

PEMBARUAN FIKIH DI MESIR; (Dari Kritik Formalisme Teks Menuju Kontekstualisasi)



TOLAK IMAM PUTRA

Penulis lahir di Sumenep. Alumnus Pondok Pesantren TMI al-Amien, Prenduan, Madura (1994). Mahasiswa semester VIII, Fakultas Studi Ilmu-Ilmu Islam dan Bahasa Arab, Universitas al-Azhar, Kairo. Aktif di Forum Studi Keluarga Madura (FOSGAMA 1996-2000), Studi Club "TAYSIR" dan Pemimpin Redaksi Jurnal Kajian Keislaman NUANSA NU Mesir (1999-sekarang).

Mengangkat wacana pembaruan fikih di Mesir lebih menarik dibandingkan dengan kajian-kajian fikih di negeri (Islam) lainnya. Ini disebabkan oleh transformasi intelektual di negeri Piramid selalu hidup dan dinamis. Hal ini didukung oleh *setting* dan tradisi masyarakat yang selalu berubah dan berkembang, selain gesekan-gesekan antar aliran pemikiran yang cukup alot.

Pada dua dekade terakhir, beberapa

konstruksi baru pemikiran Islam tampil mewarnai wacana pemikiran keislaman dan gaungnya meluas ke hampir seluruh belahan dunia Islam. Di antara konstruksi baru itu bisa kita sebut; "teologi pembebasan" alias *Kiri Islam*-nya Hassan Hanafi pada awal dekade 80-an, kritik hermeneutik al-Quran yang dipelopori oleh Nasr Hâmid Abû-Zayd dan konstruksi baru gagasan fikih yang dihela Jamâl al-Bannâ, Yûsuf al-Qardlâwi, Thâriq Bisyri dan Sâlim Awwâ. Dua proyek pemikiran terakhir dimulai sejak awal 90-an sampai sekarang.

Tulisan sederhana ini akan mengentengahkan isu pembaruan fikih, khususnya pada dekade 90-an ke atas, dengan tidak melupakan beberapa usaha yang berkembang sebelumnya. Penekanan pada era 90-an ke atas, karena wacana pembaruan fikih pada era itu ramai diperbincangkan dan menjadi wacana yang menarik keterlibatan sejumlah besar para intelektual dan kaum ulama di Mesir.

Sebelum lebih jauh membahas tema ini ada baiknya kita lihat bagaimana orang Mesir berfikih. Dibandingkan dengan di negeri-negeri muslim lain, masyarakat Mesir relatif lebih maju dalam kehidupan fikihnya. Ketika masyarakat muslim di negeri-negeri lain masih terbelenggu dengan taqlid membuta kepada madzhab tertentu dan kurang menghormati madzhab lain —jika tidak menafikannya— masyarakat Mesir telah terbebaskan dari

kungkungan mazhab tertentu (tidak harus mengikuti mazhab tertentu dalam segala hal) bahkan dari keharusan bermazhab. Mereka menilai berbagai mazhab yang ada (terdapat enam mazhab yang berpengaruh kuat di Mesir yakni mazhab yang empat ditambah dua mazhab dari tradisi Syiah; Ja'fari dan Zaydi) memiliki nilai kesahihan yang sama. Sehingga, mereka dengan tanpa beban berpindah mazhab tiga kali sehari sesuai yang mereka kehendaki. Bahkan bagi sebagian kalangan, karena penguasaan bahasa, mereka tidak menemukan persoalan ketika menyelesaikan persoalan-persoalan fikih sehari-hari dengan cara langsung merujuk kepada sumber aslinya tanpa harus melalui kitab-kitab karangan para imam mazhab.

Akan tetapi meskipun kebebasan untuk memilih mazhab telah menjadi fenomena umum, namun keterikatan kepada kitab-kitab fikih klasik warisan para ulama terdahulu masih terlalu kuat. Teks-teks fikih sekian abad yang lalu masih ditempatkan sebagai jawaban tunggal bagi persoalan-persoalan fikih yang muncul akibat masalah-masalah modernitas. Sehingga, aktifitas berijtihad menjadi kering dan kreatifitas berfikih menjadi terpasung. Akibatnya, karena belum tumbuh formula baru, fikih terbata-bata untuk menjawab persoalan kemanusiaan yang muncul sebagai akibat kemajuan ilmu dan peradaban moderen.

Akidah, Syari'ah dan Fikih; Redefinisi Menuju Kontekstualisasi

Gerakan pembaruan fikih mau tidak

mau berhadapan dengan kerancuan pandangan mengenai pilar-pilar Islam; akidah, syari'ah dan fikih. Dalam anggapan banyak orang, tiga pilar itu semuanya berorientasi kepada upaya menjalin hubungan hamba dengan Tuhan, lain tidak. Islam hanya mengurung ajarannya kepada persoalan ibadah *mabdlah* untuk tujuan mempertebal iman dan keyakinan. Agama hanya dianggap sebagai ajaran sakral *an sich*, yang terlepas sama sekali dari konteks kemanusiaannya sehingga tidak memberikan ruang ijtihad. Konsekuensinya terjadi kerancuan dalam memahami agama dan pemikiran keagamaan. Oleh karenanya, pembaharuan fikih tidak bisa menghindari dari tuntutan upaya redefinisi terhadap konsep-konsep keagamaan, seperti akidah, syari'ah dan fikih yang rentan pada pemaknaan tunggal dan satu. Padahal ketiga-tiganya merupakan produk pemikiran yang menyejarah yang berbeda makna. Kerancuan inilah sesungguhnya akar masalah stagnasi dan konservatisme fikih.

Islam adalah agama yang mempunyai dua sisi monumental: yang sakral dan yang profan. Pada satu sisi, Islam sebagai agama sarat dengan ibadah-ibadah ritual, tapi pada sisi lain, juga mengajarkan ibadah sosial-humanis. Muhammad 'Imarah mengistilahkan pandangan tersebut, *al-Islâm ilâhiy al-mashdar insâniy al-maudlû'* (Islam adalah agama yang bersumber dari Tuhan, tapi berorientasi pada manusia).¹ Wacana tentang Islam semacam ini telah menjadi kerangka berpikir dan berperilaku masyarakat Madinah yang dikomandoi

1 Imarah, Dr. Muhammad, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmi*, Dar el-Shorouk, Cet I 1991, hal. 25

langsung oleh Nabi Muhammad Saw. Pada masa itu, Islam sebagai ajaran Tuhan tidak terlalu banyak dipikirkan, karena faktor dan alasan kedekatan —dan mungkin kharisma Nabi Muhammad yang begitu tinggi— para sahabat dengan Nabi, sehingga persoalan-persoalan keagamaan tidak diperdebatkan. Namun demikian realitas tersebut kemudian sedikit demi sedikit berubah sepeninggal Rasulullah Saw., sehingga muncul perdebatan tentang masalah politik, yang diikuti dengan berkecambahnya masalah sosial dan budaya di tengah masyarakat yang multiras.

Definisi akidah, syari'ah dan fikih dari waktu ke waktu mengalami perkembangan seiring dengan upaya intelektual para ulama. Dan hingga sekarang masih menjadi pembahasan yang hangat dan belum kunjung tuntas. Misalnya, Abu Hanifah menyebut bahasan-bahasan yang sekarang dimasukkan dalam wilayah akidah dengan *al-fiqh al-akbar* dan wilayah syari'ah disebut dengan *al-fiqh al-asghar*, termasuk di dalamnya persoalan-persoalan fikih. Mahmud Syaltut, mantan syaikh al-Azhar, menemukan penjelasan yang relatif memberikan ruang bagi ijtihad mengenai konsep akidah dan syari'ah. Syaltut memperkenalkan istilah *al-Islam; Akidah wa Syari'ah* dan menjadikannya sebagai buku yang memberikan makna berbeda dari makna yang ada sebelumnya. Memang Syaltut bukan orang yang pertama yang memberikan makna tentang akidah dan

syari'ah. Sebelumnya sudah ada ulama semisal Ibnu Qayyim al-Jauziyah dan al-Jurjani serta ulama lainnya.

Menurut Syaltut, akidah merupakan hubungan vertikal manusia dengan Tuhan yang menyangkut keimanan dan keikhlasannya dalam beribadah dan tak ada sangkut-pautnya dengan hubungan manusia.² Banyak teks-teks yang kuat yang mendukung akidah dalam arti keyakinan-keyakinan tentang hari akhir, pahala dan dosa serta persoalan yang diistilahkan dalam teologi Islam dengan *al-sam'iyât* (sesuatu yang harus diyakini, walau hanya berupa berita yang diperoleh melalui pendengaran).

