutika terutama ketika melihat pembacaan yang dilakukan pembaca terhadap teks. *Us}u>l al-fiqh* cenderung melihat pembaca sebagai faktor yang netral. Kendatipun *us}u>l al-fiqh* menentukan syarat-syarat bagi seorang *mujtahid*, tetapi *mujtahid* dipandang netral dan hanya mengejawantahkan pesan teks.

Kritik terhadap pemikiran hukum yang membangun *fiqh* selama ini secara jelas disampaikan oleh Fazlur Rahman. Rahman mengkritik *fiqh* klasik yang ia pandang memandang sebelah mata terhadap peran konteks kesejarahan. Rahman menyayangkan bahwa *fiqh* Islam dibangun di atas pemahaman teks secara parsial. Ayat-ayat parsial digunakan untuk memecahkan persoalan hukum dengan tanpa melihat pesan keseluruhan dari al-Qur'a>n. Sementara itu, *asba>b al-nuzul>* hanya sedikit sekali dipergunakan oleh para ulama.²⁶

Kritik yang sama disampaikan oleh Coulson ketika mengkaji hubungan wahyu dan nalar dalam hukum Islam. Coulson menyatakan bahwa munculnya pemikiran *us}u>l al-fiqh* membuat *fiqh* menjadi kerja akademisi yang terlepas dari konteks sosial. Kerja *fiqh* kemudian bergeser ke arah deduksi sehingga muncullah fenomena *fiqh* hipotetis. Persoalan *fiqh* dikaji dan diselesaikan bukan karena adanya kasus nyata, melainkan karena perandaian mengenai kasus atau konsekuensi yang mungkin lahir dari sebuah keputusan hukum. Coulson menyebut *fiqh* demikian sebagai *fiqh* produk ahli hukum (*jurist*), bukan *fiqh* hakim (*qa>d}i>*).²⁷

Visi itulah yang ingin diperbaiki oleh para pemikir hukum Islam kontemporer. Hermeneutika digunakan karena hermeneutika memberikan alternatif terhadap pemahaman hukum deduktif dengan pemahaman hukum yang mempertimbangkan jarak pembicara dengan audiens. Hermeneutika memberikan perhatian kepada latar sejarah, budaya, dan psikologis terhadap teks, selain pemahaman terhadap kandungan teks itu sendiri. Keseluruhan gagasan yang dikandung teks dipahami berdasarkan bagian-bagian teks, dan sebaliknya, pemahaman bagian-bagian teks dipahami berdasarkan konteks keseluruhan gagasannya.

Dengan demikian model pembacaan hermeneutika terhadap teks tidak bersifat linear, melainkan timbal balik. Itulah yang membedakan hermeneutika dengan *us}u>l al-fiqh*. Dalam *us}u>l al-fiqh* klasik, pembacaan teks bersifat linear, yaitu dari *kala>m Alla>h* kemudian dipahami berdasarkan kaidah deduksi sehingga menghasilkan klasifikasi kekuatan *khit}a>b*, baik *i>ja>b*, *iba>h}ah*, *nadb*, *kara>hah*, maupun *tah}ri>m*. Sementara itu, dalam hermeneutika pembacaan

²⁵Lihat uraiannya dalam Farlur R,hman, *Islam and Modernity*...Bab pendahuluan dan bab I.

²⁶Noel James Coulson, *Conflict and Tension*, 9.

²⁷Lihat dalam Thomas A. Schwandt, "Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry," dalam Norman K. Denzin dan Yvone S. Lincoln, dalam *Hanbook of Qualitative Research* (London, new Delhi: Sage Publicion. 1994), 118.

²⁸George Leyh, *Legal Hermeneutics*, 14-15.

²⁹*Ibid.*, 106-107.

