

TEKSTUALISME PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

(Sebuah Kritik)

Oleh: Asriaty*

Abstract: This paper will look at the general paradigm of Islamic legal thought. The discussion will begin with the reading of the two models in the relationship of text and reality is textual and contextual paradigm. The paper will then elaborate on the hegemonic paradigm of Islamic law in the classical era textual paradigm. Furthermore, we will load the criticism of classical Islamic legal paradigm that is considered too textual and normative implications for the resistance so that the text (revelation) of all the developments and dynamics of reality. This paper seeks to map and analyze the historical development of Islamic legal thought critically.

Kata kunci: Tektualisme, Pemikiran, Hukum Islam

A. Paradigma Pemikiran Hukum Islam

Sumber wahyu dalam bentuk teks agama, baik al-Quran maupun hadits telah berhenti turun sepeninggal Rasulullah saw. sementara itu realitas masyarakat terus berkembang seiring perputaran zaman. Dalam menyingkapi persoalan seperti ini, sebahagian kalangan ada yang melakukan pembaruan dengan menggunakan jalur rekonstruksi bahkan dekonstruksi elemen-elemen ajaran suci. Kelompok ini melakukan liberalisasi pemikiran dengan berpegang kepada keadilan menyeluruh sesuai dengan semangat disyariatkannya Islam. Di lain pihak, tidak sedikit kalangan yang merasa skeptis menghadapi dinamika masyarakat dan perubahan sosial, sehingga mereka lebih memilih mengisolasi diri dari hiruk-pikuk rangkaian perkembangan yang terus terjadi. Jalur yang ditempuh kelompok ini adalah menjalankan ritual agama secara apa adanya tanpa melakukan upaya-upaya pembaruan terhadap pemikiran-pemikiran keagamaan bahkan mereka enggan merespon lebih jauh apa yang disebut perubahan.

Dikotomi pola berpikir tekstual dan kontekstual ini memang selalu hadir dalam melihat hubungan teks dengan realitas dalam pemikiran hukum Islam. Pertanyaan yang selalu muncul dan menyelimuti pemikiran hukum Islam adalah bagaimana seharusnya memperlakukan teks-teks hukum keagamaan dalam intraksinya dengan realitas yang mengitarinya. Apakah kita harus memperlakukan teks al-Qur'an dan hadits sebagai teks yang statis, absolut dan tidak menerima pemahaman lain selain bunyi teks, atau sebaliknya, melihatnya sebagai teks yang terbuka, adaptif dan akomodatif terhadap perubahan realitas. Singkatnya, apakah kita menggunakan logika tekstual atau logika realitas (kontekstual).

Pertanyaan di atas kemudian melahirkan dua model pembacaan dalam pemikiran hukum Islam, yang pertama, paradigma tekstual dan kedua, paradigma kontekstual. Untuk menghindari kesalahan dalam memahami apa yang dimaksud istilah paradigma tekstual begitu juga kebalikannya paradigma kontekstual dalam tulisan ini, maka perlu dijelaskan pengertian masing-masing istilah.

Kata "paradigma" dalam kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan "peninjauan untuk menentukan sikap (arah, tempat, dsb) yang tepat dan benar; mempunyai kecenderungan pandangan atau menitik beratkan pandangan (berkiblat)".¹ Sedangkan kata tekstual diartikan sebagai "kata-kata asli dari pengarang; kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran atau

* Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta DPK PTIQ Jakarta

¹ Tim penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 630.

alasan”,² sehingga kata tekstual dapat diartikan sebagai sesuatu cara, metode, pendekatan atau apa saja yang mengacu kepada teks. Dari pengertian tersebut, maka jika kedua kata tersebut digabungkan menjadi paradigma tekstual secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada teks (makna harfiah).

Adapun maksud istilah “paradigma tekstual” dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam merumuskan hukum Islam bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tanpa melihat aspek sosio-historis dimana, kapan, mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering juga disebut dengan istilah skripturalis dan literalis.

Dasar pertama pola pemikiran tekstual adalah berpegang teguh kepada ajaran-ajaran al-Qur’an, sunnah Nabi dan ijma’, terutama ijma’ ulama generasi pertama.³ Ciri ini biasanya ditemui dalam pengikut ushul fiqh mazhab Malikiyah dan Hanabilah, yang dalam literatur akademik digambarkan sebagai pendukung utama tekstualisme. Ciri ini kemudian didapati juga dalam mazhab fiqh lainnya seperti Syafi’iyah. Imam Syafi’i misalnya dalam *Risalah* menulis, “Dengan demikian, al-Qur’an dan Sunnah bukan hanya menjadi sumber kebenaran, tapi juga menjadi kriteria untuk menguji segala apa yang telah dicapai oleh manusia melalui akalannya”.