Sementara syari'ah adalah pranata nilai yang multidimensional yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan (sebagai tujuan akhirnya), manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Dalam perpektif ini makna syari'ah tentu lebih mempunyai gerak eksternal dan berorientasi lebih kepada masalah-masalah kemasyarakatan.

Dengan demikian perbedaan kandungan antara syari'ah dan akidah, dengan sendirinya telah membentuk satu pemahaman yang utuh dan general tentang Islam, sebagaimana yang disinggung di atas. Dengan kata lain akidah sebagai dasar kuat bangunan syari'ah yang utuh, keduanya tidak bisa dipisahkan sebagai simbiosis mutualistik yang saling memperkokoh, walau secara fungsional keduanya berbeda.

2 Syaltut, Syaikh Mahmud, *al-Islâm Akidah wa Ayari'ah*, Dar el-Shorouk, Kairo, cetakan XVII, 1997. Buku ini adalah buku monumental Syaltut yang berhasil meramu pengertian yang tepat tentang makna akidah dan syari'ah dalam fungsinya yang berbeda. Syaltut adalah tokoh yang rajin melakukan pendekatan antar mazhab dalam Islam.

Berdasarkan perbedaan cakupan dan tujuan keduanya, maka lahan dan lapangannya pun berbeda. Akidah berasaskan nilai-nilai dasar Islam yang *mujma' alaihi* (telah disepakati oleh jumbuh ulama) yang diadopsi dari teks-teks *qath'i* (pasti tanpa ada gugatan apapun) dan langsung diterangkan oleh al-Quran dan Hadis-hadis *shahih* yang secara khusus berbicara tentang masalah yang berkenaan dengan penguatan akidah. Seperti hari akhir, surga, neraka, pahala dan dosa. Singkatnya hal-hal metafisik menjadi cakupan dasar akidah, untuk mengokohkan syari'ah sebagai cabangnya.

Sementara syari'ah yang konotasinya pada persoalan keduniaan, maka sudah barang tentu akan berlandaskan kepada akal dan lebih mengutamakan kemaslahatan bersama. Syari'ah lebih memertingkan persamaan, keadilan yang dimanifestasikan dalam sebuah undang-undang yang disusun oleh negara berdasarkan kesepakatan-kesepakatan. Penjelasan Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam masalah syari'ah jelas sekali, bahwa asas dan bangunan dasarnya satu yakni usaha untuk menghilangkan belenggu-belenggu kesengsaraan dan mencari kisi-kisi kemaslahatan dan keadilan.

Bila demikian maka pengertian Islam adalah agama yang berdasarkan keyakinan—untuk kemudian disebut sebagai ajaran

langit (*ta'lim samawi-rabbani*)— dan rambu serta piranti kehidupan—untuk kemudian ia disebut sebagai agama kemanusiaan yang menjunjung tinggi demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM) serta anti terhadap otoritarianisme penguasa. Itulah salah satu ajaran yang membedakan Islam dengan ajaran lainnya.

Untuk melihat korelasi antara akidah dan syari'ah, dalam al-Quran, baik secara tidak langsung maupun langsung telah banyak ditemukan persinggungan antara akidah yang menggunakan kata *amanū* sementara syari'ah dengan kata *wa 'amilū al-shālihāti*. Dan sangat jarang al-Quran menyatakan *iman* kecuali diikuti dengan kata *'amal*.³

Bertolak dari pendefinisian yang demikian, teks-teks yang bernuansakan syari'ah, bukanlah teks yang mempunyai harga mati tanpa ada gugatan dan kritikan. Tapi sebaliknya justru pendekatan kontekstual terhadap teks tersebut hidup dan berkembang bersama kemaslahatan dan kinerja akal manusia. Di sini fungsi teks sebagai ruh, sementara badan dan jasad yang merealisasikan teks-teks adalah realitas riil, tanpa saling mencurigai. Maksudnya untuk menghidupkan teks apapun (baik al-Quran dan al-Sunnah, serta gagasan hukum/fikih klasik) diperlukan satu proses bacaan dan interpretasi lewat proses *ijtihad*.

Akidah secara terminologis dikenal

3 Banyak ayat yang mendukung tesis ini. Di antaranya adalah al-Kahfi: 107-108, al-Nahl: 97, al-'Ash: 1-4, surat al-Ahqaf: 13, serta ayat-ayat lain yang merujuk kepada makna di atas. Bahkan Dr. Yusuf al-Qardlawi sendiri menyimpulkan makna Islam kepada dua bidang pokok: iman dan amal. Iman sebagai akidah yang banyak dibahas dalam Ilmu kalam dan amal sebagai syari'ah yang dibahas dalam Ilmu Fikih. Untuk lebih mempejelas tesis di atas. Jurnal Islamiyat al-Ma'rifah, terbitan al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami No V, Vol II, 1996.

dengan istilah *al-tsawâbit* (yang pasti dan statis sifatnya), sementara syari'ah dan fikih masuk dalam katagori *al-mutaghayirât* (sesuatu yang sewaktu-waktu bisa berubah dan berkembang). Persoalan akidah dan keyakinan ditempatkan pada porsinya yang tetap, sementara syari'ah dan juga fikih ditempatkan pada wacana dan realitas yang terus bergerak sesuai dengan kondisi dan situasinya.⁴

Maka Jamal al-Banna menegaskan bahwa kerancuan fungsi masing-masing, baik akidah yang diklaim syari'ah dan begitu juga sebaliknya merupakan prahara yang mengganggu tujuan-tujuan umum (*maqâshid 'ammah*). Konsekuensi logisnya yaitu pembauran masalah akidah ke dalam masalah syari'ah menjadi satu khazanah fikih yang penuh dengan muatan-muatan ritualitas keagamaan, sebagaimana warisan fikih yang sedang kita kritisi itu.⁵

Dalam jangka kurang lebih dua dasawarsa belakangan ini, persoalan tersebut semakin dipertajam dan dianalisa untuk sampai kepada satu titik temu, bahwa fungsi syari'ah dan akidah harus dipisahkan secara konsepsional. Syari'ah secara praksis harus selaras dengan akidah sebagai dasarnya. Bila persoalan keterkaitan ini diluruskan tampaknya persoalan-persoalan rumit akan dapat teratasi dengan baik, sesuai dengan

yang diharapkan.⁶

Sedangkan fikih berasal dari kata *faqaha* yang berarti memahami, dan menelaah, adalah bagian yang tak terpisahkan dari tradisi Islam klasik yang terus bergulir hingga kini. Tetapi fikih dalam dinamika selanjutnya lebih dikonotasikan kepada pemahaman-pemahaman terhadap al-Quran dan Hadis, untuk merumuskan hukum Islam, baik yang berbentuk *'ibâdah* atau *mu'âmalah*. Disayangkan sekali, fikih kemudian menjadi bagian dari khazanah yang dipuja secara berlebihan dan bahkan keluar dari makna dasarnya sebagai pemahaman yang bebas dan absah. Oleh karena itu, penyelewengan makna sebagaimana yang dinyatakan al-Qardlawi, arti *fiqh* harus diubah dan dikeluarkan dari pengertian yang asli, bahwa fikih adalah ilmu yang membahas tentang pengambilan hukum nash-nash umum yang dilakukan oleh para *fuqahâ'*. Qardlawi lebih setuju untuk memaknai *fiqh* dengan pemahaman global tentang segala sesuatu yang terjadi di tengah kita sebagai bahan kontemplasi dan kajian. Di sini fikih merupakan pemahaman yang bebas, karena dilahirkan melalui rasionalisasi.⁷ Pemahaman tersebut berangkat dari beberapa terminologi al-Quran semisal, *yafqahûn*, *yatadabbarûn*, *ya'qilûn* serta beberapa terminologi lain

4 Loc. Cit Imarah, Dr. Muhammad, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmî*, Dar el-Shorouk, cet I 1991, hal. 25, Sebagai perbandingan baca, Athiyah, Jamaluddin, Zuhaily, Wahbah dalam *Tajdid al-Fiqh al-Islamîy*, hal 173, Dar el-Fikr Beirut, cet. I 2000

