

**KARAKTER *FIQH JAD´D* JAMAL AL-BANNA
(Telaah Terhadap Buku *NaYw Fiqh Jad^{3d}*
Jamal al-Banna)**

Oleh:

**AMRAR MAHFUZH FAZA
NIM: 09 HUKI 1637**

**Program Studi:
HUKUM ISLAM**



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA**

MEDAN

2012

ABSTRAK

Penelitian tentang karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna bertujuan untuk mengetahui karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, dan dasar hukum *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna.

Penelitian ini merupakan penelitian hukum Islam doctrinal dengan menggunakan pendekatan sejarah. Sumber data dalam penelitian ini adalah karya Jamal al-Banna yakni *NaẒw Fiqh Jad³d* yang dianalisa dengan teknik analisis isi (*content analysis*). Penelitian ini juga didukung oleh sumber sekunder yang berupa karya yang berkaitan dengan topik kajian.

Penelitian ini menyimpulkan tiga karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna yaitu: (a) *Fiqh Jad³d* mempercayai Alquran sebagai pedoman utama dalam mengambil kesimpulan hukum, (b) *Fiqh Jad³d* mempunyai perhatian pada sunah, (c) *Fiqh Jad³d* mempunyai perhatian terhadap hikmah.

Adapun dasar hukum *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna adalah sebagai berikut: *pertama*, akal. Masing-masing kalimat dalam Alquran membutuhkan ijtihad untuk bisa dipahami. Untuk bisa memahami dan mengamalkan Alquran, mau tidak mau kita harus menggunakan akal. *Kedua*, nilai-nilai universal Alquran (*Manṣ-mat al-Qiyam al-ḥikmat f³ al-Qurʿān al-Karīm*). Ketika Alquran disebut sebagai kitab petunjuk, itu artinya Alquran juga kitab nilai. Karena keimanan dapat terwujud hanya dengan mengimani nilai-nilai universal yang ada di dalamnya. Hukum yang sudah ditetapkan pun masih membutuhkan pembacaan lebih lanjut. Pembacaan ini juga harus diilhami oleh nilai-nilai universal Alquran hingga tidak terjadi kesesatan dan kesimpangsiuran. *Ketiga*, sunah. Alquran tidak banyak membahas permasalahan secara rinci, dan tentunya hal ini dapat tidak dipahami sebagai kekurangan atau Alquran melupakannya. Alquran menginginkan sunah yang ambil bagian dan menjelaskan hal-hal yang kurang rinci dalam Alquran. Oleh karenanya, Nabi telah menjelaskan hal-hal yang tidak terperinci dalam Alquran. *Keempat*, kebiasaan (*urf*). Para ulama fiqh sepakat dengan satu kata, kebiasaan yang bertentangan dengan teks tidak dapat diterima. Jika

kebiasaan memainkan peran sedemikian rupa, dengan sendirinya zaman bisa bernafas lega hingga ledakan budaya bisa dihindari.

الإختصار

يهدف البحث على طبيعة فقه جديد جمال البنّا لتحديد طبيعة فقه جديد جمال البنّا و أصول الشريعة فقه جديد جمال البنّا.

كان البحث دراسة كتب التراث باستعمال التقريبية التاريخية. كان مصدر مواد البحث هي مولفة جمال البنّا نحو فقه جديد حيث حلله اباحث بطريقة التحليل المحتوي. من بين ذلك أخذ البحث المواد المحتاجة الإضافية الكتب المتعلقة بموضوع البحث.

حصل البحث أن طبيعة فقه جديد جمال البنّا ثلاثة طبائع وهي: (أ) كان فقه جديد مصدقا بالقرآن طريقا أولا في أخذ خلاصة الحكم, (ب) كان فقه جديد إهتمام بسنة, (ج) كان فقه جديد إهتمام بالحكمة.

أما أصول الشريعة فقه جديد جمال البنّا وهي كما يلي: **أولا**, العقل. أن كل كلمة في القرآن تتطلب إجتهادا لفهمها. لذلك لكي نفهم و نُعمل القرآن لا بد أولا أن نعمل عقولنا. **ثانيا**, منظومة القيم الحاكمة في القرآن الكريم. عندما نقول إن القرآن كتاب هداية, فكأننا نقول إنه كتاب ((قيم)) ذلك لأن الهداية إنما تكون بالإيمان. إن تطبيق الأحكام يتطلب إعمالا للذهن, وهذا الإعمال يجب أن يستلهم من ((القيم)) القرآنية حتى لا يضل أو ينحرف. **ثالثا**, سنة, فهناك إغفال القرآن الكريم لذكر التفاصيل. وهو إغفال لا يمكن أن يكون سهوا أو نسيا, كما أن أيكال إيضاحه إلى الرسول. لا يخلو من معنى. لا يخلو من معنى. **رابعا**, العرف. الفقهاء جميعا وقفوا وقفة رجل واحد في

رفض أي عرف يعطل أو يناقض نصا صريحا فلا يقبل. و أن العرف في قيامه بهذا الدور فإنه يمكن ((للزمان أن يتنفس)) حتى لا ينفجر المجتمع أو يتفوق بصورة تشل الحواس.

ABSTRACT

Research on the character of *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna aimed to determine the character of *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, and the legal basis *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna.

This study is a doctrinal study of Islamic law by using a historical approach. Sources of data in this study is the work of Jamal al-Banna the *Na'w Fiqh Jad³d* were analyzed with content analysis techniques (*content analysis*). The research was also supported by secondary sources of work related to the topic of study.

This study concludes three characters *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, namely: (a) *Fiqh Jad³d* trust the Quran as the major guidelines in the conclusions of law, (b) *Fiqh Jad³d* has the attention of the sunna, (c) *Fiqh Jad³d* has the attention of wisdom.

The legal basis of *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna is as follows: *first*, makes sense. Each sentence in the Quran requires *ijtihad* to be understood. To be able to understand and practice the Quran, like it or not we should use common. *Second*, the universal values of the Quran (*Manṣ-mat al-Qiyam al-ḥikmat f³ al-Qur'ān al-Karīm*). When the Quran is called a book of instructions, it means that the Quran is also the book value. Because faith can be realized only by faith in the universal values that exist in it. Laws that have been defined and still require further reading. These readings should also be inspired by universal values of the Quran until no error occurs and confusion. *Third*, the sunna. The Quran is not much to discuss issues in detail, and of course this can not be understood as a lack or forget the Quran. Quran sunna who want to take part and to explain things that are less detailed in the Quran. Therefore, the Prophet had to explain things that are not detailed in the Quran. *Fourth*, custom (*'urf*). The scholars of *fiqh* agree with one word, something which goes against the text can not be accepted. If the habit of playing a role in such a way, by itself able to breathe until the age of cultural explosion could have been avoided.

DAFTAR ISI

	Halaman
PERSETUJUAN	i
PENGESAHAN	ii
ABSTRAK	iii
KATA PENGANTAR	vi
TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI	x
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Perumusan Masalah	6
C. Batasan Istilah	7
D. Tujuan Penelitian	8
E. Kegunaan Penelitian	9
F. Landasan Teori	9
G. Kajian Terdahulu	10
H. Metode Penelitian	11
I. Garis Besar Isi Tesis	14
BAB II BIOGRAFI JAMAL AL-BANNA	15
A.	Riwa
yat Hidup dan Karya-karyanya	15
B.	Pand
angan Ulama Terhadap Jamal al-Banna dan	

Karyanya <i>Naʿw Fiqh Jad³d</i>	20
C. Latar Belakang Penulisan Buku <i>Naʿw Fiqh Jad³d</i>	25
BAB III KAJIAN DAN PERKEMBANGAN FIQH	33
A. Pengertian Fiqh	33
B. Perkembangan Fiqh Klasik dan Fiqh Kontemporer	37
 BAB IV ANALISA KARAKTER <i>FIQH JAD³D</i> JAMAL AL-BANNA (Telaah Terhadap Buku <i>Naʿw Fiqh Jad³d</i> Jamal al-Banna)	58
A. Karakter <i>Fiqh Jad³d</i>	61
B. Dasar Hukum <i>Fiqh Jad³d</i>	62
1. Akal (<i>al-ʿAql</i>)	63
2. Nilai-nilai Universal Alquran (<i>Manṣ-mat al-Qiyam</i> <i>al-ḥikmat f³ al-Qurʿn al-Kar³m</i>).....	82
3. Sunah.....	93
4. Kebiasaan (<i>ʿUrf</i>).....	101
C. Pemikiran Kontemporer Jamal Al-Banna.....	111
 BAB V PENUTUP	119
A. Kesimpulan.....	119

B. Saran-saran	120
----------------------	-----

DAFTAR PUSTAKA.....	121
---------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berbicara tentang fiqh dalam konteks melakukan pembacaan ulang dan penyusunan ulang merupakan suatu keniscayaan. Hal tersebut dilandaskan pada kenyataan bahwa masyarakat muslim menjadikan fiqh sebagai bagian terpenting dari keberagaman. Fiqh merupakan salah satu disiplin ilmu yang menyentuh hampir dari keseluruhan aspek kehidupan, baik yang berdimensi ritual (*al- 'Ib±dah*) maupun sosial (*al-mu'±malah*).¹

Menurut Jamal al-Banna, pemandangan seperti ini mempunyai dua dampak lanjutan yang masing-masing mempunyai implikasinya tersendiri. Bilamana fiqh sejalan dengan paradigma “kebangunan” umat, maka umat pun akan bangkit. Tetapi sebaliknya, bilamana fiqh yang berkembang di tengah-tengah umat muslim berdimensi *degradasi*, maka seluruh tatanan sosial umat muslim akan jatuh juga. Bilamana fiqhnya *konservatif*, maka umatnya pun *konservatif*. Karena itu, sangat disayangkan sekali bahwa yang terjadi sekarang ini adalah sebuah kenyataan bahwa fiqh yang digunakan umat muslim merupakan fiqh yang

¹Jamal al-Banna, *NaYw Fiqh Jad³d*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1* (Jakarta: Erlangga, 2008), juz I, h. v.

terbelakang, *konservatif*, dan tidak sejalan dengan paradigma kebangunan umat.²

Salah satu model fiqh yang bernuansa *degredasi* dan keterbelakangan tersebut, sebagaimana berkembang di Mesir dan dunia Islam lainnya, yaitu fiqh yang berkaitan dengan kebebasan berakidah. Milsanya, fiqh tentang murtad, yang hampir dibedah di berbagai mazhab fiqh. Sebenarnya, fiqh tersebut tidak mempunyai landasan yang kuat, baik di dalam Alquran maupun dalam praktik politik yang diteladankan Rasul.

Contoh lain adalah tentang fiqh ketaatan terhadap pemimpin. Di dalam sebuah kitab fiqh disebutkan, “Taatilah pemimpin, kendatipun dia memukuli punggungmu dan mengambil hartamu”. Terus terang fiqh seperti ini tidak bisa dipertahankan dan digunakan sebagai model fiqh kontemporer. Fiqh seperti ini tida sesuai dengan paradigma amar makruf nahi munkar. Di samping itu, aspek lain yang masih bernuansa *degredasi* dan keterbelakangan yaitu fiqh yang berkaitan dengan isu-isu perempuan. Bahkan fiqh perempuan, merupakan fiqh yang bertentangan dengan kedudukan perempuan pada zaman Rasulullah saw.³

Karena berbagai alasan di atas, maka tidak ada jalan lain kecuali merambah jalan baru dengan cara membangun paradigma baru, yaitu *Fiqh Jad³d* (Fiqh Baru). Yang mana fiqh tersebut berbeda sama sekali dengan fiqh yang dikembangkan oleh para ularna mazhab terdahulu dan kalangan salafi kontemporer.

Adalah fiqh itu bernilai baru ketika muncul dan relevan dengan zaman, manakala fiqh tersebut tidak lagi bisa menyesuaikan diri dengan fenomena-fenomena yang ada, maka fiqh itu disebut kuno/klasik. Pernyataan ini pada dasarnya merupakan wacana yang telah lama muncul dalam percaturan pemikiran hukum Islam, baik di Timur Tengah ataupun di Indonesia. Terutama persoalan sejauh mana fiqh klasik itu bisa

²*Ibid.*

³*Ibid.*, h. vi.

dijadikan sebagai referensi dalam menjawab seluruh fenomena-fenomena sosial yang muncul belakangan ini.

Fiqh dalam pengertian *terminology*-nya merupakan suatu bentuk hasil pemikiran berdasarkan epistemologi yang disebut *uiul fiqh* dan muncul melalui ijtihad para ulama yang mempunyai kompetensi dalam bidangnya serta diambilkan dari dalil-dalil yang bersifat *tafi³li* (detail-komprehensif).⁴

Dapat dipahami bahwa fiqh merupakan kesimpulan dari pemahaman ulama terhadap teks-teks keagamaan (Alquran dan sunah) yang berkaitan dengan hukum. Dari sinilah muncul pertentangan antara dua aliran. Aliran pertama, mereka tetap berpegang teguh terhadap fiqh klasik tanpa ada kritikan dengan anggapan bahwa itu merupakan hasil pemahaman yang paling mendekati kebenaran. Di samping itu, mereka meyakini bahwa para ulama klasik itu adalah orang-orang terbaik yang pantas diikuti pendapatnya dikarenakan pemahaman mereka yang dalam dan *syum-li* terhadap teks Alquran dan sunah sebagaimana termaktub dalam kitab-kitab mereka. Adapun aliran kedua, mereka menganggap bahwa fiqh klasik itu hanyalah sebuah tawaran pemikiran yang bisa diterima dan bisa ditolak, dengan alasan bahwa fiqh tersebut hanya sebuah hasil pemikiran yang ditawarkan ulama klasik dalam merespon fenomena-fenomena yang terjadi pada zaman mereka. Itu berarti, pemikiran ulama tersebut bergantung kepada konteks ruang dan waktu yang dihadapinya. Di samping itu, mereka juga mengkritik produk-produk fiqh ulama klasik yang terkesan kaku, mati, dan ambigu bahkan kurang manusiawi karena terlalu terpaku dengan teks tanpa mengindahkan konteks. Hal ini terjadi disebabkan metodologi yang ditempuh para ulama

⁴<http://yunalisra.blogspot.com/2011/06/reinterpretasi-nalar-fiqh-kontemporer.html>, diakses 06 Januari 2012.

klasik tersebut terlalu *ui-li*, dan kurang memperhatikan *maq±iid al-syar³‘ah*.⁵

Menurut aliran kedua ini juga, mereka berargumen bahwa mesti diadakan rekonstruksi dan dekonstruksi terhadap teks-teks keagamaan klasik yang tidak relevan lagi dengan keadaan sekarang. Kedua asumsi ini (rekonstruksi dan dekonstruksi) terus saja mewarnai paradigma pemikiran filsafat hukum Islam hari ini. Asumsi pertama dianut oleh kaum “puritan” yang kebanyakan mempunyai *background* pesantren, sementara asumsi kedua didengung-dengungkan oleh mereka yang telah melewati alur pemikiran terhadap berbagai hal yang berhubungan dengan kekinian, namun sangat disayangkan terlalu “progresif” sehingga tampak terlalu berani mengindahkan konteks dengan mengabaikan teks, seperti yang dilakukan oleh Hasan al-Turabi dan para pemikir yang sependapat dengannya. Dalam hal ini tampaknya Jamal al-Banna mengambil pandangan yang kedua. Hal itu dapat dilihat dari karya monumentalnya *NaYw Fiqh Jad³d* (Menuju Fiqh Baru). Hal serupa juga dilakukan oleh Muhammad Syahrour, seorang pemikir liberal kontroversial dari Syiria dengan karyanya yang berjudul *NaYw Ui-l Jad³dah li al-Fiqh al-Isl±m³*. Dia memandang perlunya pembaharuan dalam fiqh Islam kontemporer, bahkan jika pemikiran klasik tersebut masih diunggulkan dan merajalelanya kejumudan merajelela maka akibatnya akan membahayakan masa depan umat Islam tidak akan pernah bisa bangkit dan maju untuk melakukan pembaharuan disegala bidang, sebagaimana yang dilakukan oleh Barat selama ini.⁶

Banyak di antara para pemikir yang mencoba untuk mendamaikan perbedaan pandangan di atas, seperti yang dilakukan oleh M. Hasbi al-Shiddiqy dalam *Fiqh Indonesia*-nya, Hazairin dengan *Fiqh Mazhab Nasional*-nya, Munawwir Syazali dalam *Reaktualisasi Ajaran Islam*-nya, dan M. Sahal Mahfudz bersama Ali Yafie dengan karyanya *Fiqh Sosial-*

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*

nya. Semua karya ini, terlepas apakah mereka benar ataupun keliru dalam pendapatnya, setidaknya mereka telah berusaha untuk mencarikan solusi buat perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer. Sehingga diharapkan pada akhirnya *al-muƣfaṣah bi al-qad³mi al-i±lih, wa al-akh©u bi al-jad³di al-ailaƣ* (menjaga produk-produk lama yang baik, serta menerima penemuan-penemuan baru yang lebih baik) dapat tercapai.⁷

Pada umumnya khazanah fiqh ditulis pada abad ke-3 dan 4 Hijriah. Sedangkan umat Islam saat ini hidup pada abad ke-15 Hijriyah. Tentu saja ada rentang sejarah yang cukup panjang, antara pembentukan fiqh klasik dengan kenyataan umat muslim kontemporer. Hal tersebut seringkali tidak dipikirkan oleh para ulama fiqh saat ini. Rentang waktu telah melahirkan dinamika kontekstual yang sangat besar. Di sini, diperlukan pemikiran besar untuk melahirkan *Fiqh Jad³d* yang lebih senyawa dan sejalan dengan dinamika masyarakat kontemporer.⁸

Ada banyak ulama dan pemikir kontemporer yang meramalkan pentingnya pembaruan fiqh di antaranya: Salim ‘Awwa, Abdul Halim ‘Athiyya, Yusuf al-Qardhawi, Tharif al-Bisyri, dan lain-lain. Menurut Jamal al-Banna, paradigma yang mereka gunakan adalah paradigma kaum salafi, dan mereka belum mampu melampauinya. Di samping itu, mereka juga tidak mempunyai keberanian untuk melakukan terobosan-terobosan dalam ranah fiqh dan mereka masih terikat dengan sistem kekuasaan politik yang ada. Yang paling urgen menurut Jamal al-Banna dalam *Fiqh Jad³d*-nya adalah adanya satu kepedulian yang sangat tinggi untuk tetap kembali membuka pintu ijtihad yang fair, obyektif, menjunjung tinggi pluralisme dan berkeadilan jender. Tujuan intinya adalah bagaimana fiqh

⁷*Ibid.*

⁸Al-Banna, *Naƣw*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 2* (Jakarta: Erlangga, 2008), juz II, h. vii.

Islam bisa berjalan berdampingan dan berkelanjutan dengan tuntutan modernitas yang sangat mendesak.⁹

Berangkat dari keingintahuan penulis untuk mengungkapkan kerangka berpikir *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna, terbitlah niat untuk menjadikannya sebuah tesis yang berjudul: “**KARAKTER *FIQH JAD^{3d}* JAMAL AL-BANNA (Telaah Terhadap Buku *Naʿw Fiqh Jad^{3d} Jamal al-Banna*)**”.

B. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka yang masalah pokok dalam penelitian ini dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna?
2. Apakah dasar hukum *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna?

C. Batasan Istilah

Untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman tentang judul di atas, maka perlu dijelaskan beberapa istilah-istilah sebagai berikut:

1. Karakter adalah tabiat, watak.¹⁰
2. Telaah berarti penyelidikan, kajian, pemeriksaan, dan penelitian.¹¹
3. *Naʿw Fiqh Jad^{3d}* adalah salah satu karya Jamal al-Banna yang dibanggakannya. Buku ini terdiri dari tiga jilid yang ditulisnya sekitar lima tahun lamanya. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dalam tiga jilid pula dengan judul *Manifesto Fiqh Baru*.

Jilid pertama dari buku ini membahas tentang: (1) Kebebebasan otentik dan ruang lingkup halal dan haram, (2) Syariat, Akidah dan

⁹*Ibid.* h. viii.

¹⁰Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, ed. 2, cet. 9, 1997), h. 444.

¹¹*Ibid.*, h. 1025

Fiqh, (3) Kesejarahan Fiqh Ibadah, (4) Ijtihad: Tradisi Mulia yang Terlupakan, (5) Diskursus Alquran pada Masa Nabi, (6) Diskursus Alquran Pasca-Nabi, (6) Memahami Diskursus Alquran: Sebuah Alternatif.

Sedangkan jilid duanya membahas tentang dua hal, yaitu: (1) Sunah dalam fiqh klasik, dan (2) Sunah dalam perspektif *Fiqh Jad³d*. Adapun jilid ketiga dari buku ini membahas tentang rekonstruksi dasar hukum Islam dan dasar hukum *Fiqh Jad³d*. Pada bagian pertama dari jilid tiga buku ini, Jamal al-Banna menyebutkan sejumlah kerangan dasar terkait dengan rekonstruksi dasar hukum Islam, yaitu: (1) Tiga pendekatan hukum fiqh Islam, (2) Fiqh: Antara Kemaslahatan, Tujuan dan Kelenturan, (3) Hukum Pidana yang Dipalsukan, dan (4) Tiga pembentuk Fiqh. Adapun pada jilid ketiganya, Jamal al-Banna membahas tentang kerangka dasar hukum *Fiqh Jad³d*. Menurutnya, dasar hukum itu dibangun atas empat dasar, yaitu: (1) akal, (2) nilai-nilai universal Alquran, (3) Sunah, dan (4) kebiasaan.

4. Jamal al-Banna. Nama lengkapnya adalah Ahmad Jamaluddin Ahmad Abd. al-Rahman. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di propinsi Bukhairah, yakni desa Mahmudiyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir.¹² Orang tuanya memberi nama Jamal agar setelah besar kelak anaknya akan menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamaluddin al-Afghany. Jamal al-Banna adalah pemikir prolific yang karyanya mencapai 100 buku. Selain tema-tema keagamaan, Jamal juga intens membahas tentang demokrasi dan juga politik. Jamal juga aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial.

D. Tujuan Penelitian

¹²http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal-al_Banna, diakses 06 Januari 2012.

Tujuan yang ingin dicapai dalam penulisan tesis ini adalah untuk mengetahui:

1. Karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna.
2. Dasar hukum *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini adalah untuk menambah pengetahuan dan wawasan penulis secara khusus dan pembaca umumnya tentang karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, serta menambah perbendaharaan literatur kepustakaan karya tulis ilmiah di lingkungan akademis.

F. Landasan Teori

Harus diakui sejak awal, mau tidak mau bahwa para ulama fiqh terdahulu merupakan ulama yang brilian dan berjasa besar dalam memajukan dan melayani umat. Namun, sebaliknya umat Islam dapat memosisikan mereka sebagai manusia biasa. Mereka bukanlah malaikat yang tidak pernah salah. Mereka adalah manusia biasa yang mempunyai keterbatasan, kekeliruan dan kealpaan, terutama pemikiran fiqh mereka. Di dalam sebuah hadis disebutkan “*Setiap keturunan Adam pasti berbuat kesalahan*”. Karena itu, harus diakui bahwa banyak kesalahan yang mereka buat, di samping karena fiqh klasik tumbuh di dalam ruang politik yang otoriter dan pemikiran keagamaan yang bemuansa kegelapan. Fiqh, mau tidak mau, dipengaruhi oleh kondisi objektif tersebut. Para ulama tidak bisa lari dari kenyataan seperti ini dan mereka juga tidak mampu melakukan perlawanan terhadap kekuasaan yang otoriter tersebut. Atas dasar itulah, produk fiqh di masa lalu merupakan produk fiqh yang dalam beberapa hal bertentangan dengan substansi Alquran dan Sunah. Mereka

lebih condong pada kepentingan kekuasaan. Hal ini menyebabkan munculnya karakter otoritarianistik fiqh klasik.¹³

Adapun Jamal al-Banna terlepas daripada keterikatan dengan kekuasaan manapun, baik kekuasaan politik maupun kekuasaan keagamaan, tidak mempunyai kepentingan pada negara dan al-Azhar, serta mempunyai sumber pencaharian hidup sendiri, sehingga lebih mempunyai independensi untuk melakukan pembaruan fiqh. Karena itu, pembaruan fiqh harus segera dideklarasikan dengan cara memadukan antara keinginan kuat dengan perangkat-perangkat modernitas yang ada. Harus diakui, dengan spirit inilah negara-negara Barat mampu menghasilkan pembaruan. Misalnya dalam tema feminisme, umat Islam tidak banyak mempunyai pandangan fiqh tentang feminisme. Berbeda dengan Barat yang mempunyai pandangan yang luas tentang hal tersebut. Begitu pula tentang perlawanan kalangan sosialis yang dipelopori oleh Lenin, sebenarnya dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi dalam pembaruan sosial. Fiqh Islam dapat belajar dari pengalaman Lenin untuk mendorong keadilan sosial. Dari sinilah, pembaruan fiqh tidak mesti dilakukan dari dalam. Pembaruan fiqh juga bisa dilakukan dari luar, dengan cara mempelajari berbagai pengalaman lain dalam transformasi sosial.¹⁴

G. Kajian Terdahulu

Mengenai kajian ini penulis belum menemukan sebelumnya, baik itu dalam bentuk karya ilmiah berupa Skripsi, Tesis maupun Disertasi. Oleh sebab itu penulis mencoba meneliti karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna.

¹³Al-Banna, *Naẓw*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 3* (Jakarta: Erlangga, 2008), juz III, h. vii.

¹⁴*Ibid.*, h. viii-ix.

H. Metode Penelitian

Dalam melakukan studi penelitian ini penulis menggunakan langkahlangkah penelitian yang dapat menjadikan penelitian lebih sistematis, akurat dan mempunyai analisis yang baik terhadap kajian ini. Setidaknya ada beberapa langkah yang dilakukan, yaitu:

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang dilakukan merupakan penelitian hukum Islam doktrinal yang sifatnya kualitatif analitik yaitu penelitian yang dilakukan terhadap karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, terutama pada dua point yang menjadi *stressing point* penelitian.¹⁵ Penelitian ini juga mengarahkan persoalan datanya dan analisisnya bersumber dari literatur kepustakaan.¹⁶

Penelitian ini juga merupakan jenis studi tokoh yaitu pengkajian secara sistematis terhadap pemikiran atau gagasan seorang pemikir muslim, baik keseluruhannya atau sebahagian.¹⁷ Studi tokoh pada dasarnya merupakan bagian dari penelitian sejarah yang berciri biografis.¹⁸

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan sejarah. Penggunaan pendekatan ini sebagai konsekuensi logis terhadap penelitian biografis, yaitu penelitian terhadap latar belakang kehidupan lokal dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat, watak, pengaruh, pemikiran dan idenya.¹⁹ Pendekatan ini diharapkan dapat menggambarkan berbagai sisi kehidupan tokoh yang akan dibahas, serta situasi dan kondisi saat ia hidup yang tentu sangat berpengaruh terhadap pemikiran. Dengan demikian, dapat dicapai pemahaman yang proporsional dan mendalam dari pandangan tokoh yang bersangkutan.

¹⁵Faisar Ananda Arfa, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010), h. 173.

¹⁶Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 89.

¹⁷Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006), h. 57.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Muhammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 62.

2. Sumber Data

Adapun sumber data yang akan dijadikan acuan dan referensi dalam penelitian ini bersumber kepada dua bagian penting, yaitu:²⁰

Pertama, data primer

Adapun yang tergolong dalam data primer ini adalah buku *NaẒw Fiqh Jad^{3d}* juz I, *NaẒw Fiqh Jad^{3d}* juz II, dan *NaẒw Fiqh Jad^{3d}* juz III karya Jamal al-Banna dan buku terjemahannya berjudul *Manifesto Fiqh Baru 1*, *Manifesto Fiqh Baru 2*, dan *Manifesto Fiqh Baru 3* oleh Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi.

Kedua, data sekunder

Sedangkan data yang tergolong sifatnya pendukung (data sekunder) adalah semua tulisan berupa buku atau dokumen prang lain yang berkaitan dengan penelitian ini.

3. Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis kutip dari pendapat Syahrin Harahap,²¹ yakni dimulai dengan mengumpulkan kepustakaan:

Pertama, dikumpulkan karya-karya tokoh yang bersangkutan baik secara pribadi maupun karya bersama (antologi) mengenai topik yang sedang diteliti (sebagai data primer). Kemudian dibaca dan ditelusuri karya-karya lain yang dihasilkan tokoh itu, mengenai bidang lain. Sebab biasanya seorang tokoh pemikir mempunyai pemikiran yang memiliki hubungan organik antara satu dengan lainnya (juga dapat disertakan data primer).

²⁰Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada), h. 194.

²¹Harahap, *Metodologi Studi Tokoh*, h. 58.

Kedua, ditelusuri karya-karya orang lain mengenai tokoh yang bersangkutan atau mengenai topik yang diteliti (sebagai data sekunder).

Ketiga, wawancara kepada yang bersangkutan, namun karena keberadaan tokoh ini sangat jauh dari penulis dan tidak memungkinkan untuk wawancara, maka penulis mengandalkan data yang terdapat dalam situs atau website tentang topik yang diteliti.

4. Analisis Data

Dalam menelusuri data, penulis akan mengadakan penelitian kepustakaan. Dalam hal ini akan merujuk kepada karya-karya Jamal al-Banna yang berkaitan dengan karakter *Fiqh Jad^{3d}*.

Analisa data dalam penelitian ini mempergunakan teknik interpretasi. Interpretasi yang dimaksud bertujuan untuk tercapainya pemahaman yang benar terhadap fakta, data dan gejala.²² Interpretasi dalam penelitian ini disebut juga dengan analisis sejarah. Analisis ini bertujuan untuk melakukan *sintesis* atas sejumlah fakta yang diperoleh dari sumber-sumber sejarah dan bersama dengan teori-teori disusunlah fakta tersebut ke dalam sebuah interpretasi yang menyeluruh.²³ Data dan fakta yang diinterpretasi dalam penelitian ini adalah data-data dan fakta-fakta yang berkaitan dengan karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna.

I. Garis Besar Isi Tesis

Untuk memudahkan penulisan tesis ini sehingga sistematis dalam materi bahasannya maka penulis membuat garis besar isi penulisannya sebagai berikut:

²²*Ibid.*, h. 59.

²³Dudung Abdurraman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 64

Bab I Pendahuluan, bab ini akan menerangkan sekitar latar belakang masalah, perumusan masalah, batasan istilah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, landasan teori, kajian terdahulu, metode penelitian, dan garis besar isi tesis.

Bab II, Biografi Jamal al-Banna, terdiri dari riwayat hidup dan karyakaryanya, pandangan ulama terhadap Jamal al-Banna dan karyanya *NaẒw Fiqh Jad^{3d}*, serta latar belakang penulisan buku *NaẒw Fiqh Jad^{3d}*.

Bab III, Kajian dan Perkembangan Fiqh terdiri dari pengertian fiqh, dan perkembangan fiqh klasik dan fiqh kontemporer.

Bab IV, Analisa karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna (Telaah Terhadap Buku *NaẒw Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna) terdiri dari karakter *Fiqh Jad^{3d}*, dasar hukum *Fiqh Jad^{3d}*, dan kontribusi Jamal al-Banna dalam pembaruan hukum Islam kontemporer.