Aliran tekstual tidak mentolerir penggunaan analogi dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an dan Hadits, beberapa ulama dari Malikiyah mengatakan bahwa “*laysa fi al-Sunnah qiyas*” yang mereka maksud dengan analogi di sini adalah penggunaan dalil-dalil rasional. Aliran tekstual yang ekstrem memandang bahwa penggunaan akal pada saat adanya nash harus dihindari. Kadang-kadang keterikatan aliran tekstual terhadap al-Qur’an dan Sunnah begitu jauh, seperti mengatakan bahwa barangsiapa menolak sebuah ayat al-Qur’an sama dengan menolak seluruh al-Qur’an, demikian juga halnya dengan Sunnah.

Unsur positif dari tekstualisme adalah berpegang teguh kepada al-Qur’an, Sunnah dan Ijma’, keseragaman pemikiran dan mengikuti ahli hadits. Namun, tradisionalisme juga memiliki dasar-dasar yang negatif, yaitu kurang luas dalam menggunakan literatur keagamaan dan membatasi daya kerja nalar.

Sedangkan istilah kontekstualis dipahami dari kata “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan “bagian suatu aliran atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian”.⁴ Sehingga kata kontekstual dapat diartikan sebagai sesuatu cara, metode, pendekatan atau apa saja yang mengacu pada konteks (realitas).

Dari pengertian ini, maka paradigma kontekstual, secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada konteks. Abuddin Nata menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual adalah upaya memahami ayat-ayat al-Qur’an sesuai dengan konteks dan aspek sejarah ayat itu, sehingga nampak gagasan atau maksud yang sesungguhnya dari setiap yang dikemukakan oleh al-Qur’an.⁵

Adapun yang dimaksud dengan kalimat “paradigma kontekstual” dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam merumuskan hukum Islam, tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tetapi juga melihat aspek sosio-historis dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah realis, liberalis dan substansialis.

² Kamus Besar Bahasa Indonesia, h. 916.

³ Berpegang terhadap sumber-sumber hukum ini bukan hanya merupakan ciri dari kaum tekstual, melainkan juga ciri dari kaum realis. Perbedaan antara keduanya terletak pada metodologi yang dipergunakan dan cara memperlakukan sumber-sumber tersebut.

⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia, h. 458.

⁵ Abudin Nata, *al-Qur’an dan Hadits* (Dirasah Islamiah I), (Jakarta: Rajawali Press, 1993), cet. II, h.146.

Bila dikaitkan dengan mazhab-mazhab fiqh yang ada serta metode ijtihad yang mereka pegang, maka bisa diklasifikasikan, seperti berikut:

1. Mazhab yang termasuk ke dalam aliran tekstual adalah mazhab Maliki, mazhab Syafi'i, mazhab Hanbali dan mazhab al-Zahiri.
2. Mazhab yang termasuk ke dalam aliran realis adalah mazhab Hanafi.

Pada dasarnya, dua kelompok ini berusaha menghadirkan semangat pembaruan dalam paham keagamaan. Kelompok pertama mencoba kembali berpegang dan berpedoman dengan ketat kepada al-Qur'an dan Sunnah sedangkan kelompok kedua lebih menekankan kepada makna-makna dan substansi ajaran yang terkandung didalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Akar historis dari dikotomi pola tekstual dan kontekstual ini merupakan perdebatan klasik yang muncul hampir bersamaan dengan kemunculan Islam itu sendiri, walaupun kadar intensitas perdebatan tidak sama pada setiap generasi. Pada fase Sahabat misalnya, Umar Ibn al-Khattab lebih mengedepankan pengamatan realitas sosial ketimbang formalitas teks ajaran. Ide pembukuan al-Quran, tidak memberi bagian zakat bagi muallaf, tidak menjatuhkan hukuman potong tangan, dan contoh-contoh sejenisnya dapat ditangkap sebagai cerminan pemikiran Sahabat Umar yang kontekstual. Begitu juga dengan Sahabat Abdullah bin Umar dalam batas-batas tertentu juga dapat merepresentasikan pola pemikiran bebas seperti ini pula. Di lain pihak, pola pemikiran literal juga menjadi *trademark* para Sahabat yang lain saat itu, seperti Abu Bakar, Abdullah bin Mas'ud dan lain-lain.

Pada fase berikutnya, pada masa *tabi'n*, pola pemikiran kontekstual diwakili oleh 'Alqamah al-Nakha'i di Irak, sedangkan kubu tekstual diwakili oleh Sa'id Ibn Musayyab di Madinah. Penyekatan seperti ini terus berlanjut hingga fase-fase berikutnya. Pada fase imam mazhab, adalah Imam Abu Hanifah Ibn Nu'man (w. 150 H) yang mengedepankan pola pikir liberal (*ahl al-ra'y*) dengan cukup banyak menggunakan pendekatan analogi (*qiyas*) dalam mekanisme penetapan hukum dibanding imam-imam mazhab lainnya. Sementara itu, Imam Malik Ibn Anas (w. 179 H) yang banyak menyerap tradisi ulama Madinah, lebih mengedepankan pola pikir literal (*ahl al-hadits*) dalam melestarikan pengembangan hukum dalam mazhab yang dibinanya.