5 Al-Banna, Jamal, *Nahw Fiqh Jadid*, Dar el-Fikr el-Islami, Kairo, Jil I hal. 68, cet I 1995

6 Lihat tulisan pengantar Dr. Yusuf al-Qardlawi tentang di Jurnal Islamiyat al-Makrifah Tahun II, Edisi V 1996 *Nahw Fiqh Muryassar* hal. 98-99

7 Al-Qardlawi, Dr. Yusuf, *Awlawiyât al-Harakah al-Islâmiyah fî al-Marhalah al-Qâdimah*, cet. Bank al-Taqwa 1991, hal 22

yang merujuk kepada makna yang sama yaitu memahami.⁸

Selain pandangan Yusuf al-Qardlawi serta Jamal al-Banna, Jamaluddin Athiyah berupaya untuk membawa fikih keluar dari makna yang sudah dikenal secara umum di seluruh lapisan masyarakat awam. Karena fikih menurut Athiyah dalam perspektif al-Quran dan Hadis adalah menyangkut masalah akhlak (etika), mu'amalat (transaksi), selain berarti ibadah atau akidah.⁹

Permasalahan inilah yang banyak disorot oleh beberapa ulama fikih di Mesir belakangan, termasuk oleh Dewan Tinggi Urusan Islam dan IIIT (*International Institute of Islamic Thought*). Upaya ini dilakukan tidak semata-mata mendendangkan nyanyian lama yang sudah usang dan tidak sesuai dengan konteks kekinian. Bahkan Yusuf al-Qardlawi selalu menekankan bahwa fikih harus selalu didasarkan kepada pemahaman-pemahaman atas dasar kaidah-kaidah fikih yang rasional dan realistis.

Polarisasi Fikih Pasca 90-an; Upaya Rekonstruksi

Arkeologi wacana pembaruan fikih di Mesir khususnya pasca 90-an merupakan dinamika yang menarik perhatian. Pada masa sepuluh tahun terakhir, fikih di Mesir banyak mengalami polarisasi, karena pesatnya aliran pemahaman yang mewarnai pergumulan dinamika tersebut. Walaupun akhirnya terpulung kepada multipolarisasi yang disebabkan semakin terbukanya lahan

dan wahana pembaruan. Di sini ada beberapa kelompok yang hadir dalam arena rekonsruksi fikih.

Pertama, kelompok tekstualis atau skripturalis. Kelompok tersebut adalah kelompok yang meletakkan fikih pada garis keamanan. Secara garis besar problem yang mereka hadapi adalah bagaimana mempraktekkan khazanah fikih klasik, serta menolak beberapa hasil jerih olah-pikir para cendekiawan kontemporer yang telah merumuskan (*ijtihad*) untuk membawa fikih kepada tataran wacana bebas dan terbuka. Sementara mereka sendiri kebingungan untuk menjawab beberapa persoalan di mana fikih punya andil besar. Keinginan untuk memuja teks-teks (khususnya yang *syar'i*) mendarah daging dalam benak pikiran mereka. Kelompok inilah yang masuk dalam katagori yang diistilahkan fikih dengan *al-muqallid*; yang suka menjiplak, meniru dan kurang kreatif, eksklusif dan fanatis.

Contoh yang cukup jelas adalah ketika masalah non-mazhab diangkat ke permukaan, mereka serta merta menolak ide anti mazhab, khususnya mazhab yang empat (*syafi'i*, Maliki, Hambali, dan Hanafi). Alasan mereka sederhana, bahwa kita —menurut kelompok ini— belum mampu untuk melakukan *ijtihad* seperti mereka, dan walaupun bisa, kita tidak akan menghasilkan hukum yang maksimal. Sementara di Mesir persoalan bermazhab sudah menjadi kebebasan dan hak individu.

8 Ibid. 22-25

9 Athiyah, Dr. Jamaluddin. Zuhaili, Dr. Wahbah, *Tajdid al-Fiqh al-Islamiy*, hal 24, Dar el- Fikr Beirut, cet. I 2000.

Memang ada pertentangan prinsipil pada kelompok ini. Di satu sisi mereka ingin seperti generasi pertama Islam (Nabi dan sahabat), tapi anehnya mereka kurang terbuka terhadap kenyataan-kenyataan yang ada. Padahal di zaman Nabi keterbukaan cukup dipegang, termasuk oleh para sahabatnya sendiri. Banyak tokoh yang tergolong dalam kelompok pertama, antara lain; Syaikh Mutawalli al-Sya'rawi (almarhum), Athiyah Saqar, Yahya Isma'il dan sederet nama lainnya.

Kedua, kelompok moderat. Kelompok yang selalu berusaha untuk melakukan pendekatan-pendekatan yang bijaksana, khususnya dalam masalah fikih. Landasan dan pijakan kelompok moderat adalah sebuah representasi pemikiran yang hadir tepat pada waktunya. Mereka menyebut dirinya sebagai *ummatan wasathan*, atau *al-mutawassithûn* sebagaimana disinyalir al-Quran. Bahkan kelompok inilah yang bersuara lantang menyuarakan ide-ide rekonstruksi wacana fikih, sejak lebih sepuluh tahunan silam. Dari persoalan lama yang terbarukan, semisal pembebasan mazhab (*al-lâmazhabiyah*), masalah halal-haramnya lagu, dan kasus khitan (yang juga pernah marak di Mesir), kasus kloning, masalah transmisi (pemindahan) sebagian organ tubuh dari sakit kepada yang sehat, sampai kepada masalah bayi tabung. Banyak kasus kontemporer yang dilerautengahi oleh jajaran garda depan kelompok ini. Sehingga ajaran Islam nampak terbuka, bebas dan tidak kaku berhadapan dengan persoalan-persoalan modernitas.

Mereka tidak semata-mata mengilustrasikan persoalan dengan teks, tapi di saat yang sama mereka mengangkat rasionalitas

sebagai neraca teks. Malah dalam banyak kesempatan mereka mencoba mengentengahkan beberapa solusi alternatif terhadap kejumudan fikih, sehingga mereka pun harus mencoba melepaskan sekat-sekat untuk sampai ke tujuan. Banyak pemikir yang tergolong dalam bagian ini, seperti Dr. Yûsuf al-Qardlawi yang banyak melemparkan gagasan-gagasan pembaruan fikih. Dari *fiqh al-wâqi'* (fikih realitas), *fiqh al-muwâzanât* (fikih perimbangan), sampai kepada *fiqh al-awlawiyât* (fikih prioritas). Selain itu, Dr. Salim al-Awwâ, salah seorang yang turut angkat suara dalam wacana rekonstruksi fikih dan termasuk di dalamnya Dr. Muhammad Imârah, Dr. Ra'fat 'Usmân dan beberapa nama lainnya.

Ketiga, kelompok Kiri. Satu istilah yang digunakan untuk menyebutkan identitas kelompok yang memberikan lebih banyak ruang bagi akal dan rasionalitas, seperti yang diistilahkan Hassan Hanafi dengan *al-yasâr al-islâmi*. Sebenarnya mereka secara prinsip hampir sama dengan kelompok kedua, namun kelompok ini tidak terlalu menghiraukan formalisme teks-teks klasik yang menurut mereka sudah usang. Karena kesesuaian masa dan *setting*-nya sudah terputus. Mereka dengan serius melihat kenyataan bahwa fikih merupakan penyebab kemunduran umat Islam. Karena selama kurang lebih seribu tahun lamanya umat Islam dicekoki dengan pemahaman-pemahaman yang justru memperkeruh masalah umat.