Bab V, merupakan Penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

BIOGRAFI JAMAL AL-BANNA

A. Riwayat Hidup dan Karya-karyanya

Nama lengkapnya adalah Ahmad Jamaluddin Ahmad Abdul al-Rahman. Ia lahir pada tanggal 15 Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di propinsi Bukhairah, yakni desa Mahmudiyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir.²⁴ Ia adalah anak bungsu dari ayahnya yang bernama Ahmad ibn Abd. al-Rahman ibn Muhammad al-Banna al-Sa'aty atau yang biasa dipanggil Syekh al-Banna (w. 1949 M).²⁵ Sedangkan ibunya bernama Ummu Sa'ad Saqar.²⁶ Orang tuanya memberi nama Jamal agar setelah besar kelak anaknya akan menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamaluddin al-Afghany (w. 1897 M). Sejak 1989, Jamal al-Banna menduda. Ia juga adalah

²⁴http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal-al_Banna, diakses 06 Januari 2012.

²⁵Seorang penulis ensiklopedi hadis *al-Fatḥ al-Rabbānī fī Tainīf wa Syarḥ Musnad al-Imām Aḥmad al-Syaibānī*, dalam 24 volume.

²⁶Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Hasan al-Banna dalam www.egyptwindow.net/nafidatumasr, diakses 06 Januari 2012.

adik kandung Hasan al-Banna, mursyid dan pendiri *Ikhwan al-Muslimin*.²⁷ Perbedaan usia mereka kurang-lebih 14 tahun. Ketika saya duduk di kelas satu Ibtidaiyyah di Ismailiyyah, beliau lah yang menjadi guru saya, baik di rumah maupun di sekolah.²⁸ Namun demikian, ia berseberangan dengan pemikiran yang diusung oleh jama'ah *Ikhwan al-Muslimin*, meskipun sebelumnya ia punya hubungan mesra dengan kelompok yang disebut terakhir ini. Jamal al-Banna adalah doktor jebolan Jami'ah Qahirah (Universitas Kairo).²⁹ Ia tergolong pembaharu dan pemikir Mesir Garda depan yang produktif.

Jamal al-Banna hidup di masa pengkhianatan pemerintahan Presiden Gamal Abdul Nasser yang dipenuhi dengan penguasa yang korup dan bobrok. Melihat hal demikian, tepatnya ketika Sayyed Qutb kembali dari AS dan menjadi pemikir gerakan *Ikhwan al-Muslimin* pada 1952, maka *Ikhwan al-Muslimin* bersikap keras terhadap pemerintahan Mesir ketika itu, dan berhasil melakukan revolusi dan mengganti penguasa korup dan bobrok tersebut. Tapi, sebelum masuk *Ikhwan al-Muslimin* pun, Sayyed Qutb dikenal keras mengkritik pemerintah. Beberapa pakar mengatakan, Sayyed Qutb lah yang memiliki andil besar dalam konflik *Ikhwan al-Muslimin* dengan pemerintah. Padahal hal itu tidak benar. Tanpa bantuan *Ikhwan al-Muslimin*, revolusi mungkin tak berhasil. Tetapi, setelah berhasil, terjadilah perbedaan pemikiran yang mencolok antara Nasser dan *Ikhwan al-Muslimin* yang diwakili Sayyed Qutb, sehingga muncul pertentangan dan bentrok fisik antara anggota *Ikhwan al-Muslimin* dan pihak keamanan. Sejak itulah pemerintah menindas dari pembubaran *Ikhwan al-Muslimin*, penangkapan, penyiksaan, pemenjaraan, hingga hukuman mati. *Ikhwan al-Muslimin* dianggap sebagai gerakan Islam fundamentalis yang membahayakan negara.³⁰

²⁷<http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>, diakses 21 April 2012.

²⁸<http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2001/09/24/SEL/mbm.20010924.SEL83797.id.html>, diakses 21 April 2012.

²⁹TEMPO, edisi 30 September 2001, h. 86.

³⁰<http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2001/09/24/SEL/mbm.20010924.SEL83797.id.html>, diakses 21 April 2012.

Jamal al-Banna juga aktif di LSM-LSM Mesir. Pada 1953, ia mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana. Tahun 1981, ia mendirikan Persatuan Buruh Islam Internasional, bersekutu dengan persatuan-persatuan buruh di Yordania, Maroko, Pakistan, Sudan, dan Bangladesh, yang kantornya di Jenewa, kemudian pindah ke Rabat, Maroko. Ia juga mendirikan *Fawziyya and Gamal El-Banna Foundation for Islamic Culture and Information* dengan adik bungsunya, almarhumah Fawziyya al-Banna, pada 1997.³¹

Ketika *Ikhwan al-Muslimin* mendirikan media cetak, Jamal menjadi sekretaris redaksinya. Namun menurut pengakuan Jamal, dia sendiri tidak pernah menjadi anggota *Ikhwan al-Muslimin*. Ia juga dikenal sebagai pemikir kontroversial dan disegani. Di antara gagasan pembaharuannya adalah mengenai reformasi fiqh klasik. Hal ini tertuang dalam karya tulisnya *Naẓw Fiqh Jadīd*, sebuah karya yang berusaha mengikis habis fase-fase dan rangkaian *istidlāl* dalam fiqh yang disusun oleh ulama klasik.³²

Dari pemikiran *progresif* ala Jamal al-Banna, Hashim Salih, spesialis penerjemah karya-karya Muhammad Arkoun, sangat terkesan oleh ide-ide Jamal al-Banna, di Paris. Dalam tulisannya di Surat kabar *al-Sharq al-Ausat*, Hashim membandingkan Jamal al-Banna dengan tokoh reformis Protestan, Martin Luther. Pasalnya, menurut Hashim, Jamal al-Banna mampu menggali rasionalitas, pencerahan, dan reformasi agama dari akar ajaran Islam, Alquran.³³

³¹Agama, *Gatra* Nomor 42, beredar Jumat, 27 Agustus 2004.

³²Sa'aduddin Ibrahim, "Pengantar", dalam Jamal al-Banna, *al-Islām; Kamā Tuqaddimuh Da'wah al-Īyā' al-Islām*³ (Kairo: Dār al-Fikr al-Islām³, 2004), h. 18.

³³Menurut Hashim, proyek Jamal tersebut merupakan lompatan jauh ke depan karena mampu menegaskan hanya Alquran yang satu-satunya wajib diikuti. Dalam bahasa Jamal yang menjadi judul salah satu karyanya adalah *al-'Audah ilā Qurān* (1983). Ide tersebut juga mampu membebaskan umat Islam dari kungkungan *akumulasi* tradisi yang acap kali mengekang kebebasan. Hashim Salih juga menempatkan proyek

Jamal al-Banna akrab dengan dunia tulis-menulis dan jurnalistik sejak usia muda. Jamal al-Banna adalah pemikir prolifk yang karyanya mencapai 100 buku. Sebagai seorang tokoh pemikir, ia sangat produktif menulis buku.

Di antara buku karya-karyanya antara lain:³⁴

1. Dalam konteks fiqh menulis *NaẒw Fiqh Jadīd* (Menuju Fiqh Baru) dalam tiga jilid. Edisi Indonesia berjudul *Manifesto Fiqh Baru* diterjemahkan oleh Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi.
2. Dalam kajian Alquran dia menulis *Taiwārul Qurān* (Revolusi Alquran).
3. Dalam bidang tafsir dia menggagas *Tafsīr Alqurān al-Karīm bain al-Qudamī wa al-Muʿaddīn* (Tafsir Alquran; antara Ahli Tafsir Lama dengan Pembaharu).
4. Dalam bidang hadis, Jamal al-Banna menggagas *Al-ʿAṣimīni; Ruʿyah Jadīdah* (Dua Pondasi Agung; Alquran dan Sunah, Sebuah Pandangan Baru).
5. Dalam bidang kebebasan, dia menggagas *Maḥlabun al-Awwal Huwa al-ḥurriyah* (Kebebasan adalah pertama dan utama).
6. Dalam wacana pluralitas dia menggagas *al-Taʿaddudīyah fī al-Mujtamaʿ al-Islāmī* (Pluralitas dalam Masyarakat Islam).
7. Dalam wacana Islam dan terorisme, Jamal al-Banna menggagas *al-Jihād* (Jihad).
8. Dalam konteks Islam dan kekuasaan dia menggagas *al-Islām Dīn*

pemikiran Jamal al-Banna setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muhammad al-Talaby, ‘Abd. al-Majid al-Sharafy, Hasan Hanafy, Muhammad Arkoun, Muhammad ‘Abid al-Jabiry, ‘Abd. al-Karim Shorush dan lain-lain. Lihat: Hashim Salih, *Jamal al-Bannā bain al-Ilāh al-Dīnī wa al-Tanwīr*, <http://www.syarqulawsat.net>, diakses 06 Januari 2012.

³⁴<https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:mWMhbc95Q5oJ:ejournal.sunan-ampel.ac.id/index.php/Al-manar/article/view/206/191+biografi+Jamal+al-Banna>, diakses 04 Februari 2012.

wa Ummah wa Laisa D³n wa Daulah (Islam adalah agama dan urnat, bukan agama dan negara), *Taiw³rul Alqur[±]n al-Kar³m bain al-Qudam[±]' wa al-Ikhw[±]n al-Muslim³n, al-Mauqifun[±] Min al-'Alm[±]niyah, al-Qaumiyah, al-Istir[±]kiyah, al-Ul^l al-Fikriyah li al-Daulah al-Isl[±]miyyah, Mas-liyyah Fail al-Daulah al-Isl[±]miyyah* (Tanggungjawab Kegagalan Negara Islam), *al-Daulah al-'Airiyah, Khamsatu Ma'±yir li Miidaqiyatil Hukmi al-Isl[±]mi.*

Pada tahun 1946 Jamal al-Banna menulis “Neo-Demokrasi” yang salah satu idenya adalah pemahaman baru terhadap agama (*Fahm Jad³d al-D³n*) menjadi salah satu pilar neo-demokrasi.

Selain tema-tema keagamaan, Jamal al-Banna juga intens membahas tentang demokrasi dan juga politik. Ia juga aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial. Banyak LSM-LSM yang ia pelopori bersama dengan tokoh-tokoh lain. Misalnya, Pada 1953, ia mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana. Di umurnya yang mendekati 88 tahun, Jamal al-Banna masih produktif dalam menulis.³⁵

Berbeda dengan kakaknya yang akhimya menjadi seorang aktivis pergerakan, Jamal al-Banna yang di masa mudanya aktif di dunia serikat buruh Islam dan di masa tuanya justru menjadi liberal justru. Selan itu, dari sekian banyak karangannya tidak sedikit yang membuat geram ulama Mesir, khususnya al-Azhar. Bahkan bukunya yang berjudul *Mas'-liyyah Fail al-Daulah al-Isl[±]miyyah* (Tanggungjawab Kegagalan Negara Islam) yang terbit 14 tahun lalu sempat dibredel pihak *Majma' al-BuY-£*, Kairo. Yang terakhir, Jamal al-Banna juga mendapat kecaman kerna dari ulama Azhar sehubungan dengan pendapat kontroversialnya yang tidak mewajibkan jilbab dan menghalalkan nikah mut'ah.

³⁵Di antara karya-karyanya yang lain: *Hijab (al-ij[±]b)*, *Kebebasan Berpikir dalam Islam (urriyah al-Fikr f³ al-Isl[±]m)*, *Neo-Demokrasi (D³muqr[±] iyyah Jad³dah)*, *Perempuan Muslimah antara Pembebasan Alquran dan Pemasungan Ahli Fiqh (al-Mar'ah al-Muslimah bain TaYr³r Alqur[±]n wa Taqy³d al-Fuqah[±])*, dan lain-lain.

Di Indonesia, Jamal al-Banna bisa dikatakan kurang dikenal. Bahkan seorang Syafi'i Maarif pun mengungkapkan bahwa tokoh ini luput dari perhatiannya selama ini.³⁶ Padahal, Hashim Sholeh, spesialis penerjemah karya-karya Arkoun dan kritikus pemikiran Islam kontemporer menulis dalam kolomnya di harian paling terkemuka di Timur Tengah *Sharqal Awsat* (24 Mei 2004), posisi Jamal al-Banna sebagai pionir revivalisme Islam (*R±'id Da'wah al-IYy±' al-Isl±mi*). Seperti posisi Martin Luther dalam agama Kristen yang menggerakkan reformasi keagamaan (*Iil±Y al-D³ni*).³⁷

B. Pandangan Ulama Terhadap Jamal al-Banna dan Karyanya ***NaYw Fiqh Jad³d***

Jamal al-Banna dikenal sebagai seorang tokoh yang kontroversial dan sering mendapatkan kritikan yang tajam dari para ulama dan institusi keagamaan lainnya. Hal ini disebabkan karena kebanyakan dari karya-karyanya yang sering dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang di anut kebanyakan umat Islam pada umumnya.

Di antara ulama yang *skeptis* padanya adalah Dr. Ali Salus, wakil dari *Majelis Fuqaha* di Amerika yang juga seorang profesor di bidang Fiqh dan U-i-l, melontarkan kritikan yang tajam kepada Jamal al-Banna yang mengaku dirinya sebagai pemikir Islam. Ia juga menuduh Jamal al-Banna dengan sengaja membuat kontroversi yang telah disepakati para ulama untuk meruntuhkan hal-hal yang sifatnya *£ubut* dalam Islam. Menanggapi hal ini, Jamal al-Banna justru menyerang balik orang-orang yang berusaha menjatuhkan dan mengkritiknya dengan mengatakan bahwa mereka belum belajar Alquran sepenuhnya, belum membaca kitab-kitab tafsir dan

³⁶Ma'arif, *Republika* 13 Mei 2008.

³⁷Romli, *Gatra* Nomor 42, 27 Agustus 2004. Lihat juga *Majalah Bulanan Syirah* No. 42/V/Mei 2005.

belum berhak untuk membicarakan hal ini. Seterusnya, Jamal al-Banna mengatakan: “bahwa Alquran tidak butuh kepada penafsiran, dan kitab-kitab tafsir beserta para mufassirnya itu hanya akan memutarbalikkan fakta yang ada dalam Alquran”. Di samping itu, dalam tulisannya yang berjudul, “Untuk Jamal al-Banna: Kamu yang Salah, Bukan Umat Islam!”, Dr. Salus telah membeberkan letak kelemahan argumen-argumen Jamal al-Banna.³⁸

Sama halnya dengan di atas, salah seorang ulama Al-Azhar, Dr. Ahmad Umar Hasyim juga menyanggah argumen Jamal al-Banna, dan menjelaskan secara terperinci letak kesalahan Jamal al-Banna.³⁹

Pada tahun 2008, *Majma' al-BuĀ-s al-Islāmiyyah*, suatu institusi keilmuan tertinggi di Al-Azhar pernah mengeluarkan keputusan larangan buku Jamal al-Banna yang berjudul *al-Mar'ah al-Muslimah bain TaĀr³r Alqur[±]n wa Taqy³d al-Fuqah[±]* (Wanita Muslimah, antara Pembebasan Alquran dan Pengekangan Fuqaha). Dalam buku ini, Jamal menyebutkan bahwa bagi wanita menutup dada sudah termasuk wilayah hijab dan tidak perlu lagi untuk mengenakan hijab sebagaimana yang diperintahkan oleh Islam.⁴⁰

Dr. Muhammad Abdul Mu'thi Bayumi, salah seorang anggota *Majma' al-BuĀ-s al-Islāmiyyah* mengaku berulang kali mengingatkan kekeliruan argumen Jamal al-Banna, namun yang bersangkutan tetap tak pernah berubah. Bayumi mengatakan: “Kami telah duduk bersama Jamal al-Banna, dan kami telah melakukan kritik terhadap pendapat-pendapat yang telah ia tulis dan publikasikan. Akan tetapi ia tidak bisa menjawab kritikan kami, lalu ia mulai menggunakan takwil-takwil yang salah”.⁴¹

³⁸<http://www.voa-islam.com/lintasberita/hidayatullah/2010/10/01/10532/jamal-albanna-serang-sunah-dan-Alquran>, diakses 03 Februari 2012.

³⁹*Ibid.*

⁴⁰sdz/ismm/tho/hid/hidayatullah.com, diakses 03 Februari 2012.

⁴¹*Ibid.*

Selain itu, buku Jamal berjudul *Mas-liyyah Fail al-Daulah al-Islamiyyah* (Tanggung Jawab atas Gagalnya Daulah Islamiyah), juga termasuk buku yang dilarang oleh *Majma' al-Buḥ-s al-Islamiyyah*. Di samping menentang hijab, liberalis Mesir ini juga pernah memberikan argumen bahwa Yahudi dan Nashrani bukanlah golongan kafir”. Namun pemikirannya ini mendapat apresiasi dan pujian di Indonesia.⁴²

Mengenai karyanya dalam bidang fiqh yaitu *Naḥw Fiqh Jad³d*, para ulama mengkritiknya dari dua segi yakni sistematika dan isi bukunya.

1. Sistematika

“Ilmu tidak memikirkan dirinya sendiri”, demikian kata Martin Hadegger. Itu artinya bahwa ilmu memerlukan suatu yang ada di luarnya yaitu penunjuk arah yang tidak bisa terlepas dari sejarah. Umat Islam tidak akan bisa mengadakan perubahan yang berarti dalam ilmu fiqh jika mereka kehilangan penunjuk arah yang disarikan dari sejarah fiqh. Dalam istilah lain ilmu harus dibimbing dalam filsafat ilmu agar tetap eksis dan berkembang sementara apa yang dilakukan Jamal al-Banna dalam *Fiqh Jad³d*-nya, ia tidak menganalisa sejarah kecuali sepotong potong. Apa yang ditulis berbentuk refleksi dari arah pemikiran yang tidak menentu, maka buku yang ia tulis terlihat kurang sistematis sebagai akibat dari kehilangan filsafat ilmu yang seharusnya digunakan senjata analisa dan kritik.

Adanya kerancuan sistematika *Fiqh Jad³d* akan sangat jelas terlihat dalam interaksinya dengan fiqh lama. Paling tidak ada tiga langkah yang seharusnya dilakukan:

Pertama, melihat fiqh lama sebagaimana apa adanya dalam sosial dan sejarahnya. Dengan jalan ini umat Islam bisa menyingkap sisi-sisi yang belum terungkap dalam fiqh lama yang sudah tentu akan menambah nilai kualitas penyingkapan eksistensi yang sebenarnya. *Kedua*, hasil yang sudah didapatkan dari arkeologi fiqh lama

⁴²*Ibid.*

berbenturan dengan realita sekarang. Ini harus dilakukan karena perubahan zaman sudah jauh sekali. *Ketiga*, setelah dua langkah itu dilakukan, baru diajukan solusi yang berpandangan ke depan.⁴³

Adapun buku *Naʿw Fiqh Jadid*, tidak menampakan ketiga langkah- di atas dengan jelas. Sebagai contoh, susunan tema-tema yang ia buat terkesan tidak ada perencanaan sistematika yang matang. Seperti tema *munālaqāt wa mafāhīm* dalam juz I kelanjutannya dibahas di juz III. Sementara juz II hanya membicarakan tentang sunah. Dari susunan *fihris*-nya juga tidak ditemukan analisa sejarah fiqh kecuali tentang sejarah dominasi ibadah dalam fiqh klasik. Di samping itu, Jamal al-Banna jarang mencatat referensi sehingga mengakibatkan tidak teraturnya arah pemikiran.⁴⁴

2. Isi Buku

Pada juz I buku *Naʿw Fiqh Jadid* Jamal al-Banna membahas penafsiran Alquran dari zaman Nabi hingga sekarang. Berawal dari mengeritik M. Syahrur, M. Arkoun dan Nasr Abu Zaid dalam metodologi tafsir Alquran, ia mengajukan bagaimana cara memahami Alquran dengan benar. Inti pemikirannya dalam hal ini adalah Alquran sebagai muʿjizat mampu menjebol tembok-tembok kemustahilan sehingga eksistensinya tidak hanya dirasakan manusia pada waktu itu, tetapi berlaku sepanjang masa. Kemuʿjizatan ini tidak terlepas dari karakteristik Alquran yang bernilai seni berupa *taiwār fann* dan *naṣm m-s³q³*. *Taiwār fann* terkonfigurasi oleh kemampuan Alquran dalam seni *deskriptif* semisal penggambaran watak orang kafir, hari kiamat, cahaya Tuhan sehingga mampu meninggalkan kesan yang mendalam pada jiwa pendengar. *Naṣm m-s³q³* lebih menekankan tajwid yang menimbulkan alunan musik

⁴³<http://mizan-poenya.blogspot.com/2010/08/angin-segar-dalam-fiqh-baru.html>, diakses 28 Januari 2012.

⁴⁴*Ibid.*

Alquran. Alunan musik ini membuat takjub salah seorang berkebangsaan Perancis bernama Edward. W. Lane sehingga menulis surat *al-F±tiYah* dalam bentuk nada-nada.⁴⁵

Dari solusi yang diberikan Jamal al-Banna ini banyak ditemukan titik-titik kelemahan sehingga bisa dikatakan kurang memadai dalam memahami Alquran. Paling tidak ada tiga point yang ditawarkan oleh M. Syahrur, M. Arkoun, dan Nashr Abu Zayd jika disandingkan dengan Jamal al-Banna yakni sebagai berikut:

Pertama, penekanan Alquran pada segi seni tidak akan banyak membantu untuk memahami kandungan Alquran. Ini disebabkan seni lebih berhubungan dengan perasaan daripada pemahaman. *Kedua*, menurut M. Gahozali justru umat Islam lebih banyak berkuat dalam bidang seni ini terutama seni baca (*Qira'ah*) sehingga banyak mengakibatkan kerancuan dalam berinteraksi dengan Alquran. *Ketiga*, Alquran untuk seluruh umat manusia meski ia berbahasa Arab. Mayoritas umat manusia tidak tahu bahasa Arab sedangkan untuk memahami seni Alquran harus banyak tabu tentang bahasa Arab. Bagaimana dengan mereka?⁴⁶

Kiranya cukup banyak yang harus dikritisi dalam karya Jamal al-Banna ini, di antara yang lain adalah ia menolak logika Aristoteles yang sudah biasa digunakan para pemikir fuqaha dan pemikir Islam yang sebenarnya hanyalah sebuah metodologi berfikir saja. Namun patut diacungkan jempol atas keberaniannya dalam menggagas *Fiqh Jad^{3d}* yang pada akhirnya menurut Jamal al-Banna tidak perlu ada pengkafiran jika dia meyakini kebebasan mutlak dalam berpikir.⁴⁷

C. Latar Belakang Penulisan Buku *NaYw Fiqh Jad^{3d}*

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷*Ibid.*

Ketika Nabi Muhammad saw. meninggal, para sahabat membangun tiga pendekatan: Alquran, sunah, dan ijtihad. Apabila permasalahan yang dihadapi terdapat dalam Alquran, mereka menggunakan Alquran. Bila tidak, mereka menggunakan sunah, yaitu pernyataan dan perbuatan Nabi Muhammad saw. Dan bila tidak, mereka berijtihad dengan tetap berpijak kepada dasar-dasar Islam. Langkah ini menjadi titik mufakat di kalangan para sahabat. Tidak dapat dipungkiri Alquran adalah “hakim” dan Sunah sebagaimana yang diketahui Abu Bakar (w. 13 H/634 M), ‘Umar (w. 23 H/644 M), ‘Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M), dan ‘Abdurrahman bin ‘Auf (w. 32 H), dapat dipercaya dan dapat diamalkan. Apalagi masa mereka (para sahabat) tidak jauh berbeda dengan Nabi Muhammad saw., bahkan mereka masih terhitung satu generasi.⁴⁸

Solusi yang mereka lakukan ini sesuai dengan ketetapan Nabi, sebagaimana dalam hadisnya yang disampaikan kepada Mu'adz bin Jabal (w. 18 H/639 M) . Hadis tersebut dijadikan dasar rujukan para sahabat. Akan tetapi, perubahan besar segera terjadi setelah berhembusnya berbagai fitnah di tengah masyarakat, meluasnya kawasan Islam dan bertambah banyaknya pemeluk Islam, bahkan mereka yang masuk Islam secara suka rela atau terpaksa.

Para intelektual Islam yang kemudian menjadi imam mazhab dan fiqh berjuang keras untuk merespons setiap problematika dan perkembangan yang ada. Fenomena pemalsuan hadis adalah salah satu permasalahan besar yang harus mereka hadapi. Hadis yang “cacat” (dari

⁴⁸Jamal al-Banna, *Na'w Fiqh Jadid* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Islami³, 2008), juz I, h. 5.

segi periwayatan) banyak ditemukan. Dan tidak sedikit pula hadis *Isrā'iliyyāt* yang menyusup ke dalam kitab-kitab tafsir.⁴⁹

Seiring dengan menumpuknya permasalahan baru yang tidak dialami masyarakat Madinah pada zaman Nabi, karya-karya fiqh pun berkembang. Bahkan para intelektual Islam berhasil meletakkan dasar-dasar dan kaidah hukum. Puncaknya, ketika Imam Syafi'i (w. 204 H) menggagas teori *U-ḥ Fiqh* dalam kitabnya *al-Risālah*.

Apa yang mereka lakukan adalah perjuangan intelektual para ulama Islam dalam memberikan yang terbaik di zaman mereka. Tidak berlebihan bila dikatakan para intelektual ini adalah para teladan dan pemimpin yang tidak ditemukan padanannya dalam kehidupan umat yang lain, baik yang semasa dengan mereka, ataupun para pendahulunya. Itu terjadi seribu tahun yang lalu. Seiring dengan perjalanan waktu, pengetahuan Islam mengalami penurunan. Kekuatan-kekuatan politik semakin melemah, sehingga melahirkan dampak negatif yang tidak terhitung.

Dalam lima abad terakhir, ketika Eropa yang sebelumnya terbelenggu kemiskinan dan keterbelakangan, tampak mulai bergeliat bangkit pada abad ke 15 M. Namun justru Arab harus kehilangan Granada pada tahun 1492. Dan Colombus pun menjelajahi Benua Amerika. Begitulah sebuah dunia berakhir dan dunia lain pun bangkit.⁵⁰ Semua itu terjadi tanpa terasa dan terbaca. Perkembangan terus bergulir cepat di lima abad terakhir. Mesin cetak sudah ditemukan. Begitu juga dengan mesin-mesin lain seperti kereta api, kapal taut, alat-alat perang, mobil, tenaga listrik yang mengubah malam menjadi siang dan melahirkan layar tancap atau pertunjukan bioskop. Ilmu pengetahuan, jurnalisme, dan sekolah-sekolah semakin berkembang. Dengungan demokrasi dan reformasi sosial semakin keras terdengar. Apakah umat Islam akan

⁴⁹*Ibid.*, h. 6.

⁵⁰*Ibid.*

menutup diri dari semua perkembangan ini? Hingga mengira semua itu tidak berdampak pada kehidupan masyarakat Islam, termasuk mempengaruhi fiqh? Tidak hanya itu, perkembangan pun mulai merambah dunia nuklir, elektronik dan komputer. Tidak ada pilihan lain kecuali mengikuti perkembangan zaman atau tenggelam dalam keterbelakangan, menjadi pengekor atau tunduk dalam perbudakan baru.

51

Tidak dapat diragukan lagi, keterikatan dengan fiqh inilah yang menjadi penyebab terbesar keterbelakangan umat Islam. Fiqh tidak hanya “mengikat” masyarakat dalam urusan ibadah, tapi juga dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial. Fiqh klasik juga harus bertanggung jawab atas keterpurukan perempuan, kezaliman para penguasa, sistem politik yang tidak demokratis, khurafat, dan pola pikir tekstualis.⁵²

Menurut Jamal al-Banna dasar-dasar yang dilakukan para ulama terdahulu tidak relevan untuk saat ini. Artinya, berpegangan kepada dasar-dasar yang mereka letakkan merupakan suatu kemunduran. Tidak ada alasan apa pun, yang membuat umat Islam harus terus-menerus berpijak kepada dasar-dasar yang mereka letakkan. Akan tetapi, umat Islam diperintahkan untuk menggunakan akal dan tidak ada kewajiban mengikuti apa yang digagas para pendahulu. Oleh karena itu, tidak mengejutkan bila harus ada *Fiqh Jad³d*. Yang cukup mengejutkan adalah selama ribuan tahun umat Islam berada dalam kungkungan metode yang digagas para imam mazhab. Selama ini, gagasan mereka bagaikan Alquran yang tak tertandingi. Dasar-dasar yang ditetapkan para ulama fiqh di abad ke-3 dan ke-4 H terus eksis, serta dipertahankan dalam setiap ruang dan waktu.

Di akhir tahun 1995, tepatnya pada bulan Desember, pemikir kelahiran Mesir ini meluncurkan satu buku berjudul *Naʿw Fiqh Jad³d*

⁵¹*Ibid.*, h. 7

⁵²*Ibid.*, h. 8.

(*Menuju Fiqh Baru*) jilid satu. Jilid keduanya terbit pada tahun 1997. Dan jilid ketiga rampung pada tahun 1999. Buku ini merespons wacana perkembangan pembaharuan fiqh yang tampak ramai di pentas pemikiran Islam kontemporer. Lain halnya dengan para pemikir lainnya yang hanya berkuat pada seruan pentingnya pembaharuan fiqh, Jamal al-Banna melakukan pembaharuan fiqh dimulai dari dasar-dasar hukumnya yaitu Alquran, hadis, ijma' dan qiyas yang merupakan dasar hukum fiqh klasik selama ini. Hal ini harus dirumuskan kembali hingga sesuai dengan spirit perkembangan zaman. Selanjutnya Jamal menetapkan akal, nilai-nilai universal Alquran, sunah dan kebiasaan (*'urf*) sebagai dasar hukum *Na'w Fiqh Jad^{3d}*. Sebuah terobosan pemikiran pembaharuan fiqh yang diangkat dari jantung Alquran dan hadis. Hal ini sangat berbeda sekali dengan para tokoh Islam lain yang rata-rata mengalirkan konsep “pencerahan”-nya “berkiblat” pada Barat dan Timur yang pandangannya sama sekali tidak mencerminkan tuntutan yang ada.⁵³ Oleh karena itu, Jamal al-Banna selalu mengajak pentingnya kembali ke Alquran. Hingga ajakan ini dijadikan judul salah satu bukunya, *al-'Udah il± Alqur±n* (kembali kepada Alquran). Namun yang harus dipahami adalah bahwa pemahaman Jamal al-Banna tentang Alquran dan hadis berbeda halnya dengan pemahaman para tokoh Islam yang “berkiblat” ke Timur yang memahami Islam hanya sebatas *letter lijk* dan simbolik saja tanpa melakukan pendekatan rasional terhadap Islam.⁵⁴

Menurut Jamal al-Banna, Alquran memberi tempat “istimewa” terhadap akal. Banyak sekali ditemukan ayat Alquran yang membicarakan pentingnya penggunaan akal. Hingga tidak sedikit ayat yang dimulai dari redaksi rasional seperti *alarn tar±* (apakah kamu tidak melihat), *alarn ta'lam* (apakah kamu tidak mengetahui) dan diakhiri dengan redaksi yang sama (rasional), seperti *afal± tatafakkar-n* (apakah kalian tidak berpikir),

⁵³<http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=251>, diakses 04 Februari 2012.