Pada kenyataannya, tidak semua penganut pola pemikiran liberal (*ahl al-ra'y*) dengan serta merta mengabaikan formalitas teks, sebagaimana juga bukan berarti penganut kubu pemikiran literal (*ahl al-hadits*) menafikan begitu saja aspek realitas. Apa sesungguhnya yang membedakan kedua pola pemikiran di atas adalah segmentasi dominan dalam mengapresiasi teks dan mentransformasi nilai ajaran terhadap realitas yang dihadapi. Jika pola pikir liberal lebih banyak bergumul dengan aspek realitas secara fisik, maka pola literal lebih berwawasan formal-metafistik dalam menyikapi keberadaan teks.

Dengan demikian, penyekatan tekstual-kontekstual di atas sesungguhnya dapat dinilai subjektif dan personal sebagai produk pemikiran agama, karena agama itu sendiri tidak membedakan keduanya, substansi ajaran Islam sesungguhnya dapat memadukan keduanya dalam konteksnya yang bersifat komplementer, satu sama lain dapat saling melengkapi sesuai dengan domain masing-masing.

B. Paradigma Tekstual Ushul Fiqh Klasik

Jika dikaitkan dengan dua paradigma pemikiran hukum Islam di atas, maka paradigma hukum Islam yang lebih dominan pada masa klasik adalah paradigma tekstual. Dalam pengertian bahwa pada era klasik, pembahasan tentang hukum Islam lebih didominasi oleh pembahasan tentang teks baik dari segi grammer maupun sintaksisnya, dan cenderung mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada dibalik teks tersebut. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa paradigma yang dianut bertumpu pada teks baik secara langsung maupun tidak langsung.

Dalam kaitan dengan ini, Nasr Hamid Abu Zaid menyebut epistemologi peradaban Islam sebagai peradaban teks,⁶ senada dengan Nasr Hamid meskipun dengan bahasa yang berbeda, Muhammad 'Abid al-Jabiri juga menyebut epistemologi klasik sebagai epistemologi *bayani*.⁷ “*Al-bayan*” sendiri memiliki beberapa arti diantaranya *al-zuhur wa al-wuduh* (ketampakan dan kejelasan), sedangkan secara terminologi *al-bayan* berarti pencarian kejelasan dan kebenaran yang berporos pada *al-asl* (pokok) yakni teks (*nash*) baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung berarti menganggap teks sebagai pengetahuan jadi, sedangkan tidak langsung berarti melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu. Dalam paradigma ini, akal dipandang tidak akan dapat memberikan pengetahuan kecuali jika akal disandarkan pada teks.

Bukti tekstualitas paradigma kajian hukum Islam klasik adalah begitu banyaknya pembahasan tentang kaidah kebahasaan dalam ilmu ushul fiqh. Pernyataan Al-Juwaini menjadi bukti atas hal tersebut: “sesungguhnya mayoritas pembahasan dalam ushul fiqh berkaitan dengan kata-kata (*alfazh*) dan makna yang terkait dengan kata-kata tersebut. Harus disadari bahwa syariat itu berbahasa Arab, maka seseorang tidak akan bisa menguak kandungan syariat selama ia belum menguasai nahwu dan bahasa Arab”.⁸ Al-Shafi'i juga menjelaskan bahwa “al-Quran turun dengan bahasa Arab, bukan yang lain. Oleh karena itu, seseorang yang tidak mengetahui keluasan bahasa Arab, aspek-aspeknya, kepadatan dan keragaman maknanya, maka ia tidak akan mengetahui kejelasan semua pengetahuan dalam al-Quran itu”.⁹

Paradigma di atas sebenarnya bisa dipahami karena ahli hukum Islam klasik memaknai hukum itu berasal dari titah Ilahi sehingga hanya melalui teks-teks suci sajalah manifestasi hukum itu dapat diketahui.¹⁰ Oleh karena itu paradigma yang digunakan adalah paradigma tekstualis. Pandangan ini kemudian menggunakan logika deduktif sehingga model pendekatan yang digunakanpun adalah teologis-normatif-deduktif.¹¹

Paradigma *bayani* pertama kali diperkenalkan oleh Imam al-Shafi'i,

Pasca al-Shafi'i, telaah tekstual terhadap sumber hukum Islam, dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah memasuki tulisan akhir, hasil telaah teks tersebut menghajatkan label yang menggambarkan intensitas berlakunya ikatan hukum yang dikandung teks. Praktis corak pemikiran hukum Islam mengacu pada basis tekstual *nash* al-Qur'an dan Sunnah.