Hal lain yang membedakan kelompok ini dengan kelompok kedua adalah keberanian untuk menggugat Hadis yang matannya kurang masuk akal dan mempertanyakan kesahihan Hadis tertentu, karena

banyak pertimbangan-pertimbangan yang harus dilihat dalam menilai kesahihan sebuah Hadis. Dari persoalan *sanad* (kesinambungan perawi Hadis), *matan* (substansi Hadis) serta proses sejarah yang membentuk Hadis serta kebohongan-kebohongan yang banyak ditemukan dalam beberapa Hadis.¹⁰

Berangkat dari sikap ketidakpuasan kepada teks-teks klasik, mereka melakukan dekonstruksi terhadap wacana fikih, khususnya yang menyangkut sumber-sumber hukum (*mashâdir al-tasyrî' al-islâmiyy*), yang diproduksi oleh para *aimmatu al-madzâhib*; al-Qur'an, al-Sunnah, Ijmâ' dan Qiyâs, serta beberapa sumber yang masih diperdebatkan, seperti *al-istihbân*, *al-mashâlih al-mursalah*, *al-istishbâb* dan *saddu al-dzarâ'i'*. Semuanya terakumulasi dalam satu mega proyek rekonstruksi fikih yang ditengarai oleh Jamal al-Banna dalam tiga jilid buku *nahw fiqh jadîd*. Suatu lompatan jauh ke depan yang dilakukan kelompok ini.¹¹

Sebagaimana pemetaan singkat di atas, upaya merambah jalan baru diskursus fikih yang ada di Mesir, dipresentasikan oleh dua kelompok di atas; moderat dan kiri. Oleh karena itu, agar jangkauan ke depan fikih bisa dilihat secara substansial (*wadl'u al-niqath 'ala al-abruf*) kita akan meninggalkan diskusi tentang aksesorialisasi fikih model kelompok pertama. Maka dalam bahasan ini kita akan berkonsentrasi untuk mengamati pemikiran dua kelompok tersebut. Yang meskipun ditemukan titik lemah dan

titik lebih antara kedua kubu, pada akhirnya ada garis paralel substansial, walau terkadang formatnya berbeda antara keduanya dalam membenahi kekurangan yang ada dalam fikih.

Rekonstruksi dan Dekonstruksi Fikih: Tuntutan dan Kebutuhan

Seperti biasanya satu upaya rekonstruksi apapun bentuk dan namanya tidaklah lahir dari ruang hampa. Tapi ia lahir bersama tuntutan dan kebutuhan zaman serta realitas yang terus memaksa munculnya pembaruan terhadap konstruksi lama. Maka harus diyakini bahwa proses dekonstruksi-rekonstruksi sebuah pemikiran, khususnya fikih selalu bergumul dengan konteks sosial yang terus berkembang. Dengan demikian melihat kepada proses ini, dekonstruksi-rekonstruksi fikih lahir karena adanya tuntutan sekaligus kebutuhan untuk melakukannya, bukan semata-mata untuk menggugat masalah-masalah lama dalam tradisi Islam klasik.

Antara tuntutan dan kebutuhan ibarat dua sisi mata uang yang sulit dipisahkan. *Tuntutan* adalah wujud material-eksternal yang secara langsung tampak. Oleh karena itu, fikih dituntut melihat unsur yang ada di luar dirinya sendiri, untuk selanjutnya melakukan otokritik terhadap dirinya. Sedangkan *kebutuhan* adalah wujud formal-internal fikih itu sendiri yang secara langsung tampak dalam berbagai kajian-kajian dan seminar yang terus digalang,

10 Untuk persoalan kedudukan Sunnah dalam buku tentang al-Sunnah wa Dauruha fi Fiqh al-Jadid. jil. II *Nahw Fiqh Jadid*. Jamal al-Banna menekankan bahasanya kepada persoalan Hadis-Hadis yang sulit diterima oleh akal, lebih-lebih tidak mempunyai kualifikasi sanad dan matan yang kurang sempurna. Lihat. hal 92-96.

demi menyalurkan antara tuntutan dan kebutuhan di atas. Wujud material adanya tuntutan fikih adalah adanya perubahan-perubahan yang terjadi di dalam semua sektor kehidupan riil, dari persoalan budaya, politik, ekonomi yang didukung oleh pesatnya arus globalisasi. Pada proses selanjutnya muncul kebutuhan kita untuk secara seksama melakukan introspeksi diri, bahwa ternyata kita harus bangun dan bangkit menyongsong hari esok yang lebih baik.

Kini fikih berhadapan dengan dua hal di atas, tuntutan dan kebutuhan, di mana fikih tidak mungkin henggang-lari dari dua persoalan tersebut. Tuntutan untuk tetap menyesuaikan dengan ruang dan waktu, pada saat yang bersamaan fikih (ulama) lazim terus mencoba untuk keluar dari kungkungan teks. Di sisi lain fikih perlu direparasi; apakah fikih tersebut sesuai dengan format dan materi lamanya, tanpa melewati jalan bacaan ulang dan interpretasi yang kongruen antara teks-teks fikih dan kenyataan-kenyataannya? Singkat kata fikih harus diakselerasikan kinerjanya dalam dunia nyata.

Namun demikian banyak benturan yang ditemukan ketika mereka sepakat untuk

memformat ulang fikih, baik yang berbentuk metodologi-pendekatan (*manhaji*) atau yang berbentuk materi (*maudlû'i*) fikih itu sendiri. Dr. Jamaluddin Athiyah tidak sepakat dengan metode yang ditawarkan oleh Jamal Al-Banna yang menganjurkan untuk mengadopsi metode dari "luar". Ia juga tidak setuju dengan upaya Jamal untuk melakukan perombakan materi fikih sebagaimana misalnya soal *mashâdir al-tashri' al-Islâmy* dan persyaratan seorang mujtahid. Athiyah memberikan kerangka dasar sebagai upaya untuk memformulasi fikih dari dua sisi ini: *Pertama*, menyangkut persoalan metodologis fikih seyogyanya dibangun dari dalam tradisi Islam. Artinya fikih tidak perlu menggunakan pendekatan-pendekatan lain dari "luar Islam", semisal teori semeotika (*alsiniyah*), dekonstruksi (*tafkiikiyah*) atau teori kesejarahan (*tarrikihiyah*). *Kedua*, berkenaan dengan materi inti fikih, di mana materi-materi fikih tidak perlu dirombak tetapi harus dilihat secara objektif dan dinamis. Nampaknya menurutnya, yang paling mendesak untuk dilaksanakan dari dua gagasan tersebut adalah terletak pada yang kedua, bahwa kita membutuhkan perbaikan materi yang sudah terbakukan.¹²

11 Dalam konteks kekinian buku yang paling gencar dikaji adalah tiga jilid buku Jamal al-Banna tentang perlunya "Fikih Baru". Ada tiga persoalan yang menghantui pikirannya dalam menganalisa lebih lanjut persoalan fikih klasik ataupun kontemporer. Buku pertama al-Banna banyak menampilkan masalah dasar-dasar sebagai pengantar analisisnya. Yang menarik ia merombak lima tatanan hukum yang sudah disepakati jumbuh, menjadi hanya dua hukum yang berlaku halal dan haram. Juga mengkritik penafsiran Nasr Hamid Abû Zayd dan Muhammad Syahrur. Ini di bagian pertama, selanjutnya buku ini berisi tentang posisi Sunnah dalam rekonsruksi "Fikih Baru". Yang tak kalah menarik adalah buku terakhirnya dalam proyek yang sama, di mana ia dengan berani mendekonstruksi *mashâdir al-taysri' al-islâmy*, juga membagi tiga tingkatan fikih. Al-Quran, Rasul, dan Fuqaha'. Dalam pembahasan tentang Dekonstruksi dan Rekonstruksi fikih, akan dibahas secara detail.

12 Athiyah, Jamaluddin, Zuhayli, Wahbah dalam *Tajdid al-Fiqh al-Islâmy*, hal 15-17, dan Jurnal al-Muslim al-Mu'âshir No 90 Vol 23 1999, hal 152-153.

Senada dengan Athiyah, Salim Awwa mengatakan bahwa yang paling urgen untuk diangkat pada dataran proses rekonstruksi atau dekonstruksi di atas pada saat yang sama, adalah adanya satu kepedulian yang sangat tinggi untuk tetap kembali membuka tertutupnya kran *ijtihad*, karena *ghalq al-ijtihad* (menutup pintu *ijtihad*) tidak mempunyai dasar dalam al-Quran dan Sunnah. Sikap seperti ini bisa ditemukan dalam berbagai kalangan intelektual dari berbagai spesialisasi yang terus menepukkan tangan menuju *ijtihad* yang *fair* dan objektif. Tujuan intinya adalah bagaimana Islam (*syari'ah*) bisa berjalan berdampingan dan berkait berkelindan dengan tuntutan modernitas yang sangat mendesak.¹³

* * *

Mayoritas pemikir Islam, baik reformis-moderat maupun kiri, telah menyatukan barisan dan berbulat kata untuk melapangkan jalan menuju terbukanya pintu *ijtihad*, khususnya dalam fikih. Walau tak sedikit para pendukung kalangan konservatif yang menentang karena beberapa alasan yang kurang jelas. Di antara masalah-masalah penting yang masih hangat dibicarakan dalam kerangka *ijtihad* ini adalah: *Pertama*, prasyarat yang harus dipenuhi oleh sebagian *mujtahid*; apakah masih akan menggunakan standar-standar yang lama? *Kedua*, perdebatan sengit tentang tuntutan dekonstruksi terhadap *mashâdir al-tasyri' al-Islâmiy*

(sumber-sumber hukum Islam) yang hampir seribu tahun lamanya dibakukan. *Ketiga*, tuntutan untuk menyajikan fikih dengan berbagai formatnya, seperti kumpulan *fiqh taysîr* yang diformat al-Qardlawi menjadi tiga bagian pokok fikih kontemporer, yang terinci dalam *fiqh al-muwâzanât*, *fiqh al-awlâwiyât*, *fiqh al-taysîr* serta pelbagai usaha untuk memperbaiki fikih dari dalam.