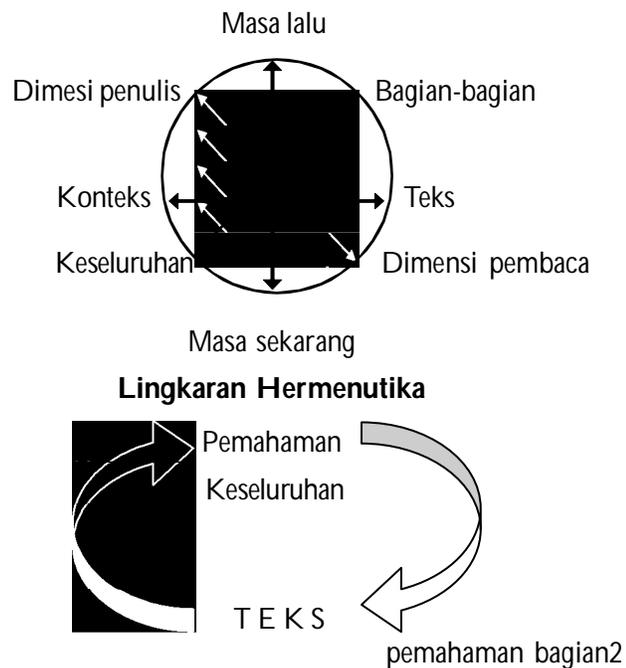
terhadap teks dilakukan secara timbal balik antara teks dan konteks, antara gagasan parsial dan gagasan total, antara dahulu dan kini, antara dimensi penulis dan pembaca. Pembacaan hermeneutika tersebut dapat digambarkan sebagai berikut.

2. Nalar Konstruktivis

Model pembacaan hermeneutika berusaha mencari makna obyektif dari teks. Obyektivitas tersebut tidak dimaknai sebagaimana positivisme, yang menyatakan bahwa apa yang kita pahami merupakan cermin dari realitas yang sebenarnya. Nalar konstruktivis menyatakan bahwa manusia selalu mengkonstruksi kebenaran tersebut. Landasan konstruktivisme adalah bahwa untuk memahami makna dunia ini, kita harus menafsirkannya. Peneliti harus menjabarkan proses konstruksi makna dan menjelaskan apa dan bagaimana makna terejewantah dalam bahasa dan tindakan pelaku sosial. Persiapan interpretasi adalah upaya untuk mengkonstruksi pembacaan makna²⁸ Nalar konstruktivis tersebut berlaku dalam beberapa metode, seperti fenomenologi, hermeneutika, dan interaksionisme simbolik.

Gagasan konstruktivis tersebut secara jelas terefleksi dalam visi Hans-George Gadamer. Gadamer berpendapat bahwa pemahaman selalu melibatkan penerapan teks untuk dipahami dalam situasi kekinian penafsir. Peneliti harus melampaui cara pandang masanya dengan menggunakan ketajaman semantis dan penafsiran praktis sebagai proses yang menyatukan. Melalui proses tersebut, berbagai komponen penafsiran digabungkan. Hubungan erat filologi dengan hermeneutika hukum berasal dari pengakuan bahwa penerapan adalah elemen integral semua pemahaman. Dalam hermeneutika hukum, ada ketegangan antara teks yang mapan dengan pemahaman yang timbul dari penerapannya pada momen interpretasi tertentu. Hubungan pemahaman dengan praxis tersebut

Hubungan Timbal - Balik dalam Pembacaan Hermeneutis



³⁰Ibid., 15-16, 18.

³¹Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 18.

³²Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...* Bab Pendahuluan.

berlaku untuk hermeneutika secara umum dalam ilmu humaniora.²⁹

Gadamer berpendapat bahwa pembacaan sejarah bukanlah upaya membangun jembatan antara masa lalu dan masa sekarang, melainkan pembacaan kembali sejarah. Sejarah selalu baru karena ia selalu dibaca menurut kacamata pembaca yang hidup di masa kini. Hal itu berarti bahwa pemahaman masa lalu adalah hasil konstruksi para pembaca masa sekarang yang berusaha untuk memperluas horizon wawasannya sendiri sehingga bisa memasuki horizon masa lalu. Gadamer mengajukan fusi horizon sebagai bentuk penyatuan antara interpretasi dan penerapan.³⁰

Gagasan Gadamer di atas menunjukkan horizon visi hermeneutis. Akan tetapi, tidak berarti semua pakar hermeneutika sepakat dalam beberapa detail visi hermeneutika. Emilio Betti adalah salah seorang tokoh hermeneutik yang cukup dikenal, utamanya karena banyak gagasannya yang digunakan oleh Fazlur Rahman. Hermeneutika Betti dikenal dengan Hermeneutika obyektif, sedangkan hermeneutika Gadamer dikenal dengan hermeneutika subyektif atau filosofis.