Hal ini bisa tergambar dengan jelas dalam soal pembakuan hukum-hukum penafsiran teks-teks agama, terutama dalam masalah bentuk-bentuk *dalalah al-lafz* (signifikasi atau kandungan makna suatu lafaz),¹² maka bisa dipahami kemudian kalau persoalan *istinbat* atau penalaran hukum dalam syariat yang dibakukan al-Shafi'i adalah persoalan yang terkait dengan teks dengan segenap tangga-tangga *dalalah*-nya, mulai dari makna yang mudah ditangkap hingga yang paling susah.

Ini kemudian bertambah kompleks setelah wafatnya al-Shafi'i. Bentuk-bentuk *dalalah* tersebut bukan cuma bertingkat-tingkat secara vertikal tapi juga bercabang-cabang secara

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), h. 11.

⁷ Ibid

⁸ Al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Mansurah: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), jilid 1, h.130.

⁹ Al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, h.130.

¹⁰ Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasyfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505-1058-1111)”, Desertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h.438.

¹¹ Akh. Minhaji membagi model pendekatan ushul fiqh menjadi dua, pertama, teologis-normatif-deduktif dan kedua, empiris-historis-induktif. Lihat Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh” dalam Jurnal al-Jamiah No. 63/VI/1999, h.16.

¹² Lihat Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Shakir (Kairo: Maktabah Dar al-Turath, 1979), h.51-52.

horizontal, mulai dari bentuk ‘*am* (umum), *khas* (khusus), *mushtarak* (jamak), *sarih* (jelas), *kinayah* (sindiran), *muhkam* (tegas), *mufassar* (terinci), *nass* (jelas, tegas), *khafi* (kurang jelas), *mushkil* (problematik), *mujmal* (lebih umum) dan *mutashabih* (samar-samar). Belum lagi bila dilihat dari sisi metodenya, ada yang berupa *dalalah al-‘ibrah*, *dalalah al-isharah*, *dalalah al-nass*, *dalalah al-iqtida’* hingga *mafhum mukhalafah* dan *mafhum muwafaqah* yang biasa dikenal dalam kamus fiqh dalam penalaran hukum Islam.¹³

Praktis pemikiran syariat diarahkan pada cara-cara mencermati teks-teks agama, apakah itu al-Qur’an maupun Hadis, pada sisi linguistik dan semantiknya. Yakni mencari makna teks dengan mengamati bentuk-bentuk *dalalah* atau lafazhnya, apakah itu *khas*, ‘*am*, *kinayah*, *sarih*, *mujmal*, *mutashabih* dan sebagainya. Implikasinya kemudian adalah lahirnya kecenderungan berpikir yang berorientasi dan berangkat dari lafazh ke makna, bukan dari makna ke lafazh, seakan-akan lafazh tampak sebagai sebuah tambang makna yang menyimpan jawaban atas segenap persoalan hukum dan persoalan duniawi.

Dari sinilah kemudian dipahami mengapa studi syariat Islam diorientasikan pada pengkajian tentang “*wajh al-dalalah min al-dalail al-ahkam al-shari’ah*” (bentuk-bentuk *dalalah* dari dalil-dalil yang menunjukkan hukum agama), karena yang namanya proses penalaran (*istidlal* atau *istinbat*) hanya dimungkinkan melalui sebuah teks. Jadi singkatnya, menurut tradisi pemikiran hukum Islam, yang benar hanyalah makna literal dan tekstual.

Apalagi sumber hukum utama atau *tasyri’* (al-Qur’an, Hadis, *Ijma*, *Qiyas*) mendapatkan legitimasi dan otoritasnya dari teks agama. Al-Qur’an dan Hadis jelas mendasarkan otoritasnya pada dirinya sendiri. Sementara *ijma’* atau kesepakatan para ulama memperoleh dasar hukum dan otoritasnya dari teks, karena adanya ajaran dalam teks tentang keharusan berpegang kepada suara jamaah. Sedangkan *qiyas*, yakni menganalogikan suatu kasus yang belum memiliki status hukum dengan kasus lainnya yang sudah punya status hukum, juga memperoleh basis otoritasnya dari teks. Karena ia merupakan satu bentuk penalaran yang mengacu kepada apa yang disebut Imam al-Shafi’i sebagai *mitsal al-sabiq* atau contoh ideal yang sudah ada sebelumnya, yaitu teks al-Qur’an dan Hadis Nabi.

Konsekuensi yang ditimbulkan oleh cara-cara berfikir seperti di atas adalah pemasangan terhadap akal. Penalaran akal akan terjatuh dalam genggamannya dan tidak bisa keluar dari pakem-pakem yang sudah ada. Kegiatan akal manusia terkait erat dengan otoritas teks, dan bukan dari luar teks. Padahal sebelum Syafi’i, ada satu keyakinan di kalangan tokoh-tokoh ulama saat itu bahwa jangkauan teks agama sangatlah terbatas, dan tidak banyak memberikan jawaban tuntas terhadap kasus-kasus hukum yang baru. Untuk menjawab persoalan-persoalan yang baru, umat Islam diberi kebebasan untuk melakukan ijtihad secara terbuka dalam syariat.