⁵⁴*Ibid.*

afal± ta'qil-n (apakah kalian tidak menggunakan akal) dan lain sebagainya. Oleh karenanya, dalam merumuskan dasar hukum *Fiqh Jad³d*, Jamal al-Banna menempatkan akal pada level teratas. Karena Alquran sangat apresiasi terhadap akal. Namun, hal ini kemudian disalah pahami para pemikir Islam konservatif⁵⁵. Bagi mereka, ketika akal diposisikan paling atas, Jamal al-Banna telah keluar dari ajaran Alquran. Hanya Alquran-lah yang berhak menduduki posisi teratas dan utama dalam kehidupan umat Islam. Sehingga wajar mereka menganggap bahwa pandangan Jamal al-Banna tentang akal tersebut bertolak belakang dengan Alquran. Menurut Jamal al-Banna bahwa pandangan mereka seperti ini sangat disayangkan sekali, karena sadar atau tidak mereka memahami Alquran hanya sebatas berhenti pada tataran simbol saja. Sementara nilai yang terkandung dalam kitab suci ini tidak tersentuh.⁵⁶

Sama halnya dalam bidang hadis (sunah). Jamal al-Banna mempunyai pandangan tersendiri yang sangat berbeda dengan para pemikir Islam lainnya. Dalam memahami hadis, Jamal al-Banna menggunakan dua pendekatan yang sekilas tampak saling bertentangan yaitu:

Pertama “peluasan”. Pemahaman hadis dengan menggunakan sunah. Sunah sangat luas dan terbuka. Pernyataan (hadis), pengakuan dan ketetapan nabi dengan segala kebebasannya menjadi sumber hukum. Tentunya, ruang bebas sunah ini di bawah kontrol akal dan nilai universal Alquran.

Kedua “penyempitan”. Ada dua permasalahan yang menjadi kegelisahan Jamal al-Banna dalam memahami hadis. Pertama, problem *£ub-t* (orisinalitas). Kedua, *¥ujjiyyah* (kekuatan hukum). Dalam pandangan Jamal al-Banna, dua hal ini menjadi permasalahan serius, mengingat hadis pada awalnya tidak ditulis (karena larangan dari Nabi) hingga masa kekuasaan Umar bin

⁵⁵Majalah bulanan Syirah, No. 42/V/Mei 2005.

⁵⁶<http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=251>, diakses 04 Februari

Abdul 'Aziz (w. 101 H). Oleh karenanya, Jamal al-Banna sangat hati-hati (penyempitan) dalam menerima suatu hadis.⁵⁷

Jamal al-Banna tidak setuju dengan penggunaan hadis. Karena hadis (pembicaraan) hanya bagian dari sunah. Memang benar bahwa pakar ilmu hadis mendefinisikan hadis dengan pernyataan, perbuatan dan ketetapan. Ketiga hal ini merupakan unsur dari sunah itu sendiri. Namun apabila ditelaah secara lebih mendalam, definisi ini tidak bisa lepas dari cengkraman hadis (pembicaraan). Karena ketetapan dan pernyataan tidak langsung mempunyai *Yujjiyyah* (kekuatan hukum). Keduanya membutuhkan setempel dari hadis (pembicaraan). Oleh karena itu, pemahaman hadis selama ini telah mempersempit salah satu sumber hukum terpenting dalam Islam yaitu sunah.⁵⁸

Sebagaimana diketahui, ketika wafatnya Nabi hingga berkuasanya Umar bin Abdul 'Aziz, silang kepentingan mewarnai kehidupan umat Islam. Tak jarang ditemukan berbagai silang kepentingan tersebut diakhiri dengan cara kekerasan. Di samping itu, demi kepentingan mereka tidak sedikit yang menggunakan hadis *maud-'* (palsu) untuk meraih kepentingannya. Tak heran bila hadis palsu lebih banyak dari hadis asli dan hadis *aYad* (hadis yang diceritakan oleh satu orang) lebih banyak dari hadis *mutaw±tir* (hadis yang diceritakan oleh banyak orang). Untuk keluar dari masalah ini, Jamal al-Banna kemudian menggunakan metode “penyempitan” tersebut di atas hingga menemukan hadis asli dan dapat dijadikan sebagai sumber hukum. Menurutnya, hadis-hadis yang ada harus disesuaikan dengan standar Alquran. Karena hanya Alquran-lah satu-satunya sumber hukum umat Islam yang akurat.⁵⁹ Oleh karena itu, *Fiqh Jad^{3d}* mempunyai visi dan misi untuk memajukan umat. Fiqh harus mempunyai landasan yang kuat di dalam Alquran dan Sunah, tetapi di sisi lain harus mampu menjawab masalah kontemporer. Di sini, fiqh harus mampu berinteraksi dengan dinamika kekinian. Negara-negara lain, seperti Jepang, dengan cepat bangkit dari keterpurukan karena

⁵⁷*Ibid.*

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹*Ibid.*

mempunyai visi yang kukuh tentang upaya kemajuan umat, yang juga terkait dengan upaya penerjemahan buku-buku asing yang bernuansa kemajuan. *Fiqh Jadid* harus menggunakan modernitas sebagai pijakan untuk kebangkitan umat. Di tengah tersedianya fasilitas modern, upaya membangun *Fiqh Jadid* merupakan sebuah keniscayaan.⁶⁰

BAB III

KAJIAN DAN PERKEMBANGAN FIQH

A. Pengertian Fiqh

Fiqh menurut bahasa (*etimology*) adalah mengetahui sesuatu dengan mengerti atau pemahaman yang benar terhadap apa yang dimaksudkan.⁶¹ Menurut Ibnu Qayyim (w. 751 H), fiqh lebih khusus dari

⁶⁰Jamal al-Banna, *Naẓw Fiqh Jadid*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1* (Jakarta: Erlangga, 2008), juz I, h. x.

⁶¹Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs*, terj. M. Fauzi Arifin, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas*

paham, ia adalah paham akan maksud pembicaraan.⁶² Fiqh dalam arti tekstual juga dapat diartikan pemahaman dan perilaku yang diambil dari agama.⁶³ Fiqh terkadang disebut juga *jurisprudensi*.⁶⁴ Kajian dalam fiqh meliputi masalah *'ub-ddivyah* (persoalan-persoalan ibadah), *al-aŷw±l al-syakhiiyyah* (keluarga), *mu'±malah* (masyarakat) dan, *siy±sah* (negara). Dalam kaitan ini, fiqh juga berarti sosok hukum Islam yang telah dirumuskan.⁶⁵

Adapun fiqh menurut istilah (*terminology*) *fuqah±* seperti Tajudin asSubki (w. 771 H), adalah ilmu tentang hukum syara yang bersifat amali diambil dari dalil-dalil yang *tafi³li*.⁶⁶ Abdul Wahab Khalaf (w. 1206 H) di samping mengemukakan definisi fiqh sebagai ilmu, juga mengemukakan definisi sebagai materi ketentuan hukum, yaitu kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat amali dari dalil-dalilnya yang *tafi³li*.⁶⁷

Imam al-Jurjani (w. 371 H) mendefinisikan fiqh sebagai hukum-hukum *syar'±* yang menyangkut amaliah dengan dalil-dalilnya yang terperinci (*tafi³li*). Fiqh adalah suatu ilmu yang disusun melalui *ra'yu* dan ijtihad yang memerlukan penalaran dan pengkajian, karena itu Allah tidak

Mazhab, Doktrin dan Kontribusi, cet. 1 (Bandung: Nusamedia dengan Nuansa, 2006), h. xv.

⁶²Ibnu Qayyim, *Il±m Muw±qi³n* (t.t.p.: t.p., 1995), juz I, h. 218-219.

⁶³M. Kholidul Adib, *Fiqh Progresif: Membangun Nalar Fiqh Bervisi Kemanusiaan*, dalam *Jurnal Justisia*, edisi 24 XI, 2003, h. 4.

⁶⁴M. Yasir Nasution, *Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Kehidupan Masyarakat Modern*, pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN-SU Medan tanggal 7 Januari 1995, h. 9. Cyrill Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (London: Stracey International, 1989), h. 126. Dalam Alquran kata-kata fiqh dapat ditemui misainya dalam Q.S. 9: 122, Q.S. 4:78, dan Q.S. 7:179. Abu Zahrah mendefinisikan fiqh dengan mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat 'amaliyah yang dikaji dari dalilnya yang terperinci. Muhammad Abu Zahrah, *Ui-l Fiqh* (t.t.p.: Dar al-Fikr al-'Araby, 1985), h. 56. Menurut al-Amidi, fiqh berarti Ilmu tentang seperangkat hukum syara' yang bersifat *fur-'iyyah* yang didapatkan melalui penalaran dan *istidl±l*. Saifuddin al-Amidi, *al-Iŷk±m f³ Ui-l al-±ukm* (Kairo: Mu'assasah al-Halabi, 1967), jilid I, h. 8.

⁶⁵Philips, *The Evolution*, h. xv.

⁶⁶Tajudin al-Subki, *Jam'ul Jaw±mi'* (t.t.p.: t.p., t.t.), jilid I, h. 42-43. Lihat pula Mustafa al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am* (t.t.p.: t.p., t.t.).

⁶⁷Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Jakarta: t.p., 1972), h. 11.

boleh disebut *f±qih*, karena tidak ada sesuatu yang di luar jangkauan ilmu Allah.⁶⁸

Imam al-Ghazali (w. 505 H) mengemukakan bahwa fiqh ialah, hukum *syar'ī* yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, seperti mengetahui hukum wajib, haram dan mubah, *mand-b/sunah* dan makruh, atau mengetahui suatu akad itu sah atau tidak dalam, suatu ibadah “*qa«a*” (pelaksanaan ibadah di luar waktunya) maupun ada (ibadah dalam waktunya).⁶⁹

Muhammad Salam Madkur menjelaskan, bahwa pengertian fiqh semula mempunyai pengertian ruang lingkup yang sama dengan pengertian syari'ah yang meliputi hukum aqidah amaliyah dan akhlak. Setelah wilayah kekuasaan Islam semakin luas dan semakin banyak penduduknya dari berbagai bangsa, serta telah timbul masalah-masalah yang memerlukan fatwa hukumnya, maka istilah fiqh dipakai untuk istilah khusus, untuk suatu cabang ilmu dari ilmu syari'ah, yakni ilmu yang membahas hukum-hukum syara berkenaan dengan amaliyah saja, diambil dari dalil-dalil *syar'ī* yang terperinci.⁷⁰

Sumanto al-Qurtuby melihat fiqh merupakan kajian ilmu Islam yang digunakan untuk mengambil tindakan hukum terhadap sebuah kasus tertentu dengan mengacu pada ketentuan yang terdapat dalam syari'at Islam yang ada.⁷¹ Dalam pemahaman seperti ini maka kajian atau produk fiqh selayaknya bersifat lebih dinamis. Kemudian lebih lanjut fiqh merupakan suatu metode pemaknaan hukum terhadap realitas. Dalam perkembangan selanjutnya fiqh mampu menginterpretasikan teks-teks agama secara kontekstual.

⁶⁸Masfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syariah* (Jakarta: Haji Masagung, 1990), h. 2.

⁶⁹*Ibid.*

⁷⁰Muhammad Salam Madkur, *Al-Madqal li fiqh Isl±m* (Cairo: D±r Nah«ah al-‘Arabiyah), h. 41-42.

⁷¹Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 134.

Di samping itu fiqh juga berarti syari'at. Oleh sebagian ulama fiqh juga didefinisikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syari'at yang diperoleh dari dalil *tafi³li*.⁷² Maka apabila dikatakan hukum syari'ah, maka yang dimaksud adalah hukum-hukum fiqh yang berkaitan dengan masalah-masalah amaliyah yang dikerjakan oleh para mukallaf sehari-hari, yaitu wajib, sunat, haram, makruh dan mubah.

Dari berbagai definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa fiqh adalah kumpulan hukum-hukum syar'i yang berkaitan perbuatan mukallaf dari dalildalil yang terperinci.

Melalui fiqh maka lahirlah sebuah pemahaman hukum tentang salat sehingga orang tahu bahwa salat yang lima waktu itu hukumnya wajib. Di luar itu ada salat-salat sunnat. Puasa Ramadhan itu wajib, puasa yang lainnya sunnat. Kesimpulan-kesimpulan fiqh tersebut didapati para ahli hukum Islam tersebut setelah mereka membangun sebuah ilmu yang disebut dengan *ilmu ui-l fiqh* (ilmu tentang kaidah-kaidah fiqh) seperti menetapkan kewajiban salat dengan sebuah kaedah *al-ailu f³ al-amri li al-ij±b* (hukum dasar dan sebuah perintah adalah kewajiban).⁷³

Dari definisi itu dapat diketahui bahwa fiqh bukanlah hukum syara' itu sendiri tetapi ia merupakan interpretasi terhadap hukum syara' tersebut yang terikat dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya, maka fiqh senantiasa berubah seiring perubahan waktu dan tempat.⁷⁴

⁷²Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo Modernisme* (Yogyakarta: Lesiska, 1996), h. 87.

⁷³Faisar Ananda Arfa, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010), h. 46.

⁷⁴Syari'ah dan fiqh adalah sesuatu yang berbeda. Ada beberapa hal yang dapat dilihat dari perbedaannya itu, sebagaimana menurut Abu Ameenah Bilal Philips, yang dikutip oleh Nur Ahmad Fadhil Lubis, paling tidak ada 3 hal yaitu: *Pertama*, syari'ah itu merupakan hukum kewahyuan yang diambil langsung dari Alquran dan sunah, sedangkan fiqh merupakan aturan hukum yang ditarik dari syari'ah itu untuk menghasilkan hukum secara khusus yang tidak langsung disuguhkan dalam ketentuan yang terdapat dalam syari'ah. *Kedua*, syari'ah itu bersifat permanen (*absolut*) dan tidak

Kata fiqh dalam Alquran tidak kurang dari 19 ayat yang berkaitan dan semuanya dalam bentuk kata kerja, seperti di dalam surat At-Taubah ayat 122:



Artinya: Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.⁷⁵

Fiqh terdiri dari pemahaman terhadap teks-teks, dan pemahaman dalam keadaan tidak ada teks, karena melibatkan daya pikir dan analisis, maka terdapat lebih dari satu pemahaman terhadap nilai-nilai yang berasal dari wahyu, keserjanaan Islam dalam bidang hukum telah

mengalami perubahan sedangkan fiqh senantiasa berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. *Ketiga*, syari'ah mengandung nilai-nilai dasar yang universal. Berbeda dengan fiqh yang cenderung kepada hal yang lebih khusus yang menggambarkan atau menjabarkan nilai-nilai dasar universal dalam syari'ah itu untuk disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang melingkupinya. Nur Ahmad Fadhil Lubis, *The History of Islamic Law In Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2000), h. 9.

⁷⁵Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 301-302.

melahirkan berbagi pemahaman dalam bentuk aliran yang disebut mazhab fiqh.⁷⁶

B. Perkembangan Fiqh Klasik dan Fiqh Kontemporer

Mengikuti perkembangan fiqh memang sangat menarik. Jika peradaban Yunani adalah peradaban filsafat, dan peradaban Eropa modern adalah ilmu pengetahuan dan teknik, maka peradaban Islam adalah peradaban fiqh. Masing-masing peradaban memiliki karakteristik spesifik. Fiqh merupakan murni produk nalar Arab dalam peradaban Islam.

Statement apologetik guna mengukuhkan orisinalitas fiqh ini tentunya memiliki kaki pijak referensial yang mengakar dalam perundang-undangan umat Islam. Menyusuri perkembangan fiqh sendiri mulai dari fase Nabi hingga saat ini telah menggambarkan bahwa fiqh akan selalu berkembang sesuai dengan tuntutan zaman. Dan apabila umat Islam kembali menyusupi akar sosiologi fiqh maka tilikan sosio-historis terhadap perkembangan fiqh sosial adalah bersifat *kait kelindan*, tak terpisahkan. Dengan ungkapan lain, fiqh senantiasa diramu di tengah-tengah relung pengumpulan konstruk sosiopolitik, konsteks-partikular, dan ruang lingkup kultur tertentu.

1. Fiqh Klasik

Sebagaimana fiqh merupakan kumpulan hukum-hukum syar'ī yang berkaitan perbuatan mukallaf dari dalil-dalil yang terperinci. Adapun klasik berarti bersejarah dan tradisional.⁷⁷ Dapat diartikan bahwa fiqh klasik adalah kumpulan hukum-hukum syar'ī yang berkaitan perbuatan mukallaf dari dalildalil yang terperinci disusun secara tradisional.

⁷⁶Syahrul Anwar, *Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), h. 13.

⁷⁷Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 782.

Perkembangan fiqh klasik sendiri telah mengalami berbagai macam periode mulai dari periode kenabian hingga pasca runtuhnya Baghdad (625 H/1285 M) atau lebih tepatnya periode *stagnasi* fiqh.⁷⁸ Fiqh yang terbentuk pada zaman ini terkesan hanya terpaku pada sebuah konteks saja tanpa ada pembaharuan-pembaharuan. Matra apabila tidak adanya suatu pembaharuan-pembaharuan fiqh atau dengan kata lain, apabila umat Islam hanya terpaku pada pembahasan fiqh klasik saja tanpa kritisisme maka rancangan bangunan fiqh akan menjadi keropos dan tidak dapat untuk memberikan solusi yang jitu dalam menghadapi kompleksitas problematika kehidupan yang muncul bertubi-tubi. Aktualisasi fiqh sendiri dilakukan guna tercapainya sebuah *Maqā'id al-Syar'ah* yang terlepas dari sebuah *taqlīd* dan pencomotan-pencomotan pendapat *qudamā'* tanpa kritisisme.

Di samping itu agar umat dapat keluar dari keterkungkungan pada mazhab tertentu saja. Thahir bin 'Asyur (w. 1973 M) seorang intelektual Maroko yang dijuluki *al-Mu'allim al-ḥanī* dalam bidang *maqā'id* berusaha mengindependenkan kajian *maqā'id* menjadi disiplin ilmu tersendiri yang terpisah dari *ui-l fiqh*. Dalam karya monumentalnya, *Maqā'id al-Syar'ah al-Islāmiyyah*, ia merasa bahwa korelasi antara *ui-l fiqh* sebagai *Islamic Legal Theori* dengan yurisprudensi Islam (fiqh) adalah korelasi antara teori dan aplikasi. Sehingga faktor-faktor yang mampu melumpuhkan *ui-l fiqh* merupakan pelumpuh fiqh. Ketiadaan interaksi antara *ui-l fiqh* dengan disiplin ilmu fiqh lain yang berpotensi menyegarkannya, dan *apatisme ui-l fiqh* terhadap urgensi tilikan sosiologis, adalah faktor yang menyebabkan kemunduran *ui-l fiqh* sekaligus fiqh.⁷⁹

⁷⁸Ali Hasan Abd. al-Qadir, *Naṣrah 'ammah fī al-Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (t.t.p.: Dār al-Kutub al-ʿAdabiyyah, cet. 2, 1965), h. 9-11.

⁷⁹Irwan Masduqi, makalah yang berjudul *Menelusupi Akar Sosiologi Fiqh, Sebuah Penghampiran Hermeneutik*.

Muhammad Khudari Bek (ahli fiqh dari Mesir) membagi periodisasi fiqh menjadi enam periode⁸⁰ sebagai berikut:

- 1) *Periode risalah*. Periode ini dimulai sejak kerasulan Muhammad saw. sampai wafatnya Nabi saw. (11 H/632 M). Pada periode ini kekuasaan penentuan hukum sepenuhnya berada di tangan Rasulullah saw. Sumber hukum ketika itu adalah Alquran dan sunah Nabi saw. Pengertian fiqh pada masa itu identik dengan syarat, karena penentuan hukum terhadap suatu masalah seluruhnya terpulang kepada Rasulullah saw. Periode awal ini juga dapat dibagi menjadi periode Makkah dan periode Madinah. Pada periode Makkah, risalah Nabi saw. dimaksudkan untuk membangun fondasi ideologis Islam, iman, dalam rangka mempersiapkan para muallaf untuk tugas-tugas sulit dalam membangun tatanan sosial Islam.⁸¹ Ayat hukum yang turun pada periode ini tidak banyak jumlahnya, dan itu pun masih dalam rangkaian mewujudkan revolusi tauhid untuk mengubah sistem kepercayaan masyarakat jahiliyah menuju penghambaan kepada Allah swt. semata. Pada periode Madinah, ayat-ayat tentang hukum turun secara bertahap. Pada masa ini seluruh persoalan hukum diturunkan Allah swt., baik yang menyangkut masalah ibadah maupun mu'amalah. Oleh karenanya, periode Madinah ini disebut juga oleh ulama fiqh sebagai periode revolusi sosial dan politik.⁸²
- 2) *Periode Khulafaurrasyidin*. Periode ini dimulai sejak wafatnya Nabi Muhammad saw. sampai Mu'awiyah bin Abu Sufyan (w. 60 H) memegang tampuk pemerintahan Islam pada tahun 41 H/661 M. Sumber fiqh pada periode ini, di samping Alquran dan sunah Nabi saw., juga ditandai dengan munculnya berbagai ijtihad para sahabat. Ijtihad ini dilakukan ketika persoalan yang akan

⁸⁰Anwar, *Ilmu*, h. 33.

⁸¹Philips, *The Evolution*, h. 6.

⁸²Anwar, *Ilmu*, h. 33.

ditentukan hukumnya tidak dijumpai secara jelas dalam *nai* (Alquran dan sunah). Pada masa ini, khususnya setelah Umar bin al-Khattab menjadi khalifah (13 H/634 M), ijtihad sudah merupakan upaya yang luas dalam memecahkan berbagai persoalan hukum yang muncul di tengah masyarakat. Persoalan hukum pada periode ini sudah semakin kompleks dengan semakin banyaknya pemeluk Islam dari berbagai suku dan budaya masing-masing.⁸³

Pada periode ini, untuk pertama kali para fuqaha berbenturan dengan budaya, moral, etika dan nilai-nilai kemanusiaan dalam suatu masyarakat majemuk. Hal ini terjadi karena daerah-daerah yang ditaklukkan Islam sudah sangat luas dan masing-masing memiliki budaya, tradisi, situasi dan kondisi yang menantang para fuqaha dari kalangan sahabat untuk memberikan hukum dalam persoalan-persoalan baru tersebut. Dalam menyelesaikan persoalan-persoalan baru itu, para sahabat menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, berusaha mencari ketentuan hukum masalah yang dihadapi dalam Alquran. *Kedua*, jika ketentuan hukumnya tidak dijumpai dalam Alquran, mereka berusaha mencarinya dalam sunah Nabi saw. baik yang berupa perkataan ataupun perbuatan. *Ketiga*, jika tidak ditemukan juga dalam sunah Rasulullah saw. mereka mengadakan perkumpulan dengan para sahabat besar dan berusaha mendapatkan kesepakatan yang bulat (*ijm±*). *Keempat*, jika dengan *ijm±* juga tidak bisa maka khalifah mengambil pendapat mayoritas. *Kelima*, jika dengan keempat cara itu juga tidak bisa, maka khalifah memutuskan masalah itu dengan sendirinya, karena ia memiliki hak atas itu.⁸⁴

3) *Periode awal pertumbuhan fiqh*. Masa ini dimulai pada

⁸³Anwar, *Ilmu*, h. 34.

⁸⁴Muhammad Musthafa Syalabi, *al-Madkhal f³ al-Ta'rif bi al-Fiqh al-Isl±mi* (Beirut: D±r al-Nah«ah al-'Arabiyyah, 1969), h. 49.

pertengahan abad ke-1 sampai awal abad ke-2 H. Periode ketiga ini merupakan titik awal pertumbuhan fiqh sebagai salah satu disiplin ilmu dalam Islam. Dengan bertebarannya para sahabat ke berbagai daerah semenjak masa *Khulafaurrasyidin* (terutama sejak Usman bin 'Affan menduduki jabatan Khalifah, (33 H/644 M), munculnya berbagai fatwa dan ijtihad hukum yang berbeda antara satu daerah dengan daerah lain, sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat daerah tersebut.⁸⁵

Di Irak, Ibnu Mas'ud (w. 32 H) muncul sebagai fuqaha yang menjawab berbagai persoalan hukum yang dihadapinya di sana. Dalam hal ini sistem sosial masyarakat Irak jauh berbeda dengan masyarakat *Hijaz* (Makkah dan Madinah). Saat itu, di Irak telah terjadi pembauran etnik Arab dengan etnik Persia, sementara masyarakat di Hijaz lebih bersifat *homogen*. Dalam menghadapi berbagai masalah hukum, Ibnu Mas'ud mengikuti pola yang telah ditempuh Umar bin al-Khattab, yaitu lebih berorientasi pada kepentingan dan kemaslahatan umat tanpa terlalu terikat dengan makna harfiah teks-teks suci. Sikap ini diambil Umar bin al-Khattab dan Ibnu Mas'ud karena situasi dan kondisi masyarakat ketika itu tidak sama dengan saat teks suci diturunkan. Atas dasar ini, penggunaan nalar (analisis) dalam berijtihad lebih dominan. Dari perkembangan ini muncul aliran *ra'yu* (akal) dan *ahlu hadis*. Sementara itu, di Madinah yang masyarakatnya lebih *homogen*, Zaid bin Sabit (45 H/665 M) dan Abdullah bin Umar bin al-Khattab (Ibnu Umar) (w. 73 H) bertindak menjawab berbagai persoalan hukum yang muncul di daerah itu. Sedangkan di Makkah, yang bertindak menjawab berbagai persoalan hukum adalah Abdullah bin Abbas (Ibnu Abbas) (w. 68 H) dan sahabat lainnya.⁸⁶

⁸⁵Anwar, *Ilmu*, h. 35.

⁸⁶*Ibid.*

Pola dalam menjawab persoalan hukum oleh para fuqaha Madinah dan Makkah sama, yaitu berpegang kuat pada Alquran dan hadis Nabi saw. Hal ini dimungkinkan karena kedua kota inilah wahyu dan sunah Rasulullah saw. diturunkan, sehingga para sahabat yang berada di dua kota ini memiliki banyak hadis. Oleh karenanya, pola fuqaha Makkah dan Madinah dalam menangani berbagai persoalan hukum jauh berbeda dengan pola yang digunakan fuqaha di Irak. Cara-cara yang ditempuh para sahabat di Makkah dan Madinah menjadi cikal bakal bagi munculnya aliran *ahlu hadis*. Mereka berprinsip bahwa hukum-hukum yang maksudnya telah dijelaskan oleh Allah atau Nabi digunakan untuk melakukan deduksi-deduksi analogis,⁸⁷ sementara hukum-hukum yang tidak ada penjelasannya ditinggalkan.⁸⁸ Ibnu Mas'ud mempunyai murid-murid di Irak sebagai pengembang pola dan sistem penyelesaian masalah hukum yang dihadapi di daerah itu, antara lain Ibrahim an-Nakha'i (w. 76 H), Alqamah bin Qais an-Nakha'i (w. 62 H), dan Syuraih bin Haris al-Kindi (w. 78 H) di Kufah, al-Hawn al-Basri (w. 110 H) dan Amr bin Salamah di Basra, Yazid bin Abi Habib dan Bakir bin Abdillah di Mesir; dan Makhul di Suriah. Murid-murid Zaid bin Tsabit (w. 45 H) dan Abdullah bin Umar bin al-Khattab juga bermunculan di Madinah, diantaranya Sa'id bin Musayyab (w. 94 H). Sedangkan murid-murid Abdullah bin Abbas di antaranya Atha bin Abi Rabah (w. 114 H), Ikrimah bin Abi Jahal (w. 13 H), Amr bin Dinar (w. 126 H) dan Tawus (w. 664 H) di Makkah, Hisyam bin Yusuf, dan Abdul Razak bin Hammam di Yaman. Murid-murid para sahabat tersebut, yang disebut sebagai generasi tabi'in, bertindak sebagai rujukan dalam menangani berbagai persoalan hukum di zaman dan daerah masing-masing. Akibatnya terbentuk mazhab-mazhab fiqh mengikuti nama para tabi'in tersebut, di antaranya *Fiqh al-Auzā'i*,

⁸⁷Sampai pada sebuah jawaban lewat penalaran logis berdasarkan similaritas-similaritas.

⁸⁸Philips, *The Evolution*, h. 62.

Fiqh an-Nakhṣī, Fiqh Alqamah bin Qais, dan Fiqh ḥufyṣn al-ṣaur.⁸⁹

- 4) *Periode keemasan*. Periode ini dimulai dari awal abad ke-2 sampai pada pertengahan abad ke-4 H. Dalam periode sejarah peradaban Islam, periode ini termasuk dalam periode Kemajuan Islam Pertama (700-1000). Seperti periode sebelumnya, ciri khas yang menonjol pada periode ini adalah semangat ijtihad yang tinggi di kalangan ulama, sehingga berbagai pemikiran tentang ilmu pengetahuan berkembang. Perkembangan pemikiran ini tidak saja dalam bidang ilmu agama, tetapi juga dalam bidang-bidang ilmu pengetahuan umum lainnya.⁹⁰

Dinasti Abbasiyah (132 H/750 M – 656 H/1258 M)⁹¹ yang naik ke panggung pemerintahan menggantikan Dinasti Umayyah memiliki tradisi keilmuan yang kuat, sehingga perhatian para penguasa Abbasiyah terhadap berbagai bidang ilmu sangat besar. Hal ini terbukti bahwa para ulama diberikan posisi sebagai tempat rujukan oleh para khalifah dan dijadikan interpretasi yang *legitimate*. Di samping itu para khalifah juga dengan bangga mengirimkan putranya agar dibimbing oleh para ulama.⁹²

Perhatian para penguasa Abbasiyah terhadap fiqh misalnya dapat dilihat ketika Khalifah Harun ar-Rasyid (w. 191 H) (memerintah 786-809 M) meminta Imam Malik untuk mengajar kedua anaknya, al-Amin (w. 198 H/813 M) dan al-Ma'mun (w. 217 H/833 M). Di samping itu, Khalifah Harun ar-Rasyid juga meminta kepada Imam Abu Yusuf (w. 182 H/798 M) untuk menyusun buku yang mengatur masalah administrasi, keuangan, ketatanegaraan dan pertanian sehingga Imam Abu Yusuf menyusun bukunya dengan

⁸⁹Anwar, *Ilmu*, h. 36.

⁹⁰*Ibid.*

⁹¹Para khalifah Abbasiyah adalah keturunan dari Abbas, paman Nabi Muhammad saw.

⁹²Philips, *The Evolution*, h. 70-71.

judul *al-Kharaj*. Ketika Abu Ja'far al-Mansur (w. 148 H/765 M) (memerintah 754-775 M) menjadi khalifah, ia juga meminta Imam Malik untuk menulis sebuah kitab fiqh yang akan dijadikan pegangan resmi pemerintah dan lembaga peradilan. Atas dasar inilah Imam Malik menyusun bukunya yang berjudul *al-Muwa'ala'* (Yang Disepakati).⁹³

Pada awal periode keemasan ini, pertentangan antara *ahlu hadis* dan *ahlu ra'yi* sangat tajam, sehingga menimbulkan semangat berijtihad bagi masing-masing aliran. Semangat para fuqaha melakukan ijtihad dalam periode ini juga mengawali munculnya mazhab-mazhab fiqh, yaitu Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Upaya ijtihad tidak hanya dilakukan untuk keperluan praktis masa itu, tetapi juga membahas persoalan-persoalan yang mungkin akan terjadi yang dikenal dengan istilah *Fiqh Taqd³r³* (*Fiqh Hipotesis*). Fiqh ini memiliki dimensi baru dari yang paling tinggi di era sahabat dan para ulama awal, hingga produk-produk debat istana yang menggelikan.⁹⁴

Pertentangan kedua aliran ini baru mereda setelah murid-murid kelompok *ahlu ra'yi* berupaya membatasi, mensistematisasi, dan menyusun kaidah ra'yi yang dapat digunakan untuk meng-istinbatkan hukum. Atas dasar upaya ini, maka aliran *ahlu hadis* dapat menerima pengertian ra'yi yang dimaksudkan *ahlu ra'yi*, sekaligus menerima ra'yi sebagai salah satu cara dalam meng-istinbatkan hukum. Upaya yang lain adalah para ulama mazhab langsung meredakan ketegangan tersebut. Imam Muhammad bin Hasan asy-Syaibani (w. 189 H), murid Imam Abu Hanifah, mendatangi Imam Malik di Hijaz untuk mempelajari kitab *al-Muwa'ala'* yang merupakan salah satu kitab *ahlu hadis*. Sementara itu, Imam asy-Syafi'i mendatangi Imam asy-Syaibani di Irak. Di samping itu,

⁹³Anwar, *Ilmu*, h. 36.