Betti membedakan antara sejarawan hukum (*legal historian*) dengan praktisi hukum (*practicing lawyer or jurist*). Yang pertama melakukan kerja dalam tataran kognisi, sedangkan yang kedua dalam tataran aplikasi. Yang pertama mencari makna obyektif hukum dan makna asli dari hukum ketika awal kali diumumkan, sedangkan yang kedua mencari makna partikular yang dikandung hukum. Betti mendesak agar para ahli hukum tidak bersandar kepada ayat-ayat hukum, melainkan menumbuhkan pemahaman moral bersama, yaitu pemahaman mengenai etos hukum.³¹

Terlepas dari perbedaan nuansa di kalangan pakar hermeneutika, pada prinsipnya hermeneutika bekerja dengan sebuah visi yang sama. Dalam pembacaan hermeneutis, prakonsepsi diberi peran dalam membangun makna.³² Hal itu tidak dimaksudkan sebagai sebuah anarkisme berpikir, melainkan sebagai sebuah kesadaran bahwa pembaca tidak mungkin berangkat dari kosong dalam membaca sebuah teks. Sebuah teks akan berbunyi kalau pembaca memiliki wahana yang memungkinkannya untuk membaca. Sebuah teks berbahasa Arab hanya akan dapat dipahami oleh orang yang mengerti bahasa Arab. Teks polemik tentang logika Yunani karya Ibn Taymi>yah, misalnya, hanya akan memberi pengertian kepada orang yang mengetahui logika Yunani dan mengerti siapa dan bagaimana pemikiran Ibn Taymi>yah. Jadi, pengetahuan sebelumnya, pengalaman, dan persepsi awal akan berpengaruh terhadap pembacaan teks. Karena itu, prakonsepsi atau praproyeksi disadari sejak awal, tetapi senantiasa diwaspadai agar tidak terjerumus ke dalam subyektivitas anarkis.

3. Penerapan Hermeneutika dalam Bidang Hukum

Penggunaan hermeneutika saat ini menjadi tren, utamanya di kalangan akdemisi Peruruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Perkembangan penggunaan hermeneutika dalam studi Islam di Indonesia adalah akibat pengaruh dari tokoh-tokoh intelektual muslim yang mencoba untuk menerapkan hermeneutika dalam studi Islam. Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Fazlur Rahman adalah tokoh-tokoh Islam internasional yang turut memopulerkan hermeneutika di kalangan akademisi di PTAI Indonesia.

Hasan Hanafi mempergunakan hermeneutika untuk pemahaman teks keagamaan, khususnya kitab suci. Ia memperkenalkan tiga proses kritik dalam mengkaji kitab suci melalui hermeneutika,

³³Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories, an Introduction to Sunni Us}u>l al-fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press. 1997), 243.

³⁴Ibid., 254.

yaitu 1) kritik historis, 2) kritik eidetis, dan 3) kritik praxis. Kritik historis adalah kritik terhadap validitas teks. Kritik tersebut dilakukan pertama kali dan menjadi prasyarat bagi kritik muatan (kritik eidetis). Kritik muatan akan memiliki arti penting ketika teks yang digunakan telah lolos kritik historis. Setelah kritik historis dilakukan, kritik terhadap isi dilakukan. Akhirnya, kritik praxis dilakukan untuk melihat penerapan dan kesesuaian isi teks dengan kebutuhan sekarang.

Penerapan hermeneutika dalam bidang hukum secara jelas diwakili oleh sosok Fazlur Rahman. Rahman merumuskan metode yang ia maksudkan sebagai kritik dan revisi terhadap modernisme Islam, yang ia pandang tidak memiliki basis metodologis yang memadai. Basis hermeneutika yang digunakan oleh Rahman merupakan perpaduan antara hermeneutika Emillio Betti dan Gadamer. Istilah metode *double movement* (gerakan ganda) digunakan pula oleh Gadamer, dengan nuansa yang berbeda dengan Rahman.