Kemunculan *al-Risalah*, Imam Syafi’i dengan tegas menolak cara-cara berpikir demikian. Menurutnya, “tidak ada persoalan yang ditemui seorang penganut agama Islam kecuali dalam al-Qur’an terdapat petunjuk untuk memecahkannya”.¹⁴ Dan itu berarti, ijtihad harus didasarkan pada adanya satu model yang muncul terlebih dahulu (*‘ala mitsal al-sabiq*),¹⁵ dan itu berupa teks-teks otoritatif agama, al-Qur’an dan Hadis. Tidak boleh mengambil yang lain, dan tidak boleh melampaui teks.

Otoritas di atas tidak dimiliki oleh bentuk-bentuk berpikir semacam *istihsan* dan *masalih mursalah*, karena model berpikir demikian lebih banyak mengandalkan pikiran dan kemaslahatan manusia pada umumnya tanpa mendasarkan diri pada al-Qur’an maupun sunnah. Tragisnya, pasca Syafi’i, model berpikir yang senantiasa merujuk kembali kepada

¹³ Ahmad Baso, “Dekonstruksi Tafisr/Otoritas/Kebenaran Tunggal” dalam Masykuri Abdillah, dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Renaisan, 2005), h.45.

¹⁴ Al-Shafi’i, *al-Risalah*, h.25.

¹⁵ Al-Shafi’i, *al-Risalah*, h.25.

masa lalu dan kepada teks sebagai otoritas tertinggi, ini kemudian dipatok sebagai “kebenaran tunggal” yang dipakemkan dalam satu tafsir tunggal.

Dengan cara ini, jelas, akses publik kepada teks makin tertutup, kecuali kalau bisa menguasai bahasa arab dengan sekian kompleksitas *dalalah* atau signifikasinya seperti diuraikan di atas. Inilah otoritas yang membatasi ruang gerak penalaran manusia pada wilayah teks semata, sehingga mengabaikan dimensi-dimensi yang sifatnya *politically contested*, *historically unfinished* yang terangkum dalam konsep kemasalahatan umat manusia (*public good*).

Dengan demikian, fiqh yang terbangun di atas epistemologi *bayani* (retoris) merupakan disiplin ilmu yang berputar di sekitar huruf-huruf agama. Ijtihad dalam fiqh yang tidak berkulminasi pada aksara agama divonis sebagai ijtihad yang batil. Ijtihad yang seharusnya berkembang dan bergerak dalam wilayah luas telah dipersempit oleh al-Shafi‘i. Penyempitan wilayah ijtihad dinyatakan sendiri oleh al-Shafi‘i bahwa ijtihad hanyalah ‘analogical reasoning’ atau kerja ilmiah dalam area analogi.¹⁶

Penyempitan wilayah ijtihad ini menunjukkan tradisi fiqh pasca al-Shafi‘i tidak lagi satu genre dengan progresifitas ijtihad para Sahabat Nabi. Jika ijtihad Umar berani masuk ke dalam wilayah teks-teks *qat‘i* dan mengotak-atikinya, maka ijtihad *Fuqaha* hanya berkuat dalam teks-teks ambigu yang non permanen (*zanni*). Nah, perbandingan antara wilayah ijtihad versi Sahabat dan *Fuqaha* ini setidaknya memberikan *warning* bahwa seharusnya penyempitan wilayah ijtihad menurut al-Shafi‘i harus ditinjau ulang. Tidak ada tujuan lain dari peninjauan ulang ini selain mempersoalkan sentralitas teks dan memperluas kembali wilayah ijtihad.¹⁷

Penyempitan wilayah ijtihad dalam fiqh adalah suatu bentuk upaya penundukan segala problematika di bawah kungkungan hegemoni teks. Kemudian menjadi sangat naif jika ijtihad dalam fiqh hanyalah kerja ilmiah yang bergerak dalam teks (*al-ijtihad fi al-nass*) yang tanpa disadari tengah memperkecil peran nalar dalam mengukur laju kehidupan realita. Pengungkungan kreasi nalar manusia dalam wilayah teks makin menancap dalam tradisi hukum Islam karena diendorse dan disokong doktrin dogmatis bahwa tidak ada persoalan apapun kecuali dalam syariat ditemukan jawabannya. Teks-teks keagamaan dianggap oleh ulama sebagai gudang jawaban bagi semua persoalan meskipun mereka juga mengakui bahwa teks-teks agama juga terbatas. Paradigma ini kemudian semakin mapan lantaran didukung oleh postulat bahwa parameter hukum adalah universalitas teks (*al-‘Ibrah bi ‘Umum al-Lafz*).¹⁸