⁹⁴Philips, *The Evolution*, h. 77.

Imam Abu Yusuf juga berupaya mencari hadis yang dapat mendukung fiqh *ahlu ra'yi*. Atas dasar ini, banyak ditemukan literatur fiqh kedua aliran yang didasarkan atas hadis dan ra'yi.⁹⁵

Periode keemasan ini juga ditandai dengan dimulainya penyusunan kitab fiqh dan *ui-l fiqh*. Di antara kitab fiqh yang paling awal disusun pada periode ini adalah *al-Muwā'ala* oleh Imam Malik, *al-Umm* oleh Imam asy-Syafi'i, dan *al-hir ar-Riwayah* dan *an-Nawadir* oleh Imam asy-Syaibani. Kitab *ui-l fiqh* pertama yang muncul pada periode ini adalah *ar-Risalah* oleh Imam asy-Syafi'i. Teori *ui-l fiqh* dalam masing-masing mazhab pun bermunculan, seperti teori *qiyas*, dan *al-maila al-mursalah*.⁹⁶

- 5) *Periode ta'arruf, takhrif dan tarjih dalam mazhab fiqh*. Periode ini dimulai dari pertengahan abad ke-4 sampai pertengahan abad ke-7 H. Yang dimaksudkan dengan *ta'arruf*, *takhrif* dan *tarjih* adalah upaya yang dilakukan ulama masing-masing mazhab dalam mengomentari, memperjelas dan mengulas pendapat para imam mereka.⁹⁷

Periode ini ditandai dengan melemahnya semangat ijtihad di kalangan, ulama fiqh. Ulama fiqh lebih banyak berpegang pada hasil ijtihad yang telah dilakukan oleh imam mazhab mereka masing-masing, sehingga, *mujtahid mustaqil* (mujtahid mandiri) tidak ada lagi. Sekalipun ada ulama fiqh yang berijtihad, maka ijtihadnya tidak terlepas dari prinsip mazhab yang mereka anut. Artinya ulama fiqh tersebut hanya berstatus sebagai *mujtahid f³ al-ma'hab* (mujtahid yang melakukan ijtihad berdasarkan prinsip yang ada dalam mazhabnya). Akibat dari tidak adanya ulama fiqh yang berani melakukan ijtihad secara mandiri, muncullah sikap *at-ta'aiub al-ma'hab³* (sikap fanatik buta

⁹⁵Anwar, *Ilmu*, h. 37.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷*ibid.*, h. 38.

terhadap satu mazhab) sehingga setiap ulama berusaha untuk mempertahankan mazhab imamnya. Mustafa Ahmad az-Zarqa mengatakan bahwa dalam periode ini untuk pertama kali muncul pernyataan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Menurutnya, paling tidak ada tiga faktor yang mendorong munculnya pernyataan tersebut yakni sebagai berikut:

Pertama, dorongan para penguasa kepada para hakim (*qādi*) untuk menyelesaikan perkara di pengadilan dengan merujuk pada salah satu mazhab fiqh yang disetujui khalifah saja. *Kedua*, munculnya sikap *at-ta'āiub al-māḥab*³ yang berakibat pada sikap kejumudan (kebekuan berpikir) dan *taqlīd* (mengikuti pendapat imam tanpa analisis) di kalangan murid imam mazhab. *Ketiga*, munculnya gerakan pembukuan pendapat masing-masing mazhab yang memudahkan orang untuk memilih pendapat mazhabnya dan menjadikan buku itu sebagai rujukan bagi masing-masing mazhab, sehingga aktivitas ijtihad terhenti. Ulama mazhab tidak perlu lagi melakukan ijtihad, sebagaimana yang dilakukan oleh para imam mereka, tetapi mencukupkan diri dalam menjawab berbagai persoalan dengan merujuk pada kitab mazhab masing-masing. Dari sini muncul sikap *taqlīd* pada mazhab tertentu yang diyakini sebagai yang benar, dan lebih jauh muncul pula pernyataan haram melakukan *tafḥīq*. Persaingan antar pengikut mazhab semakin tajam, sehingga subjektivitas mazhab lebih menonjol dibandingkan sikap ilmiah dalam menyelesaikan suatu persoalan. Sikap ini amat jauh berbeda dengan sikap yang ditunjukkan oleh masing-masing imam mazhab, karena sebagaimana yang tercatat dalam sejarah para imam mazhab tidak menginginkan seorang pun men-*taqlīd*-kan mereka. Sekalipun ada upaya ijtihad yang dilakukan ketika itu, namun lebih banyak berbentuk *tarjīḥ* (menguatkan) pendapat yang ada dalam mazhab masing-masing. Akibat lain dari perkembangan ini adalah semakin banyak buku yang bersifat sebagai komentar, penjelasan dan ulasan terhadap buku yang ditulis sebelumnya dalam masing-masing mazhab.⁹⁸

6) *Periode kemunduran fiqh*. Masa ini dimulai pada pertengahan abad

⁹⁸*Ibid.*, h. 39.

ke-7 H. sampai munculnya Majalah *al-Aḥkām al-‘Adliyyah* (Kitab Undang-Undang Keadilan)⁹⁹ pada 26 Sya’ban 1293 H. Undang-undang ini secara keseluruhan didominasi mazhab Hanafi dan mengabaikan kontribusi mazhab-mazhab yang lain sehingga fanatisme mazhab itu sendiri tidak bisa dihindari.¹⁰⁰

Periode ini dalam sejarah perkembangan fiqh dikenal juga dengan periode *taqlīd* secara membabi buta. Pada masa ini, ulama fiqh lebih banyak memberikan penjelasan terhadap kandungan kitab fiqh yang telah disusun dalam mazhab masing-masing. Penjelasan yang dibuat bisa berbentuk *mukhtaiar* (ringkasan) dari buku-buku yang *muktabar* (terpandang) dalam mazhab atau *hasyiah* dan *takrīr* (memperluas dan mempertegas pengertian lafal yang dikandung buku mazhab), tanpa menguraikan tujuan ilmiah dari kerja *hasyiah* dan *takrīr* tersebut. Setiap ulama berusaha untuk menyebarkan tulisan yang ada dalam mazhab mereka. Hal ini berakibat pada semakin lemahnya kreativitas ilmiah secara mandiri untuk mengantisipasi perkembangan dan tuntutan zaman. Tujuan satu-satunya yang bisa ditangkap dari gerakan *hasyiah* dan *takrīr* adalah untuk mempermudah pemahaman terhadap berbagai persoalan yang dimuat kitab-kitab mazhab.¹⁰¹ Mustafa Ahmad az-Zarqa menyatakan bahwa ada tiga ciri perkembangan fiqh yang menonjol pada periode ini.

Pertama, munculnya upaya pembukuan terhadap berbagai fatwa, sehingga banyak bermunculan buku yang memuat fatwa ulama yang berstatus sebagai pemberi fatwa resmi (*mufti*) dalam berbagai mazhab. Kitab-kitab fatwa yang disusun ini disistematisasikan sesuai dengan pembagian dalam kitab-kitab fiqh. Kitab-kitab fatwa ini mencerminkan perkembangan fiqh ketika itu, yaitu menjawab persoalan yang diajukan kepada ulama fiqh tertentu yang sering kali merujuk pada kitab-kitab mazhab ulama fiqh tersebut. *Kedua*,

⁹⁹Anwar Akhmad Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, edisi 1 (Lahore, Pakista: Ashraf, 1963), h. 65.

¹⁰⁰Philips, *The Evolution*, h. 152.

¹⁰¹Anwar, *Ilmu*, h. 39.

muncul beberapa produk fiqh sesuai dengan keinginan penguasa Turki Usmani, seperti diberlakukannya istilah *at-Taqaddum* (kedaluwarsa) di pengadilan. Di samping itu, fungsi *ulil amri* (penguasa) dalam menetapkan hukum (fiqh) mulai diakui, baik dalam menetapkan hukum Islam dan penerapannya maupun menentukan pilihan terhadap pendapat tertentu. Sekalipun ketetapan ini lemah, namun karena sesuai dengan tuntutan kemaslahatan zaman, muncul ketentuan di kalangan ulama fiqh bahwa, ketetapan pihak penguasa dalam masalah ijtihad wajib dihormati dan diterapkan. Contohnya, pihak penguasa melarang berlakunya, suatu bentuk transaksi. Meskipun pada dasarnya bentuk transaksi itu dibolehkan syara', tetapi atas dasar pertimbangan kemaslahatan tertentu maka transaksi tersebut dilarang, atau paling tidak untuk melaksanakan transaksi tersebut diperlukan pendapat dari pihak pemerintah. Misalnya, seseorang yang berutang tidak dibolehkan mewakafkan hartanya yang berjumlah sama dengan utangnya tersebut, karena, hal itu merupakan indikator atas sikapnya, yang tidak mau melunasi utang tersebut. Fatwa ini dikemukakan oleh Maula, Abi as-Su'ud (w. 982 H/1574 M) (qadi Istanbul pada masa kepemimpinan Sultan Sulaiman al-Qanuni [1520-1566] dan Salim [1566-1574] dan selanjutnya menjabat mufti Kerajaan Turki Usmani). *Ketiga*, di akhir periode ini muncul gerakan kodifikasi hukum (fiqh) Islam sebagai mazhab resmi pemerintah. Hal ini ditandai dengan prakarsa pihak pemerintah Turki Usmani, seperti Majalah *al-Aÿk±m al-'Adliyyah* yang merupakan kodifikasi hukum perdata, yang berlaku di seluruh Kerajaan Turki Usmani berdasarkan fiqh Mazhab Hanafi.¹⁰²

Periode pengkodifikasian fiqh. Periode ini dimulai sejak munculnya Majalah *al-Aÿk±m al-'Adliyyah* sampai sekarang. Upaya, pengkodifikasian fiqh pada masa, ini semakin berkembang luas, sehingga berbagai negara Islam memiliki kodifikasi hukum tertentu dan dalam mazhab tertentu pula, misalnya dalam bidang pertanahan, perdagangan dan hukum keluarga. Komunikasi yang baik antara negara muslim dan Barat mengakibatkan pengaruh hukum Barat sedikit demi sedikit

¹⁰²*Ibid.*, h. 40.

menyusup ke dalam hukum yang berlaku di negara muslim. Di samping itu, bermunculan pula ulama fiqh yang menghendaki terlepasnya pemikiran ulama fiqh dari keterikatan mazhab tertentu dan mencanangkan dibukanya kembali pintu ijtihad.¹⁰³

Mustafa Ahmad az-Zarqa mengemukakan bahwa ada tiga ciri yang mewarnai perkembangan fiqh pada periode ini di antaranya:

Pertama, munculnya upaya pengkodifikasian fiqh sesuai dengan tuntutan situasi dan zaman. Hal ini ditandai dengan disusunnya Majalah *al-Aḥkām al-ʿAdliyyah* di Kerajaan Turki Usmani yang memuat persoalan-persoalan *muʿāmalah* (hukum perdata). Upaya pengkodifikasian fiqh semakin luas, bukan saja di wilayah yurisdiksi Kerajaan Turki Usmani, tetapi juga di wilayah-wilayah yang tidak tunduk pada yurisdiksi Turki Usmani, seperti Suriah, Palestina dan Irak. Pengkodifikasian hukum tersebut tidak terbatas pada hukum perdata saja, tetapi juga hukum pidana dan hukum administrasi negara. *Kedua*, munculnya upaya pengkodifikasian berbagai hukum fiqh yang tidak terikat sama sekali dengan mazhab fiqh tertentu. Hal ini didasarkan atas kesadaran ulama fiqh bahwa sesuatu yang terdapat dalam suatu mazhab belum tentu dapat mengayomi permasalahan yang dihadapi ketika itu. Karenanya, diperlukan pendapat lain yang lebih sesuai dan mungkin dijumpai pada mazhab lain. Atas dasar pemikiran ini, pemerintah Kerajaan Turki Usmani mengkodifikasikan hukum keluarga yang disebut dengan *al-Aḥwāl al-Syakhīyyah* pada 1333 H. Materi hukum yang dimuat dalam *al-Aḥwāl al-Syakhīyyah* tidak saja bersumber dari Mazhab Hanafi, tetapi juga dari mazhab fiqh lainnya, seperti Mazhab Maliki, Syafi'i, Hanbali, bahkan juga dari pendapat mazhab yang sudah punah, seperti Mazhab Abi Laila dan Mazhab Sufyan as-Sauri. *Ketiga*, dalam perkembangan selanjutnya, khususnya di zaman modern, ulama fiqh mempunyai kecenderungan kuat untuk melihat berbagai pendapat dari berbagai mazhab fiqh sebagai satu kesatuan yang tidak dipisahkan. Dengan demikian, ketegangan antar pengikut mazhab mulai mereda, khususnya setelah Ibnu

¹⁰³*Ibid.*

Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mencanangkan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup.¹⁰⁴

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, bermazhab merupakan perbuatan bid'ah yang harus dihindari, dan tidak satu orang pun dari imam yang empat (Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad bin Hanbali) yang mewajibkannya. Sejak saat itu, kajian fiqh tidak lagi terikat pada salah satu mazhab, tetapi telah mengambil bentuk kajian komparatif dari berbagai mazhab, yang dikenal dengan istilah *Fiqh Muq±ranah*.¹⁰⁵

Sekalipun studi komparatif telah dijumpai sejak zaman klasik seperti dalam kitab fiqh *al-Umm* karya Imam asy-Syafi'i, *al-Mabsu* karya as-Sarakhsi (w. 490 H), *al-Furuq* karya Imam al-Qarafi (w. 684 H), dan *al-Mughni* karya Ibnu Qudamah (w. 620 H) (tokoh fiqh Hanbali), sifat perbandingan yang mereka kemukakan tidak utuh dan tidak komprehensif, bahkan tidak seimbang sama sekali. Di zaman modern, *Fiqh Muq±ranah* dibahas ulama fiqh secara *komprehensif* dan utuh, dengan mengemukakan inti perbedaan, pendapat, dan argumentasi (baik dari *nai* maupun rasio), serta kekuatan dan kelemahan masing-masing mazhab, sehingga pembaca (khususnya masyarakat awam) dengan mudah dapat memilih pendapat yang akan diambil.

2. Fiqh Kontemporer

Sebelumnya penulis sudah menjelaskan pengertian dari fiqh. Adapun kontemporer merupakan kata yang diserap dari bahasa Inggris, yaitu *contemporary* yang artinya pada waktu atau masa yang sama, pada masa kini.¹⁰⁶ Ketika kata ini dijadikan sebagai satu kata ibarat dengan fiqh,

¹⁰⁴*Ibid.*, h. 42.

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 43.

¹⁰⁶Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, ed. 2, cet. 9, 1997), h. 805.

maka akan memiliki arti sebagai suatu ilmu yang membahas tentang hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan amaliyah yang difahami secara *tafi³li* dan bersifat kekinian. Dengan kata lain, fiqh kontemporer adalah fiqh yang mengulas tentang persoalan-persoalan yang muncul belakangan pada era sekarang. Hal itu, muncul sebagai respons terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan persoalan-persoalan hukum yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.

Menurut Muhammad Azhar, hal yang melatarbelakangi munculnya isu fiqh kontemporer adalah sebagai berikut:

1. Akibat arus modernisasi yang meliputi hampir sebagian dasar negaranegara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam. Dengan adanya arus modernisasi tersebut mengakibatkan munculnya berbagai macam perubahan dalam tatanan sosial umat Islam, baik yang menyangkut ideologi, politik, ekonomi, budaya dan sebagainya. Berbagai perubahan tersebut seakan-akan cenderung menjauhkan umat dari nilai-nilai agama. Hal tersebut terjadi karena angka perubahan tersebut banyak melahirkan simbol-simbol sosial dan kultural secara eksplisit tidak dimiliki oleh simbol keagamaan yang telah mapan, atau disebabkan kemajuan modernisasi tidak diimbangi dengan perubahan dan pembaharuan pemikiran keagamaan.
2. Telah mapannya sistem pemikiran Barat (hukum positif) dalam mayoritas negeri muslim yang secara faktual lebih mudah diterima dan diamalkan, apalagi sangat didukung oleh kekuatan yang bersifat struktural maupun kultural. Namun, masyarakat Islam dalam penerimaan konsepsi Barat tersebut tetap merasakan adanya semacam kejanggalan baik secara sosiologis, psikologis, maupun politik. Tetapi karena belum terwujudnya konsepsi Islam yang lebih kontekstual, maka dengan rasa ketidakberdayaan, mereka mengikuti saja konsepsi yang tidak Islami tersebut. Hal ini akhirnya menggugah naluri para pakar hukum Islam untuk segera mewujudkan fiqh Islam yang lebih relevan dengan perkembangan zaman.
3. Masih terpakunya pemikiran fiqh klasik (lawan kontemporer) dengan pemahaman kontekstual, sehingga kerangka sistematika pengkajian tidak komprehensif dan aktual sekaligus kurang mampu beradaptasi dengan perkembangan yang ada.¹⁰⁷

¹⁰⁷Azhar, *Fiqh*, h. 95.

Yusuf Qardhawi dalam salah satu kitabnya secara *implisit* mengungkapkan betapa diperlukannya fiqh kontemporer dewasa ini. Dengan adanya kemajuan yang cukup mendasar itu, timbullah pertanyaan bagi kaum muslimin, mampukah ilmu fiqh menghadapi zaman modern? Masih relevankah hukum Islam yang lahir 14 abad silam diterapkan sekarang? Tentu saja kaum muslimin akan menjawab, hukum Islam akan mampu menghadapi zaman dan masih relevan untuk diterapkan. Tetapi hal itu tentu saja perlu syarat yang harus dijalankan secara konsekuen. Untuk merealisasikan tujuan penciptaan fiqh kontemporer tersebut, Yusuf Qardhawi menawarkan konsep ijtihad. Ijtihad perlu dibuka kembali, menapaktifikasi apa yang dilakukan oleh ulama salaf. Dalam hal yang berkaitan dengan hukum kemasyarakatan, umat Islam perlu babas bermazhab.

Sebagaimana tujuan hukum Islam itu sendiri adalah merupakan dasardasar Islam atas aneka memadukan kehidupan dengan jiwa Islam dan asasasasnya. Hal ini tentulah memerlukan kecerdasan yang tinggi, kepahaman yang dalam, pengetahuan yang luas, penjangkauan yang jauh serta pengalaman tentang sendi-sendi kehidupan masyarakat.¹⁰⁸

Pertumbuhan hukum Islam sejak masa Nabi saw. sampai saat ini dapat dibedakan kepada beberapa periode sebagai berikut:

Pertama, periode Rasul yang dinamakan juga dengan periode *insy±'* dan *takw³n* (pertumbuhan dan pembentukan) yang berlangsung selama 22 tahun (610 M sampai 632 M). *Kedua*, periode sahabat yang dinamakan juga periode *tafs³r* dan *takm³l* berlangsung lebih kurang 90 tahun (632 M sampai 720 M). *Ketiga*, periode *tadw³n* (pembukuan) dengan munculnya para imam mujtahid yang berlangsung selama, 250 tahun (720 M sampai 961 M). *Keempat*, periode jumud (kebekuan) atau disebut juga periode *taql³d¹⁰⁹* yang berlangsung hingga abad ke-19 dengan datangnya

¹⁰⁸T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 51.

¹⁰⁹Abd. al-Wahhab al-Khallaf, *T±rikh Tasyr³' al-Isl±m³*, terj. H.A. Aziz Masykuri

angin pembaharuan yang disuarakan Jamaluddin al-Afgani, Muhammad 'Abduh (w. 1321 H/1905 M), Rasyid Ridha (w. 1935 M) dan lain-lain.¹¹⁰

Sejalan dengan perkembangan masyarakat serta berbedanya situasi dan kondisi ditambah adanya kemajuan sains dan teknologi memberikan dampak masalah. Umpamanya, penemuan bayi tabung, inseminia buatan, pencangkokan organ tubuh, asuransi, bursa efek, valuta asing, kloning. Problema itu belum pernah muncul pada masa ulama mujtahid. Oleh sebab itu mereka tidak memberikan pendapat terhadapnya. Namun demikian hal itu telah terjadi pada masa ini dan menjadi agenda fiqh kontemporer yang memerlukan kajian mendalam.¹¹¹

Di antara masalah fiqh yang berhubungan dengan situasi kontemporer dapat dikategorikan kepada beberapa aspek antara lain:

- a. Aspek hukum keluarga, seperti pembagian harta warisan, akad nikah melalui telepon, perwakafan, nikah hamil, KB, dan lain-lain.
- b. Aspek ekonomi, seperti sistem bunga (*interest*) dalam bank, zakat mal dan perpajakan, kredit dan arisan, zakat profesi, asuransi, dan lain-lain.
- c. Aspek pidana, seperti hukum potong tangan dan rajam.
- d. Aspek kewanitaan, seperti busana muslimah, wanita karir, kepemimpinan wanita, dan lain-lain.
- e. Aspek medis, seperti pencangkokan organ tubuh, atau bagian organ tubuh, pembedahan mayit, rekayasa genetika, alat-alat kontrasepsi, kloning, inseminasi buatan, kornea mata, bayi tabung, bank susu, bank darah, bank sperma, transfusi darah, inseminasi sperma manusia, dan lain-lain.
- f. Aspek teknologi, seperti menyembelih hewan secara mekanik, seruan azan atau ikrar *basmalah* dengan kaset, memberi salam dengan bel, dan lain-lain.
- g. Aspek politik, seperti proses pemilihan pemimpin, loyalitas

(Semarang: Ramadhani, 1974), h. 94.

¹¹⁰Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 75.

¹¹¹Menurut hemat penulis, masalah ini dapat dikatakan sebagai fiqh kontemporer yang tujuannya untuk menerangkan hukum-hukum yang muncul di era kontemporer.

- penguasa, dan lain-lain.
- h. Aspek yang berkaitan dengan pelaksanaan ibadah, seperti tabungan haji, tayammum dengan selain tanah (debu), ibadah qurban dengan uang, menahan hal karena ibadah haji, dan lain-lain.¹¹²

¹¹²Arifin Marpaung, "Fiqh Kontemporer" (Diktat, Institut Agama Islam Sumatera Utara, 2007), h. 6-7.

BAB IV

ANALISA KARAKTER *FIQH JAD'D* JAMAL AL-BANNA (Telaah Terhadap Buku *Na'w Fiqh Jad'd* Jamal al-Banna)

Tidak dapat dipungkiri, Alquran adalah dasar pertama dalam hukum Islam. Setelah Alquran kemudian sunah. Hal ini dapat diterima, karena Alquran mengajarkan umat Islam untuk patuh kepada Nabi Muhammad saw. kepatuhan kepada Nabi bagian dari kepatuhan kepada Tuhan.

Setelah dua sumber agung ini, ditemukan “permainan” para ulama fiqh. Mereka menetapkan kaidah-kaidah dan saran untuk memahami Alquran dan sunah. Pemahaman umat Islam terhadap dua sumber agung ini sangat dipengaruhi oleh kaidah yang dicetuskan mereka. Mereka pun harus bertanggungjawab atas semua ini.¹¹³

Begitulah, umat Islam menemukan Alquran, Nabi, dan para ulama fiqh. Yang penting untuk dicatat adalah, walaupun Alquran dasar semuanya, kemudian sunah, Alquran hanya turun di beberapa tahun yang tidak lebih dari 23 tahun. Lokasinya pun tidak lepas dari dua kota, yaitu Mekah dan Madinah. Sementara masa para ulama fiqh terhitung semenjak Nabi meninggal hingga sekarang, sekitar 1400 tahunan dengan lokasi yang sangat luas, dari Spanyol hingga Cina dari Siberia hingga Afrika. Di daerah inilah bertebaran para ulama fiqh, hadis, dan tafsir.

Fenomena ini menggambarkan sejauh mana permainan yang dilakukan para ulama fiqh. Adalah benar bahwa pijakan mereka disinyalir Alquran dan sunah. Namun sangat disayangkan sekali, mereka juga melakukan penambahan-penambahan yang berlebihan dari Alquran dan

¹¹³Jamal al-Banna, *Na'w Fiqh Jad'd* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Islami³, t.t.), juz III, h. 9.

sunah. Hal ini tidak hanya dari segi kuantitas, tapi juga kualitas. Sehingga fiqh menjadi benteng pertahanan mereka.

Bila diamati lebih mendalam, walaupun sunah berpegang kepada Alquran, namun tidak berarti sunah tidak mempunyai wujudnya sendiri, karena yang harus diperhatikan adalah kondisi konteks. Oleh karenanya, tiga level pijakan hukum Islam (Alquran, sunah, dan para ulama fiqh), mempunyai wujudnya sendiri-sendiri. Dan antara ketiga hukum Islam tersebut terdapat perbedaan yang mendalam. Sebagaimana pendapat

Jamal al-Banna: "طبقا للترتيب المنطقي - فيقتضى أن يأتي القرآن أولا تتلوه السنة وأخيرا الفقهاء. ولكن الذي حدث كان نقيض ذلك, فالفقه الذي بين أيدينا, والذي يضم المئات من المجلدات المسببة والذي تبنى عليه الأحكام هو فقه الفقهاء - أو إذا جاز التعبير التراث الفقهي وليس هو فقه القرآن أو فقه السنة - حتى, وإن تمسح بهما".

[Logikanya, Alquran di tingkat pertama, kemudian disusul oleh sunah dan para ulama fiqh. Namun yang terjadi tidaklah demikian. Tumpukan kitab fiqh yang ada saat ini hanyalah fiqh yang digagas oleh para ulama, bukan fiqh Alquran dan sunah. Bahkan, pada titik tertentu, peran para ulama fiqh ini menyirnakkan peran Alquran dan sunah].¹¹⁴

Bila ditelaah lebih mendalam lagi, hal ini bisa dipahami (walaupun tidak harus diterima). Dasar yang baku dan pasti hanyalah Alquran. Adapun yang lain sangat dipengaruhi oleh konteks. Dalam kondisi tertentu, sebagian orang menerima hadis dengan terpaksa. Karenanya penerimaan mereka tersebut tidak mencerminkan keimanannya.

Yang tidak kalah penting adalah perkembangan yang terjadi di masa prakodifikasi sunah. Sebagaimana dimaklumi, dalam waktu yang cukup luas ini, terdapat berbagai macam perkembangan yang berpengaruh

¹¹⁴*Ibid.*, h. 10.

terhadap sunah. Ini terlihat dari menyebarnya wabah pemalsuan hadis hingga mencapai jutaan. Kemungkinan salah dan lupa dalam periwayatan hadis juga

terbuka lebar. Apalagi, ditambah dengan masuknya pemahaman-pemahaman luar yang di bawa oleh orang-orang yang baru masuk Islam. Bahkan, Nabi pun tidak bisa lepas dari tekanan konteks ini. Seperti ketika Nabi menyampaikan tentang *Isra'*. Begitu juga dengan sikap para sahabat di perjanjian *Hudaibiyah*. Nabi pun membutuhkan strategi khusus untuk menangani semua ini. Dalam konteks perjanjian *Hudaibiyah*, Nabi berkonsultasi dengan Ummu Salamah untuk menemukan strategi tersebut. Hingga umat Islam kembali pada kondisi semula.

Satu kesimpulan penting yang dapat ditarik adalah bahwa upaya Nabi menerapkan Alquran bukan tanpa tantangan dan rintangan. Tradisi jahiliah sering menghalangi misi Nabi. Itulah sebabnya ketika Nabi meninggal, banyak kalangan yang menyatakan diri mereka *murtad* (keluar dari Islam). Mungkin kalau bukan karena sikap Abu Bakar yang menindak tegas kelompok ini, Islam tidak akan berkembang seperti sekarang ini.

Semua perkembangan ini berdampak pada perjalanan sunah. Apa yang terjadi di masa awal, yakni di masa kekuasaan empat pengganti Nabi, hayalah contoh kecil dari perkembangan yang semakin membesar pasca mereka. Hingga akhinya, fiqh yang dikembangkan oleh para ulama, sangat berbeda dengan fiqh Alquran dan Nabi. Fiqh inilah yang sampai sekarang mewarnai umat Islam. Dan fiqh ini pula yang harus bertanggung jawab terhadap keterbelakangan umat. Inilah kemudian yang menjadi dorongan utama untuk merumuskan apa yang disebut dengan *Fiqh Jad³d* (Fiqh Baru).¹¹⁵

A. Karakter *Fiqh Jad³d*

¹¹⁵*Ibid.*, h. 11.

Menurut Jamal al-Banna ada tiga karakter *Fiqh Jad^{3d}*: pertama, *Fiqh Jad^{3d}* mempercayai Alquran sebagai pedoman utama dalam mengambil kesimpulan hukum. Namun, dalam menyikapi Alquran, Jamal al-Banna berbeda dari para ulama, tafsir terdahulu. Bahkan ia tidak akan menjadi menjadikan tafsir mereka sebagai sumber utama, karena tidak ada keharusan untuk *taql^{3d}* buta terhadap karya mereka. Di sini, salafisme muncul karena mereka berketat dan berpegang teguh pada tafsir klasik. Menurut Jamal al-Banna, pandangan kalangan salafi tersebut merupakan salah satu bentuk penyimpangan terhadap upaya menyelami kandungan makna Alquran yang sebenarnya.¹¹⁶

Kedua, Fiqh Jad^{3d} mempunyai perhatian pada sunah. Menurut Jamal al-Banna, sunah yang dikodifikasi oleh ulama terdahulu kebanyakan adalah sunah yang masuk dalam kategori palsu. Ada yang mengatakan jumlah hadis sebanyak satu juta. Imam Ibnu Hanbal meriwayatkan 25.000 hadis. Imam Bukhari meriwayatkan 5.000 s/d 7.000 hadis. Imam Syafi'i berkata bahwa sunah merupakan kitab yang paling absah setelah Alquran. Pendapat ini tidak bisa dibenarkan, karena hanya Alquran merupakan satu-satunya sumber kebenaran yang bersifat otoritatif.¹¹⁷

Ketiga, Fiqh Jad^{3d} mempunyai perhatian terhadap hikmah. Di luar Alquran dan sunah, sebenarnya Allah swt. juga menurunkan hikmah. Allah sendiri juga yang menunjuk siapa yang berhak mendapat hikmah. Hikmah merupakan harta karun umat muslim yang tersebar di dunia, dan merupakan tugas umat muslim untuk mencari dan menggunakannya sebagai upaya untuk melakukan pembaruan fiqh. Dalam hal ini, menyingkap hikmah sebagai upaya untuk melakukan pembaruan fiqh dan berarti pula menjadi kemaslahatan sebagai landasan filosofis atas fiqh. Di dalam tradisi klasik, Imam Najmuddin al-Thufi (w. 716 H) merupakan

¹¹⁶Jamal al-Banna, *Na'w Fiqh Jad^{3d}*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1* (Jakarta: Erlangga, 2008), juz I, h. ix.