Secara umum, metode gerakan ganda Rahman terdiri dari dua gerakan: 1) dari masa kini ke al-Qur'a>n turun, dan 2) dari masa lampau ke masa sekarang. Gerakan pertama terdiri atas beberapa tahap. Tahap a) adalah pembacaan dan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'a>n dengan mempertimbangkan faktor konteks sejarah, tahap b) mencari dan merumuskan gagasan universal atau alasan hukum (*ratio legis*) yang menghubungkan kasus-kasus hukum dalam satu tema. Gerakan kedua adalah upaya menjabarkan gagasan universal ayat al-Qur'a>n dalam konteks kekinian dalam rumusan-rumusan hukum yang sesuai dengan kebutuhan.³³

Upaya metodologis Rahman dimaksudkan untuk menghubungkan secara seimbang antara teks dan konteks. Pembacaan konteks (sejarah) mendapat perhatian besar, baik konteks sejarah turunnya al-Qur'a>n maupun konteks sosial budaya masyarakat Arab. Metode Rahman tersebut dipandang Hallaq sebagai "metodologi yang lebih rasional dan meyakinkan, serta hampir mencapai keseimbangan sempurna antara teks dan konteks."³⁴ Yang terpenting dalam metodologi Rahman adalah bahwa logika hukum yang digunakan bukan lagi deduksi yang a-historis, melainkan pencarian nilai dasar al-Qur'a>n secara induktif, lalu diikuti dengan deduksi dengan mempertimbangkan faktor konteks. Karena itu, Rahman memandang perlunya melibatkan ahli ilmu sosial agar penerapan nilai dasar al-Qur'a>n tepat sasaran.

Gagasan Rahman tersebut meresonansikan kembali pentingnya memahami hal-hal yang di luar teks untuk memahami teks, yaitu penulis dan pembaca. Penulis dalam metodologi Rahman tidak bisa secara jelas terdefiniskan karena Allah tidak dapat dipersamakan dengan penulis sebagaimana umumnya. Dimensi penulis kemudian dilihat dari latar sosio-historis turunnya ayat-ayat al-Qur'a>n. Dengan cara tersebut, upaya mencari pengertian moral umum, sebagaimana dimaksudkan oleh Emilio Betti di atas dapat dicapai.

Tren penggunaan hermeneutika menandai sebuah pemikiran hukum Islam kontemporer yang mencoba melewati batas-batas nalar yang telah dibakukan oleh *us}u>l al-fiqh* klasik. Penggunaan hermeneutika menegaskan kembali suara-suara minoritas *fuqaha>'* yang menekankan dimensi ke-*mas}lah}at*-an (antroposentrisme) atas tuntutan tekstual teks (teosentrisme), di antaranya yang diungkapkan oleh Najm al-Di>n al-T{u>fi. Titik tolak hermeneutika bukan lagi pelaksanaan hukum

³⁵Tentang sejarah perkembangan *fiqh* yang memanfaatkan *ijtihad* di kalangan Shi>'ah baca dalam Murtadla Mutahhari, *Prinsip-prinsip Ijtihad: antara Sunnah dan Syiah* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

sebagai bentuk penghambaan kepada Tuhan berdasarkan pola hubungan majikan dan hamba, melainkan dalam bentuk pencarian nilai manfaat hukum bagi kemanusiaan.

Meskipun demikian, Hallaq tidak menyebut tren tersebut sebagai utilitarianisme, melainkan pemikiran liberal. Utilitarianisme dilekatkan Hallaq terhadap pemikir-pemikir muslim kontemporer yang memberikan penekanan besar terhadap *mas}lahah*. Bagi Hallaq, pemikiran liberal menawarkan pemikiran yang lebih kohesif dan memiliki sistem pemikiran yang komit terhadap Islam. Para pemikir utilitarian, seperti Rashid Rid}a>, Wahhab Khalla>f, dan lainnya ia kritik menjadikan komitmen Islam hanya sebagai lipstik karena mereka menundukkan teks kepada konsep, yaitu *mas}lahah*. Sementara itu, kaum liberal mempergunakan gagasan terstruktur mengenai analisis teks dan konteks dengan penekanan kepada hukum yang humanistis, tetapi dibimbing secara umum oleh kehendak Ilahi.³⁵