Dalam tradisi hukum Islam, kaidah ini kemudian memperluas wilayah kekuasaan teks, lebih-lebih ketika ditopang oleh munculnya teologi Sunni. Teks kemudian menjadi eksis bagi seluruh pemecahan persoalan, sehingga tanpa bisa dihindari mengakibatkan reduksi terhadap pengalaman riil manusia yang menjadi konteks historis teks. Kaidah universalitas teks tidak hanya mengakibatkan hasil ijtihad terjebak dalam historisitas, tetapi juga menjadi benteng bagi mencuatnya konsep *shumuliyyat al-nass* yang mengandaikan bahwa teks-teks keagamaan diyakini mengatasi dan mengabstraksikan segala pengalaman konkret manusia.¹⁹ Kaidah universalitas teks digunakan ulama untuk mengeneralisasi teks-teks keagamaan yang terbatas

¹⁶ Al-Shafi‘i, *al-Risalah*, h.25

¹⁷ Jamal al-Banna, *Qadiyyah al-Fiqh al-Jadid* (Dar al-Fikr al-Islami, tth), h.76 dan h.79. Diantara contoh perluasan ijtihad adalah penolakan Umar untuk membagikan zakat kepada muallaf dan tidak memotong tangan pencuri pada masa krisis merupakan contoh ijtihad atas teks-teks *qat‘i*.

¹⁸ Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Shari‘ah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1996), h.13.

¹⁹ Yahya Muhammad, *al-Qat‘iyah Bayn al-Mutsaqqaf wa al-Faqih* (Beirut: al-Intshar al-‘Arabi, tth), h.106-107, bandingkan dengan ‘Abd al- Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), h.256.

ketika berhadapan dengan problem masyarakat yang tak terbatas meskipun dengan cara mensubordinasikan konteks historis.

Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H) dan mengalami perbaikan dengan munculnya al-Shatibi pada abad ke-8 H yang menambahkan teori *maqasid al-shari'ah* yang mengacu pada maksud Allah sehingga tidak lagi terpaku pada literalisme teks semata. al-Shatibi kemudian merubah reasionalisme deduktif menjadi rasionalisme induktif, meskipun begitu al-Shatibi belum melakukan perubahan yang revolusioner bagi ushul fiqh, hanya melakukan beberapa perubahan agar paradigma lama tidak terlalu literalistik.²⁰

Enam abad kemudian sumbangan al-Shatibi pada abad ke-8 H/14 M diderivatisasi oleh para pembaharu ushul fiqh modern seperti Muhammad 'Abduh,²¹ Rashid Ridha, 'Abd al-Wahhab Khallaf, 'Alal al-Fasi dan Hasan al-Turabi dikategorikan oleh Wael B. Hallaq sebagai para penganut aliran utilitarianisme keagamaan (religious utilitarianism).²² Sedang pada kelompok lain muncul pemikir-pemikir kontemporer seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Thaha, 'Abdullah Ahmad al-Na'im, Muhammad Sa'id al-Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrur dikategorikan oleh Hallaq sebagai kelompok pembaharu penganut aliran liberalisme keagamaan (religious liberalism) karena corak pemikirannya yang liberal dan cenderung melakukan dekonstruksi terhadap teori-teori ushul fiqh klasik.²³

C. Kritik Terhadap Tekstualitas Pemikiran Hukum Islam

Dari sinilah muncul kesan yang kuat bahwa studi hukum Islam selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Kesan demikian sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena ushul fiqh sendiri -yang nota bene merupakan metode penemuan hukum Islam- selalu didefinisikan sebagai, "seperangkat kaidah untuk menyimpulkan hukum *shar'i* praktis (fiqh) dari dalil-dalilnya yang rinci".²⁴

Kata-kata yang tidak pernah lepas dan tertinggal dari semua definisi ushul fiqh tersebut adalah kalimat "dari dalil-dalilnya yang rinci". Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metodologi dan alat reproduksi hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari analisis teks.²⁵ Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas faktual empiris-historis yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka berfikir metodologi hukum Islam.

Kurangnya analisis empiris (*the lack empiricism*) inilah yang disinyalir oleh banyak pihak menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini. Hal demikian semakin terlihat dengan jelas ketika serangkaian metode ushul fiqh konvensional seperti qiyas, *istislah* bahkan '*urf*' kurang

²⁰ Yahya Muhammad, *al-Qat'iyah Bayn al-Mutsaqqaf wa al-Faqih*, h.256

²¹ Menurut Hallaq, walaupun 'Abduh telah mencoba menawarkan beberapa konsep pembaharuan ushul fiqh, seperti rekonsepsi Ijma', maksimalisasi peran akal dalam memahami nash, maksimalisasi prinsip *maslahah* dan memanfaatkan pendapat para pakar hukum Islam di masa lalu secara *talfiq*, namun ia sesungguhnya lebih merupakan inspirator bagi para pembaharu ushul fiqh selanjutnya. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories an introduction to sunni usul al fiqh*, Australia: Cambridge University Press, 1997, h.212.

²² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories an introduction to sunni usul al fiqh*, h.213.