¹¹⁷*Ibid.*

salah satu tokoh yang memberikan perhatian terhadap paradigma kemaslahatan, maka kemaslahatan harus didahulukan. Teks harus ditakwil agar mempunyai visi kemaslahatan. Paradigma ini juga telah dikampanyekan Jamal al-Banna sejak tahun 1964.¹¹⁸

B. Dasar Hukum *Fiqh Jad³d*

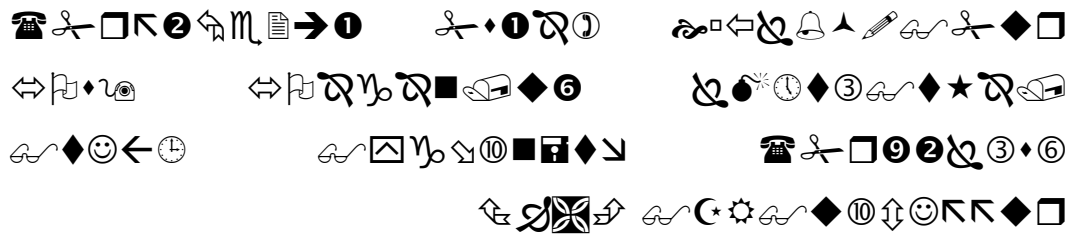
Dalam fiqh klasik yang dikenal bahwa Alquran selalu dijadikan sebagai urutan pertama dalam dasar hukum dan sunah di urutan kedua. Urutan dasar hukum setelah Alquran dan sunah tidak ada kesepakatan di antara fuqaha. Adapun *Fiqh Jad³d* berbeda dalam hal urutan dasar hukumnya dari fiqh klasik. Urutan dasar hukum dalam *Fiqh Jad³d* adalah akal (*al-'Aql*), nilai-nilai universal Alquran (*Manṣ-mat al-Qiyam al-ḥakimat f³ al-Qur'³n al-Kar³m*), sunah dan kebiasaan (*'urf*). Mengenai dasar hukum *Fiqh Jad³d* ini terdapat dalam buku *Naḥw Fiqh Jad³d* juz III. Berikut ini penjelasannya satu persatu.

1. Akal (*al-'Aql*)¹¹⁹

Para ulama fiqh biasanya menetapkan Alquran sebagai dasar hukum pertama dalam Islam. Alquran dasar pertama syari'at Karena alasan ini kemudian Jamal al-Banna mengedepankan akal. Tentunya, yang dilakukan, tidak dapat dianggap kontradiksi, karena untuk bisa memahami dan mengamalkan Alquran, mau tidak mau umat Islam harus menggunakan akal. Alquran pun menyadari hal itu, hingga dalam banyak ayat disebutkan pentingnya optimalisasi akal. Seperti dalam surah Al-Furqan/25: 73, Allah berfirman:

¹¹⁸*Ibid.*, h. x.

¹¹⁹Menurut Jamal al-Bannam, ketika dikatakan akal yang pertama, ini menunjukkan bahwa akal bukan satu-satunya. Akal mempunyai beberapa partner yaitu tentang dasar-dasar syari'at, bukan aqidah. Hati nurani adalah dasar yang pertama bagi aqidah. Perbedaan yang mendasar antara peradaban Islam dan Eropa adalah peradaban Islam berada pada titik keseimbangan antara akal dan nurani, sementara peradaban Eropa lebih menitik beratkan kepada akal.



Artinya: Dan orang-orang yang apabila diberi peringatan dengan ayat-ayat Tuhan mereka, mereka tidaklah menghadapinya sebagai orang-orang yang tuli dan buta.¹²⁰

Para ahli tafsir pun melakukan hal yang sama, hingga setiap ayat dijelaskan dalam beberapa halaman. Setiap hukum dari Alquran pun diterangkan dengan cukup rinci. Apalagi mereka sampai pada tema *nasakh* (penganuliran ayat) yang menurut Jamal al-Banna merupakan keberanian luar biasa dalam memainkan akal di depan ayat. Ia sendiri sebagai pendukung kebebasan dan akal-tidak seberani mereka.

Begitu juga dengan para ulama bahasa. Alquran pun mereka jelaskan, baik dari sisi keindahan bahasanya, keistimewaannya, maupun yang lainnya. Bahkan dalam beberapa hal para ulama ini sangat jauh memainkan akalnya.¹²¹

Menurut Jamal al-Banna, secara prinsip, tidak ada perbedaan antara mereka dengannya sendiri. Atau bahkan mereka jauh lebih berani hingga sampai pada batasan yang tidak mungkin dicapai umat Islam pada umumnya. Mereka semua menggunakan akal untuk bisa memahami pesan Alquran. Semua itu menunjukkan bahwa akal “dinomorsatukan”. Akal adalah sarana untuk bisa memahami Alquran.

Sebelum ini, kalangan *Syi'ah Zaydiyah* dan *Ja'fariyah* juga melakukan hal yang sama. Al-Gazzali pun dalam kitab *al-Mustasyfa*

¹²⁰Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 569.

¹²¹Al-Banna, *Na'w*, h. 196.

mengatakan hal serupa. Pada titik tertentu, kalangan Ahlusunah pun mengakui hal tersebut.¹²²

Setuju atau tidak bahwa masing-masing kalimat dalam Alquran membutuhkan ijtihad untuk bisa difahami. Adalah benar dengan logika mu'jizat, semua bisa langsung hadir dalam diri seseorang. Akan tetapi, untuk memahaminya lebih dalam membutuhkan pemikiran yang begitu panjang.

Akal tidak hanya mampu memahami isi Alquran, namun juga dapat mempertimbangkan ulang yang dikatakan Alquran, bila ternyata kebutuhannya tidak ditemukan. Semua itu menunjukkan keutamaan akal. Penggunaan akal tidak dapat dihindari dalam mengkaji Alquran. Itulah yang dilakukan Nabi Muhammad saw. Umar pun demikian dengan ijtihadnya yang sangat terkenal dan diakui oleh para sahabat. Dengan pemahaman model ini, umat Islam pertama telah berhasil merealisasikan revolusi Islam.

Kemudian datang generasi berikutnya yang terkungkung oleh riwayat. Hal-hal yang tidak layak bersama Alquran pun dilakukan. Seperti konsep *asb±b al-nuz-l*, *riw±yat isr±iliyy±t*, *khur±f±t*, bahkan konsep *nasakh*. Begitu juga dengan sunah, hingga akhirnya cahaya Alquran dan hadis terhibab. Dan tragedi ini pun berakhir dengan hal yang tidak pernah terpikir sebelumnya, atau bahkan sesudahnya, yaitu yang dikenal dengan istilah penutupan pintu ijtihad.¹²³

Selama, ribuan tahun mereka hidup dalam kungkungan para pendahulu. Al-Jahizh membahas ini dengan “sebuah umat yang hidup dengan pola pikir orang bodoh, psikologi budak, dan karakter hewan

¹²²*Ibid.*

¹²³*Ibid.*, h. 197.

piaraan”.¹²⁴ Alhamdulillah, sampai sekarang umat Islam masih berjalan dengan kaki sendiri. Bahkan mungkin bisa berjalan di atas empat kaki. Dalam kondisi yang demikian, tidak berlebihan bila dikatakan akal adalah pertama.¹²⁵

a. Kesalahan *Genealogis*

Bila dipahami ajaran Islam secara lebih mendalam, tidak ada alasan untuk memusuhi akal, atau meninggalkan akal. Karena hal tersebut tidak pernah ada dalam Alquran. Namun yang terjadi justru sebaliknya. Hal ini terjadi karena kesalahan *genealogis* dalam memahami permasalahan akal ini. Padahal Islam diturunkan oleh Tuhan menjadi petunjuk bagi manusia.

Islam pun turun dengan bentuk dualitas itu, yaitu aqidah dan syari'at.¹²⁶ Hati yang sadar dijadikan sebagai pondasi aqidah yang kemudian melahirkan keimanan. Sementara akal yang sehat menjadi poros syariat yang kemudian membuahkkan keadilan.¹²⁷ Oleh karena itu, Islam tidak pernah mengatakan bahwa pengetahuan atau lainnya yang merupakan buah akal dapat mencapai keimanan. Nurani, emosi dan perasaanlah yang dapat mengantarkan seseorang kepada keimanan. Hal ini bukan berarti nurani berjalan dengan sendirinya. Ada akal yang selalu ketat mengawalinya. Buktinya, dalam Alquran sendiri banyak ditemukan seruan akan pentingnya penggunaan akal. Akal untuk membedakan antara

¹²⁴Kata-kata ini pernah dikutip Taha Jabir al-'Alwani dalam *al-'Azmah al-Fikriyyah alMu'±iirah*.

¹²⁵Al-Banna, *NaYw*, h. 198.

¹²⁶Aqidah yaitu yang berkaitan dengan Allah, Rasul-rasulNya dan hari akhir. Adapun syari'at berkaitan dengan dengan mu'amalah dan aturan.

¹²⁷Al-Banna, *NaYw*, h. 199.

kenyataan dan hawa nafsu. Sedangkan hati merupakan lahan subur aqidah hingga membuahakan keimanan, kemudian mencapai Tuhan.¹²⁸

Pencapaian akal yang paling jauh adalah bahwa Allah itu ada. Adapun lebih dari itu, akal tidak mampu mengungkapnya. Hal ini juga berlaku bagi kekuatan akal para filsuf, baik yang terdahulu maupun belakangan. Akal juga, tidak langsung mampu mengimani yang terdapat dalam wahyu Tuhan. Seperti kehidupan setelah mati, hari pembalasan dan lainnya.

Seandainya ini bisa terjadi, maka agama-agama maupun para Nabi tidak akan dibutuhkan. Merekalah (para filsuf) yang akan menjadi para Nabi, hingga bisa jadi Aristoteles pun akan dianggap sebagai “nabi pertama”, bukan “guru pertama”.¹²⁹

Faktanya, akal tidak mampu menembus semua kawasan ini. Oleh karenanya, Allah kemudian mengutus para Nabi dan menurunkan banyak kitab. Untuk kemudian semua itu menjadi petunjuk bagi akal dalam memasuki kawasan-kawasan berbahaya itu. Sebenarnya, umat Islam tidak membutuhkan yang lain di luar sana. Atau dalam istilah yang lebih populer “seharusnya mereka tidak membeli yang lebih murah dengan harga yang lebih mahal”. Namun fakta berbicara lain.

Adalah benar bahwa Alquran merupakan dasar atau sandaran syari‘at. Namun hal ini tidak berarti syari‘at tekstualis atau anti terhadap kreativitas. Hingga dikatakan, ijtihad tidak berlaku di hadapan teks. Yang ingin disampaikan adalah bahwa fiqh klasik selama ini telah keluar dari jalur yang dirintis oleh Alquran dan Nabi. Sebaliknya, mereka merintis pendekatan baru dan menjadikan ilmu murni (logika Aristoteles) sebagai tiang aqidah. Sedangkan teks dijadikan tiang syari‘at. Keduanya pun menjadi korban, termasuk filsafat. Padahal, bila filsafat dikaji secara

¹²⁸*Ibid.*

¹²⁹*Ibid.*, h. 201.

rasional, tidak dicampuradukkan dengan agama, niscaya akan mencapai hasil yang didambakan.¹³⁰

b. Pandangan Ulama Fiqh Tentang Akal

Pembahasan para ulama fiqh tentang ilmu dan akal menunjukkan bahwa mereka lebih mengutamakan teks ketimbang akal. Hal ini akan dirujuk pada kitab *al-Muwāfaqāt* asy-Syatibi. Mengingat beliau dikenal sebagai ulama fiqh yang cukup berkompeten. Di samping itu, beliau juga sebagai pembaharu, yaitu dengan konsep *maqā'id*-nya.

Ulama ini membahas ilmu di jilid pertama dan kedua dalam bukunya di atas. asy-Syatibi mengatakan: “Ketika kita menggunakan dalil rasional dalam permasalahan ini, hal itu harus dipahami sebagai kelanjutan dari dalil *sam‘i* (teks) atau membantunya, atau bahkan mewujudkan cita-citanya, tidak sebagai dalil yang independen, karena permasalahan ini masuk dalam kawasan syari‘at. Sedangkan akal bukanlah yang menurunkan syari‘at. Bila demikian, maka yang pertama adalah dalil syari‘at”.¹³¹

Dalam poin pembahasan ke-10, asy-Syatibi mengatakan:

“Bila akal dan teks bertentangan dalam permasalahan syari‘at, bila teks memang harus dikedepankan, maka harus dikedepankan, sedangkan akal di belakangnya. Dalam konteks yang sifatnya teoritis, akal tidak dapat berperan melebihi peran teks. Ini karena beberapa hal: *pertama*, bila akal boleh bermain di kawasan teks, maka batasan yang ditetapkan, teks tidak berfungsi. Padahal, sebuah batasan itu merupakan perbatasan. Bila suatu batasan bisa dilampaui, maka sebuah batas berarti tidak berfungsi. Dan ini tidak boleh dalam syari‘at. Begitu juga dengan kasus lain yang sama. *Kedua*, apa yang dikatakan oleh ilmu kalam, bahwa akal tidak dapat menganggap baik dan buruk sesuatu. Bila akal melakukan semua

¹³⁰*Ibid.*

¹³¹Pembahasan ketiga. Asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt* (t.t.p.: Mun³r Aga ad-Damsyiqi, t.t.), jilid I, h. 13.

itu, syari'at tetap membatasinya. Karena akal dapat menganggap baik dan buruk. Ini tidak terjadi. *Ketiga*, bila benar seperti itu, maka syari'at dapat dibatalkan oleh akal. Ini juga tidak mungkin. Penjelasannya adalah, syari'at telah memberikan batasan kepada orang-orang muallaf, baik dalam perbuatan mereka, pernyataan maupun aqidahnya. Bila satu dari ini bisa dilampaui oleh akal, maka berarti semuanya bisa dilampaui. Karena yang terjadi dalam satu hal, juga bisa terjadi bagi padanannya. Inilah yang kami maksud dengan, semua itu tidak mungkin. Dengan kata lain, ini tidak bisa dikatakan sebagai batasan. Ini tidak pernah dikatakan oleh satu ulama pun. Karena sudah jelas-jelas mustahil".¹³²

Dr. Madkur seorang ulama fiqh belakangan menyatakan bahwa semua dalil kepada kedua sumber (Alquran dan sunah). *Ijm±'*, yang merupakan dalil terkuat setelah keduanya pun bersandar kepada teks syari'at. Oleh karenanya, Juwaini mengatakan: "*Ijm±'*, tidak menjadi dalil dengan sendirinya. Kebiasaan telah menundukkan *ijm±'* kepada teks".¹³³

Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa tidak ditemukan satu permasalahan yang berlandaskan *ijm±'* tanpa ada penjelasan dari Nabi. Akan tetapi, hal ini kadang-kadang tidak tampak bagi sebagian. Apa yang terdapat dalam *ijm±'* sebenarnya sudah terdapat dalam Alquran dan sunah. Ada satu hal yang sangat penting di balik *ijm±'* dalam Islam dan hal ini membuat *ijm±'* dalam Islam berbeda dengan *ijm±'* lainnya. *Ijm±'* berawal dan bersandarkan kepada teks, *ijm±'* tidak dapat bertentangan dengan teks atau mengubah hukum. Apalagi sampai menghalalkan atau mengharamkan. Adapun *qiy±s* bagi yang mengikutinyapun berpijak kepada teks. Hal ini selalu dijelaskan para ulama *ui-l fiqh* bagi yang menggunakannya. Dengan demikian, apa yang dihasilkan *qiy±s* dalam konteks yang berbeda di luar teks pun dapat diterima sebagai hukum

¹³²*Ibid.*, h. 53.

¹³³Al-Banna, *Na'w*, h. 206.

syari'at. Karena *qiyās* memang bersandar kepada syari'at, bukan melampauinya.¹³⁴

Asy-Syatibi pun menjelaskan hal ini. Menurutnya, *qiyās* bukanlah permainan akal secara murni, karena *qiyās* bergerak dalam pantauan teks. Syari'at juga menjelaskan bahwa menganalogikan yang di luar ke dalam teks juga diperhitungkan. Oleh karenanya, dapat diajukan satu pertanyaan, apakah *qiyās* merupakan permainan akal semata? Tentunya tidak. Justru sebaliknya, akal sangat tergantung kepada dalil-dalil syari'at. Akal berjalan bila syari'at menjalankan dan berhenti bila syari'at menghentikannya.¹³⁵

Pernyataan yang hampir sama juga disampaikan oleh Sayyid Qutub, ketika beliau mengkritisi apa yang disampaikan oleh Muhammad 'Abduh, "wahyu bagian dari pertanda kebesaran Allah swt., sebagaimana akal juga demikian. Dua pertanda Allah ini tidak boleh dikonfrontasikan, apalagi sampai saling menafikan". Menanggapi hal ini Sayyid Qutub mengatakan:

"Secara umum pernyataan 'Abduh dapat dibenarkan. Akan tetapi, wahyu dan akal tidak dapat disertakan. Salah satunya pasti ada yang lebih bebas dan menyeluruh. Salah satunya pasti ada yang menjadi dasar bagi yang lain atau menjadi ukuran bagi yang lain. Hingga yang dasar ini bisa menjadi pelurus bagi yang lain. Antara keduanya pasti dapat dipertemukan. Namun tentunya atas dasar di atas (salah satunya menjadi dasar bagi yang lain). Bukan atas dasar keduanya dalam posisi setara. Apalagi salah satunya sampai menutupi yang lain. Tidak ditemukan akal yang lepas dari kekurangan dan keinginan hawa nafsu. Tafsir Syekh Muhammad 'Abduh dalam Surah 'Ammā sangat terpengaruhi dengan pola pikir ini. Begitu juga dengan tafsir muridnya, Syekh Rasyid Ridha, atau tafsir muridnya, Syekh al-Maghribi terhadap juz *al-Mubārak*. Bahkan dalam banyak konteks beliau menyerukan pentingnya penafsiran terhadap ayat hingga sesuai dengan pemahaman akal. Ini sangat berbahaya, karena pernyataan seperti ini tidak realistis dan tidak spesifik. Mengingat akal tidak hanya satu, ada akalnya ini,

¹³⁴*Ibid.*, h. 207.

¹³⁵*Ibid.*

akalnya itu, dan sebagainya. Tidak ada akal mutlak yang terlepas dari kekurangan dan hawa nafsu. Bila penafsiran diwajibkan sesuai dengan pemahaman semua akal ini, tentunya hat ini menciptakan instabilitas yang luar biasa. Menerima wahyu tidak berarti menafikan akal. Namun akal tidak dapat dijadikan sebagai “hakim”. Selama teks yang menjadi hakim, maka yang dikatakan teks itu adalah hukum yang tidak perlu ditakwil dan akal harus menerima hukum teks itu. Bahkan metode yang digunakan harus berpijak kepada teks ini”.¹³⁶

Menurut Jamal al-Banna dalam konteks aqidah, pernyataan di atas mendapatkan tempat. Tidak dalam konteks syari‘at. Karena aqidah memang memberikan porsi banyak terhadap teks. Sedangkan syari‘at memberikan porsi cukup banyak kepada akal. Perbedaan ini bisa dipahami, karena keduanya memang mempunyai ciri yang berbeda. Sebagaimana telah disampaikan di atas.¹³⁷

Pembahasan para ulama fiqh tentang akal bertumpu pada dua hal sebagai berikut:

Pertama, bahwa Allah swt. lebih mengetahui kemaslahatan hambaNya. Kadang-kadang seorang hamba menginginkan kemaslahatan, tapi kemudaratan yang didapat. Oleh karenanya, mereka mengatakan bahwa kemaslahatan yang sebenarnya adalah yang ada dalam teks, bukan yang diusung oleh akal. Allah lebih mengetahui tentang maslahat tidak dapat diperdebatkan. Pengetahuan manusia tidak dapat dibandingkan dengan pengetahuan Allah. Permasalahannya adalah, karena Allah tidak menginginkan manusia menjadi tuli dan buta. Allah telah memberikan mereka akal yang berharga agar dijadikan sarana untuk mendapatkan petunjuk, bukan untuk disia-siakan. Orang yang tidak berfikir tidak jauh beda dengan hewan, bahkan mungkin lebih parah. Manusia menggunakan akal justru Tuhan yang menganjurkan. Bila benar bahwa dalam teks terdapat maslahat yang lebih utama, namun semua itu tidak mungkin dicapai tanpa

¹³⁶Sayyid Qutub, *Khaiṣii al-Taiawwur al-Islām³ wa Muqumṭtuhu* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 19.

¹³⁷Al-Banna, *NaẒw*, h. 208.

menggunakan akal, tidak ada jalan lain, akal harus digunakan. Bila tidak, maka umat Islam masuk dalam dunia *khur'fat*. Di permulaan telah dibahas bahwa ijtihad menjadi keharusan, walaupun di hadapan teks. Setiap teks membutuhkan ijtihad/akal untuk bisa dipahami. Walaupun terjadi perbedaan di kalangan para ulama fiqh dalam merumuskan konsep masalah ini, namun hal itu lebih disebabkan karena perbedaan standar yang digunakan. Oleh karenanya, akal sangat menentukan untuk mengenali masalah itu. *Kedua*, bahwa akal relatif. Ini sudah dikatakan semenjak dahulu dan terus diusung oleh para ulama fiqh belakangan ini, termasuk Sayyid Qutub. Di sana ada akal dan di sini juga ada akal. Ini merupakan simplifikasi terhadap permasalahan. Justru dengan relativitas akal ini permasalahan menjadi tergodok secara lebih matang. Masing-masing mengeluarkan pandangannya hingga solusi termungkin bisa terungkap. Oleh karenanya, dua alasan di atas tidak dapat diterima. Akan tetapi hal itu telah menjadi sesuatu yang lumrah selama ini dan menjadi penyebab utama tidak bekerjanya akal secara optimal.¹³⁸

Kelemahan paling mendasar para ulama fiqh selama ini karena mereka menganggap Islam sebagai agama yang menyeru ke jalan Allah secara sempit, tidak dengan pandangan yang luas. Mereka menganggap Allah telah melengkapi kebutuhan manusia dalam konteks ibadah di dalam Alquran. Oleh karenanya, tidak dibutuhkan adanya kreasi pemikiran yang lebih mendalam. Bahkan mereka menganggap kreasi pemikiran sebagai sesuatu yang bid'ah. Sebaliknya, mereka hanya memberikan porsi cukup kecil kepada akal, yaitu yang lebih dikenal dengan ijtihad. Itupun masih dalam kekuasaan teks. Mereka juga menetapkan syarat yang begitu ketat bagi mereka yang mau melakukan ijtihad. Menurut sebagian, saat ini tidak mungkin ditemukan yang namanya mujtahid mutlak. Yang mungkin ada hanyalah semi mujtahid atau hanya mujtahid dalam level mazhab. Dengan kata lain, ijtihad mereka

¹³⁸*Ibid.*, h. 209.

hanyalah ringkasan atau pengembangan dari para pendapat imam mazhab yang ada.¹³⁹

Sangat disayangkan sekali bahwa persyaratan super ketat seperti itu masih dianggap relevan oleh sebagian hingga disampaikan secara berulang kali. Bahkan juga disampaikan oleh ulama yang dikenal moderat seperti Syekh Muhammad al-Ghazali dan Dr. Bintu Syathi'. Menurut Jamal al-Banna, persyaratan ketat seperti itu tidak dibutuhkan. Masing-masing bisa menyampaikan gagasannya. Kalau pun salah, itu berdampak negatif bagi dirinya sendiri. Begitu juga sebaliknya, pendapat yang mandalam dan bertanggung jawab dapat bermanfaat bagi semua dan tidak ada yang dirugikan. Persyaratan ketat semacam itu hanyalah menjadi penghambat kebebasan berfikir dengan kedok untuk menjaga fiqh.¹⁴⁰

Poin penting lain yang harus disampaikan adalah, fiqh tidak bisa dimonopoli oleh para pakar fiqh saja. Karena fiqh berkaitan dengan hukum perkawinan, perceraian, warisan dan lainnya yang mencakup dua belah pihak, baik perempuan maupun laki-laki. Masing-masing dari mereka mempunyai kebutuhannya sendiri. Oleh karenanya, sebuah hukum harus bisa mengakomodasi semua kemaslahatan. Fiqh harus berpihak kepada kepentingan semua, bukan hanya golongan tertentu. Karena Islam turun untuk menciptakan kehidupan manusia dengan segala keamanan, kenyamanan, dan keadilan.¹⁴¹

Menjadikan fiqh sebagai ilmu tekstual yang mati, tanpa memerhatikan hikmah, kondisi masyarakat, atau tujuan fiqh, akan membuat fiqh kehilangan spirit perubahannya. Inilah yang kemudian direvolusi oleh asy-Syatibi dengan konsep *maq±iid* Sayangnya,

¹³⁹*Ibid.*

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 210.

¹⁴¹*Ibid.*

pembahasan seperti ini tidak terjadi secara merata di kalangan para ulama fiqh hingga perubahan tampak begitu lamban.¹⁴²

c. Fiqh: Mengangkat Teks Menginjak Akal

Salah seorang ulama pembaharu bernama Syekh Waliyullah ad-Dahlawi (w. 1114/1176 H), dalam bukunya yang berjudul *al-Ani±f f³ Asb±b al-lkhtil±f*, menanggapi metode ulama salaf dalam merumuskan hukum. Ia mengatakan:

“Bahwa bila ada teks Alquran mereka tidak menggunakan yang lain. Bila teks Alquran menyajikan banyak makna, mereka menjadikan sunah sebagai “hakim”. Bila tidak ada teks Alquran mereka menggunakan sunah, baik mereka yang di dalam “pengembaraan intelektual” mengelilingi para ulama fiqh, atau mereka yang menetap di suatu tempat atau rumah, baik hadis tersebut diamalkan oleh para sahabat, tabi’in, dan ulama fiqh atau sebaliknya. Bila ada hadis, mereka juga tidak mengamalkan lainnya seperti *a£ar*, dan ijtihadnya para ulama. Namun bila ternyata tidak ada hadis, mereka berpatokan pada yang dilakukan oleh para sahabat dan tabi’in. Mereka tidak dibatasi oleh pandangan kelompok tertentu atau negara tertentu sebagaimana dilakukan orang sebelumnya. Bila para ulama fiqh sepakat dalam suatu permasalahan, maka yang diikuti adalah yang paling alim, paling hati-hati dan paling terkenal. Bila ada dua pendapat yang sama, diterima, maka itu termasuk masalah yang berwajah ganda. Bila semuanya tidak, mereka merujuk kembali kepada Alquran dan hadis. Dan bila tidak, mereka, mengikuti kecendrungan nurani.¹⁴³

Paparan di atas cukup menggambarkan bahwa, akal tidak mendapatkan ruang. Satu-satunya yang dilakukan adalah telaah teks dan pengamalannya. Hingga pada permasalahan yang “berwajah ganda”,

¹⁴²*Ibid.*, h. 211.

¹⁴³Ahmad bin Abdurrahim ad-Dahlawi, *al-Ani±f f³ Asb±b al-lkhtil±f* (t.t.p.: Silsilah al-±aq±fah al-Isl±miyah, t.t.), h. 37-38.

mereka tetap dengan telaah teks ini. Akal hampir tidak diberikan ruang sama sekali.¹⁴⁴

Ibnu al-Qayyim mengatakan bahwa, menurut Imam Ahmad, bila dalam suatu kasus tidak ditemukan teks (Alquran dan hadis), tidak juga, perkataan para sahabat atau bahkan satu sahabat, tidak juga *a£ar mursal* atau lemah, maka digunakan dasar kelima, yaitu *qiy±s*. *Qiy±s* dipakai hanya karena terpaksa. Dalam kitab *al-!al±l*, Imam Ahmad mensinyalir, “Saya pernah bertanya kepada Imam Syafi’i tentang *qiy±s*. Imam Syafi’i mengatakan, itu hanya digunakan dalam keadaan terpaksa”.¹⁴⁵

Imam Ahmad menengarai 25 dalil yang meruntuhkan *qiy±s* ini. Belum lagi dengan Ibnu Hazm (w. 456 H) yang cukup panjang membahas alasan penolakannya terhadap *qiy±s*. Begitu juga dengan Imam asy-Syaukani.¹⁴⁶

Bahkan dalam buku *I'l±m al-Muw±qi'±n*, Ibnu al-Qayyim membuat bab tersendiri untuk pembahasan mereka yang menolak konsep *qiy±s* ini. Beliau juga mengutip yang disampaikan ‘Umar, Ibnu Mas‘ud, ‘Usman, ‘Ali, Suhail bin Hanif, Ibnu ‘Amr (w. 63 H), dan Zaid bin Tsabit. Dengan tegas beliau menafikan kemungkinan mereka menggunakan *qiy±s* (ra'yu).¹⁴⁷

Pembungkaman akal oleh teks pun terjadi dalam pembahasan hadis. Perhatian penuh terhadap jalan periwayatan (*sanad*) bisa dijadikan bukti. Bila jalan periwayatannya kuat, maka substansi hadis pun tidak pernah dilihat lebih lanjut. Hemat penulis, dalam hadis yang jalan periwayatannya sedemikian kuat, peran akal tidak dapat dipinggirkan. Bila tidak maka hasilnya pun perlu dipertanyakan.

¹⁴⁴Al-Banna, *NaYw*, h. 212.

¹⁴⁵*Ibid.*, h. 218.

¹⁴⁶Al-Syaukani, *Irsy±d al-FuY-l* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 175.

¹⁴⁷Ibnu al-Qayyim, *I'l±m al-Muw±qi'±n* (t.t.p.: t.p., t.t.), jilid I, h. 30-60.

Penerimaan mereka terhadap hadis *mursal* dan lemah, atau bahkan pengutamaannya ketimbang *qiyās*, menunjukkan pemburuan mereka terhadap akal, atau tidak dikenal dengan ra'yu. Asalkan tidak menggunakan akal, dalil lemah pun tidak dipermasalahkan.¹⁴⁸

Pemburuan terhadap gerak akal ini juga terlihat dalam perumusan dalil-dalil yang bersifat penyempurna yaitu seperti *istiḥsān*, *istiilāf*, dan *istiḥb*. Yang dimaksud dengan *istiḥsān* adalah pemindahan hukum suatu permasalahan, dari kasus yang menyerupainya ke hukum lain berdasarkan dalil yang lebih kuat. Sedangkan *istiilāf* adalah perumusan hukum fiqh berdasarkan kemaslahatan. Adapun *istiḥb* yaitu penetapan suatu hukum di zamannya hingga sekarang, kecuali ada dalil yang mengubah atau menghilangkannya.¹⁴⁹

Para ulama fiqh merumuskan dalil-dalil ini berdasarkan Alquran dan sunah. Dalil-dalil ini juga bisa dianggap sebagai bagian dari *qiyās* yang diterima oleh banyak pihak. Oleh karenanya rata-rata kaidah ini diterima oleh banyak pihak, terutarna Imam Malik yang mensinyalir *istiḥsān* sebagai sepersembilan ilmu. Imam Abu Hanifah pun menggunakan *qiyās*. Bila tidak memuaskan, digunakanlah *istiḥsān*. Mereka juga dalam kasus tertentu menerapkan kaidah-kaidah tersebut.¹⁵⁰

Walaupun demikian, sikap para ulama secara umum adalah menolak atau paling tidak, skeptis dengan kaidah ini. Hingga Imam Syafi'i menganggap bahwa siapa yang menggunakan *istiḥsān* berarti dia telah mengarang syari'at.

d. Dampak Pengekangan Atas Akal

Pemburuan para ulama fiqh terhadap akal mempunyai dampak yang luar biasa, baik dalam permasalahan fiqh secara khusus, atau

¹⁴⁸Al-Banna, *Naḥw*, h. 218.

