

MENGGAGAS PARADIGMA *USHÛL AL-FIQH* ALTERNATIF DAN PENGEMBANGAN STUDI HUKUM ISLAM

M. Soleh Bajuri

Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara
Jl. Williem Iskandar, Psr V Medan Estat, Sumatera Utara
E-mail: m.solehbajuri@yahoo.com

Abstract: Initiating Alternative Ushûl al-Fikih Paradigm and the Development of Islamic Legal Studies. Alquran and Sunnah as the source of Islamic law is written in Arabic text, hence the most liberal Islamic legal thought basically can not dodge or escape from the text at all. Therefore the Islamic legal thought which has rational-philosophical tendency, is basically just “borrowing” burhâni idea as the foundation for analyzing the meaning of text of Alquran and Sunnah as sources of Islamic law. Al-Jâbiri called this tendency of rational-philosophical approach in Islamic law as *ta’sîs al-bayân ‘alâ al-burhân* that is to build *bayâni* science by using burhani’s frameworks.

Keywords: *az-zari’ah*, *masalah mursalah*, *maqâsid al-syarî’ah*

Abstrak: Menggagas Paradigma Ushûl al-Fikih Alternatif dan Pengembangan Studi Hukum Islam. Alquran dan Sunnah yang menjadi sumber hukum Islam merupakan teks yang berbahasa Arab, sehingga pada dasarnya pemikiran hukum Islam seliberal apapun tidak akan bisa mengelak atau lepas sama sekali dari teks. Oleh karena itu pemikiran hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis, pada dasarnya hanya “meminjam” nalar burhâni sebagai dasar pijakan untuk menganalisa maksud teks Alquran dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam. Al-Jâbiri menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam hukum Islam tersebut dengan istilah *ta’sîs al-bayân ‘alâ al-burhân*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayâni* dengan dasar pijakan kerangka berfikir burhâni.

Kata Kunci: *az-zari’ah*, *masalah mursalah*, *maqâsid al-syarî’ah*

Pendahuluan

Ilmu *ushûl fiqh* merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat lain. Sebenarnya ilmu ini tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam saja, tetapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam. Sejarah pemikiran Islam telah mempersempit wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum saja. Oleh karena itu, ilmu yang didirikan oleh al-Syâfi’î (w. 204H/819M) ini

oleh ulama-ulama selanjutnya seperti al-Qhâdli al-Baidlâwi (w. 685H/1286M) didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang dalil-dalil umum fikih (beberapa metode atau kaidah), cara memanfaatkannya dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum itu. Dengan demikian, sangat dapat dimengerti bila dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh fikih Islam dewasa ini diduga kuat juga disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu *ushûl fikih* untuk memecahkan problem kontemporer.

Dalam perjalanan sejarah ilmu ini, *al-Risâlah* karya al-Syâfi'i dianggap buku rintisan pertama tentang ilmu ini. *Al-Risâlah* yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli ushûl mazhab mutakallimun (Syâfi'iyah, Mâlikiyah, Hanâbilah dan Mu'tazilah). Sementara itu ulama Hanâfiyah memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analitis. Kitab *al-Risalah* dan kitab-kitab ushûl mazhab mutakallimun maupun mazhab Hanâfiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang tersirat di dalam teks literal.

Paradigma literalistik dengan menggunakan model pendekatan yang teologis-normatif-deduktif cenderung didominasi *Aristotolian logic* yang bercirikan *dichotomous logic*. Akibatnya, studi hukum Islam dipandang cenderung mendekati masalah secara hitam-putih, benar-salah, halal-haram, sunnah-bid'ah dan yang semacamnya walaupun sesungguhnya tujuan pokok agama diturunkan itu adalah mengajarkan tentang aturan-aturan hidup yang bersifat pasti sebab salah satu ciri pokok berfikir hukum adalah menuntut adanya kepastian dan bukan ketidakpastian.

Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H) dan baru mengalami perbaikan dengan munculnya al-Syâtibi (w. 790/1388) pada abad ke-8 H yang menambahkan teori *maqâshid al-syarî'ah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum (*syâri', lawgiver*). Dengan demikian ilmu ushûl fikih tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks. Kehadiran al-Syâtibi sama sekali tidak menghapus paradigma literal, tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna memahami perintah Allah.

Keunikan teori al-Syâtibi sangat bertentangan dengan fakta bahwa ia menyadari kegagalan hukum dalam menghadapi pe-

rubahan sosial-ekonomi Andalusia pada abad kedelapan hijriyah, dengan teorinya berusaha menjawab kebutuhan masyarakat pada masanya dengan mengadaptasikan hukum dengan perubahan sosial.¹ Munculnya teori al-Syâtibi lebih disebabkan oleh dorongan dan keinginan yang kuat untuk menciptakan sebuah perangkat teoritis yang dapat meningkatkan fleksibilitas dan adaptabilitas hukum positif sebagai jawaban terhadap tuduhan atau respon terhadap paktek yang menyimpang dari ajaran agama yang benar, hal ini ditunjukkan dalam karya monumentalnya yaitu *al-Muwâfaqat* dan *al-I'tishâm*, disamping banyak karya-karya yang lain.

Epistemologi hukum Islam yang dibangun al-Syâtibi pada hakekatnya didasarkan seluruh teori usul fikihnya pada prinsip-prinsip induktif.² Sebab al-Syatibi memulai dengan premis dasar bahwa prinsip-prinsip teori hukum dan sumber-sumber hukum yang berasal keotoritasan Tuhan sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum, maka harus ada tingkat probabilitas prinsip dan sumber-sumber ini, mungkin kesimpulan dari probabilitas (*zhan*) tersebut dapat berubah menjadi tingkatan meragukan (*syakk*), sehingga menjadikan syari'ah yang merupakan hukum Tuhan dapat diubah. Karena apabila sumber-sumber hukum itu diwarnai sesuatu yang mengurangi kepastiannya, maka seluruh bangunan hukum yang dibentuknya menjadi dapat dipertanyakan dan bahkan diragukan. Jika sesuatu yang belum pasti (probabilitas) dijadikan sumber hukum, termasuk didalamnya Alquran dan sunnah, misalnya dijadikan dasar dari teologi yang membuktikan eksistensi Tuhan dan kebenaran kenabian Muhammad, menurut al-Syatibi tidak dapat dipertimbangkan.

¹ Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), h. 35.

² Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam (Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni)*, Terj. Oleh E. Kusnadiningrat dkk, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2000), h. 24.

Karena itu, al-Syatibi mengusulkan bahwa semua premis fundamental dalam teori hukum haruslah sesuatu yang jelas kepastiannya (*qat'i*). Gagasan al-Syatibi menyatakan bahwa dasar-dasar epistemologi dari teori yang dikemukakannya kemudian disandarkan bukan lagi kepada hadis mutawatir atau nas Alquran, melainkan pada penelitian yang komperhensif kepada seluruh dalil dalam nas. Ketidakpastian hadis ahad adalah jelas dan diakui secara universal, dan kepastian nas yang mutawatir lafzi bergantung pada hubungannya dengan nas-nas yang kebanyakan, tidak diketahui kebenarannya. Periwatyan dari seseorang kepada orang lain dalam jangka waktu yang cukup lama adalah sesuatu yang tidak dapat dijamin kepastiannya, apalagi ketika bahasa yang dipergunakan telah mengalami distorsi.