²³ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories an introduction to sunni usul al fiqh*, h.214. Lihat juga Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja*, h.120-121.

²⁴ Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh*, h.35.

²⁵ Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa Ushul Fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus metode deduksi dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), h.1.

memungkinkan memberikan ruang gerak yang luas dan bebas bagi dimasukkannya data-data sosial empiris dalam analisis teoritis dan metode penemuan hukum Islam-nya. Studi ushul fiqh pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-tekstual-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat *sui-generis*. Oleh setulisan itu, ushul fiqh sebagai epistemologi hukum Islam perlu diperbaharui dengan memasukkan unsur-unsur realitas empiris dalam metode pengkajiannya.

Rekam jejak sejarah fiqh secara gamblang menyiratkan kegamangan dan ketidakpastian paradigma dalam melakukan *istinbat* hukum. Satu sisi hukum Islam hendak dibuktikan sebagai produk yang *salih li kulli zaman* (selaras dengan perkembangan sejarah) tapi di sisi lain, hukum Islam sering dipertahankan literalisnya sebagai naskah otentik yang tidak diperkenankan untuk ditakwilkan.

Dari kenyataan inilah kemudian lahir model-model pembacaan kontemporer sebagaimana diperkenalkan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullahi Ahmad al-Naim, Khalid Abou al-Fadhl, Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri dan lain-lain. Pembacaan-pembacaan itu dalam kajian hukum Islam sering dikesankan sebagai kekirian dan bernada oposan dengan produk-produk fiqh yang selama ini dipegangi mayoritas Muslim.

Upaya pendekatan nash al-Quran dengan realitas kehidupan telah dilakukan oleh pemikir-pemikir tersebut di atas baik secara teoritis maupun praktis, antara lain: Hasan Hanafi menyatakan bahwa penafsiran harus dapat menjawab problem kehidupan. Hasan Hanafi menawarkan penafsiran sosiologis yang dapat mentransformasikan penafsiran dari sekedar mendukung dogma agama menuju gerakan perubahan dan dari tradisi menuju modernisasi.²⁶ Bagi Hanafi, paradigma pemikiran dalam tafsir klasik terkesan menganggap teks sebagai standar analisis, sehingga realitas selalu dilihat dari bunyi teks tersebut. Penafsiran yang hanya berpijak pada teori tanpa dilanjutkan pada praktek nyata tidak akan ada artinya.²⁷

Hasan Hanafi beranggapan bahwa makna tidaklah inheren dalam teks, melainkan dihasilkan dalam pertemuan kontekstual antara teks dan manusia sebagai makhluk populis. Menurut Hasan Hanafi makna yang dihasilkan dalam konteks sosial dan politik tertentu, ketika dibaca kembali dari suatu generasi ke generasi yang lain, maka makna yang dihasilkan oleh individu lain kemungkinan akan berbeda.²⁸ Untuk keperluan itu, menurut Hasan Hanafi, ada tiga metode yang diperlukan, pertama, warisan intelektual dan kultural Barat (*turats al-garb*), kedua, analisis atas warisan tradisional Islam, ketiga, analisis terhadap pengalaman sosial manusia.²⁹

Dalam rangka ini, di bidang Ushul Fiqh, Hanafi menulis sebuah buku yang diberi judul, *Min an-Nash ila al-Waqi*, judul ini sekaligus menjadi konsep yang mencoba dikembangkan oleh Hasan Hanafi, kata kunci yang coba ditawarkan Hasan Hanafi adalah preferensi wahyu pada realitas³⁰, menurutnya teks atau wahyu tidaklah menyetuliskan lahirnya realitas-realitas sejarah, tapi sebaliknya peristiwa-peristiwa sejarahlah yang menyetuliskan wahyu turun dan mengomentari realitas tersebut. Hubungan realitas dan wahyu menurut Hasan Hanafi merefleksikan relasi pengetahuan dan tindakan, “wahyu merupakan pembentuk realitas dan realitas adalah wahyu pembentuk dalam pikiran”.³¹

²⁶ Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 2, h.211.

²⁷ Hasan Hanafi, “Method of Thematic Interpretation of the Quran”, dalam *Islamic Philosophy Theology and Science : Texts and Studies*, H. Daiber dan D. Pengree (editor), (Leiden: E.J Brill, 1996), vol 27, h.195-212.

²⁸ Hasan Hanafi, *Dirasat Falsafiah* (Kairo: Dar al-Tanwir 1995),h.528.

²⁹ Hasan Hanafi, *Dirasat Falsafiah*, h.523-526. Hal ini menimbulkan problematika dialektis dari turats dan tajdid, warisan dan pembaharuan. Tak satupun dari keduanya bisa diabaikan oleh umat Islam.