Menggugat Prasyarat Mujtahid

Persoalan pertama yang hangat diperbincangkan yaitu mengenai prasyarat *ijtihad*. Di sini terdapat persoalan yang mengganjal upaya melakukan aktifitas *ijtihad*. Karena berbagai prasyarat mujtahid yang telah dimutlakan oleh para ulama terdahulu sulit untuk dipenuhi oleh ulama sekarang. Persyaratan-persyaratan tersebut adalah: 1-2) *Menguasai Ayat dan Hadis al-abkâm* (ayat dan Hadis yang menyangkut persoalan kategoris hukum yang lima). 3) *Naskh dan mansukh*. 4) *Pengusaan tata cara ijma'*. 5) *Mengetahui wujûh* (bentuk-bentuk) *al-qiyas* termasuk di dalamnya *ilal al-abkâm*, cara menafsirkan, nilai *mashlahah*. 6) *Menguasai bahasa Arab* (nahw dan sharf). 7) *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh*. 8) *mengetahui maqashid al-syari'ah*. Delapan prasyarat ini sampai sekarang masih tetap dipertahankan tanpa pengurangan satupun.¹⁴ Prasyarat demikian masih dipegang erat oleh Dr. Wahbah Zuhayli serta mayoritas ulama al-Azhar yang beraliran kanan, dan tetap

13 Awwa, Dr. Salim, *al-Fiqh al-Islâmi 'alâ Thariq al-ajdid'*, hal 15. al-Maktab al-Islamiy, cet II 1998

14 Loc cit Athiyah, Jamaluddin hal. 188-189

menjadi bahan atau materi utama fikih (mata kuliah) di semua fakultasnya. Secara prinsipil delapan prasyarat seperti yang ada di atas telah mengundang perdebatan yang cukup lama dan dipertahankan oleh kaum tradisionalis kanan, untuk memperkuat posisi mereka sebagai orang yang paling berhak dan paling mampu untuk melakukan interpretasi teks.

Sementara kaum reformis dan rekonstruktif tetap berupaya sekuat tenaga mempermudah pintu *ijtihad* dengan mengurangi prasyarat di atas. Dr. Salim Awwa secara makro hanya mensyaratkan dua hal penting. *Pertama*, mengetahui dengan jelas nash-nash al-Quran dan Hadis sebagai teks dasar hukum, *Kedua*, mengenali realitas dan keadaan yang dihadapi sebagai realitas dan konteks empiriknya. Karena menurutnya *ijtihad* bebas dilakukan siapa saja dan tidak ada monopoli.¹⁵

Lebih radikal lagi, Jamâl al-Bannâ seorang penggagas mega proyek fikih baru (*fiqh jadid*) berupaya mendekonstruksi infrastruktur fikih yang seakan-akan termampakan selama kurun waktu yang cukup lama, yang masih terus diperbincangkan oleh para ulama. Menurutnya, dengan mengutip Syaikh Muhammad Saad Jalal, bahwa hanya ada tiga syarat bagi seorang *mujtahid* dalam fikih. Yaitu menguasai Ilmu Jiwa, Ilmu yang berkenaan dengan *ijtihad* dan Ilmu Ekonomi. Hal ini dimaksudkan adanya pembagian tugas antara seorang faqih dan seorang ekonom dan ahli jiwa. Seorang *mujtahid* dalam

pandangan ini lebih menekankan perlunya spesialisasi.¹⁶ Mengingat munculnya tuntutan yang berbeda antara kebutuhan fikih klasik yang banyak mengurus masalah ibadah ritual, dengan tuntutan kekinian yang lebih dituntut untuk mengentaskan persoalan ekonomi, semisal riba dan asuransi, investasi, perbankan dan lainnya.

Walau masih tetap berdebat tentang persoalan tersebut, dan masing-masing tetap bersikeras dengan pandangan ideologisnya yang berbeda. Yang jelas proporsi dan letak masalah sebenarnya adalah pada sejauhmana kemampuan personal dan kredibilitas intelektual serta spesialisasi masing-masing. Maka di sini *ijtihad* yang perlu dibangun adalah institusi yang secara resmi mengatasnamakan sebagai instansi pengambilan hukum, yang secara keanggotaan melibatkan para pakar yang tentu punya andil dan kepentingan di dalamnya. Sehingga akar masalah dan solusinya cepat ditemukan jalan keluarnya. Bila tidak demikian, fatwa dan bentuk hukum apapun sulit rasanya untuk disosialisasikan, diaktualisasikan di tengah masyarakat.

Kritik Atas *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmiy*: Mengedepankan Sisi Rasionalitas

Persoalan lain yang menjadi sorotan kritik dalam pembaruan fikih adalah tentang *mashâdir al-tasyrî' al-islâmiy* (sumber-sumber hukum Islam). Kritik diarahkan kepada persoalan ini karena adanya

15 Loc cit Awwa, Dr. Salim, hal. 12, 14.

16 Loc cit al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Dar el Fikr el Islami, jil I hal. 74-75

pembakuan dan pembekuan dasar-dasar hukum, padahal apabila kita memilih untuk memisahkan dataran akidah dan syari'ah tentu harus ada perubahan paradigmatis kritis terhadap sumber-sumber hukum Islam, setelah mengalami proses kesejarahan yang cukup lama. Oleh karena itu sangat menarik perhatian bila persoalan tersebut diangkat dalam suatu wacana reformasi Islam saat ini serta dalam situasi umat yang terbelakang dan ditunggangi oleh beratnya kungkungan khazanah mereka sendiri. Dan sebagaimana dipahami bersama tentang dasar-dasar hukum Islam yang sudah disepakati para *fuqaha* selama ini yang pasti ada empat sandaran dasar pokok ajaran (hukum) Islam, yang harus menjadi bahan rujukan dan *blue print* dalam pengambilan sebuah ketentuan hukum tentang satu masalah, tidak saja tentang masalah lama yang terbarukan, tapi juga persoalan modern.

Pertama, al-Quran sebagai *basic need* pengambilan hukum apapun dalam segenap masalah fikih. *Kedua*, Sunnah sebagai keterangan pelengkap dan suplementer dari al-Quran. *Ketiga*, Qiyas sebagai tradisi yang telah dipraktekkan oleh para sahabat dalam proses pengambilan hukum. *Keempat*, *ijma'*, kesepakatan bulat para *mujtahid* di setiap masa, di mana sebuah hukum diambil dan disepakati. Tentu untuk yang terakhir ini termasuk di dalamnya semua *ijma'* yang sudah ada dalam khazanah fikih klasik. Selain empat hal di atas, di sana masih banyak sumber-sumber hukum lain

yang masih diikhtilafkan oleh para ulama fikih. Seperti *istihbân* (satu cara yang mengesampingkan masalah-masalah yang kurang bersesuaian dengan kaidah dasar umum), *istishlâh* (pengambilan hukum dengan mempertimbangkan nilai dasar tujuan syari'at) atau lebih dekat kepada kaidah *dar'ul maqâsid muqaddam 'ala jalb al-mashâlih*. Selain itu ada *al-'urf* (satu proses pengambilan hukum dengan menghormati budaya lokal), *al-'amal bi syar'i man qablanâ* (hukum yang tidak ada dalam hukum Islam), *al-'amal bi mazhab al-shahabi* (mengambil hukum yang telah diambil para sahabat), *sadd al-dzârâ'i'* (menghindari *mafsadah* dengan menempuh satu cara yang lebih ringan), dan *al-istishbâb* (mengambil dan membuang hukum yang sudah ada, sesuai dengan perubahan yang ada).¹⁷