Pembuktian induktif yang diperkenalkan al-Syâtibi berasal dari berbagai sumber dari Alquran dan sunnah hingga ijma', qiyas dan bukti-bukti konstektual. Ketika sejumlah dalil digabungkan untuk mengklarifikasi sebuah permasalahan atau prinsip, maka pengetahuan akan permasalahan atau prinsip itu akan menyatu dalam pikiran manusia dan menjadikannya sebuah keyakinan. Karena kumpulan dalil-dalil tersebut memiliki efek terhadap pembuktian induktif yang lengkap.³

Banyak konsep yang dilakukan oleh al-Syatibi, salah satunya adalah konsep *al-zari'ah* al-Syâtibi berkaitan erat dengan pembahasan "*sabab-musabbab*". Konsep *al-zari'ah* tidak dapat dilepaskan dari konsep *maslahah mursalah*. Penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqâsid al-syari'ah* merupakan salah satu bentuk pendekatan dalam menetapkan hukum *syara'* selain melalui pendekatan kaidah kebahasaan yang sering digunakan oleh para ulama. Jika dibandingkan penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqâsid al-syari'ah* dengan

penetapan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan, maka penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqâsid al-syari'ah* dapat membuat hukum Islam lebih *flexible*, luwes karena pendekatan ini akan menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara pengembangan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa fleksibilitas hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (*rigid*), sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.⁴

Dengan pemahaman seperti di atas, seharusnya *maslahah mursalah* yang nota benanya merupakan salah satu metode *istinbâth* hukum yang menggunakan pendekatan *maqâsid al-syari'ah*, mestinya dapat diterima oleh umat Islam sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. Tetapi mengapa *maslahah mursalah* tidak diterima oleh sebagian umat Islam, khususnya mayoritas penganut mazhab al-Syafi'iyah sebagai dasar penetapan hukum Islam. Dalam hal ini ada beberapa argumen yang mereka ajukan diantaranya yaitu, pertama, maslahat itu ada yang dibenarkan oleh *syara'*, ada yang ditolak, dan ada juga yang diperselisihkan.

Maslahah kategori pertama dan kategori kedua (yang dibenarkan dan yang ditolak oleh *syara'*) tidak ada pertentangan di kalangan umat Islam. *Maslahah* kategori pertama harus diterima sebagai dasar penetapan hukum Islam, dan maslahat kategori kedua harus ditolak sebagai dasar penetapan hukum Islam. Sedangkan *maslahah* kategori ketiga diperselisihkan, sebagian menerima sebagai dasar penetapan hukum Islam, dan sebagian yang lain menolaknya. Sesuai dengan definisi di atas, *maslahah* kategori ketiga inilah yang menjadi kajian dari *maslahah mursalah* atau *istislâh*.

Dengan demikian menurut kelompok umat Islam yang tidak menerima *maslahah-*

³ Wael B. Hallaq, *Inductive Corroboration: On Inductive Corroboration, Probability and Certainty bin Sunni Legal Thought*, h. 24-29.

⁴ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali: Maslahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 104.

mursalah sebagai dasar penetapan hukum Islam berpendapat, bahwa memandang *maslahah-mursalah* (kategori ketiga) sebagai hujjah berarti mendasarkan penetapan hukum Islam kepada sesuatu yang meragukan.

Kedua, memandang *maslahah-mursalah* sebagai *hujjah* berarti menodai kesucian hukum Islam karena penetapan hukum Islam tidak berdasarkan kepada nas-nas tertentu, tetapi hanya mengikuti keinginan hawa nafsu belaka dengan dalih maslahat. Dengan dalih maslahat dikhawatirkan akan banyak penetapan hukum Islam berdasarkan kepada kepentingan hawa nafsu.

Ketiga, bagi golongan ini, hukum Islam telah lengkap dan sempurna. Dengan menjadikan maslahat sebagai dasar dalam menetap hukum Islam, berarti umat Islam tidak mengakui prinsip kelengkapan dan kesempurnaan hukum Islam. Artinya hukum Islam belum lengkap dan sempurna, masih ada yang kurang. Keempat, memandang maslahat sebagai *hujjah* akan membawa dampak terjadinya perbedaan hukum Islam terhadap masalah yang sama (disparitas) disebabkan perbedaan kondisi dan situasi. Dengan demikian akan menafikan prinsip universalitas, keluasan dan fleksibilitas hukum Islam.⁵