Perebutan Wacana antara *Us}u>l al-fiqh* dan Hermeneutika

Dua paradigma, yaitu paradigma yang dibangun oleh *us}u>l al-fiqh* dan paradigma yang dibangun oleh hermeneutika, saat ini merupakan dua paradigma yang utama di kalangan umat Islam, khususnya di kalangan akademisi. Kedua paradigma tersebut sedang memperebutkan pengaruh di kalangan umat Islam. Pertentangan antara liberalisme Islam versus fundamentalisme (revivalisme) Islam salah satunya dapat dibaca sebagai pertentangan antara visi *us}u>l al-fiqh* klasik dengan visi hermeneutika dalam bidang hukum Islam.

Kedua visi tersebut sementara ini seringkali dipertentangkan, terutama oleh kelompok revivalis, dengan *us}u>l al-fiqh*. Sementara itu, di kalangan akademisi muslim terjadi ambiguitas, yaitu adanya penerimaan hermeneutika dan kritik terhadap *us}u>l al-fiqh* klasik, di satu sisi, dan adanya ketidakjelasan visi hukum mana yang dipakai. Hal itu dapat dipahami karena *us}u>l al-fiqh* begitu dominan dan memiliki kaitan erat dengan sejarah perkembangan hukum Islam selama berabad-abad.

Kaum revivalis cenderung mempertahankan kemapanan warisan-warian klasik Islam dan memberikan sentuhan teologis yang dinamis untuk keperluan gerakan. Tidak mengherankan apabila berbagai kelompok fundamentalis dengan berbagai latarnya memilih untuk mempertahankan *us}u>l al-fiqh*, yang merupakan landas metodologis keilmuan Islam konvensional. *Us}u>l al-fiqh* merupakan perangkat metodologis yang diterima luas oleh umat Islam dan memiliki akar panjang dalam sejarah Islam. Meskipun Muhammad bin Idris al-Sha>fi'i> dipandang sebagai peletak dasar ilmu *us}u>l al-fiqh*, materi-materi utama *us}u>l al-fiqh* telah berkembang sebelumnya di kalangan mazhab-mazhab Islam klasik.

Us}u>l al-fiqh di atas sebenarnya menjadi metode bersama yang digunakan oleh mayoritas umat Islam, dan dalam batas tertentu oleh kelompok Shi>'ah.³⁶ Karena itulah, Muhammad Imarah keberatan dengan sebutan fundamentalisme terhadap kelompok-kelompok dan ulama-ulama Islam. Menurutnya, apa yang disebut kaum fundamentalis tidak lebih hanyalah para *mujtahid* dan ahli *istinbat*} (merumuskan) hukum Islam.³⁷

³⁶Muhammad Imarah, *Fundamentalisme dalam Perspektif Pemikiran Barat dan Islam*. Terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1988), 26

³⁷Komaruddin Hidayat, *Memahami*, 134.

³⁸Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam. Cet. II Tahun 2002), 43.

Pendapat Imarah benar adanya, tetapi belum memadai. Pada dasarnya memang umat Islam umumnya berbagai metode yang hampir sama, yang secara epistemologis masuk dalam kerangka epistemologi *baya>ni>*. Gagasan teologi umat pun pada dasarnya sama dalam hal meletakkan hubungan antara Tuhan dengan manusia sebagai hamba dan majikan. Hanya saja *tawh}i>d* oleh kaum fundamentalis diberi muatan gerakan untuk menjadikan dunia berkehidupan *rabba>ni>*. Shari'ah menjadi ukuran dalam menentukan apakah kehidupan telah sesuai dengan kehendak-Nya dan bertauhid. Unsur-unsur tradisi dan budaya diterima sepanjang tidak bertentangan dengan tauhid dan shari>'ah, tetapi dengan porsi yang minim.