Apa yang telah diuraikan singkat dalam pranata dasar fikih, sebagaimana kita pahami dan kita pakai selama ini, secara langsung atau tidak telah menciptakan suasana yang penuh kegamangan dalam pengambilan hukum, karena faktor sandaran paradigmatis dan mendasar yang tidak dielaborasi dengan baik. Pada proses selanjutnya mengantarkan fikih kepada sakralitas *ijtihad* klasik, serta para *fuqaha'* itu sendiri. Di sini lalu muncul berbagai gugatan terhadap fikih yang telah mengkristal itu dengan menyitir bahwa sebenarnya para ulama, terdahulu tidak pernah menyuruh kita mengikuti mazhab dan pikirannya. Seperti pernyataan mayoritas ulama fikih yang berbunyi, "Pendapat saya

17. Loc. Cit, al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Jil III hal. 218 dan Athiyah, Dr. Jamaluddin hal. 198-199.

benar, tapi mengundang kesalahan dan pendapat selain saya salah mengandung kebenaran”; kaidah yang berbunyi “*taghayyur al-fatwa bi taghayyur al-zaman*” dan sebagainya. Yang jelas untuk menjual “dagangan rekonstruksi” sebelum ada dekonstruksi adalah dengan slogan-slogan bermakna seperti di atas. Masih banyak slogan yang sering dipakai secara umum untuk masuk ke proses perombakan dan perubahan yang diperlukan. Persoalannya kemudian adalah mampukah proses dekonstruksi ini menembus tembok kuat pemikiran lama tentang persoalan *mashâdir al-tasy’ir* ini? ¹⁸

Melihat persoalan di atas, membawa Jamal al-Banna kepada satu usaha dekonstruksi paradigma ini menjadi satu agenda besar fikih kontemporer (*fiqh jadid*). Jamal al-Banna (adik kandung Hasan al-Bannâ) bukanlah orang pertama yang berusaha mencairkan sumber-sumber hukum Islam seperti yang telah diuraikan di atas. Namun kelebihan al-Bannâ ketika mencoba mengangkat suaranya untuk menampilkan dalam sebuah kajian utuh, ketimbang kajian yang ada sebelumnya, yang berputar di dunia isu dan klaim, tanpa ada gagasan yang jitu. Secara substansial dan formatnya atau kuantitasnya tidak terlalu berbeda dengan yang sudah ada, tapi jalan kompromistis yang diambil al-Bannâ itu yang justru menarik. Di samping itu para pemerhati fikih kontemporer, semisal al-Qardlâwi dan Sâlim Awwâ belum pernah mengangkatnya seberani al-Bannâ.

Dalam buku *Nabw fiqh jadid*, ia mencatat bahwa hanya ada empat sumber hukum dalam Islam (*ushûl al-syarî’ah*). Pertama, akal, kedua, nilai-nilai fundamental yang ada dalam al-Quran, ketiga, Sunnah, keempat, al-‘Urf (kultur atau tradisi). Untuk persoalan pertama dengan mengutip salah seorang penyair ternama Abul A’la’ al-Ma’arry, al-Banna memulai bahasannya:

“*mengapa semua orang merasa senang untuk menjadi seorang pemimpin yang suka berbicara di hadapan orang tuli*”
“*sungguh bijak bagi mereka yang tahu bahwa pemimpin mereka adalah akal mereka sendiri yang menunjukkan mereka di terangnya pagi dan gelapnya malam*”.

Al-Bannâ dalam meletakkan akal dan daya nalar rasional ini pada unsur pertama dasar ajaran Islam ini, berlandaskan dua alasan pokok. Pertama, bahwa akal merupakan kunci pertama untuk memahami al-Quran secara linguistik, sosiologis, serta historis, apalagi dalam al-Quran sendiri banyak kata yang mengandung makna yang berbeda yang satu dengan yang lainnya. Secara historis, para ulama khususnya ahli sastra, pada dasarnya telah melangkah ke arah pemahaman rasional untuk mencari nilai *i’jâz* yang ada di dalamnya. Berdasarkan pertimbangan tersebut, menurut al-Bannâ, al-Quran tidak mengenal istilah naskh atau mansukh, sebagaimana yang ditulis oleh para ahli tafsir. Al-Quran merupakan kesatuan yang sulit dipisahkan.¹⁹

Untuk menguatkan pendapatnya ia pun

18 Loc. Cit, Jurnal Islamiyat al-Ma’rifah, hal. 121

19 Loc. Cit, al-Banna, Jamal, *Nabwa Fiqh Jadid*, Jil III hal.195

merujuk kepada perintah-ajuran al-Quran tentang perlunya akal dalam memahami gejala alamiah, selain menggunakan Hadis-Hadis.²⁰ *Kedua*, karena para ahli fikih klasik salah menempatkan akal dalam memecahkan persoalan-persoalan yang ada, khususnya fikih. Artinya mereka lebih suka menggunakan logika atau filsafat Aristoteles, katakanlah untuk membuktikan adanya Tuhan, padahal dalam hal ini nampaknya bagi akal terlalu mudah untuk membuktikannya. Selanjutnya berakibat fatal, ketika akal tidak bisa difungsikan secara maksimal dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *syar'iah* dan menjadikan nash-nash sebagai dasarnya.²¹ Al-Banna berusaha mendekati persoalan fikih sebagai *mainstream* pokok syari'ah — menurut pemahaman yang diterangkan di atas— dengan memposisikan akal secara proporsional. Sehingga rasionalitas dan kesesuaiannya dengan piranti realitas menjadi syarat mutlak pemberdayaan fikih saat ini. Sekaligus langkah progresif ke depan yang meletakkan al-Quran sebagai bagian dari teks yang mesti dipikirkan dan diletakkan sebagaimana teks lainnya.

Landasan hukum *Kedua*, menurut Al-Banna adalah nilai-nilai fundamental al-Quran. Sebagai mukjizat terakhir al-Quran telah dijamin secara substansi dan kandungan nilainya oleh Allah Swt. Letak kemukjizatanannya ia mampu menyesuaikan dirinya sesuai dengan zaman dan waktunya,

kendatipun demikian ia tetap membuka diri terhadap semua perubahan. Ini bisa kita perhatikan dari beberapa ayat yang merujuk kepada esensi masa depan yang diketengahkan al-Quran, sebagai pergumulan panjang sejarah manusia. Ibarat al-Quran sebagai “benih” yang sulit ditebak isi dan maknanya, sampai datang sebuah masa yang bisa berapresiasi dengan al-Quran. Sebabnya ia tidak turun untuk satu zaman dan satu umat, tapi ia datang untuk kepentingan semua manusia.²²

Selanjutnya Jamal al-Banna menjelaskan “Salah satu kelebihan al-Quran adalah bahwa ia bukan semata memuat ayat tentang hukum, bukan pula kitab sejarah, ilmu pengetahuan atau geografi sekalipun. Tapi ia hanya sekedar isyarat dan kunci dasar yang merujuk kepada semua itu.”²³

Mengapa al-Quran tidak menekankan isinya kepada persoalan hukum yang kaku, keras dan pelik? Ada dua alasan, *pertama*, karena ayat al-Quran yang membicarakan tentang hukum hanya sekitar dua ratus ayat, bagi mereka yang berusaha untuk meminimalisir kuantitas ayat tersebut, dan lima ratus ayat bagi mereka yang cenderung melebih-lebihkan. Dan hukuman yang jelas-jelas berat hanya ada lima ayat.²⁴ *Kedua*, kalau kita melihat dengan jeli ayat-ayat yang mengetengahkan persoalan tersebut, sebenarnya hanya dirinci secara umum dan tidak mendetail.