Alasan-alasan yang dikemukakan oleh sekelompok umat Islam yang tidak menerima *maslahah* (kategori ketiga) sebagai dasar menetapkan hukum Islam di atas, dapat disanggah dengan beberapa alasan. Pertama, dengan memandang *maslahah* sebagai *hujjah* tidak berarti mendasarkan penetapan hukum Islam kepada sesuatu yang meragukan, sebab *maslahah* tersebut ditentukan lewat sekian banyak dalil dan pertimbangan, sehingga menghasilkan *zann* yang kuat (sesuatu yang lemah menjadi kuat). Dalam ilmu fikih dikenal istilah *yakfi al-'amal bi al-zann*, beramal berdasarkan

kepada *zann* dianggap cukup karena semua fikih adalah *zann*. Dengan demikian tidak dapat dikatakan bahwa menjadikan *maslahah* kategori ketiga sebagai *hujjah* berarti memilih dua kemungkinan tanpa dalil, karena jika dibandingkan *maslahah* yang dibenarkan oleh *syara'* dengan *maslahah* yang ditolak oleh *syara'*, maka maslahat yang dibenarkan oleh *syara'* jauh lebih banyak jumlahnya dari pada *maslahah* yang ditolak oleh *syara'*.

Dengan demikian jika ada suatu ke-maslahatan, tetapi tidak ada dalil yang membenarkannya atau menolaknya, maka *maslahah* tersebut harus digolongkan ke dalam *maslahah* yang lebih banyak. Kedua, tidak benar kalau penetapan hukum Islam melalui metode *istislâh* atau *maslahah mursalah* berarti menetapkan hukum Islam berdasarkan kepada hawa nafsu, karena untuk dapat dijadikan sebagai *hujjah*, *maslahah mursalah* harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu. Persyaratan inilah yang akan mengendalikan, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan dalam menetapkan hukum (Islam) berdasarkan kepada maslahat. Ketiga, Islam memang telah lengkap dan sempurna, tetapi yang dimaksud dengan lengkap dan sempurna itu adalah pokok-pokok ajaran dan prinsip-prinsip hukumnya. Jadi tidak berarti semua masalah ada hukumnya. Ini terbukti banyak sekali masalah-masalah baru yang belum disinggung hukumnya oleh Alquran dan al-Sunnah tetapi baru diketahui setelah digali melalui ijtihad. Keempat, tidak benar kalau memandang *maslahah mursalah* sebagai *hujjah* akan menafikan prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (*flexible*) hukum Islam, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Dengan menggunakan metode *maslahah mursalah* dalam menetapkan hukum, prinsip universalitas, keluasan dan keluwesan (*flexible*) hukum Islam dapat dibuktikan.⁶

Enam abad kemudian, sumbangan

⁵ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali: Maslahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, h. 80-81.

⁶ Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali: Maslahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, h.78-79.

al-Syâtibi pada abad ke-8H/14M itu, direvitalisasikan oleh para pembaharu *ushûl fiqh* di dunia modern, seperti Muḥammad Abduh (w. 1905), Rasyîd Ridhâ (w. 1935), Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956), 'Allal al-Fâsi (w. 1973) dan Hasan Turâbi.

Salah satu yang menarik adalah, mengapa Rasyîd Ridhâ menjadi salah bagian dari revitalisasi pembaharu *ushûl fiqh* di dunia modern?. Dalam merumuskan hukum Islam, Rasyîd Ridhâ menggunakan metode-metode dengan jenjangan dari atas ke bawah. Kalau tidak ditemukan dalil dari Alquran maka dicari dalam hadis, kalau tidak ada dalam hadis beliau menggunakan akal begitu seterusnya. Hal tersebut serupa dengan pendapat Hans Kelsen dalam teorinya yang terkenal dengan nama *stufen theorie* yang mengatakan bahwa dasar berlakunya dan legalitet suatu peraturan terletak pada suatu peraturan yang lebih tinggi. Seperti misalnya dasar berlakunya suatu peraturan pemerintah adalah undang-undang yang kedudukannya lebih tinggi (undang-undang dalam arti kata formal) dan dasar berlakunya undang-undang tersebut adalah undang-undang dasar.⁷