Di sisi lain, liberalisme Islam berangkat dari sebuah paradigma yang berbeda. Secara ontologis, liberalisme Islam meletakkan manusia sebagai pusat ajaran Islam. Hubungan Tuhan dengan manusia dengan pola hubungan majikan dan hamba tidak ditolak, tetapi juga tidak mendapatkan perhatian serius. Orientasi yang besar kepada masa sekarang dan perubahan dalam kehidupan manusia membuat para pendukung liberal Islam memilih bekerja untuk membuat perubahan agar sejalan dengan tuntutan kekinian.

Shari>'ah dipandang melayani kepentingan manusia karena Tuhan tidak membutuhkan shari>'ah ataupun pembelaan. Dengan demikian, manusialah yang menjadi sentral utama perhatian kaum liberal. Kecenderungan tersebut membuat liberalisme Islam berwatak antroposentris. Pengabdian kepada Tuhan dilakukan dengan melakukan tindakan-tindakan positif dan pemihakan kepada kemaslahatan manusia. Kesadaran terhadap keanekaragaman budaya dan nilai manusia membuat para pendukung liberal Islam mengakui relativisme nilai kebenaran.

Shari>'ah Islam dipandang mengandung nilai-nilai dasar yang sesuai dengan kemajuan kebudayaan manusia. Kaum liberal menekankan kepada tujuan-tujuan shari>'ah dan menolak formalisme shari>'ah dalam sebuah rumusan yang baku. Shari>'ah dipandang mengandung nilai dasar yang dapat diterapkan secara fleksibel dengan variasi rumusan formal, sesuai dengan tempat, masa, dan budaya. Gagasan ketaatan kepada shari>'ah Islam dipahami sebagai ketaatan terhadap tujuan-tujuan yang diemban oleh agama bagi kehidupan manusia.

Pemahaman al-Qur'a>n dan h}adi>th tidak dilakukan melalui serangkaian analisis kebahasaan semata. Asumsi bahwa sebuah aturan atau ajaran muncul karena sebuah alasan historis menempatkan pemahaman latar sejarah dan sosial dari sebuah teks pada posisi yang penting. Sebuah teks dipandang terkait erat dengan struktur sosial, latar sejarah, dan budaya tempat teks tersebut muncul.

Hermeneutika menempati posisi penting dalam ranah metodologis pendukung liberalisme Islam. Hermeneutika dipergunakan sebagai sarana untuk memahami ajaran al-Qur'a>n dan ajaran Islam secara umum. Tren penggunaan hermeneutika tersebut terjadi di hampir semua perguruan tinggi Islam. Metode hermeneutika dipandang sebagai alternatif dari metode *us}u>l al-fiqh* yang dipandang menciptakan hukum yang kaku dan tidak sesuai dengan tuntutan zaman.

Hak asasi manusia, humanisme, pluralisme, kesetaraan gender, demokrasi, dan pemerintahan yang bersih menjadi agenda utama transformasi sosial yang didukung oleh para pendukung Islam liberal. Agama Islam diyakini berkesesuaian dengan agenda-agenda utama transformasi sosial tersebut. Rumusan

konsep atau doktrin ajaran yang tidak berkesesuaian dengan agenda-agenda di atas dipandang sebagai hasil penafsiran manusia yang temporal. Mahmud Ahmed Taha dan Abdullehi Ahmed An-Naim memberikan contoh yang baik sikap kaum liberal terhadap doktrin ajaran Islam yang menunjukkan ketidaksesuaian dengan agenda-agenda transformasi sosial yang dominan di dunia ini. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat al-Qur'a>n yang turun di Madinah dan dipandang tidak sesuai dengan agenda-agenda transformasi sosial yang dominan, mereka melakukan penafsiran ulang terhadap al-Qur'a>n, bahkan membatalkan pemberlakuan ayat-ayat Madinah berdasarkan nilai-nilai universal yang dikandung ayat-ayat al-Qur'a>n yang turun di Makkah.