¹⁴⁹*Ibid.*

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 219.

pemikiran Islam secara umum. Dampak ini juga masih sangat terasa hingga sekarang. Di antara dampaknya adalah sebagai berikut:

Pertama, salah satu dampak terbesarnya adalah perhatian mereka yang berlebihan terhadap sanad atau periwayatan hadis, tanpa melihat kepada matannya (isi). Banyak hadis yang dianggap sah hanya karena jalan periwayatannya sangat kuat, walaupun isinya tidak dapat dibenarkan. Salah satu contohnya adalah hadis tentang Nabi Musa dan seorang raja, hadis penciptaan (Allah menciptakan tanah pada hari Sabtu), hadis tentang surga, neraka, dan lainnya. Pandangan seperti ini banyak mendapatkan dukungan dari para ulama. Mulai dari Ibnu al-Wazir (w. 423 H) di abad ke-9 sampai Syekh al-Albani (w. 1420 H) dan as-Siba'i di masa sekarang. Pemikiran model ini telah menguasai umat Islam semenjak ribuan tahun silam. *Kedua*, permasalahan ijtihad. Walaupun selalu disampaikan bahwa *taqlid* tidak dapat dibenarkan, kenyataannya banyak kalangan yang berpegang teguh kepada *taqlid* seakan-akan *taqlid* adalah keutamaan. Kebiasaan ini terus berlanjut, mulai dari abad ke-5 H hingga sekarang. Sebenarnya, banyak ulama baik terdahulu maupun belakangan, yang bisa dikatakan sebagai mujtahid. Ulama seperti al-Juwaini (w. 478 H/1085 M) dan muridnya al-Ghazali (w. 505 K/1111 M). *Ketiga*, beriman kepada *khurafat*. Tidak mungkin semua hal yang menjadi bukti atas berkuasanya pola pikir tekstualis bisa diungkapkan. Hanya ada beberapa contoh yang akan disampaikan.¹⁵¹

Satu di antara contoh pola pikir tekstualis yaitu sebagaimana yang ditulis oleh Hasan Dawah terkait dengan pengalamannya bersama gerakan *Ikhwan al-Muslimin*. Ia mengatakan:

“Ketika orang-orang *Ikhwan al-Muslimin* menghadapi cobaan pada tahun 65 dan mereka pun di penjara untuk yang kedua kalinya, sebagian dari kami mengatakan, ‘Ini adalah bentuk kemurkaan Allah kepada kita, karena kita melakukan kesalahan. Oleh karenanya, kita berhak mendapatkan hukuman ini’. Untungnya, perasaan bersalah ini tidak tersebar luas hingga kita tetap merasa dizalimi. Pasca penahanan pertama, kami langsung

¹⁵¹*Ibid.*, h. 224.

sibuk dengan urusan masing-masing. Sebagian pun menafsirkan kembali bahwa tahanan saat ini merupakan akibat dari kelalaian kami dalam bidang dakwah. Sedangkan saya mempunyai penafsiran tersendiri. Semua yang terjadi merupakan cobaan dari Allah yang di balik semua itu pasti terdapat hikmah. Lebih baik kita introspeksi diri, dan menerima hukum Allah”.¹⁵²

Menurut Jamal al-Banna, berbagai penafsiran di atas menggambarkan pengaruh pola pikir tekstualis itu. Seharusnya, mereka berpikir tentang penyebab terjadinya penahanan itu. Dan mengembahkan keputusan politik kepada ruangnya, yaitu bahwa ini sebagai akibat dari pertentangan antara Nashir dan Amir. Amir ingin menampakkan kekuatannya di depan Nashir, namun semua ini kemudian tercium oleh keamanan Mesir, hingga pasukan Amir pun dikuasai.

e. Seputar Akal

Tidak dapat dipungkiri bahwa bagaimanapun sebagian ulama fiqh mengenyampingkan akal, namun pada akhirnya akal tidak akan bisa sirna. Oleh karenanya, walaupun pembungkaman cukup kuat terhadap akal, namun tetap ada yang mengatakan apa yang ditetapkan sebagai hukum oleh akal, juga ditetapkan oleh syariat Akal adalah utusan dalam jiwa. Sementara syari‘at adalah akal di luar jiwa.¹⁵³

Secara umum umat Islam sepakat bahwa iman kepada Allah harus mendahului iman kepada Nabi. Tidak mungkin keimanan kepada Nabi tercipta, sebelum beriman kepada Allah. Oleh karena itu, keimanan tidak boleh karena perkataan Nabi. Tidak juga karena yang diterangkan dalam Alquran. Tidak masuk akal, seseorang beriman kepada Alquran sebelum

¹⁵²Hasan Dawah, *25 ‘2man f³ Jam±’ah Ikhw±n al-Muslim³ⁿ* (t.t.p.: t., t.t.), h. 130.

¹⁵³Al-Banna, *NaYw*, h. 244.

dia mengimani Zat yang menurunkan Alquran. Oleh karenanya, kalangan *ahli kalam* mengatakan bahwa kewajiban pertama bagi seseorang adalah berpikir dan merenung hingga mencapai keimanan kepada Allah, kemudian Nabi, kemudian kitab yang diturunkan. Karena itu, dasar pertama yang ditanamkan Islam adalah berpikir, atau merenung.¹⁵⁴ Di samping itu, Syekh Musthafa al-Maraghi mengatakan bahwa *taqlid* tidak boleh terjadi dalam dasar aqidah. Seseorang yang beriman karena *taqlid* tidak diperhitungkan keimanannya. Dan sebagaimana dimaklumi, akal adalah syarat pertama bagi keimanan. Bahkan aturan dalam syari'at pun gugur di hadapan mereka yang tidak berakal seperti orang gila, anak-anak, dan lainnya. Bahkan ada yang mengatakan akal adalah ukuran kekuasaan Tuhan di muka bumi.

Dalam konteks akal dan teks, Ibnu Taimiyah menerbitkan dua buku yang cukup bagus, yaitu *Durr' Ta'rud al-'Aql wa an-Naql* dan *Bayan Muwafaqah qar' al-Ma'q-l li qar' al-Manq-l*. Dalam dua buku ini beliau mensinyalir tidak ada pertentangan antara akal dan teks. Pertentangan hanyalah bersifat prasangka. Dan ini dapat dipahami.¹⁵⁵

Ar-Razi juga mewajibkan agar sebuah teks ditafsir lebih lanjut bila bertentangan dengan akal. Karena akal adalah asal, sementara syari'at adalah pengembangan (*furu'*). Apabila melakukan yang dikatakan teks dan meninggalkan akal dimungkinkan, maka berarti yang asal merujuk kepada yang bersifat pengembangan. Ini tidak bisa dibenarkan. Hal ini juga terilhami dari yang disampaikan para ulama, bahwa akal dengan sendirinya dapat menemukan wujud Tuhan. Kemudian akal mengasingkan diri. Maka, dalam konteks ini, akal tidak membutuhkan syari'at. Sebaliknya syari'at membutuhkan akal.¹⁵⁶

¹⁵⁴Lihat makalah tentang sumber-sumber syari'at Islam yang ditulis oleh Syekh Mushthafa al-Maraghi yang dimuat dalam majalah *Minbar asy-Syirq* (6 Maret 1936), h. 3.

¹⁵⁵Al-Banna, *Na'w*, h. 245.

¹⁵⁶*Ibid.*

Menurut Muhammad ‘Abduh (seorang “panglima” gerakan rasionalisasi) jika terjadi pertentangan antara akal dengan syari‘at maka yang dikedepankan adalah akal dan ini juga disepakati kalangan ulama Islam, kecuali sebagian kecil dan tidak mempunyai posisi, bahwa akal dikedepankan dari syari‘at bila ada pertentangan keduanya. Hanya ada dua cara menghadapi teks seperti ini yaitu:

Pertama, menyerah kepada muatan teks dengan cara mengakui kelemahan kits yang tidak bisa memahaminya, atau semuanya diserahkan kepada Allah. *Kedua*, melakukan penafsiran dengan tetap mengacu kepada kaidah teks hingga sesuai dengan pemahaman dan diterima akal. Pandangan seperti ini yang juga dilandaskan kepada Alquran dan sunah membentangkan semua jalan di hadapan akal dan mampu menyelesaikan semua kesulitan yang ada.¹⁵⁷

Menurut Jamal al-Banna bila ada yang bertanya, apakah teks keagamaan tersebut harus ditinggalkan atau harus “dibantu” dengan penemuan akal dan indera hingga sesuai dengan kenyataan? Jawabannya adalah “iya”. Karena ini sudah menjadi salah satu kaidah yang dibakukan dalam syari‘at Islam. Dalam konteks ini, para ulama ilmu *ui-l fiqh* mengatakan tidak ada perbedaan terkait dengan pengkhususan ulang terhadap “yang tampak” dalam teks. Asalkan dalil-dalil penafsiran lebih kuat dari pengamalan teks itu sendiri. Dan bagian dari saran pengkhususan ini adalah “dalil indera” dan “dalil akal”. Inilah metode Jamal al-Banna terkait dengan teks keagamaan, dan petunjuknya terhadap segala sesuatu.¹⁵⁸

2. Nilai-nilai Universal Alquran (*Manṣ-mat al-Qiyam al- |±kimat f³ al-Qur’±n al-Kar³m*)

¹⁵⁷Muhammad ‘Abduh, *al-Isl±m wa al-Mad³nah* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 115-120.

¹⁵⁸Majalah *Rab³ ah al-Isl±miyah* (Juli, Agustus 1996), h. 28-32.

Pada dasarnya Alquran diturunkan untuk menjadi petunjuk manusia. Untuk menerangi manusia dari kegelapan menuju kegemerlapan. Inilah yang telah dilakukan Alquran dengan caranya sendiri (pendekatan *seni* dan *psikis*). Dalam pendekatan *psikis*, Alquran berhasil mempersiapkan jiwa masyarakat untuk bisa menerima nilai yang dibawanya, seperti kebebasan, keadilan, toleransi, dan lain sebagainya. Alquran bagaikan mencipta ulang masyarakat, hingga terbentuk masyarakat yang beriman. Adapun unsur seni juga tampak sangat dominan dalam Alquran. Tidak ditemukan satu kitab suci pun yang “dinyanyikan” (*qari'*), dan “dinadakan” (*tajwid*) seperti Alquran. Dalam konteks ini, Alquran tidak jauh beda dengan dunia seni secara umum, dilagukan dan juga dinadakan. Bahkan orang-orang yang “menyanyikannya” pun mendapatkan keuntungan tertentu seperti para artis. Mereka mendapat kekayaan, popularitas, dan lain sebagainya. Semuanya mengandalkan kekuatan dan keindahan suara.¹⁵⁹ Pola pendekatan seperti ini tidak pernah dilakukan oleh kitab lain dalam menyampaikan pesannya. Termasuk kitab yang berkaitan dengan hukum.

Setelah itu Alquran mengalirkan nilai-nilai universalnya. Dalam konteks ini, Alquran tidak jauh berbeda dengan mu'jizat-mu'jizat yang lain. Dia seperti matahari yang bersinar, lautan yang memikat dengan warna dan wanginya. Hingga Alquran mampu mempengaruhi seseorang. Alquran telah berhasil menciptakan jiwa yang berkeimanan di masa Nabi. Pada masa itu, tidak ada tafsir maupun penjelasan. Para sahabat berhasil dengan segala prestasinya. Mereka pun meninggal dunia tanpa melakukan seperti yang dilakukan para ahli tafsir.¹⁶⁰ Di samping itu, bahwa kata-kata Alquran selalu sejalan dengan masa dan mengiringi perkembangan zaman. Alquran di suatu masa seakan berjalan untuk melahirkan dan mempersiapkan makna baru bagi masa berikutnya. Alquran bagaikan telur, seseorang tidak melihat kehidupan di dalamnya. Namun, ketika

¹⁵⁹Al-Banna, *Na'w*, h. 258.

¹⁶⁰Jamal al-Banna, *M± Ba'da al-Ikhw±n al-Muslim±n* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 127-128.

masanya tiba, kehidupan baru pun terungkap. Salah satu makna Alquran mungkin tidak terungkap di suatu masa, namun kemudian terungkap di masa yang lain, karena Alquran tidak hanya diturunkan untuk satu bangsa atau masa, melainkan untuk semua bangsa dan masa. Oleh karenanya, bentuk Alquran yang terus "memberi" seperti ini sejalan dengan tujuannya. Hingga sesuai dengan perkembangan yang terjadi. Bahkan, dalam suatu masa pun Alquran tidak mengurung masyarakat dalam "lingkup terbatas" hingga harus melakukan hal tertentu tanpa pilihan. Sebaliknya, Alquran selalu memberikan banyak alternatif.

Ketika Alquran disebut sebagai kitab petunjuk, itu artinya Alquran juga kitab nilai. Karena keimanan dapat terwujud hanya dengan mengimani nilai-nilai universal yang ada di dalamnya. Dan yang pertama dan utama adalah nilai berkaitan dengan keagungan Allah swt. Allah adalah sumber nilai. Allah-lah yang memberitahukan tentang hal-hal yang baik. Allah jugalah yang memberitahukan tentang hal-hal buruk. Inilah jalan menuju petunjuk. Oleh karenanya, walaupun dalam Alquran terdapat beberapa hukum, namun tidak berarti dia hanyalah kitab hukum. Sebagaimana Alquran tidak hanya kitab sejarah, pengetahuan dan lainnya. Walaupun Alquran juga berbicara tentang sejarah dan lain sebagainya.¹⁶¹

Adalah benar bahwa Alquran diturunkan untuk menjadi mu'jizat Islam sepanjang masa. Sebagaimana Allah juga ingin menampakkan kesucian dan eksistensi Alquran sepanjang masa. Oleh karenanya, Alquran tidak pernah menetapkan suatu hukum yang "menyengsarakan" masyarakat. Dengan kata lain, hukum yang ditetapkan Alquran adalah yang sesuai dengan perkembangan dan tantangan yang ada. Ada dua hal yang menjadi ciri khas Alquran terkait dengan hukum ini yaitu:

Pertama, Alquran tidak banyak menetapkan hukum spesifik di dalamnya, hanya ada beberapa ayat (sekitar 200 atau maksimal 500 ayat) yang berbicara tentang hukum. Bahkan, ayat yang

¹⁶¹Al-Banna, *Na'ẓw*, h. 261.

spesifik berbicara tentang hukum pidana (*Yud-d*) seperti potong tangan, rajam, dan lainnya hanya lima ayat. *Kedua*, ayat-ayat hukum ini pun menggunakan redaksi umum dan netral. Hanya ada dua ayat yang batasan dan penjelasannya cukup detail dalam Alquran yaitu tentang hutang-piutang (Q.S. Al-Baqarah (2): 282) dan warisan. Di luar dua ayat ini, hampir tidak ditemukan satu ayat yang berbicara hukum secara detail. Ini menunjukkan bahwa Alquran dengan teks dan sucinya membuka lebar bagi ruang ijtihad. Dalam ayat potong tangan contohnya, Alquran tidak memberikan penjelasan lebih lanjut tentang tangan yang harus dipotong. Begitu juga dengan cara pemotongannya. Dalam ayat hukuman pukul cambuk pun demikian, tidak dijelaskan tentang bentuk cambuk yang harus digunakan. Bahkan, dalam hal ibadah pun, seperti shalat, puasa, dan lainnya, Alquran tidak memberi batasan yang permanen. Oleh karenanya, pelacakan hukum oleh para ulama dalam Alquran berakhir dengan hasil yang kurang memuaskan. Mereka kemudian “melampiasikan” semua ini dengan “membongkar” semua hadis yang ada. Termasuk hadis yang kurang bisa dipercaya keasliannya. Akan tetapi, hal ini tidak berarti Alquran tidak memberikan perhatian terhadap hukum. Karena walau bagaimanapun, hukumlah yang bisa mengatur kehidupan umat Islam, baik dalam bidang politik, sosial, maupun lainnya. Sangat tidak masuk akal bila Alquran tidak memerankan diri dalam hal yang sangat urgen ini.¹⁶²

Menurut Jamal al-Banna bahwa hukum yang ada dalam Alquran sangat terbatas. Bahkan hukum yang sudah ditetapkan pun masih membutuhkan pembacaan lebih lanjut. Ini menunjukkan bahwa pembacaan lebih lanjut dalam konteks hukum mutlak dibutuhkan. Dan pembacaan ini harus diilhami oleh nilai-nilai universal Alquran. Kekurangan para ulama fiqh selama ini adalah, nilai-nilai tersebut tidak dijadikan sebagai dasar hukum dan tampaknya inilah yang diinginkan Alquran. Dari sini dapat dipahami, kenapa ayat-ayat yang berbicara tentang hukum secara mendetail sangat sedikit dalam Alquran. Hukum yang sejati adalah yang bertolak dan sesuai dengan nilai yang ada. Sebuah

¹⁶²*Ibid.*, h. 262.

nilai tentunya sangat sesuai dengan kondisi masyarakat. Kemajuan dan keterbelakangan suatu masyarakat sangat tergantung terhadap “pembumian” nilai-nilai yang ada.¹⁶³

Inilah kemudian yang menyingkap celah-celah kritik dalam fiqh klasik. Karena fiqh selama ini tidak menjadikan nilai-nilai tersebut sebagai dasar hukum. Fiqh klasik selama ini disandarkan kepada “hukum siap saji” Alquran. Padahal Alquran bukan kitab hukum. Tidak mungkin sebuah hukum bisa relevan dari awal sampai akhir hayat manusia. Melihat reafitas ini (Alquran tidak banyak berbicara tentang hukum secara definitif) akhirnya mereka melampiaskan semuanya kepada hadis. Mulai dari hadis yang disebut *iaY3Y*, *Yasan*, «*a'if*, bahkan *maud-*’. Akhirnya, produk hukum mereka hanya “mematikan” spirit Islam. Bukan membangkitkan. Inilah kemudian yang menjadi salah satu penyebab terpuruknya keadaan umat Islam.¹⁶⁴

Ada beberapa nilai-nilai universal yang merupakan dasar hukum dalam Alquran di antaranya *keadilan*, *kebebasan*, *toleransi*, *prinsip*, “*memudahkan*”, *ajaran kasih* atau *rahmat*, *taubat*, dan *sikap pemurah/dermawan/tidak pelit*. Masing-masing nilai-nilai universal ini berbeda satu sama lainnya.

Pertama, keadilan (*al-‘adl*). Keadilan yang merupakan “gusti” nilai universal dalam konteks hukum, berbeda dengan takwa yang menjadi “gusti” nilai dalam keimanan. Namun hal ini tidak berarti antara keduanya tidak bisa bertemu. Takwa memberikan rasa dan warna kepada keadilan. Sedangkan keadilan dapat mengangkat posisi takwa mencapai kesempurnaannya. Namun demikian, perumusan hukum dari takwa bukan berarti tertutup sama sekali. Karena harus diakui, takwa

¹⁶³*Ibid.*, h. 263.

¹⁶⁴*Ibid.*

merupakan rasa terdalam manusia yang dapat membedakan antara satu individu dengan lainnya.¹⁶⁵

Kedua, kebebasan (*al-Yurriyah*). Dengan kebebasan gerak pikir bisa lebih luas. Dan bila direnungkan kembali, Islam sangat apresiasif terhadap kebebasan, karena Nabi bebas untuk menyebarkan agamanya, dan masyarakat bebas untuk menerima atau menolaknya, sebab keimanan tidak mungkin dipaksakan atau diwajibkan. Karena bila demikian, iman kehilangan esensinya yaitu sikap menerima secara suka rela. Iman juga tidak mungkin diwariskan (sebagaimana dialami mayoritas umat Islam).

Kebebasan berkeyakinan sebagai sebuah nilai dapat dijadikan dasar hukum, apalagi kebebasan yang terkait dengan tulis-menulis, pemikiran, atau bahkan penerbitan. Pembredelan terhadap pemikiran tidak dapat dibenarkan. Kaidahnya adalah barangsiapa mau beriman, berimanlah. Begitu juga sebaliknya. Membuka ruang bagi penulisan dan kebebasan berpikir cukup menunjukkan bahwa jalan ini berbeda dengan yang ditempuh oleh para ulama fiqh. Mereka mendeklarasikan dirinya sebagai “lembaga keagamaan” yang memonopoli agama hingga, mereka melakukan pemaksaan terhadap mereka yang berbeda.¹⁶⁶

Ketiga, toleransi (*al-sam±Yah*). Nilai ini juga dibahas berkali-kali dalam Alquran. Seperti dalam surah al-Lail/92: 10, al-Baqarah/2: 185, a⁻°alaq (65): 4 dan 7, dan dalam surah lainnya.

Alquran dengan tegas tidak mengakui kemudharatan dalam syari‘at. Seperti dalam surah al-M±idah/5: 6, al-Haj/2: 78, dan yang lainnya. Begitu juga Allah swt. hanya memerintahkan sesuai dengan kemampuan (tidak memaksa). Ini terlihat jelas dalam surah al-Baqarah/2: 233 dan 286, alAn‘±m/6: 152, dan lainnya.

Di samping ayat-ayat di atas, masih banyak terdapat banyak hadis, yang memperkuat ajaran ini. Diceritakan bahwa setiap Nabi dihadapkan

¹⁶⁵*Ibid.*, h. 266.

¹⁶⁶*Ibid.*, h. 268.

kepada satu pilihan, ia selalu mengambil yang paling gampang di antara pilihan yang ada. Selama yang paling mudah ini bukan hal yang haram. Sebaliknya, Nabi sangat mengecam perbuatan yang mempersulit dalam bidang agama, baik dalam menjalani perintah atau menjauhi larangan.¹⁶⁷

Keempat, prinsip “mempermudah” (*al-Taisir*). Nilai ini pun menyentuh kawasan salat. Ada sebuah riwayat yang memperbolehkan salat dilakukan dalam satu waktu (*jama'*) karena suatu kesibukan. Bahkan, dalam riwayat lain disebutkan tentang seseorang yang ingin memeluk Islam namun dia hanya bisa, melakukan dua shalat. Nabi pun menerima orang ini.¹⁶⁸

Menjadikan prinsip mempermudah sebagai dasar hukum akan melahirkan hukum yang mudah pula. Berbeda, dengan yang dilakukan para ulama fiqh selama ini. Mereka menganggap semua itu sebagai permainan yang mengikuti kecenderungan selera dan hawa nafsu, hingga mereka mempersulit ketetapan hukum yang ada. Bahkan ada sebagian yang mengatakan bahwa yang mengikuti perbuatan penduduk Kufah (mereka memperbolehkan sari anggur), perbuatan masyarakat Madinah (memperbolehkan mendengarkan musik), atau penduduk Mekah (memperbolehkan nikah mut'ah) adalah fasik, bahkan al-Auza'i (w. 157 H) mengkafirkan.¹⁶⁹

Mayoritas ulama fiqh tidak membolehkan semua ini dengan tujuan agar seseorang tidak mudah meninggalkan mazhab tertentu dan mengikuti mazhab yang lain dengan tujuan hanya untuk mengikuti hal-hal yang mudah dari masing-masing mazhab. Ini tidak sesuai dengan dasar dan kaidah yang menjadi patokan mazhab-mazhab tersebut.

Berbeda halnya bila prinsip mempermudah ini dijadikan sebagai dasar hukum. Hal-hal seperti di atas tidak akan pernah terjadi, karena

¹⁶⁷*Ibid.*, h. 269.

¹⁶⁸Abbas Mahmud al-'Aqqad, *al-ʿAqaid al-Islamiyya wa Abḥathuḥa* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 262.

¹⁶⁹Al-Banna, *Naẓm*, h. 270.

hukum yang ditetapkan oleh masing-masing mazhab merupakan kemudahan itu sendiri. Dengan kata lain, *Fiqh Jadid* akan memberikan solusi bagi problem yang dihadapi fiqh klasik selama ini.¹⁷⁰

Apa yang dilakukan oleh para ulama fiqh selama ini (mempersulit suatu hukum) tidak dapat dibenarkan. Telah dijelaskan di atas, Islam sangat menganjurkan kemudahan ini dan mengecam sekali praktik mempersulit. Ketika prinsip mempermudah ini diterapkan dalam konteks ibadah, masyarakat dengan sendirinya bisa melakukan hal-hal lain yang tidak kalah pentingnya demi sebuah kemajuan tertentu. Hal ini sangat sesuai dengan spirit ajaran Islam.

Kelima, ajaran kasih atau rahmat (*al-Raḥmah*). Setiap surah dalam Alquran (kecuali surah *al-Taubah*) dimulai dari *basmalah* yang di dalamnya memuat nilai ini. Bahkan sampai diresmikan dalam dua lafal, yaitu *al-Raḥmān* (Maha Pengasih) dan *al-Raḥīm* (Maha Penyayang). Selain itu, terdapat banyak ayat yang mensinyalir pentingnya nilai tersebut. Sebagian mungkin mengatakan prinsip rahmat ini menyalahi spirit keadilan. Pada titik tertentu pernyataan ini tidak tersangkalkan. Namun juga harus diakui, rahmat dalam beberapa titik menempati posisi yang lebih tinggi daripada keadilan itu sendiri. Tentunya, semua ini tidak dapat dianggap rahmat karena telah melangkahi keadilan sebagai nilai dasar. Yang terjadi adalah rahmat sebagai buah dari keadilan itu sendiri.¹⁷¹

Keenam, taubat (*al-Taubah*). Sebagian mungkin menganggap taubat bukan menjadi bagian dari nilai universal yang ada dalam Alquran. Akan tetapi, bila dirujuk kepada Alquran, dengan sangat jelas akan ditemukan perhatian Alquran terhadap nilai taubat ini. Terdapat sekitar 116 ayat yang berbicara tentang taubat dan dampaknya. Ditambah lagi dengan *istighfār* (permintaan maaf) yang merupakan salah satu pintu

¹⁷⁰*Ibid.*, h. 271.

¹⁷¹*Ibid.*

taubat itu sendiri. Taubat pun ditetapkan sebagai salah satu nama Tuhan.¹⁷²

Menurut Alquran bahwa taubat dapat menutupi dosa perbuatan kriminal. Bahkan, bila disertai dengan perbuatan baik, taubat dapat menghapus perbuatan, buruk tersebut untuk kemudian digantinya dengan perbuatan baik. Terdapat banyak ayat yang mensinyalir hal ini. Oleh karenanya, dalam kitab-kitab hukum harus ditambah satu bab lagi, yaitu tentang taubat yang berisikan cara bertaubat, dampak sebuah taubat terhadap hukum, dan lainnya, kemudian dijelaskan secara lebih terperinci. Atau bahkan perlu dibentuk lembaga khusus tentang taubat ini. Lembaga tersebut tidak lain untuk semakin menumbuhkan kesadaran masyarakat akan perbuatan taubat. Hal tersebut penting dikarenakan taubat merupakan pengakuan akan kesalahan, dan ketulusan untuk memperbaiki dan berbuat baik. Inilah sebenarnya yang diinginkan masyarakat.

Di Afrika Selatan pernah berdiri Lembaga Pertaubatan/Rekonsiliasi. Pembentukan lembaga ini mendapatkan dukungan penuh dari Presiden Mandela. Lembaga ini dimaksudkan untuk menjadi ruang perbaikan diri bagi mereka yang melakukan kesalahan. Terutama kesalahan terkait dengan perbuatan semena-mena terhadap orang-orang kulit hitam. Lembaga ini bisa menjadi ruang “pemutihan dosa” tanpa harus menerapkan sanksi tertentu.¹⁷³

Pembahasan tentang taubat kurang mendapatkan perhatian dari para ulama fiqh belakangan ini. Hal ini terlihat jelas dalam sebuah buku berjudul *F³ U-l an-Niṣṣam al-Jin[±]i al-Isl[±]m³* yang dikarang oleh Dr. Muhammad Salim al-‘Awwa. Dalam buku ini ia tidak sependapat dengan yang dikatakan oleh para ulama fiqh bahwa taubat tidak menjadi alasan dibatalkannya sebuah hukuman pidana. Kecuali dalam konteks pemberontakan. Menurut para ulama fiqh (Zahiriyah, Hanafiyah, Malikiyah, Hanbaliyah, dan sebagian dari kalangan Syafi‘yah) taubat harus

¹⁷²*Ibid.*, h. 272.

¹⁷³*Ibid.*, h. 273.

sesuai dengan yang ada dalam teks. Hal tersebut hanya terdapat dalam konteks pemberontakan. Sayangnya Dr. Muhammad Salim al-‘Awwa, seperti kebanyakan, para ulama fiqh tidak memperhatikan ayat 68, 69, dan 30 dari surah al-Furqan sebagaimana telah dijelaskan di atas. Dalam ayat-ayat ini jelas ditegaskan bahwa taubat dapat menghapus sebuah perbuatan buruk. Bahkan menggantinya dengan kebaikan. Termasuk di dalamnya adalah perbuatan zina, pembunuhan, dan musyrik. Ayat-ayat di atas cukup jelas memberi gambaran dan pemahaman tentang taubat.¹⁷⁴

Ketujuh, sikap pemurah/dermawan, tidak pelit (*inf±q*). Terdapat banyak ayat yang menegaskan urgensi sikap pemurah ini dan sangat banyak pula ayat yang mengecam terhadap sikap pelit. Nilai ini sangat penting untuk dijadikan dasar hukum untuk merumuskan hukum yang terkait dengan harta kekayaan.

Salah satu kritikan menarik terkait dengan penetapan nilai-nilai universal sebagai dasar hukum adalah karena nilai tampil secara idealis. Sementara sebuah undang-undang atau hukum harus mempertimbangkan kemampuan dan pemahaman masyarakat yang beragam. Ini merupakan permasalahan tersendiri bila ingin menjadikan nilai-nilai di atas sebagai dasar hukum. Atau paling tidak, semua itu membutuhkan tingkat keimanan yang tinggi dari masyarakat. Sementara masyarakat tidak selamanya demikian.¹⁷⁵

Adalah benar bahwa masyarakat secara umum dan merata tidak mungkin mencapai puncak nilai universal di atas, namun ini tidak berarti nilai-nilai tersebut kemudian tidak digunakan dan ditaruh dalam laci. Walaupun nilai tampil dengan segala idealismenya, namun tidak berarti memberikan ruang toleransi bagi tatanan masyarakat yang belum mencapai puncak nilai tersebut. Ajaran kasih/rahmat dan toleransi adalah

¹⁷⁴*Ibid.*

¹⁷⁵*Ibid.*

bukti nyata dari sikap nilai keadilan terhadap kondisi masyarakat. Selama tujuannya adalah kesehatan, maka pakaian pun harus disesuaikan. Pakaian musim panas tidak bisa dipakai untuk musim dingin. Begitulah kira-kira, nilai universal di atas bermain dan memahami kondisi masyarakat. Karena nilai dalam Islam memang selalu menyesuaikan dengan kondisi masyarakat hingga kemajuan tercapai dalam masyarakat.¹⁷⁶

Hanya nilai-nilai ini yang dapat melengkapi hukum-hukum yang ada dalam Alquran. Bahkan nilai-nilai ini juga dapat mengontrol pelaksanaan hukum yang ada dalam Alquran, hingga hukum tersebut tidak keluar dari kerangka petunjuk sebagaimana dicanangkan Alquran. Di samping itu, nilai di atas juga dapat mengukuhkan kembali Alquran sebagai rujukan utama dalam Islam. Dan memperbaiki hukum fiqh yang pada kenyataannya menjadikan sunah sebagai dasar awal dan materinya. Dan bila nilai-nilai di atas dijadikan dasar hukum, maka hukum pidana berikut mahkamahannya, akan mengalami perubahan yang mendasar. Dengan konsep taubatnya, nilai-nilai di atas dapat membebaskan kembali mereka yang ada di ruang tahanan hingga mereka mendapatkan kembali kehormatannya sebagai warga, baik taubat ini dimulai dari pihak penegak hukum (menganjurkan), atau berangkat dari kesadaran si pelaku itu sendiri. Itulah yang menjadi cita-cita Islam.¹⁷⁷

3. Sunah

Jilid kedua dari buku *Naẓw Fiqh Jad^{3d}* ini khusus membahas tentang sunah. Harus diakui bahwa sunah adalah salah satu permasalahan paling penting dalam fiqh. Dalam buku tersebut secara kebahasaan, sunah berarti jalan, metode, dan adat yang berlaku.¹⁷⁸

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 274.

¹⁷⁷*Ibid.*, h. 275.