Menurut Ridhâ yang mengutip perkataan Ibnu Taymiyah bahwa dalil *naqal* dan dalil akal itu ada kalanya keduanya *qath'i*, dan ada kalanya pula keduanya *zanni*. Kalau kedua dalil itu *qath'i*, tidak mungkin terjadi pertentangan sampai dapat menarjihkan mana di antara kedua dalil itu yang lebih kuat. Namun jika salah satunya yang *zanni* bertentangan dengan yang lainnya yang *qath'i*, kita wajib menarjihkan yang *qath'i* secara mutlak. Akan tetapi jika kedua dalil itu *zanni* dan saling bertentangan, maka wajib menguatkan dalil *naqal zanni*, sebab apa yang dapat diketahui dari Allah dan Rasul-Nya secara *zanni* lebih utama daripada mengikuti apa yang dapat diketahui melalui teori ilmiah yang diperoleh secara *zanni*, mengingat teori-teori tersebut sering keliru.

Misalnya dalam masalah akidah, pernyataan tentang ayat penciptaan Adam harus didahulukan dari teori-teori yang berlawanan dengan pernyataan ayat itu.⁸

Adapun pada bidang muamalah menurut pendapat Rasyîd Ridhâ, hukum-hukum yang berkenaan dengannya kebanyakan diambil dari kaidah-kaidah, pokok-pokok dan cabang-cabangnya yang terdapat di dalam Alquran, baik melalui nas maupun melalui pengertian yang terkandung didalamnya, atau diambil melalui cara berikut: a). Kias, seperti yang diterapkan oleh kalangan Hanâfiyyah dan Syâfiyyah. b). Mashalih al-mursalah, seperti yang diterapkan oleh kalangan Mâlikiyyah dan Hanâbilah⁹.

Menurut Rasyîd Ridhâ, hukum-hukum yang terdapat di dalam Alquran dan sunnah tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua macam. Pertama, hukum yang khusus berkenaan dengan perbuatan dan kejadian. Kedua, hukum yang berkenaan dengan akidah-akidah atau peraturan-peraturan umum. Hukum-hukum yang khusus itu sendiri ada yang *qath'i al-riwayah* dan al-dilalah (pengertian)-nya, ada pula yang tidak *qath'i*. Pada hukum-hukum yang *qath'i* tidak ada yang dapat dijadikan objek ijtihad dan diubah hukumnya, kecuali karena ada halangan *syar'i*, seperti tidak terpenuhinya semua syarat bagi terlaksananya hukum tersebut atau karena darurat. Misalnya, khalifah Umar pernah menginstruksikan agar orang yang mencuri pada musim paceklik tidak perlu dijatuhi sangsi (hukuman) *had* potong tangan. Sebaliknya, hukum-hukum yang tidak *qath'i* baru dapat dilaksanakan apabila sudah dirumuskan melalui ijtihad. Orang-orang yang berwenang untuk itu adalah orang yang terlibat dalam pelaksanaan hukum, seperti amir (gubernur), hakim, dan panglima perang¹⁰.

⁸ A. Athaillah, *Rasyid Ridhâ, konsep Teologi Rasional dalam Tafsiir al-Manar*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), h. 60.

⁹ A. Athaillah, *Rasyid Ridhâ, konsep Teologi Rasional*, h. 46.

¹⁰ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam*, h. 85.

⁷ Chainur Arrasjid, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), h. 58-59.

Dari contoh Rasyîd Ridhâ, karena tidak menawarkan teori baru terkecuali merevitalisasi prinsip mashlahah yang ditawarkan al-Syâtibi melalui teori *maqâshid*-nya itu, maka Wael B. Hallaq mengkategorikan para pembaharu di bidang *ushûl* dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut aliran utilitarianisme.