Pandangan bahwa al-Qur'a>n turun dalam sebuah konteks sosial dan sejarah tertentu membuat gagasan *ijaz* wahyu mengalami proses desakralisasi. Secara tidak sadar akal manusia menjadi sangat berkuasa karena wahyu pun pemahamannya ditentukan oleh akal manusia sebagai penafsirnya. Sebuah gagasan tidak lagi bisa dipandang mewakili wahyu sepenuhnya karena penafsir menentukan pembacaan al-Qur'a>n. Pembacaan tersebut tentu dipengaruhi oleh latar kehidupan pribadi dan budaya, motivasi, dan kemampuan individu.

Hermeneutika menyarankan adanya kecurigaan (*prejudice*) terhadap sebuah produk pemikiran. Kecurigaan tersebut tidak hanya ditujukan kepada teks yang dibaca saja, melainkan juga kecurigaan terhadap diri sendiri sebagai pembaca agar tidak terjebak dalam subyektivitas.³⁸ Hermeneutika memang dimaksudkan untuk mengeliminasi subyektivitas dalam pembacaan sebuah teks. Tidak hanya teks dan pembaca yang dicurigai, pengarang pun juga bisa menjadi obyek kecurigaan karena seorang pengarang juga termuati oleh kepentingan dan nilai-nilai (*interest and value laden*).

Dua paradigma di atas berdiri di atas landasan yang berbeda. Yang satu berpijak kepada otoritas dan superioritas wahyu, sedangkan yang lain berpijak kepada relativitas kerja pemahaman. Yang satu meyakini makna tunggal wahyu, dan yang lain meyakini keragaman makna wahyu. Yang satu berpikir secara deduktif, sementara yang lain berpikir induktif-deduktif. Yang satu berangkat dari teologi yang berorientasi Tuhan (teosentris), sementara yang lain bersandar kepada aqidah yang berorientasi manusia (antroposentris).

Operasionalisasi hermeneutika oleh kaum liberal, menurut Fakhruddin Faiz, menimbulkan penentangan dari penganut Islam konvensional (tradisional) karena implikasi-implikasi yang dikandungnya. Implikasi-implikasi tersebut antara lain:

1. Hermeneutika membawa implikasi bahwa tanpa konteks, sebuah teks tidak bermakna, sementara ide tradisional menyatakan bahwa makna sebenarnya itu adalah apa yang dikehendaki oleh Allah.
2. Hermeneutika memberikan penekanan kepada manusia sebagai perantara yang menghasilkan makna, sementara ide tradisional meyakini bahwa Tuhanlah yang menganugerahkan pemahaman yang benar kepada seseorang.
3. Berbeda dengan tradisi hermeneutika, ilmuwan tradisional membuat pembedaan yang tak terjembatani antara teks al-Qur'a>n, tafsir, dan penerimanya. Teks al-Qur'a>n dianggap sangat sakral sehingga makna yang sebenarnya tidak mungkin bisa tercapai.

Perbedaan antara *us}u>l al-fiqh* dan hermeneutika tersebut di kalangan akademisi yang berpandangan positif terhadap hermeneutika dipandang dengan kaca mata yang tidak tunggal. Kelompok *pertama* memandang bahwa *us}u>l al-fiqh* dan hermeneutika adalah dua hal yang berbeda. Meskipun mereka menerima hermeneutika, mereka tetap berpandangan bahwa hermeneutika adalah

sebuah metode yang khas dan berbeda dengan *us}u>l al-fiqh*. Penerimaan terhadap hermeneutika didasari landasan bahwa penggunaan hermeneutika tidak dilarang oleh shari>'ah dan *us}u>l al-fiqh* tidak pernah dinyatakan oleh ajaran normatif Islam sebagai sebuah dogma. Kelompok *kedua*, di antaranya yang diyakini oleh Akh. Minhaji, cenderung tidak melihat adanya pertentangan antara *us}u>l al-fiqh* dan hermeneutika. *Us}u>l al-fiqh* dipandang berisi elemen-elemen gagasan yang sejalan dengan hermeneutika. Hermeneutika dapat digunakan sebagai sarana untuk mengembangkan *us}u>l al-fiqh*. Jadi, hermeneutika dapat dicangkokkan ke dalam *us}u>l al-fiqh* untuk mengembangkan *us}u>l al-fiqh* agar lebih mampu menjawab tantangan zaman.