Saking sedikitnya ayat yang membahas

20 Ibid. hal. 199. Seperti surat al-Lail: 4-10, al-Balad: 10, al-Insan: 3.

21 Ibid. hal. 200-201

22 Ibid. hal. 259

23 Ibid. hal. 261

24 Ibid. hal. 89. Ada banyak ayat yang bisa kita jadikan patokan dalam menilai ayat-ayat *hudud*. Di antaranya adalah surat al-Taubah: 97-112, al-Baqarah: 185-187, dan al-Nisâ': 13.

tentang hal tersebut, maka ia harus bisa diinterpretasi dengan bebas, demi mencari satu nilai-nilai fundamental. Misalnya, keadilan, kemanusiaan, perlindungan dan persamaan hak, serta nilai-nilai fundamental yang lain. Nilai-nilai fundamental itulah yang al-Banna sebut dengan proses realisasi teks-teks, sesuai dengan konteksnya. Semakin bisa menyelami nilai-nilai itu, justru semakin memperbaiki kondisi masyarakat, dan karena nilai-nilai itulah yang sesuai dengan jiwa Islam yang benar. Dengan tetap konsisten terhadap pendapat sebelumnya, ketika al-Banna membedakan fungsi akidah sebagai satu nilai benar absolut, dan syari'ah sebagai representasi nilai keadilan.²⁵

Sedangkan landasan ketiga ajaran Islam adalah Sunnah. Seperti biasanya – landasan ini seharusnya adalah *ijma'*. Tapi bagi al-Banna tidaklah demikian, *ijma'* di deposisi sama sekali dari unsur dasar *tasyri' islami*, seperti yang dipahami selama ini. Karena *ijma'* tidak mempunyai dalil yang kuat untuk dijadikan sandaran, tapi ia lebih dekat kepada tradisi atau *al-'urf*, sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam al-Juwaini. Lebih radikal lagi adalah Ibnu Taymiyah yang mengatakan bahwa tidak ada satu masalahpun yang diijma' oleh ulama, kecuali Rasul sendiri telah memberikan keterangan hukum yang pasti.²⁶

Banyak orang yang salah memahami makna al-Sunnah, sehingga kemudian

menimbulkan kesan yang cukup berlebihan terhadap Rasulullah. Misalnya, mereka menafikan unsur-unsur kesejarahan, kemanusiaan dalam penyampaian risalah. Akibatnya, menyeret umat kepada pengertian “membesar-besarkan” makna *uswah* (keteladanan) dalam pengertiannya yang berlebihan. Al-Banna secara detail membahasnya dalam buku *al-sunnah wa dauruha fi fiqh al-jadid*. Ia melihat pemetaan makna sunnah ini akan semakin membantu terbukanya nalar rasio umat Islam. Dalam buku ini al-Banna mengemukakan tiga makna pokok yang dikandung dalam pengertian sunnah. *Pertama, Sunnah al-hayatiyah* (sunnah yang menyangkut kehidupan antara manusia). Rasulullah dalam perspektif ini diletakkan seperti lazimnya manusia biasa; yang mempunyai keluarga (baca; kawin); yang berperan sebagai seorang bapak dan suami yang patut diteladani. *Kedua, Sunnah al-'ibadiyah* (sunnah yang menyangkut ritualitas). Artinya Nabi sebagai orang yang rajin beribadah untuk mendekatkan dirinya kepada Allah Swt. *Ketiga, al-sunnah al-siyasiyah*. Nabi sebagai pemimpin negara (Madinah) mempunyai sikap dan pemikiran politik yang cerdas dan brilian. Namun demikian para sahabat tidak melihat Nabi dengan multimakna Sunnah, sebagaimana yang ada tadi, sehingga menganggap bahwa semua yang diucapkan, dikerjakan dan dipikirkan Rasul adalah

25 Ibid hal .264

26 Ibid 206

bagian integral dari ajaran Islam.²⁷ Pada perjalanan selanjutnya para sahabat dengan penuh yakin menghafal dan menuliskan Hadis-hadis yang disabdakan Rasulullah, tanpa melihat kepada tiga dimensi Rasul, sebagai *basyar* (manusia biasa), *muballigh* (penyampai pesan) dan *qaid* (pemimpin). Padahal sejak pertama beliau sudah melarang para sahabatnya untuk menulis Hadis yang bertujuan menerangkan al-Quran.²⁸

Maka ketika Rasulullah menjadi interpretator al-Quran, khususnya dalam konteks Nabi sebagai manusia (*sunnah hayâtiyah*) dan pemimpin (*sunnah siyâsiyah*), bukan sebagai mubaligh (*sunnah 'ibâdiyah*), beliau mempunyai *ijtihad* yang sesuai dengan kapasitasnya sebagai Nabi dan juga sebagai manusia. Maka menurut al-Banna selain *sunnah 'ibâdiyah* bukanlah sumber yang sah untuk penggalan hukum. Salah satu contohnya adalah ketika Nabi bersabda, "Jika seandainya Fatimah (anak Muhammad) mencuri niscaya akan saya potong tangannya."²⁹ *Ijtihad* ini bagi Umar bin Khattab tidak perlu, karena bertolak belakang dengan 'illah sebuah hukum. Dan Umar dengan berani tidak memotong tangan pencuri karena kelaparan.

Sumber *Keempat* yang dikemukakan al-Banna adalah *al-'urf* yaitu tradisi yang ada

di satu tempat atau daerah tertentu. Al-Jurjani mengartikan *al-'urf* sesuatu yang telah diterima oleh akal dan meresap dalam jiwa manusia. Sinonim terminologi *al-'urf* adalah *al-'adah*, sebagaimana yang disimpulkan dalam satu kaidah ushul fiqh yang berbunyi "*al-'adah mubakkamah*" (suatu tradisi adalah sesuatu yang harus diterima dengan bijak). Kaidah ini telah populer digunakan oleh ulama fikih dan dijadikan sandaran hukum, tapi mereka tak sampai kepada kesimpulan bahwa *al-'urf* adalah bagian penting dalam tegaknya sebuah hukum. Al-Quran mengungkapkannya dengan "*kebudz al-'afw wa'mur bi al-'urf wa a'ridl 'an al-jahilîn*". Makna *al-'urf* dalam ayat di atas adalah "kebaikan". Dan ternyata ulama fikih terdahulu telah sepakat dengan statemen "*al-tsabit bi al-'urf tsabit bi dalil syar'i*".³⁰

***Fiqh Taysir* : Mencari Format Fikih Modern dan Mudah**

Proyek terakhir pembaruan fikih yang dibahas di sini adalah bagaimana tuntutan untuk mengejawantahkan realitas dan rasionalitas fikih dalam bentuk konkrit-praktis. Yusuf al-Qardlawi menggagas *Fiqh taysir* untuk menjawab tuntutan ini. Latar belakang proyek ini adalah keresahan Al-Qardlawi terhadap susahny fikih alias

27 Di sini Nabi sebagai seorang manusia biasa ia bisa bertindak dengan *sunnah hayâtiyah* dan Nabi sebagai Nabi berhak untuk mengajari tata cara beribadah sebagai *sunnah 'ubudiyah* dan Nabi sebagai seorang qaid, berkewajiban untuk mengatur strategi perang. Untuk lebih jelasnya lih. Hal 170 Jil II *Nahw Fiqh Jadid*

28 Loc. Cit, al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Jil III hal. 277

29 Loc. Cit, al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Jil II hal. 184

30 Loc. Cit, al-Banna, Jamal, *Nahwa Fiqh Jadid*, Jil III hal. 290-291

syari'at untuk dipraktekkan akibat semakin banyaknya persoalan modernitas yang muncul. Dalam menjawab semua itu, al-Qardlawi menawarkan jalan keluar dengan kembali kepada sumber dasar Islam yang murni, dengan pemahaman yang inklusif.³¹ *Fiqh taysir* memang baru terkenal sejak pertengahan 90-an, ketika al-Qardlawi menulis tentang *nahw fiqh muyassar* yang kemudian menjadi marak dibahas oleh para ahli fikih belakangan.