Sementara itu, pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi tetap saja masih menjadi agenda besar bagi umat Islam dewasa ini. Pertanyaan semacam ini menurut sebagian pakar seperti Muḥammad Iqbal, Muḥammad Thâha, Abdullah Ahmed Na'îm, Muḥammad Sa'îd Ashmawî, Fazlur Rahmân, dan Muḥammad Syahrûr sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip masalah klasik di atas. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip *mashlahah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Dengan mengambil *sample* tiga orang pemikir (Asymâwi, Fazlur Rahmân dan Syahrûr), Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*), karena coraknya yang liberal dan cenderung membuang teori-teori *ushûl fiqh* lama. Menurut Hallaq upaya pembaharuan di bidang *ushûl fiqh* dari kelompok kedua ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Kelompok kedua ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.

Akibat revolusi *science* abad 17 di Barat, banyak sekali penemuan-penemuan baru sehingga mempercepat berubahnya dimensi kehidupan manusia termasuk dalam dunia Islam. Banyak sekali kasus-kasus yang muncul yang tidak cukup penjelasannya hanya dengan menggunakan perangkat metodologi hukum Islam klasik. Dalam rangka mengatasi itu semua, pertengahan abad 19 terjadi reformasi

hukum Islam. Sayangnya, reformasi tersebut tidak pernah menyentuh level yang lebih fundamental yakni dasar-dasar teoritis hukum Islam atau yang dikenal dengan *ushûl fiqh*. *Ushûl fiqh* tetap saja memusatkan perhatiannya pada upaya penafsiran literal Alquran dan Sunnah. Bahasa kedua sumber hukum ini ditafsiri agar memiliki efek literal dan langsung berhubungan dengan kasus-kasus hukum.

Akibat dari itu semua, muncul banyak kegelisahan intelektual tentang urgensi dan utilitas *ushûl* fikih dalam kajian keislaman. Kegelisahan tersebut diwujudkan dalam sebuah kecemasan bahwa ternyata sampai saat ini, wajah *ushûl* fikih dan turunannya terasa kaku dalam menghadapi dan berkomunikasi dengan peradaban kekinian. Paling tidak kegelisahan tersebut dapat dilihat dari ekspresi intelektual Muslim kontemporer sebut saja misalnya Fazlur Rahmân, Muḥammad Arkoun, Hassan Hanâfi, Muḥammad Syahrûr, Nasr Hamîd Abû Zaid, 'Alî Harb, dan Abdullah Ahmed an-Na'îm yang dikategorikan oleh Hallaq di atas sebagai kelompok liberalis.

Fazlur Rahmân berpendapat tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih dan *ushûl* fikih tentang *qath'iyyat* dan *dhanniyat*. Ia menawarkan istilah *ideal moral* dan *legal spesifik* sebagai pembagian awal tradisi Islam. Muḥammad Arkoun menawarkan pemahaman ulang tentang tradisi Islam dengan membedakan secara tegas antara *Turats* (dengan T besar) dan *turâts* (dengan t kecil). Ia mempertanyakan semakin kaburnya dimensi *târikhiyyat* (kesejarahan) dari keilmuan fikih. Demikian juga dengan Muḥammad Syahrûr yang menawarkan teori bacaan kontemporer (*qir'ah mu'ashirâh*), Nasr Hamîd Abû Zaid dengan *reinterpretasi teks suci*, 'Alî Harb dengan teori *dari kritik akal menuju kritik teks*, dan Abdullah Ahmed an-Na'îm dengan teori *naskh mansûkh* yang berbeda dari pemahaman selama ini.

Jika kita menggunakan kerangka pemikiran Lutfîal-Syaukâni tentang tiga tipe

pemikiran Islam saat ini dalam memandang tradisi (*turâts*) dan modernitas, maka menurut penulis, para pemikir hukum Islam kontemporer yang mencoba menawarkan paradigma alternatif -walaupun tidak secara keseluruhan-masuk pada tipologi yang pertama dalam artian mereka ingin menawarkan reformulasi hukum Islam yang mencerminkan nilai-nilai keislaman pada satu sisi, namun pada sisi lain menawarkan sebuah hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern saat ini. Mereka ingin menawarkan analisa tekstual-kontekstual yang terstruktur sehingga melahirkan hukum yang lebih humanistik dan artikuler namun tetap dalam bingkai maksud wahyu.