¹⁷⁸*Ibid.*, juz II, 9.

Sunah Nabi adalah jalan yang diikuti Nabi dalam ibadah, tingkah laku dan pekerjaan lain. Sunah dengan pemaknaan model ini sangat umum mencakup metode spesifik yang diikuti Nabi dalam kehidupan yang mulia.¹⁷⁹ Ini menunjukkan bahwa istilah sunah mencakup perkataan dan perbuatan.

a. Tuduhan PaIsu

Salah satu tuduhan penting yang harus dijawab dalam buku jilid dua dari buku tersebut di atas adalah tuduhan bahwa Jamal al-Banna dianggap mengingkari sunah. Tuduhan ini tidak dapat dibenarkan. Pada tahun 1972 contohnya, Jamal al-Banna telah menerbitkan satu buku berjudul *al-Ail±ni al'A±im±ni: al-Kit±b wa as-Sunah*. Dalam buku ini ia menetapkan sunah sebagai dasar hukum kedua setelah Alquran.

b. Hal-hal yang Harus Diperbarui

Dalam jilid kedua dari buku tersebut dijelaskan hal-hal yang harus mengalami pembaruan di antaranya:

Pertama, tiga kawasan sunah, yaitu sunah ibadah, sunah kehidupan, dan sunah kepemimpinan. Dalam buku jilid dua di atas telah disebutkan bahwa fiqh selama ini hanya terpaku kepada kawasan sunah yang pertama, yaitu ibadah. Padahal sunah tidak hanya ibadah, namun juga kehidupan (seperti makan, minum, nabi sebagai bapak, suami, dan lain-lain) dan kepemimpinan (Nabi sebagai pemimpin masyarakat). Sisi ibadah harus ditopang dengan keteladanan dari sisi kehidupan dan kepemimpinan Nabi. Sunah harus keluar mencakupi kehidupan secara umum. Apakah pandangan seperti ini dianggap mengingkari sunah?. *Kedua*, yang perlu diperbarui juga adalah pemahaman tentang wahyu-sunah. Sebagaimana dimaklumi, Alquran tidak banyak membahas permasalahan secara rinci, termasuk dalam hal yang sangat penting

¹⁷⁹Ali Muhyiddin, *al-Tasyr³' min al-Sunnah wa Kayfiat al-Istinb±' Minh±*, Majalah *Markaz BuY-£ al-Sunnah wa al-S³rah* (t.t.p.: t.p., edisi 2, 1981), h. 320.

seperti salat dan lainnya. Tentunya hal ini tidak dapat dipahami sebagai kekurangan atau Alquran melupakannya. Alquran menginginkan sunah yang ambil bagian dan menjelaskan hal-hal yang kurang rinci dalam Alquran. Oleh karenanya, ada tiga makna yang harus diungkap terkait dengan semua ini yaitu (1) Keberadaan Alquran yang hanya membahas hal-hal universal. (2) Peran Nabi dalam menjelaskan semua ini. (3) Larangan Nabi agar penjelasannya (hadis) tidak dibakukan dalam bentuk tulisan. Makna dari semua itu adalah, Alquran tidak mau mengikat umat Islam, kecuali dengan hal-hal yang bersifat universal. Hal-hal universal ini kemudian dijelaskan sesuai dengan kadar dan kebutuhan masyarakat, sebagaimana Nabi telah melakukan itu. Tentunya, pemahaman dan penjelasan dari nilai-nilai universal ini sangat kontekstual. *Ketiga*, pembaruan ketiga yang ada dalam jilid kedua di atas adalah pentingnya pengendalian hadis oleh nilai-nilai yang ada dalam Alquran. Dengan kata lain, hadis-hadis yang ada harus dibaca dan dipahami sesuai dengan standar yang ada dalam Alquran. Mengingat terjadinya banyak pemalsuan, riwayat secara maknawi, penambahan, dan lain sebagainya. Standar yang bisa membersihkan hadis dari semua ini adalah Alquran.¹⁸⁰

Menurut Jamal al-Banna standarisasi hadis oleh Alquran ini membuat umat Islam harus merenungkan kembali beberapa hadis-hadis berikut:

Pertama, hadis-hadis yang terkait dengan hal-hal gaib. Karena Allah telah menginginkan semua itu tetap dalam kegaibannya (tidak terungkap secara nyata). Hadis-hadis yang membahas tentang hal-hal gaib lebih dari seribu hadis. Yang termasuk dalam kategori gaib adalah hadis *Isr±iliyy±t*, seperti tentang masa penciptaan alam, ular, pertemuan Nabi Musa dan malaikat maut, Menurutnya, hadis-hadis ini telah ketinggalan zaman (*out of date*). *Kedua*, hadis yang menafsirkan hal-hal yang *mubh±m* (tidak dijelaskan secara rinci) dalam Alquran, konsep *n±sikh mans-kh* (abrogasi), dan *asb±b al-nuz-l*. Allah ingin ayat-ayat itu berbentuk *mubh±m*. Karena yang menjadi tujuan dasar Alquran adalah signifikansi, bukan penyampaian dan penjelasan. Di samping itu

¹⁸⁰Al-Banna, *NaYw*, juz III, h. 278-279.

karena kondisi hadis itu bertentangan dengan sesama hadis. *Ketiga*, hadis yang menyalahi prinsip dasar Alquran, seperti keadilan. Alquran dengan jelas mengatakan bahwa seseorang hanya bertanggung jawab pada dirinya dan tidak akan pernah memikul kesalahan orang lain. Hadis yang menerangkan tentang hal ini adalah hadis yang secara nyata bertentangan dengan Alquran. *Keempat*, menyingkirkan hadis yang terkait dengan perempuan, seperti tentang penciptaan perempuan dari tulang bengkok. Menurut hadis ini turun dalam konteksnya sendiri. Sekarang semuanya sudah berakhir. Oleh karenanya, digunakan prinsip dasar Alquran dalam membahas permasalahan-permasalahan ini. *Kelima*, hadis tentang mu'jizat Nabi, seperti kisah pembelahan dada. Karena hadis ini bertentangan dengan kaidah inti Alquran, yaitu bahwa Alquran adalah mu'jizat Nabi. Alquran tidak pernah menceritakan bahwa Nabi membuat seseorang beriman karena mu'jizatnya, melainkan karena Alquran. *Keenam*, hadis yang sifatnya rasis, yaitu mengagungkan kelompok atau suku tertentu. Karena ini bertentangan dengan kaidah dasar Alquran, bahwa keutamaan karena takwa dan perbuatan, bukan karena golongan atau keturunan.¹⁸¹

Itulah beberapa pandangan Jamal al-Banna, bahwa menggunakan perspektif Alquran dalam mengkaji sunah akan menjadikan Alquran sebagai “hakim tunggal”. Oleh karena tujuannya adalah kebenaran, ia pun terbuka dengan semua kritik yang objektif.

Standar-standar ini membuat umat Islam harus membaca ulang (untuk tidak mengatakan/tidak menggunakan) kurang lebih seribu hadis, dan separuhnya berada dalam kitab *ḥaḍīṣ Bukhārī* dan *ḥaḍīṣ Muslim*. Mungkin tidak dapat dipastikan bahwa hadis-hadis tersebut palsu dan lain sebagainya. Karena ini membutuhkan penelitian secara mendetail terhadap hadis-hadis tersebut, termasuk para perawinya dan matan/maknanya. Tapi paling tidak bisa dipastikan hadis-hadis tersebut berseberangan dengan teks-teks Alquran. Oleh karenanya, dapat dikatakan hadis tersebut sebagai hadis palsu. Karena tidak mungkin Nabi

¹⁸¹*Ibid.*, juz II, h. 251-253.

menyampaikan suatu pernyataan yang bertentangan dengan Alquran. Walaupun sebagian bukan hadis palsu, bisa dipastikan hadis tersebut masuk dalam kategori wahyu-sunah kontekstual. Hadis-hadis ini tidak dapat dianggap sebagai dasar-dasar baku syari'at maupun aqidah. Dan orang Islam tidak harus mengikutinya.¹⁸²

Pertanyaannya yang muncul adalah bagaimana hadis-hadis palsu ini bisa menyelip ke dalam kitab-kitab hadis *ḥaḍīṣ*? Kenapa para ulama bisa menerima dan diam seribu bahasa di hadapan semua ini? Jawabannya adalah karena suasana dalam dunia Islam semenjak Mu'awiyah menjadi penguasa hingga akhir kekuasaan 'Abdul Hamid, mendukung atau bahkan mengharuskan terjadinya semua ini. Dengan kepentingan tertentu mereka sengaja membelenggu masyarakat dengan urusan-urusan ibadah. Lebih jauh, mereka menumpas habis kreativitas masyarakat dan menggantikannya dengan wirid-wirid dan perbuatan yang dikatakan sunah. Para ulama pun tidak berdaya. Apalagi perlawanan yang pernah dilakukan selalu berakhir dengan cukup mengenaskan. Para ulama pun sempat menjadi buronan mereka, dan yang lebih mengenaskan lagi adalah ada sebagian sahabat yang secara rela melakukan salat di belakang Yazid, seorang penguasa yang membunuh Husein dan pernah menyerang Ka'bah.¹⁸³

Adanya hadis-hadis palsu ini disinyalir memang sudah berawal semenjak dari masa Nabi yang dipelopori oleh orang-orang munafik dan orang-orang Yahudi. Mereka memulai perbuatan dusta kepada Nabi, sebagaimana tergambar dalam hadis Nabi dan ayat Alquran. Kemudian hadis-hadis mereka dihias dengan keagungan nama sahabat. Ironisnya, hadis-hadis ini pun diterima secara mentah-mentah oleh *ahli hadis*. Namun demikian, ada usaha yang dilakukan para ulama dahulu untuk mengatasi adanya pemalsuan hadis ini yaitu dengan usaha penyaringan hadis. Penyaringan hadis bisa dibagi ke dalam dua fase: *Pertama*, fase

¹⁸²*Ibid.*, juz III, h. 280-281.

¹⁸³*Ibid.*, juz II, h. 261.

ketika Imam Malik menerbitkan kitab *al-Muwāḥḥa*' dan Imam Ahmad dengan *Musnad*-nya. Ada sebagian yang menyatakan bahwa Imam Malik menceritakan sebanyak 100.000 hadis. Dari 100.000 hadis ini, hanya 10.000 yang ditulis dalam kitab *al-Muwāḥḥa*' Dari 10.000 hadis ini disaring lagi menjadi 500 hadis setelah dicocokkan dengan Alquran, sunah, dan pernyataan para sahabat. Riwayat lain mengatakan bahwa Ahmad bin Hanbal mengetahui (kalau tidak menghafal) 700.000 hadis. Dari jumlah sedemikian banyak ini hanya 30.000 hadis yang dikeluarkan dalam kitab *Musnad*. Lebih jelasnya sebagai berikut:¹⁸⁴

No	Nama	Hadis yang Dihafal	Hadis yang Ditetapkan	Persentase
1.	Malik bin Anas	10.000	500	5%
2.	Ahmad bin Hanbal	700.000	30.000	4,2%

Dari pemaparan tersebut tergambar jelas, dari hadis yang diketahui oleh dua ulama ini, hanya sekitar 5% yang dikeluarkan. Dengan kata lain, dua ulama ini hanya menetapkan 5 (lima) hadis di setiap 100 hadis yang ditemukan dalam kitab *al-Muwāḥḥa*' dan *Musnad*.

Kedua, fase penyaringan hadis di tangan Imam Bukhari dan Muslim. Dua ulama ini menghadapi hadis-hadis yang dinisbahkan kepada para sahabat besar. Berikut ini akan disebutkan nama-nama sahabat yang disinyalir meriwayatkan hadis-hadis tersebut. Termasuk hadis-hadis yang diriwayatkan dalam dua kitab ulama ini, baik ulama-ulama yang disepakati oleh Bukhari dan Muslim (sama-sama menceritakan dari ulama yang bersangkutan), atau yang tidak (satu dari dua ulama ini meriwayatkan, namun satunya tidak). Tampak jelas bahwa Bukhari dan Muslim melakukan penyaringan serupa terhadap hadis-hadis yang ada untuk kemudian diterbitkan dalam buku hadis-hadis yang ada dan diterbitkan pada buku masing-masing. Penyaringan mereka ini sekitar

¹⁸⁴*Ibid.*, juz III, h. 282.

2,4% dan 13%. Dengan kata lain, dan 5% yang disaring oleh Malik dan Ahmad diperkecil lagi menjadi setengah oleh Bukhari dan Muslim. Berikut ini rinciannya:¹⁸⁵

No	Nama	Jumlah Hadis	Yang Menjadi Kesepakatan	Persentase	Bukhari	Muslim
1.	Abu Hurairah	5374	325	6%	93	189
2.	Abu Sa'id Alhudhri	1170	46	3,9%	16	52
3.	Jabir bin Abdullah	1540	60	3,9%	26	126
4.	Anas bin Malik	1286	180	13,9%	83	71
5.	'Aisyah	2210	174	7,80%	54	18
6.	'Abdullah bin Abbas	1660	95	5,7%	120	49
7.	'Abdullah bin Umar	1600	170	10,6%	81	31
8.	'Abdullah bin 'Amru	700	17	2,4%	8	20
9.	'Abdullah bin Mas'ud	848	64	7,5%	12	35

Statistik di atas menunjukkan beberapa hal penting:

¹⁸⁵Jadwal tersebut didasarkan pada sebuah kitab berjudul *al-ʿadʿs wa al-Muʿaddis-n* karya Muhammad Abu Zahra halaman 132-144.

Pertama, jumlah hadis yang begitu banyak di hadapan Imam Malik dan Ahmad bin Hanbal. Kemudian dua ulama ini melakukan penyaringan hingga hanya, sekitar 5% dari hadis yang diketahuinya yang bisa dipercaya dan dimasukkan dalam bukunya. Kemudian Imam Bukhari dan Muslim melakukan penyaringan serupa, sekitar 7% dari basil yang ditetapkan oleh Imam Malik dan Ahmad bin Hanbal. *Kedua*, para ulama ini tidak menerima hadis-hadis yang tidak bisa dipercaya, walaupun itu mungkin mencapai 95% dari hadis yang mereka temukan. Dan tidak seorangpun yang mengatakan: “Itu tidak boleh kalian lakukan” atau dikatakan, mereka tidak lagi menghormati Nabi.¹⁸⁶

Adapun Jamal al-Banna saat ini sedang melakukan penyaringan yang ketiga kalinya terhadap hadis yang ada selama ini. Perbedaannya adalah, para imam terdahulu seperti Imam Malik, Ahmad bin Hanbal, Bukhari, dan Muslim melakukan penyaringan dengan sarana yang sangat terbatas. Berbeda dengan para ulama belakangan, ini yang dicukupi dengan sarana cukup memadai. Seperti percetakan, komputer, dan lain sebagainya. Dengan sekali tekan para ulama belakangan berhasil mencapai yang diinginkan. Sementara para ulama terdahulu membutuhkan berbulan-bulan.¹⁸⁷

Seharusnya para ulama selama ini melakukan perlawanan terhadap semua yang terjadi. Akan tetapi mereka tidak mempunyai kemampuan dan keinginan, bahkan sebagian dari mereka bergandengan tangan dengan para pemalsu hadis dari kalangan orang-orang saleh, yaitu ulama-ulama saleh yang sengaja menerima hadis palsu karena dalam anggapan mereka, hadis palsu bermanfaat dalam konteks keutamaan amal. Di samping itu juga karena beberapa da'i dengan sengaja menggunakan hadis palsu ini. Yaitu terhitung sejak masa Imam Ahmad, Yahya bin Mu'in, hingga masa sekarang.¹⁸⁸

¹⁸⁶Al-Banna, *Na'uw*, juz III, h. 283-284.

¹⁸⁷*Ibid.*, h. 284.

¹⁸⁸*Ibid.*

Menurut Jamal al-Banna bahwa yang dilakukannya saat ini tidak bisa dianggap bid'ah (perbuatan mengada-ada), karena ini pada dasarnya merupakan kelanjutan dari yang dilakukan para imam tersebut dan berusaha melengkapi yang mereka lakukan.

4. Kebiasaan ('Urf)

Sebelum diuraikan tentang kebiasaan ini, penulis akan menjelaskan alasan Jamal al-Banna menjadikan kebiasaan sebagai dasar hukum fiqh yang keempat bukan *ijm±'*. Menurutnya *ijm±'* memang mempunyai daya tarik yang luar biasa. Dengan *ijm±'* gagasan-gagasan para pemikir seakan terangkum di dalamnya. Bahkan juga masyarakat secara umum. Karena *ijm±'* berarti kesepakatan. *Ijm±'* juga bisa dijadikan sebagai simbol kedaulatan rakyat dan menjad salah satu bentuk demokrasi. Namun demikian, bukan berarti *ijm±'* lepas dari kelemahan. Sebagai konsep yang dirumuskan manusia, *ijm±'* pun tidak bisa lepas dari kekurangan-kekurangan yang ada.¹⁸⁹

Cukup banyak buku *ui-l fiqh* yang berpegangan kepada *ijm±'*, hingga *ijm±'* dijadikan sumber dasar hukum setelah Alquran dan sunah. Namun jika ditelaah lebih dalam lagi terutama dari segi penerapannya, kemungkinan dengan sendirinya akan dilepaskan, dan akan segera beralih kepada kebiasaan. Hal ini bisa terjadi dikarenakan *ijm±'* yang ada hanyalah *ijm±'* yang semu. Menurut sebagian pendapat ulama, Imam Ahmad pernah berkata: "Seseorang yang mengaku *ijm±'*, itu merupakan kebohongan belaka. Barangsiapa mengakui *ijm±'* dia adalah pendusta".¹⁹⁰

Menurut Abu Zahrah bahwa suatu *ijm±'* tidak mungkin terjadi dengan beberapa alasan sebagai berikut:

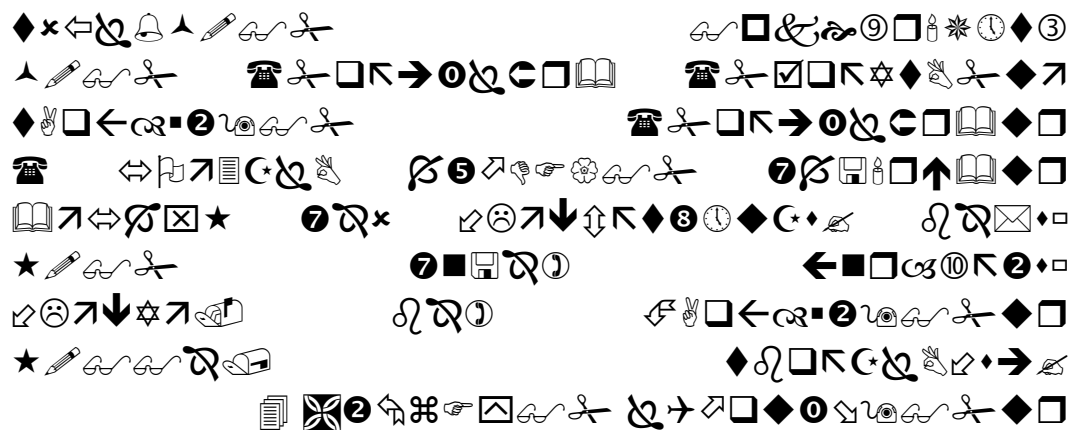
Pertama, karena mereka berpencar-pencar. *Kedua*, fakta bahwa perbedaan pendapat sering terjadi di setiap daerah Islam. *Ketiga*,

¹⁸⁹*Ibid.*, h. 285.

¹⁹⁰*Ibid.*

tidak adanya kesepakatan terkait dengan orang yang berhak melakukan *ijm±*. *Keempat*, tidak disepakatinya definisi tentang ulama yang berhak melakukan *ijm±*. Semua ini menjadi perdebatan hangat di antara para ulama hingga sebagian sampai kepada kesimpulan bahwa *ijm±* tidak mungkin tercapai. Namun demikian, sebagian mereka mengatakan bahwa *ijm±* bisa terwujud. Buktinya banyak hal yang sudah menjadi kesepakatan dan hal itu tidak dapat dimungkiri. Padahal *ijm±* yang dimaksud adalah ketika *ijm±* telah tercapai dalam satu hal, tidak ada satu pun pendapat yang menyalahinya. Memang, cara seperti di atas hanya dilakukan oleh mereka yang mengaku-ngaku tercapainya suatu *ijm±*.¹⁹¹

Landasan mereka yang mengikuti *ijm±* adalah firman Allah surah Nis±'/4: 59 yang berbunyi:



Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian.¹⁹²

Mereka memaknai “ulil amri” dengan para mujtahid. Padahal ayat tersebut mengatakan: “Bila ada pertentangan di antara kalian, maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul-Nya”. Ayat ini tidak mengatakan, “kembalikan kepada *ijm±*”. Kalaupun *ijm±* mungkin terjadi, hal itu tidak berarti tertutup dari kemungkinan salah. Buktinya, para ulama fiqh telah

¹⁹¹Muhammad Abu Zahrah, *Ul-l Fiqh* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 186-187.

¹⁹²Departemen, *Alquran*, h. 128.

ber*ijma'* terkait dengan *nasakh* dalam Alquran. Atau mereka sepakat menetapkan sanksi tertentu bagi mereka yang murtad. Dua keputusan hukum mereka ini tidak dapat dibenarkan. Ini adalah suatu kewajaran sebagai manusia yang tak luput dari suatu kesalahan. Namun harus disadari bersama adalah kebenaran harus ditegakkan, walaupun itu harus “meruntuhkan” yang dianggap baku oleh mereka.¹⁹³

Berbeda dengan pandangan para ulama fiqh yang tidak melihat kemungkinan salah dalam *ijma'*. Alasan mereka adalah hadis Nabi yang mengatakan:

إن أمتي لا تجتمع على ضلالة¹⁹⁴

Artinya: Umatku tidak bersepakat dalam kesalahan.

Menurut Jamal al-Banna, mereka telah melakukan penafsiran yang salah terhadap hadis ini. Buktinya, umat ini juga melakukan kesalahan ketika menerima konsep *abrogasi* dan penetapan sanksi bagi orang murtad. Dapat dipastikan ada beberapa bagian yang tidak setuju dengan *ijma'* para ulama ini. Namun mereka tidak mempunyai ruang untuk menyampaikan pendapatnya.¹⁹⁵

Keberadaan para ulama belakangan ini yang tetap mempelajari dan memperdalam *ijma'* cukup membuktikan, bahwa mereka masih dikungkung oleh tradisi *taqlid*. Mereka tidak mau menggunakan akalinya untuk berpikir. Kalaupun *ijma'* benar adanya, itu hanya di masa terdahulu. Karena *ijma'* hanyalah kesepakatan para ahli mujtahid. Sekarang para mujtahid telah punah maka *ijma'* pun berlalu. Eksistensi *ijma'* dalam kitab *ui-l fiqh* saat ini menunjukkan bahwa fiqh hanya dianggap sebagai “ritual-formal”. Hingga tetap diajarkan. Walaupun

¹⁹³Al-Banna, *Naẓw*, juz III, h. 288.

¹⁹⁴Abu ‘Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (t.t.p.: D±r Iÿy±’ al-Kutub al-‘Imiyyah, t.t.), juz II, h. 1303.

¹⁹⁵Al-Banna, *Naẓw*, juz III, h. 289.

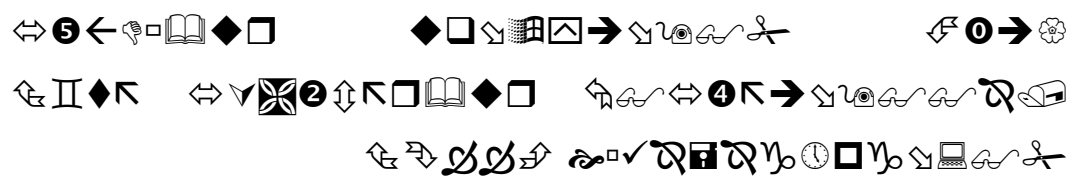
materi ini sudah berada di satu lembah, sementara realitas masyarakat berada di lembah yang lain.¹⁹⁶

Jika para ulama fiqh serius dengan gagasan *ijm±'*, maka mereka pasti tidak akan melewatkan momenuntum haji. Momen ini bisa dijadikan kesempatan untuk menciptakan “muktamar umat Muhammad” yang datang dari segala penjuru untuk melakukan haji. Namun konsep ini tidak pernah lahir. Bukan karena mereka tidak mampu, namun karena mereka memahami

bahwa *ijm±'* hampir mustahil (untuk tidak mengatakan mustahil langsung) terwujud. Oleh karenanya, Jamal al-Banna tidak menjadikan *ijm±'* sebagai salah satu dasar hukum, walaupun dalam konsep *ijm±'* itu sendiri terdapat banyak kelebihan dan keistimewaan, ia tetap menjadikan kebiasaan sebagai dasar hukum dalam *Fiqh Jad³dnya*.

‘Urf adalah kata yang sangat disukai. Dalam Alquran terdapat kata ini, walaupun dalam bentuk yang berbeda-beda. Seperti *ma'r-f* (perbuatan baik yang sudah terkenal), *ma'rifah*, *‘irfan* (keduanya berarti pengetahuan), dan *i'tir±f* (pengakuan). Kata-kata ini bermakna tunggal dan sangat indah.¹⁹⁷

Menjadikan kebiasaan sebagai salah satu dasar hukum cukup merujuk kepada ayat Alquran surah al-A'r±f ayat 199 yang berbunyi:



¹⁹⁶*Ibid.*

¹⁹⁷*Ibid.*

Artinya: Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan kebiasaan, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.¹⁹⁸

Ayat di atas sangat jelas menunjukkan bahwa kebiasaan harus diperhatikan. Karena kebiasaan manusia, baik dalam perbuatan maupun interaksi secara umum, telah dianggap baik dan diterima oleh penalaran mereka. Biasanya, kebiasaan masyarakat mencerminkan kebutuhan mereka terhadap kebiasaan. Oleh karenanya, memperhatikan kebiasaan adalah bagian dari perkara yang baik.

Adapun pendasarannya kepada sunah bisa merujuk kepada hadis Nabi yang berbunyi:

199 فما رأى المسلمون حسنة فهو عند الله حسن

Artinya: Apa yang dianggap baik oleh orang Islam, juga baik menurut Allah. Menyalahi kebiasaan yang dianggap baik oleh manusia adalah kesengsaraan. Sedangkan Allah tidak menginginkan kesengsaraan.

Penetapan kebiasaan sebagai dasar hukum juga bisa melalui penalaran rasional sebagaimana berikut:

Pertama, syari'at memperhatikan hukum kausalitas. Syari'at juga menetapkan hukum berdasarkan kebiasaan. Dari sini, *qii±i*, perkawinan, perdagangan, dan lainnya disahkan oleh syari'at. Karena semua itu bisa menghindari pembunuhan, menjaga keturunan, dan mengamankan harta kekayaan. Kebiasaan telah menunjukkan bahwa sanksi membuat seseorang tidak melakukan pelanggaran. *Kedua*, adanya perintah dengan satu standar menunjukkan bahwa syari'at memperhitungkan kebiasaan. Bila tidak, maka akan terdapat banyak standar dalam syari'at. *Ketiga*,

¹⁹⁸Departemen, *Alquran*, h. 225.

¹⁹⁹Ahmad bin Hanbal, *Musnad AŸmad* (t.t.p.: Mu'assasah al-Ris±lah, 1999), juz VI, h. 84.

kemaslahatan masyarakat tidak akan menjadi nyata tanpa memerhatikan kebiasaan mereka. Syari'at datang dan memerhatikan kemaslahatan. Itu berarti kebiasaan juga diperhitungkan. *Keempat*, bila hukum tidak memerhatikan kebiasaan, maka itu berarti hukum tidak sesuai dengan kemampuan mereka. Itu tidak dibenarkan menurut syari'at karena kemungkinannya hanya dua: hukum memerhatikan kondisi masyarakat (termasuk kebiasaannya) atau tidak. Bila memerhatikan, maka itu yang diharapkan. Bila tidak, maka hukum berarti membeda-bedakan antara yang kuat dan yang lemah, antara yang tidak berhalangan dan berhalangan, begitu seterusnya. Itu namanya hukum yang di luar batas kemampuan. Sedangkan hukum yang tidak sesuai dengan kemampuan masyarakat tidak dapat dibenarkan berdasarkan beberapa ayat seperti: "Allah tidak akan membebani seseorang kecuali dengan usahanya" dan ayat yang lainnya.²⁰⁰

Seseorang yang mempelajari pernyataan para ulama fiqh, baik yang terdahulu maupun yang belakangan, begitu juga berbagai permasalahan partikular (*furu'*) dalam fiqh, ia akan mengetahui bahwa mereka sangat memerhatikan kebiasaan dalam merumuskan hukum fiqh. Salah satu pernyataan para ularna terkait dengan kebiasaan, sebagaimana terdapat dalam *ui-l fiqh* adalah: "Yang terkenal sebagai kebiasaan seperti syarat. Sedangkan yang diisyaratkan dalam kebiasaan seperti yang disyaratkan dalam syari'at". Begitu juga dengan istilah: "Kebiasaan adalah hukum, yang dibakukan oleh kebiasaan, seperti yang dibakukan oleh teks. Dan ketentuan menurut kebiasaan seperti ketentuan teks". Kata yang biasa dipakai dalam pembahasan ini adalah '*adah* dan '*urf*. Dalam hukum-hukum tertentu, mereka mengatakan bahwa yang menjadi patokan adalah kebiasaan ('*urf*) walaupun yang menjadi dasar fatwa adalah '*urf* dan '*adah*. Pernyataan seperti ini dan yang senada menunjukkan dengan pasti bahwa para ulama fiqh merujuk kepada kebiasaan dalam merumuskan dan

²⁰⁰Al-Banna, *Na'w*, juz III, h. 291-292. Lihat juga Muhammad Sa'id 'Ali, *al-Bu'Y-s f³ al-Adillah al-Mukhtalifah* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 184.

menerapkan hukum syari'at terhadap realitas dan hal-hal yang bersifat partikular yaitu apabila tidak ada teks dari syari'at.²⁰¹

Permasalahan yang ada dalam kebiasaan, bukan pada kompetensinya (*Yujjiyah*). Karena ini sudah menjadi kesepakatan di kalangan para ulama fiqh, sebagaimana telah disampaikan. Letak permasalahannya adalah terkait dengan penyesuaian kebiasaan ini. Para ulama fiqh juga telah memahami ciri dan perbedaan kebiasaan ini. Oleh karenanya, mereka mengatakan: "Permasalahan dalam kebiasaan adalah perbedaan masa bukan dalil dan kompetensinya".²⁰²

Kebiasaan terus bergulir dan berubah sesuai dengan pembahan zaman dan masyarakatnya. Kebiasaan yang selalu bergulir ini dipastikan mengalami "benturan" dengan hal-hal yang baku dalam teks. Oleh karenanya, para ulama fiqh kemudian menerima kebiasaan dengan segala kebebasannya, selama tidak bertentangan dengan teks. Mereka mentolerir dalam menyebutkan nama hewan. Apakah itu keledai atau kuda, dan seterusnya. Begitu juga dengan kebiasaan dalam konteks jual-beli atau lainnya, asalkan tidak menghalalkan yang diharamkan, atau sebaliknya. Seperti pembukuan hutang dan tanpa adanya saksi, kebiasaan membayar sebagian maskawin, sewa bisa menggunakan hal lain selain uang sesuai dengan kebiasaan yang ada. Namun kebiasaan menenggak minuman keras tidak dapat diterima. Begitu juga dengan hutang-piutang dengan cara riba dan lain sebagainya. Intinya adalah para ulama fiqh sepakat dengan satu kata, kebiasaan yang bertentangan dengan teks tidak dapat diterima.