Penutup

Sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa teori hukum Islam, meskipun presedennya telah ada semenjak masa Rasulullah, baru memiliki bentuk jelas pada abad ke-2 Hijriyah. Sejak itu, *us}u>l al-fiqh* menjadi bagian integral pemikiran hukum Islam. Dominasi *us}u>l al-fiqh* dalam pemikiran hukum Islam terlihat dari tidak adanya teori dan metodologi hukum tandangan selama berabad-abad.

Penetrasi Barat ke dalam dunia Islam dan berkembangnya proses modernisasi membuat umat Islam harus meninjau kembali warisan intelektualnya. Keunggulan Barat dalam berbagai bidang pengetahuan membuat beberapa intelektual muslim melakukan proyek untuk mendialogkan *tura>th* (warisan intelektual Islam) dengan *h}ada>thah* (hal-hal baru yang dibawa modernitas). Proyek mendialogkan *tura>th* and *h}ada>thah* tersebut membawa kepada upaya perumusan pemikiran Islam, termasuk teori dan metodologi hukum Islam.

Munculnya tren hermeneutisme adalah bagian dari upaya mencari sintesis dari kutub *tura>th* dan *h}ada>thah* tersebut. Hermeneutika adalah produk keilmuan Barat yang dipandang bisa digunakan untuk melakukan pembacaan ulang atas *tura>th*. Pengembangan hukum Islam kontemporer pun mulai dilakukan dengan mempergunakan landasan hermeneutika tersebut.

Akan tetapi, upaya tersebut mendapatkan resistensi dari sebagian umat Islam yang khawatir bahwa hermeneutika akan meruntuhkan sistem hukum dan ajaran Islam yang telah mapan. Promosi terhadap hermeneutika dan resistensi dari sebagian kalangan itulah yang saat ini menjadi topik mengemuka dalam wacana Islam kontemporer. Tarik menarik antara pro dan kontra membentuk perebutan wacana yang masih belum diketahui akhirnya, apakah akan berakhir dengan sintesis ataukah dengan dominasi salah satu pihak.

Daftar Rujukan

- al-Amidi, Syaf al-Di>n. *al-Ih}ka>m fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*. Beirut. Da>r al-Kutub al-'Ilmi>yah. Tth.
- Coulson, Noel James. *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1969.
- Denzin, Norman K. dan Yvone S. Lincoln. *Hanbook of Qualitative Research*. London, new Delhi: Sage Publicion. 1994.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam.

- Cet. II Tahun 2002.
- al-Ghazali. *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushu'ul*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah. 1993.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories, an Introduction to Sunni Ushu'ul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta; Gema Insani Press. 2006.
- Imarah, Muhammad. *Fundamentalisme dalam Perspektif Pemikiran Barat dan Islam*. Terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press. 1988.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*. Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah. 1989.
- . *al-Turaṡh wa al-Hadaṡh*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah. 1999.
- . *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Taḥliyah Naqdiyah li Nadm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. 1993.
- Khusari, Ahmad. *Nazariyah al-Hukm wa Masadir al-Tashri' fi Ushu'ul al-Fiqh*. Beirut: Daar al-Kutub al-'Arabi. 1986.
- Leyh, Gregory (ed.). *Legal Hermeneutics, History, Theory, and Practice*. Berkeley; University of California Press. 1992.
- Maqdisi, George. *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1981.
- Mutahhari, Murtadla. *Prinsip-prinsip Ijtihad: antara Sunnah dan Syiah*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity. Transformation of an intelektual Tradition*, terj. Anas Mahyuddin. "Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual". Bandung: Pustaka. 2000.
- al-Razi. *al-Mahsu'ul fi 'Ilm al-Ushu'ul*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah. 1999.
- al-Shafi'i. *al-Risalah*. Kairo: Muassasah al-Ahram. 1988.
- al-Shirazi, Abu Ishaq . *al-Luma' fi Ushu'ul al-Fiqh*. Beirut: Daar al-'Ilmiyah. 1985
- Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya. 1984.
- al-Tuḡfi, Najm al-Dīn. *Sharh Mukhtasjar al-Rawḍah*. Beirut: Muassasat al-Risalah. Cet. I. 1987. Jilid I.