Berdasarkan eksplorasi di atas, maka menurut penulis salah satu paradigma alternatif yang ditawarkan oleh kaum liberalis dalam mengkaji hukum Islam adalah paradigma historis ilmiah, sebuah paradigma yang mencoba memahami ajaran agama berdasarkan premis ilmiah yang ada pada masa dimana ajaran itu dipergunakan. Rasionalitas yang ingin dibangun oleh paradigma ini adalah melakukan penalaran yang sesuai dengan sistem pengetahuan masyarakat modern dan sesuai dengan realitas objektif di masyarakat. Jika ditarik dalam konteks hukum Islam (*ushûl fiqh*), berarti perangkat keilmuan yang digunakan bukan lagi terbatas pada perangkat-perangkat *ushûl fiqh* yang sudah ada, bahkan dalam tataran yang lebih ekstrem tidak lagi menggunakan perangkat keilmuan *ushûl fikih* klasik, tetapi juga menggunakan pendekatan-pendekatan baru yang diberikan oleh disiplin ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, dan ilmu-ilmu humaniora seperti sosiologi, sejarah, filsafat, kritik sastra, linguistik, hermeneutik, *cultural studies*, psikologi, antropologi dan perangkat ilmu lainnya. Bagi kelompok ini sumber pengetahuan bukan lagi terbatas pada teks tetapi realitas (*al-waqi*), baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Teks cenderung difahami sebagaimana segalanya (tertulis atau tidak, kitab suci atau bukan).

Penutup

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa paradigma hukum Islam klasik adalah paradigma literalistik dengan arti begitu dominannya pembahasan tentang teks, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi *grammar* maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada dibalik teks literal atau secara sederhana paradigma yang bertumpu pada teks baik secara langsung maupun tidak langsung (paradigma *bayâni*).

Istilah klasik dibatasi setelah tahun 300-an Hijrah. Hal ini disebabkan karena beberapa alasan yaitu: pertama, pada masa Nabi dan sahabat, hukum Islam cenderung empiris dan tidak literalis. Kedua, pada era 300-an Hijrah, telah terjadi pergolakan politik yang telah memasuki wilayah hukum dan teologi. Pemaksaan dalam menempatkan ideologi Mu'tazilah sebagai ideologi negara telah menyebabkan fanatisme mazhab. Ketiga, timbulnya mazhab-mazhab yang terkodifikasi dan mempunyai metode dan cara berfikir sendiri sehingga lagi-lagi melahirkan sikap fanatisme mazhab.

Sebagai pengembangan dari paradigma hukum Islam klasik, maka ditawarkanlah paradigma historis-ilmiah sebagai paradigma alternatif yang secara sederhana diartikan sebagai sebuah paradigma yang mencoba memahami ajaran agama berdasarkan premis ilmiah yang ada pada masa dimana ajaran itu dipergunakan.

Pustaka Acuan

- Abdullah, Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushûl Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushûl Fikih Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.

- Anwar, Syamsul, Epistemologi Hukum Islam dalam al-Musytasyfâ min 'Ilm al-Ushûl Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111), *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Arrasjid, Chainur, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Athaillah, A., *Rasyid Ridha, konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Fadl, el-, Khaled M. Abou, *Melawan "Tentara Tuhan"; yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Fanani, Muhyar, "Menelusuri Epistemologi Ilmu Ushûl Fikih", dalam *Jurnal Mukaddimah*, No. 9 Th. VI/2000.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam (Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni)*, terj. E. Kusnadinigrat dkk, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2000.
- Masud, Khalid, *Islamic Legal Philosophy*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1977.
- Suratmaputra, Ahmad Munif, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah-Mursalah dan Relevansinyadengan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Internet:**
<http://bangdenjambi.wordpress.com/paradigma-hukum-islam-klasik-dan-alternatif/>
<http://syafii rahman.blogspot.com/2010/04/reformulasi-usul-fikih-sebagai.html>