Menurut Jamal al-Banna, ada dua hal yang sangat penting urgen terkait dengan kebiasaan ini yaitu:

Pertama, kerangka kebiasaan yang lebih agung adalah yang terkait dengan kebiasaan sosial seperti pakaian, makanan, atau kebiasaan dalam berinteraksi, terutama bagi kalangan perempuan. *Kedua*,

²⁰¹Umar 'Abdullah, *Sullam al-Wui-l li 'Ilm al-Wui-l* (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 242-243.

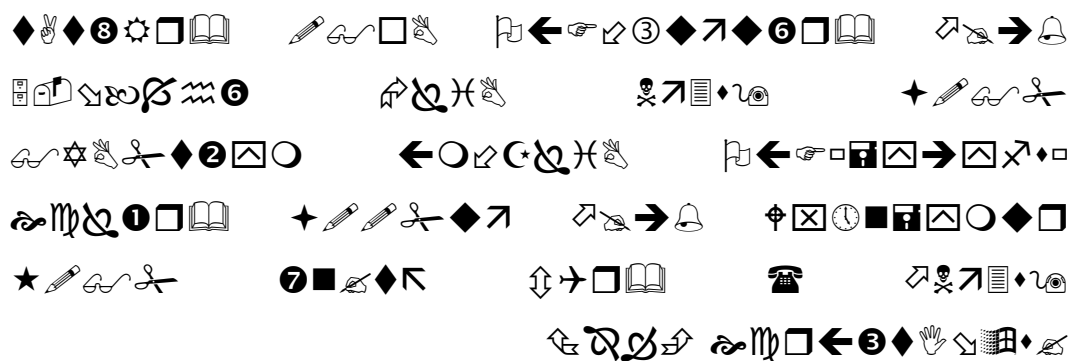
²⁰²Al-Banna, *Na'w*, juz III, h. 295.

kebiasaan ini tidak bisa dikaji dengan teks yang menghilangkan karakter (dinamika) kebiasaan.²⁰³

Oleh karenanya, permasalahan kebiasaan ini harus dilihat dari kerangka yang lebih umum dalam syari'at. Yang terpenting adalah prinsip yang disebut oleh Ibnu Taimiyah dengan tingkah laku manusia (perbuatan dan pernyataan) ada dua bagian: *pertama*, ibadah yang memperbaiki agama mereka. *Kedua*, kebiasaan yang mereka butuhkan dalam kehidupan. Dengan membaca syari'at secara lebih mendalam, dapat diketahui bahwa ibadah adalah urusan Allah/syari'at. Sedangkan kebiasaan adalah yang menjadi kebiasaan dan kebutuhan mereka dalam kehidupan.

Pada dasarnya, kebiasaan tidak dilarang. Tidak ada dari kebiasaan yang dilarang, kecuali memang dilarang oleh Allah. Karena perintah bagian dari syari'at, ibadah harus diperintahkan terlebih dahulu. Yang tidak pasti dilarang, tidak bisa dinggap sebagai larangan.²⁰⁴

Kebiasaan pada dasarnya adalah pengampunan. Tidak ada kebiasaan yang dilarang, kecuali oleh Allah. Firman Allah dalam surah Y-nus/6: 59 yang berbunyi:



Artinya: Katakanlah: “Terangkanlah kepadaku tentang rezki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya

²⁰³*Ibid.*

²⁰⁴*Ibid.*, h. 296.

haram dan (sebagiannya) halal”. Katakanlah: “Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu (tentang ini) atau kamu mengadakan saja terhadap Allah ?”²⁰⁵

Bila hukum asal kebiasaan adalah pengampunan, itu berarti yang dilarang sangat terbatas. Kenyataannya, kawasan ini dipenuhi dengan larangan dan pengharaman yang luar biasa. Terutama yang terkait dengan kebiasaan. Yang tidak kalah pentingnya untuk diketahui adalah kebiasaan merupakan suara zaman yang memaksa. Tidak seorang pun bisa menghambat perguliran masa. Di samping itu, kebiasaan merupakan buah dari interaksi antar kebudayaan atau peradaban.

Salah satu contohnya adalah masyarakat Mesir. Ketika Revolusi terjadi pada tahun 1919, kaum perempuan masih menggunakan baju lebar yang mengurungnya hingga ke tanah. Namun perkembangan telah menghapus pakaian-pakaian besar itu. Kerudung yang menutupi wajah mereka pun tersingkap. Begitu juga dengan pakaian lainnya. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara pakaian perempuan *borjuis*, kelas menengah dengan perempuan keluarga raja atau penguasa. Semua perkembangan ini tentunya bersamaan dengan perkembangan lainnya. Kaum perempuan sudah mulai berani keluar rumah untuk sebuah tugas dan kewajiban. Persentuhan dengan dunia laki-laki pun tidak dapat dihindari. Semua ini tentunya sangat bertentangan dengan yang disebut banyak orang sebagai hadis. Ini tidak hanya terjadi dalam dunia perempuan, kaum laki-laki pun mengalami perkembangan yang luar biasa. Kaum laki-laki yang bersurban, berjenggot, berkumis, dan lainnya sudah menjadi minoritas di masa sekarang. Sangat sedikit yang mengatakan bahwa pemotongan jenggot termasuk dosa besar, sebagaimana terdapat dalam beberapa hadis.²⁰⁶

²⁰⁵Departemen, *Alquran*, h. 315-316.

²⁰⁶Al-Banna, *Na'w*, juz III, h. 297.

Penting untuk dicatat bahwa berbagai perubahan ini terjadi berdasarkan gejalanya yang objektif. Di mana masyarakat tampak siap mengalami perubahan tersebut hingga sedikit demi sedikit perubahan itu diterima. Teks pun tidak akan mampu melawan perubahan alami ini, kecuali bila perubahan yang terjadi tidak berdasarkan gejala objektif di atas.²⁰⁷

Kesimpulannya adalah selarna kebiasaan merupakan hukum zaman/tempat, kebiasaan tidak terjadi kecuali dengan adanya kesiapan masyarakat. Hingga perubahan kebiasaan pada akhirnya menjadi kebiasaan tersendiri, dan tetap dalam bingkai *'adah*. Adapun kebiasaan dengan segala kebebasannya dapat diterima selama tidak bertentangan dengan teks.

C. Pemikiran Kontemporer Jamal Al-Banna

Ada beberapa hasil pemikiran Jamal al-Banna yang sangat bertentangan dengan pendapat kebanyakan para ulama, baik ulama *salaf* maupun *khalaf*. Bahkan dia dianggap berani melanggar hukum-hukum Allah swt. yang sudah ditetapkan dan telah jelas keharamannya dalam Alquran dan sunah. Beberapa hasil pemikirannya antara lain:

1. Seorang Muslim yang Keluar dari Islam Tidak Disebut Murtad

Menurut Jamal al-Banna, seorang muslim yang keluar dari Islam ke agama yang lain tidak disebut murtad, karena pada hakikatnya orang tersebut hanya berpindah dari agama samawi yang satu (Islam) kepada agama samawi yang lain (non-Islam). Ia menambahkan: “Seseorang yang

²⁰⁷*Ibid.*, h. 298.

keluar Islam untuk masuk agama Kristen atau Yahudi bukan kafir. Dia hanya pindah dari sebuah agama wahyu ke agama wahyu yang lainnya”.²⁰⁸

Pendapat ini bertentangan pendapat kebanyakan para ulama baik ulama *salaf* maupun *khalaf*, yang mengatakan bahwa orang yang keluar dari Islam adalah murtad baik laki-laki maupun perempuan.

2. Memakai Jilbab Tidak Wajib

Dalam bukunya yang berjudul *Mas-liyyah Fail al-Daulah al-Islamiyyah* (Tanggungjawab Kegagalan Negara Islam) Jamal al-Banna mengemukakan pendapatnya bahwa hukum memakai jilbab tidak wajib. Jamal al-Banna mengatakan:

“Perempuan muslimah boleh beradaptasi dalam masalah pakaian. Dalam arti, boleh tidak memakai jilbab. Jika mereka masih ingin menutup rambut, bisa mencari model penutup rambut lain, misalnya memakai topi (*al-qub'ah*), tidak harus jilbab. Hijab itu merupakan pakaian adat istiadat dan rambut perempuan bukan aurat. Alquran tidak pernah memakai kalimat aurat bagi perempuan. Istilah aurat buatan ulama-ulama fikih yang cenderung menyesatkan. Sehingga bagi yang ekstrem, seluruh tubuh perempuan dari ujung kepala hingga kaki adalah aurat. Maka, perempuan dipaksa memakai cadar (*niqab*), dan karena matanya juga dianggap aurat maka harus ditutupi juga dengan kacamata hitam (Jamal tertawa). Ada juga cadar yang menutupi seluruh wajahnya. Jadi tidak ada yang tersisa dari perempuan karena semuanya dianggap aurat. Sampai-sampai suara perempuan juga dianggap aurat. Selanjutnya, hijab yang dipahami secara ekstrim tersebut berpindah dari masalah pakaian menjadi “hijabisasi” perempuan dalam arti total, yaitu memasung

²⁰⁸Hasil wawancara jurnalis televisi berbahasa Arab *al-'Arabiyyah* dengan Jamal al-Banna yang kemudian dikutip oleh Radio *Nedherland*.

perempuan di rumah. Perempuan tidak memiliki hak hidup di luar rumah. Hak pekerjaan, sosial, dan politik”.²⁰⁹

Pendapat Jamal al-Banna ini sangat bertentangan dengan pendapat kebanyakan para ulama. Bahkan jika dilihat kembali kepada Alquran dan sunah, di sana banyak terdapat kewajiban menggunakan jilbab bagi wanita, di antaranya dalam surah al-Ahzab/33: 59, Allah berfirman:



Artinya: Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha pengampun lagi Maha penyayang”.²¹⁰

Sebagaimana yang diterangkan Ibnu Katsir dalam tafsirnya bahwa makna jilbab menurut Ibnu Mas’ud adalah kain yang dipakai di atas penutup kepala. Di samping itu ada sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abdullah, bahwa seluruh tubuh wanita itu adalah aurat, sehingga tubuhnya harus ditutupi dengan jilbab. Oleh karena itu, pendapat Jamal

²⁰⁹M. Guntur Romli, perwakilan Gatra, wawancara di Mesir. Dimuat pada kolom “Agama”, dalam *Gatra* Nomor 42 (Jumat, 27 Agustus 2004).

²¹⁰Departemen, *Alquran*, h. 678.

al-Banna yang menyatakan memakai jilbab tidak wajib dapat terbantahkan oleh nash-nash di atas. Pendapatnya yang mengatakan bahwa memakai jilbab itu merupakan pakaian adat-istiadat tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk menolak perintah Allah swt. dan rasul-Nya dalam hal memakai jilbab.²¹¹

3. Halal Nikah Mut'ah (Nikah Kontrak)

Dalam wawancara M. Guntur dari Majalah Gatra dengan Jamal al-Banna ditanya, “Anda juga dalam buku itu (*Mas-liyyah Fail al-Daulah al-Islamiyyah* (Tanggungjawab Kegagalan Negara Islam) menghalalkan nikah mut'ah (nikah kontrak)?” Jamal al-Banna menjawab:

“Benar. Tapi konteks pembicaraan saya juga harus dipahami. Saya berbicara nikah mut'ah tersebut untuk mahasiswa/pekerja muslim yang hidup di negara-negara Barat. Menghadapi libido seks yang sangat tinggi, baik karena mereka masih muda maupun lantaran lingkungan yang mendukung. Mereka hanya memiliki dua pilihan: melakukan seks di luar syari'at (berzina) atau nikah. Karena memiliki iman yang kuat, mereka tidak mau berzina. Pilihannya hanya menikah. Sedangkan menikah dengan perempuan asing sulit. Jika menikah maka dia memiliki beberapa konsekwensi seperti dia harus menetap sedangkan ia masih ingin kembali ke tanah airnya atau jika terjadi cerai (talak) maka pembagian harta antara keduanya sangat sulit. Jadi, makna nikah yang sewajarnya benar-benar sulit”.²¹²

Jamal al-Banna juga menambahkan:

“Islam memiliki solusi, yaitu nikah mut'ah. Nikah untuk masa tertentu (temporal). Islam menghalalkan bentuk nikah ini. Diriwayatkan, Rasulullah menghalalkan, kemudian konon mengharamkannya. Tetapi yang benar (*al-r±jih*), Rasulullah tidak

²¹¹http://myshandy.multiply.com/journal/item/68/Liberalisasi_Syariat_Ala_Jamal_al-Banna, diakses 21 April 2012.

²¹²Romli, Gatra.

pernah mengharamkan karena nikah mut'ah ini masih dihalalkan pada masa Khalifah Abu Bakar, kemudian sebagian periode Khalifah Umar bin Khattab. Ibn Abbas dan beberapa sahabat juga berpendapat bahwa nikah ini halal. Jadi, yang melarang nikah mut'ah bukan Rasulullah, melainkan Umar bin Khattab. Kalau Rasulullah mengharamkan nikah ini secara mutlak maka tidak akan dipraktikkan pada periode Abu Bakr atau sebagian periode Umar. Kalau Rasulullah mengharamkan nikah ini secara mutlak, maka tidak akan dipraktikkan pada periode Abu Bakar atau sebagian periode Umar. Jadi, pengharaman nikah mut'ah lahir dari ijtihad Umar. Karena waktu itu, Umar tidak hanya melarang nikah mut'ah, melainkan juga haji *tamattu'* (haji dan umrah dalam waktu bersamaan). Cerai tiga dalam satu vonis (kesempatan) ditetapkan oleh Umar menjadi cerai tiga. Sedangkan waktu Rasulullah dan Abu Bakar masih dihitung cerai satu. Saya juga tidak menutup kemungkinan dispensasi (*rukhsah*) ini bisa disalahgunakan. Maka dari itu saya hanya bicara dalam konteks komunitas muslim di negara-negara Barat saja".²¹³

Apa yang disampaikan oleh Jamal al-Banna sangat menyimpang dengan pendapat kebanyakan para ulama, bahkan dia dianggap telah menentang *ijm±'* para ulama yang telah sepakat bahwa nikah mut'ah tersebut haram. Hal ini dimulai sejak *Fatḥ al-Makkah* atau haji *Wada'*.²¹⁴

Benar adanya bahwa Rasulullah saw. pernah menghalalkannya, namun beliau mengharamkannya kembali, dimana keharaman nikah tersebut berlangsung hingga hari kiamat. Banyak hadis yang berbicara masalah diharamkannya nikah mut'ah ini, di antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Muslim bahwa Rasulullah saw. melarang nikah mut'ah pada haji *Wada'* hingga hari kiamat. Dalam pidatonya pada haji *Wada'*, sebagaimana diriwayatkan dari Sabrah, Rasulullah saw. pernah bersabda: "Wahai manusia, sesungguhnya saya telah menghalalkan bagi kalian

²¹³*Ibid.*

²¹⁴http://myshandy.multiply.com/journal/item/68/Liberalisasi_Syariat_Ala_Jamal_al-Banna, diakses 21 April 2012.

melakukan nikah mut'ah, namun Allah swt. telah mengharamkan hal tersebut hingga hari kiamat".²¹⁵

4. Halal Melakukan Ciuman

Pemikiran kontemporer Jamal al-Banna yang cukup menarik perhatian bagi banyak pihak adalah ketika dia menghalalkan melakukan ciuman antara laki-laki dan wanita dengan alasan bahwa hal tersebut termasuk adat-istiadat masyarakat tertentu. Di samping itu dia menganggap bahwa hal tersebut termasuk dosa kecil yang dapat terhapus dengan kebaikan-kebaikan. Adapun landasan pendapatnya sesuai dengan firman Allah swt. yang artinya, "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya". Jamal al-Banna mengatakan: "وليس كل محرم من الضروري ألا يفعله الإنسان وقال إن ارتفاع تكاليف

الزواج وتأخره هو المسؤول عن هذه الذنوب الصغيرة" [Tidak semua yang haram mutlak di jauhi oleh seseorang. Dia menambahkan, sesungguhnya yang bertanggung jawab atas terjadinya dosa-dosa kecil ini ialah mahal nya biaya pernikahan dan keterlambatan menikah].²¹⁶

Pemikiran kontemporer Jamal al-Banna ini bukanlah sesuatu yang baru. Dalam bukunya yang berjudul *al-ijāb*, ia juga menyebutkan dihalalkan melakukan ciuman dan pelukan dengan lawan jenis. Menanggapi hal ini, dalam wawancaranya dengan Majalah Gatra, Jamal al-Banna mengatakan:

"Tolong konteksnya juga harus dipahami. Ciuman dan pelukan dalam masyarakat Barat sudah biasa. Seorang muslim yang diajak berdansa pada ajakan pertama bisa saja menolak. Tapi, kalau diminta berkali-kali, dia tidak bisa terus-menerus menolak. Apalagi tujuannya untuk penghormatan. Bagaimana menyikapi hal ini?"

²¹⁵*Ibid.*

²¹⁶Sebagaimana yang dikutip dari al-Arabiyyah.net.

Dalam Alquran surah an-Najm ayat 32 disebutkan, orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar (*kab±'ir al-i£m*) dan perbuatan keji (*al-faw±khisyy*) kecuali “*al-lamam*”. *Al-Lamam* secara harfiah adalah *sihar al-©un-b* (dosa-dosa kecil). Para mufasir memberi makna *al-lamam* itu seperti dalam tafsir *al-Jal±lain*, *al-Qur̄ubi*, dan lain-lain adalah pandangan (*al-na§ar*), ciuman (*al-qublah*), pegangan (*al-lamsu*), pelukan (*al-«ammu*), yang penting bukan hubungan seksual (*ma duna zina*.)” Dalam sebuah hadis diriwayatkan, seorang laki-laki mendatangi Rasulullah dan menceritakan perbuatan *al-lamam* itu dengan seorang perempuan tanpa mereka berhubungan seksual. Rasulullah diam dan tidak berkomentar. Kemudian datang waktu salat. Laki-laki itu salat berjamaah bersama Rasulullah. Selepas salat, laki-laki itu kembali mendatangi Rasulullah dan mengulang kemusykilannya. Rasulullah balik bertanya, “Bukankan kamu sudah salat bersama kami?” Kemudian Rasulullah membacakan se bait ayat Al-Quran (surah H-d ayat 114), *Inna al-¥asan±t yu©hibna al-sayyi'±t* (sungguh perbuatan baik itu menghapus perbuatan buruk). Tapi bukan berarti saya memperbolehkan kamu berciuman dan berpelukan, (sambil tertawa) Konteksnya beda dan untuk kondisi tertentu.”²¹⁷

Sekilas Jamal al-Banna memandang “sepele” dosa kecil yang mendasarkan pendapatnya pada akal semata dan jelas sekali bertentangan dengan banyak hadis yang berkaitan dengan hal tersebut. Adalah bahwa kebaikan itu menghapus kesalahan-kesalahan. Namun bukan berarti ini menjadi alasan untuk menghalalkan apa sudah nyata-nyata diharamkan oleh Allah swt.²¹⁸

Dalam sejarah diketahui bahwa bagaimana sikap Rasulullah dengan sahabat-sahabatnya dari kalangan wanita, di mana beliau sama sekali tidak pernah mau menyentuh wanita yang tidak halal baginya, walaupun dalam acara yang sangat penting sekalipun, seperti *bai'at*. Saat Nabi melakukan baiat dengan wanita, beliau tidak melakukan jabat tangan atau dengan sentuhan apapun dengan mereka. Sebagaimana dalam hadis yang

²¹⁷Romli, Gatra.

²¹⁸http://myshandy.multiply.com/journal/item/68/Liberalisasi_Syariat_Ala_Jamal_al-Banna, diakses 21 April 2012.

diriwayatkan oleh Bukhari, Aisyah radhiallahu 'anha berkata, “Siapa saja di antara mereka yang menyetujui persyaratan ini (*bai'at*), maka Rasulullah saw. bersabda kepadanya, “Sungguh aku telah mem*bai'at* kamu”. Aisyah menambahkan, “Demi Allah, sama sekali tangan beliau tidak menyentuh tangan seorang wanitapun dalam *baiat* tersebut dan tidaklah beliau mem*bai'at* mereka melainkan hanya dengan ucapannya.”²¹⁹

Itulah beberapa pemikiran kontemporer Jamal al-Banna yang sangat bertentangan dengan pendapat kebanyakan para ulama, baik ulama *salaf* maupun *khalaf*. Tampak jelas bahwa Jamal al-Banna lebih mengedepankan akalinya daripada teks keagamaan (Alquran dan hadis) dengan dalih prinsip kemaslahatan. Sehingga jika terdapat dalil Alquran yang bertentangan dengan pendapatnya, maka dalil tersebut perlu diterjemah ulang kembali, dan jika dalil tersebut adalah hadis, maka hadis tersebut perlu ditelusuri ke-*iaY³Y*-annya.

²¹⁹*Ibid.*

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Karakter *Fiqh Jad³d* Jamal al-Banna, setidaknya telah membuktikan beberapa hal penting, di antaranya:

1. Ada tiga karakter *Fiqh Jad³d* yaitu:
 - a. *Fiqh Jad³d* mempercayai Alquran sebagai pedoman utama dalam mengambil kesimpulan hukum.
 - b. *Fiqh Jad³d* mempunyai perhatian pada sunah.
 - c. *Fiqh Jad³d* mempunyai perhatian terhadap hikmah.
2. Dasar hukum *Fiqh Jad³d* adalah sebagai berikut:
 - a. Akal. Masing-masing kalimat dalam Alquran membutuhkan ijtihad untuk bisa dipahami. Untuk bisa memahami dan mengamalkan Alquran, mau tidak mau kita harus menggunakan akal.
 - b. Nilai-nilai universal Alquran (*Manṣ-mat al-Qiyam al-ḥikmat f³ al-Qur'ān al-Karīm*). Ketika Alquran disebut sebagai kitab petunjuk, itu artinya Alquran juga kitab nilai. Karena keimanan dapat terwujud hanya dengan mengimani nilai-nilai universal yang ada di dalamnya. Hukum yang sudah ditetapkan pun masih membutuhkan pembacaan lebih lanjut. Pembacaan ini juga harus diilhami oleh nilai-nilai universal Alquran hingga tidak terjadi kesesatan dan kesimpangsiuran.
 - c. Sunah. Alquran tidak banyak membahas permasalahan secara rinci, dan tentunya hal ini dapat tidak dipahami sebagai kekurangan atau Alquran melupakannya. Alquran menginginkan sunah yang ambil bagian dan menjelaskan hal-

hal yang kurang rinci dalam Alquran. Oleh karenanya, Nabi telah menjelaskan hal-hal yang tidak terperinci dalam Alquran.

- d. Kebiasaan (*urf*). Para ulama fiqh sepakat dengan satu kata, kebiasaan yang bertentangan dengan teks tidak dapat diterima. Jika kebiasaan memainkan peran sedemikian rupa, dengan sendirinya zaman bisa bernafas lega hingga ledakan budaya bisa dihindari.

B. Saran-saran

Setelah melakukan penelitian terhadap karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna, timbul kesadaran bagi penulis untuk memberikan beberapa saran, di antaranya:

1. Kita tetap menghargai perjuangan dan karya-karya ulama terdahulu dalam merumuskan suatu konsep fiqh Islam.
2. Kita juga menghargai karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna dalam bukunya *Naẓw Fiqh Jad^{3d}*, sebagai manusia yang diberi kebebasan dalam berpikir dan berpendapat.
3. Semoga apa yang dikemukakan dari hasil penelitian penulis dalam tesis ini menjadi langkah awal dan pintu kita semua untuk mendalami karakter *Fiqh Jad^{3d}* Jamal al-Banna yang lebih kompleks lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abduh, Muhammad. *al-Islam wa al-Madinah*. t.t.p.: t.p., t.t.
- 'Abdullah, 'Umar. *Sullam al-Wui-l li 'Ilm al-Wui-l*. t.t.p.: t.p., t.t.
- 'Ali, Muhammad Sa'id. *al-BuŸ-s f³ al-Adillah al-Mukhtalifah*. t.t.p.: t.p., t.t.
- al-'Aqqad, Abbas Mahmud. *al-aq[±]iq al-Islam wa Ab[±]t³lu Khuiumihi*. t.t.p.: t.p., t.t.
- Abdurraman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Adib, M. Kholidul. *Fiqh Progresif: Membangun Nalar Fiqh Bervisi Kemanusiaan*, dalam *Jurnal Justisia*, edisi 24 XI, 2003.
- Agama, *Gatra* Nomor 42, beredar Jumat, 27 Agustus 2004.
- al-Amidi, Saifuddin. *al-IŸk[±]m f³ Ui-l al-ukm*. Kairo: Mu'assasah al-Halabi, jilid I, 1967.
- Anwar, Syahrul. *Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2010.
- Arfa, Faisar Ananda. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Bandung. Citapustaka Media Perintis, 2010.
- Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo Modernisme*. Yogyakarta: Lesiska, 1996.
- Bakry, Nazar. *Fiqh dan Ushul Fiqh*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- al-Banna, Jamal. *M[±] Ba'da al-Ikhw[±]n al-Muslim³n*. t.t.p.: t.p., t.t.
-
- _____. *NaŸw Fiqh Jad³d*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1*. Jakarta: Erlangga, juz I, 2008.

- _____. *NaẒw Fiqh Jad³d*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1*. Jakarta: Erlangga, juz II, 2008.
- _____. *NaẒw Fiqh Jad³d*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqh Baru 1*. Jakarta: Erlangga, juz III, 2008.
- _____. *NaẒw Fiqh Jad³d*. Al-Qahirah: D±r al-Fikr al-Isl±m³, juz I, 2008.
- _____. *NaẒw Fiqh Jad³d*. Al-Qahirah: D±r al-Fikr al-Isl±m³, juz II, 2008.
- _____. *NaẒw Fiqh Jad³d*. Al-Qahirah: D±r al-Fikr al-Isl±m³, juz III, 2008.
- ad-Dahlawi, Ahmad bin Abdurrahim. *al-Ani±f f³ Asb±b al-lkhtil±f*. t.t.p.: Silsilah al-±aq±fah al-Isl±miyah, t.t.
- Dawah, Hasan. *25 '2man f³ Jam±'ah Ikhw±n al-Muslim³n*. t.t.p.: t., t.t.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Alquran dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra, 1989.
- Glasse, Cyrill. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stracey International, 1989.
- ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad AẒmad*. t.t.p.: Mu'assasah al-Ris±lah, juz VI, 1999.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- _____. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006.
- ibnu Qayyim, *I'l±m Muw±qi'³n*. t.t.p.: t.p., juz I, 1995.
- Ibrahim, Sa'aduddin. "Pengantar" dalam Jamal al-Banna. *al-Isl±m; Kam± Tuqaddimuh Da'wah al-IẒy±' al-Isl±m³*. Kairo: D±r al-Fikr al-Isl±m³, 2004.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh*. Jakarta: t.p., 1972.

- al-Khallaf, Abd. al-Wahhab. *T±rikh Tasyr³' al-Isl±m³*, terj. H.A. Aziz Masykuri. Semarang: Ramadhani, 1974.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *The History of Islamic Law In Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2000.
- Ma'arif, Republika 13 Mei 2008.
- Madkur, Muhammad Salam. *Al-Madqal li Fiqh Isl±m*. Cairo: D±r Nah«ah al'Arabiyah.
- ibn Majah, Abu 'Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. *Sunan Ibn Majah*. t.t.p.: D±r IYy±' al-Kutub al-'Imiyyah, juz II, t.t.
- Majalah Bulanan Syirah No. 42/V/Mei 2005.
- Majalah *Minbar asy-Syirq*. 6 Maret 1936.
- Majalah *Rabitah al-Islamiyah*. Juli, Agustus 1996.
- Marpaung, Arifin. "Fiqh Kontemporer". Diklat, Institut Agama Islam Sumatera Utara, 2007.
- Muhyiddin, Ali. *al-Tasyr³' min al-Sunnah wa Kayfiat al-Istinb± Minh±*, Majalah *Markaz BuY-£ al-Sunnah wa al-S³rah*. t.t.p.: t.p., edisi 2, 1981.
- Nasution, M. Yasir. *Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Kehidupan Masyarakat Modern*, pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN-SU Medan tanggal 7 Januari 1995.
- Nazir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Evolution of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs*, terj. M. Fauzi Arifin, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, cet. 1. Bandung: Nusamedia dengan Nuansa, 2006.
- Qadri, Anwar Akhmad. *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, edisi 1. Lahore, Pakista: Ashraf, 1963.
- al-Qadir, Ali Hasan Abd. *Na§rah '²mmah f³ al-T±rikh al-Fiqh al-Isl±m³*. t.t.p.: D±r al-Kutub al-'ad³sah, cet. 2, 1965.
- al-Qurtuby, Sumanto. *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, 1999.

Qutub, Sayyid. *Khaiḥii al-Taiawwur al-Islam³ wa Muqum[±]tuhu*. t.t.p.: t.p., t.t.

Romli, Gatra Nomor 42, 27 Agustus 2004.

Salih, Hashim. *Jam[±]l al-Bann[±] bain al-Iil[±]Y al-D³n³ wa al-Tanw³r*, <http://www.syarqulawsat.net>, diakses 06 Januari 2012.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

al-Subki, Tajudin. *Jam'ul Jaw[±]mi'*. t.t.p.: t.p., jilid I, t.t.

Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Syalabi, Muhammad Musthafa. *al-Madkhal f³ al-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islam[±]mi*. Beirut: D[±]r al-Nah[«]ah al-'Arabiyyah, 1969.

asy-Syatibi. *al-Muw[±]faq[±]t*. t.t.p.: Mun³r Aga ad-Damsyiqi, jilid I, t.t.

al-Syaukani. *Irsy[±]d al-FuY-l*. t.t.p.: t.p., t.t. TEMPO, edisi 30 September 2001.

Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, ed. 2, cet. 9, 1997.

Zahrah Muhammad Abu. *al-^lad³s wa al-MuYaddis-n*. t.t.p.: t.p., t.t.

_____. *Ui-l Fiqh*. t.t.p.: Dar al-Fikr al-'Araby, 1985.

_____. *Ui-l Fiqh*. t.t.p.: t.p., t.t.

al-Zarqa, Mustafa. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. t.t.p.: t.p., t.t.

Zuhdi, Masfuk. *Pengantar Hukum Syariah*. Jakarta: Haji Masagung, 1990.

Homepage

http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal-al_Banna, diakses 06 Januari 2012.

<http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2001/09/24/SEL/mbm.20010924.SEL83797.id.html>, diakses 21 April 2012.

<http://mizan-poenya.blogspot.com/2010/08/angin-segar-dalam-fiqh-baru.html>, diakses 28 Januari 2012.

http://myshandy.multiply.com/journal/item/68/Liberalisasi_Syariat_Ala_Jamal_al-Banna, diakses 21 April 2012.

<http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=251>, diakses 04 Februari 2012.

<http://www.islamiccall.org/the%20islamiccall.html>, diakses 21 April 2012.

<http://www.voaislam.com/lintasberita/hidayatullah/2010/10/01/10532/jamal-albanna-serang-sunah-dan-Alquran>, diakses 03 Februari 2012.

<http://yunalisra.blogspot.com/2011/06/reinterpretasi-nalar-fiqh-kontemporer.html>, diakses 06 Januari 2012.

<https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:mWMhbc95Q5oJ:ejournal.sunan-ampel.ac.id/index.php/Al-manar/article/view/206/191+-biografi+Jamal+al-Banna>, diakses 04 Februari 2012.

www.egyptwindow.net/nafidatumasr, diakses 06 Januari 2012.

sdz/ismm/tho/hid/hidayatullah.com, diakses 03 Februari 2012.