Secara etimologis makna *taysir* atau *muyassar* adalah mudah dan kemudahan. Namun yang dimaksudkan al-Qardlawi dalam tesis tersebut bukanlah bagaimana mempermudah kerja dan kinerja fikih, tapi melapangkan jalan bagi fikih untuk tetap eksis sejalan dengan tuntutanannya. Lebih dari itu bahwa *fiqh taysir* merupakan perwujudan karakteristik fikih, sebagaimana dijelaskan dalam banyak ayat al-Quran dan Hadis.³² Ada dua hal pokok yang diagendakan oleh *fiqh taysir* ini, pertama; mempermudah pemahaman fikih, sehingga tidak menyulitkan umat, karena mereka hidup di era serba cepat dan instant dan umat saat ini selalu sibuk dengan kehidupan mereka masing-masing. Tentu dalam kondisi semacam ini fikih perlu disampaikan dengan metode-metode yang

memudahkan dan tidak harus dipelajari dalam kitab-kitab *turats* yang tebal dan makan waktu lama. Kedua, mempermudah hukum fikih, sebagai upaya fikih untuk lebih *applicable*.³³

Dari pembahasan *fiqh taysir* al-Qardlawi lebih menekankan kepada yang kedua. Sebab upaya kedua ini lebih memberikan pengaruh yang positif bagi aktualisasi fikih dalam kehidupan masyarakat. Kendatipun ada delapan hal untuk memperkuat *fiqh taysir* ini, namun hanya diambil empat hal pokok yang dikemukakannya:

Pertama, memperhatikan *rukhsah* (dispensasi) yang lebih dekat kepada subjektifitas dan kemampuan individu. Maka dalam *fiqh taysir* tidak ada yang namanya pemaksaan-pemaksaan hukum. Sebagaimana sabda Rasulullah, "Sesungguhnya Allah lebih menyukai hamba yang melaksanakan sesuatu dengan mudah (*rukhsah*), sebagaimana ia pun cinta bila hamba melakukan sesuai dengan keinginannya (*'azimah*).

Kedua, memperhatikan kondisi dan situasi sebuah hukum, sesuai dengan kadar dan kebutuhannya.

Ketiga, membebaskan diri dari kekangan tali fanatisme mazhab. Ini bukan berarti meninggalkan khazanah fikih yang kaya itu,

31 Al-Qardlawi, Dr. Yusuf, *Syari'atul al-Islâm Shâlihah li al-Tathbiq fî kulli Zamân wa Makân*, hal 75-76 Maktabah Wahbah Kairo, cet. V 1997.

32 Jadi masalah *taysir* tidak semata-mata karena kebutuhan, namun ia adalah merupakan anjuran al-Quran. Seperti surat al-Maidah 6, al-Baqarah 185, al-Haj 78 tentang *al-harj* yang mempunyai arti *taysir*. Sedangkan Hadis yang menerangkan hal ini adalah Hadis yang disabdakan ketika mengutus Abu Musa al-'Asy'ari dan Mu'adz bin Jabal; Rasulullah berkata "*yassirâ wa lâ tu'assirâ, wa basyirâ walâ tunaffirâ, wa tathââ*". lih, Jurnal Islamiyat al- Ma'rifah, hal. 100

33 Loc. Cit, Jurnal Islamiyat al- Ma'rifah, hal. 101

atau malah melecehkan pendapat *aimmatu al-mazāhib*. Kebebasan mazhab ini lebih ditekankan kepada *ittibā'* bukan taklid, di mana semua orang bisa meniru siapapun, asalkan tahu dasarnya dan sesuai dengan keinginan dirinya.

Keempat, memperhatikan *mashlahah* dan tujuan dasar syari'ah. Sebab itulah suatu fatwa harus selalu memperhatikan dan mengikuti keadaan.³⁴

Fiqh taysir ini kemudian dikembangkan menjadi tiga *frame* lain sebagai *follow up*, selain sebagai pemetaan, dan komparasi tingkatan konsep fikih modern yang diproyeksikan. *Pertama*, *fiqh al-wāqī'* (fikih realitas), *kedua*, *fiqh al-muwāzanāt* (fikih perimbangan) dan *ketiga*, *fiqh al-awlawiyāt* (fikih prioritas). Ketiga bagian tersebut menjadi satu bagian pokok yang integral dalam *fiqh taysir*.

Fiqh al-wāqī' atau fikih realitas merupakan konsep untuk memahami teks hukum (*fiqh*) yang khusus atas dasar tujuan dan maslahatnya. Oleh karena itu fikih realitas harus melihat kepada kenyataan-kenyataan yang berkembang, dan tidak semata melihat kepada sumber-sumber literat kuno. Sehingga unsur-unsur positif dan negatifnya bisa ditimbang-timbang. Kini fikih realitas menjadi kebutuhan yang sangat mendesak, karena semakin kompleksnya masalah yang dihadapi masyarakat Islam. Fikih yang realistis, fleksibel dan mudah merupakan jawaban dan solusinya. Fikih realitas ini dekat kepada *fiqh taysir*,

sebagaimana yang diterangkan di atas, di mana ia memperhatikan *al-'urf* dan konteks serta keadaan yang berbeda-beda. Dalam pendekatan model ini al-Qardlawi menggunakan postulat *taghyyur al-fatwā bi taghyyur al-ḡamān* (perubahan fatwa sesuai dengan perubahan zaman) serta kaidah *al-'ādah muhakkamah* (tradisi yang dijadikan standar hukum) atau *binā'u al-ahkām alā al-'urf* (struktur hukum dibangun di atas landasan tradisi).³⁵

Sementara *fiqh al-muwāzanāt* adalah fikih yang secara spesifik melakukan perimbangan komparatif antara *mashlahah* (nilai manfaat) dan *mafsadah* (nilai bahaya). Sebagaimana ulama fikih telah mem bahasannya melalui apa yang dikenal dalam tradisi mereka sebagai *al-ta'ārudl wa al-tarjīh* (pertentangan dalil dan pengambilan dalil yang terkuat). Sedangkan yang menjadi unsur dominan dalam *fiqh al-muwāzanāt* yaitu. *Pertama*, melakukan perimbangan antara satu *mashlahah* dengan *mashlahah* yang lain. Dari segi jangka waktu antara yang temporal dan yang berlaku lama, juga mempertimbangkan pengaruhnya jika mengambil salah satu di antara keduanya. Seperti yang dilakukan Nabi Muhammad dalam perjanjian Hudaibiyah, di mana orang kafir menyangka hanya untuk kepentingan umat Islam, nyatanya tidak demikian. Jadi lebih mementingkan kebersamaan. *Kedua*, perimbangan antara *mafsadah* yang satu dengan yang lain. Di sini banyak kaidah yang digunakan dalam *al-*

34 Ibid 106-111

35 al-Qardlawi, Dr. Yusuf, *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Dlawi al-Nushūs al-Syari'ah wa Maqāshiduha*. hal. 287, 293) Maktabah Wahbah, Kairo, cet. I 1998

Ayrbâh wa al-Nadzâir, seperti *idzâ ta'âradlat mafsadatain ru'iyâ a'dzamuhumâ dlarara bi irtikâb akhaffihimâ*, (jika ada dua bahaya yang mungkin ditimbulkan, maka harus dikesampingkan bahaya yang lebih besar dengan melihat bahaya yang lebih kecil). Atau *al-dlararu yuzâlu bi qadr al-imbân* (bahaya dihapus sesuai kemungkinan yang ada). Ketiga, perimbangan antara *maslahah* dan *mafsadah*. Ini tentu jelas bila kita tahu kaidah *dar'u al-mafsadah* harus lebih dikedepankan dari *jalb al-mashlahah*.³⁶

Dan yang terakhir adalah *fiqh al-awlawiyât* (fikih prioritas). Secara subtansif tak jauh berbeda dengan *fiqh al-muwâzanât*, yang selalu meletakkan sesuatu pada tempat dan porsinya masing-masing. Tentang apa yang harus didahulukan dan apa yang harus dinomorduakan. Dengan begitu aspek yang kecil tidak dianggap besar, dan aspek

yang besar tidak terlalu diremehkan. Secara khusus al-Qardlawi menjelaskan persoalan tersebut dalam bukunya *fiqh al-awlawiyât*. Seperti prioritas nilai kualitas dari kuantitas, mendahulukan pemahaman dari hafalan, mengedepankan isi daripada simbol dan beberapa bahasan menarik lainnya.³⁷

Sesungguhnya, peta pembaruan fikih di Mesir sangatlah rumit dan kaya dengan pernik-pernik. Apa yang ditulis dalam artikel ini merupakan bagian kecil dari hasanah yang demikian luas. Deskripsi yang sarat dengan penyederhanaan dan generalisasi ini semata-mata diharapkan sebagai "perkenalan". Harapannya, artikel ini berhasil memancing penelitian yang lebih mendetail lebih lanjut mengenai tema yang sangat menarik ini. *Wallahu a'lam bi al-shawâb*. ❖

36 Ibid, hal 300-302

37 Ibid, hal 306-308. Serta perlu dikaji langsung lewat buku al-Qardlawi yang secara spesifik membahas masalah ini dalam buku *Fi Fiqh al-Awlawiyât* Maktabah Wahbah cet. I 1995. khususnya hal. 41-50 dan halaman 101-120.