³⁰ Hasan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1956-1981: al Wahdah al-Wataniyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), h.70

³¹ Hasan Hanafi, *Min an-Nass ila al-Waqi* (Kairo: Markaz Kitab li al-Nashr, 2005), h.46-47

Selain Hasan Hanafi, Muhammad Abid al-Jabiri juga mengkritik “nalar bayani” yang menjadikan teks sebagai rujukan utama dalam membahas persoalan-persoalan umat Islam, baik yang berkaitan dengan ibadah ritual maupun sosial ekonomi politik.³² “Nalar bayani” yang berakar dari pemikiran Imam Syafi’i menggunakan perspektif teks dalam membaca realitas historis.³³ Rasionalitas digunakan sebatas pada mediasi dan penjelas teks. Muaranya, teks tetap menjadi otoritas utama. Teks tidak dilihat sebagai suatu simbol partikular yang diproduksi oleh budaya tertentu, melainkan sebagai bahasa langit yang absolut, yang mengatasi atau melampaui ruang dan waktu. Dalam nalar *bayani*, tidak berlaku kontekstualisasi, apalagi pemahaman yang berbeda dan berseberangan dengan teks. Bagi nalar *bayani*, teks memiliki makna tunggal yang abadi.

Di sinilah letak permasalahannya, sungguh pun al-Jabiri tidak menolak otoritas teks tetapi menyangkan jika “nalar *bayani*” dijadikan metode dalam memproduksi syariat Islam setulisan akan menjauhkan penafsir dari tujuan teks.³⁴ Setulisannya, karena “nalar *bayani*” memandang bahwa tanda identik dengan maknanya sehingga melahirkan karya-karya tafsir yang tentu saja menuntut pemaknaan tunggal. Ayat-ayat al-Quran hanya dapat diungkap oleh satu macam arti. Alasannya adalah karena memang terdapat sistem yang mapan dibalik tanda-tanda al-Quran. Hubungan antara teks di dunia nyata dengan maknanya di dunia ide adalah baku dan tidak dapat diganggu gugat. Maka “nalar *bayani*” menutup peran akal untuk mengelaborasi lebih jauh tentang maksud dan tujuan teks. Bagi “nalar *bayani*”, tidak ada tujuan syariat yang bisa diambil kemudian dikontekstualisasikan dengan realitas kontemporer.

Menurut al-Jabiri, pada dasarnya teks adalah produk budaya, teks agama tidak muncul di ruang hampa melainkan di ruang yang “penuh masalah”. Maka teks agama terkonstruksi secara kultural dan terstruktur secara historis. Jika pembacaan terhadapnya dilepas dari konteks sosial-budaya yang mengkonstruksinya, maka makna yang dikandungnya akan menjadi asing dan kehilangan relevansinya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa teks agama terkurung dalam ruang dan waktu. Teks agama yang berbicara mengenai warisan untuk anak perempuan misalnya, bagi al-Jabiri, mencerminkan adanya negosiasi dengan realitas.³⁵

Kritik terhadap tekstualitas pemikiran hukum Islam juga dilontarkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Menurut Nasr Hamid, karakteristik yang paling hegemonik dalam sejarah peradaban Arab-Islam adalah moderatisme.³⁶ Hal ini setidaknya tergambar dari tiga figur penting dalam sejarah peradaban Islam yang oleh banyak pihak dipandang sebagai karakteristik terpenting dari pengalaman Arab Islam dalam sejarah, yaitu Imam al-Shafi’i

³² Secara umum al-Jabiri membagi epistemologi Islam ke dalam tiga bagian yaitu *bayani*, *irfani* dan *burhani*. Epistemologi *bayani* adalah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah teks atau penalaran dari teks. Epistemologi *irfani* adalah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah ilham. Epistemologi *burhani* adalah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah akal. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991), 251-383, bandingkan dengan Muhyar Fanani, “Menelusuri Epistemologi Ilmu Ushul Fiqh”, dalam *Jurnal Mukaddimah* No. 9 Th. VI/2000, h.27-28.

³³ Dengan merujuk kepada Imam Syafi’i, al-Jabiri menjelaskan pola kerja epistemologi *bayani* dalam menetapkan hukum Islam ke dalam lima pola: pertama, mengeluarkan hukum dari al-Qur’an secara tekstual tanpa melalui takwil atau penjelasan karena makna teks sudah jelas. Kedua, mengeluarkan hukum secara tekstual dari al-Qur’an dan al-Hadits. Ketiga, mengeluarkan hukum secara tekstual dari al-Qur’an dan melengkapinya dengan penjelasan yang bersumber dari hadits. Keempat, mengeluarkan hukum dari hadits Nabi karena tidak ditemukan teks al-Qur’an yang menjelaskan suatu hukum tertentu. Kelima, melakukan ijtihad terhadap suatu hukum dengan persyaratan tertentu. Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, h.103-104.

³⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, h.85.

³⁵ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* h.85

³⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi’i wa Ta’asis al-Idulujyah al-Wastiyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1996), h.35.

dalam fiqh dan ushul fiqh, al-Ash'ari dalam bidang teologi dan al-Gazali dalam pemikiran dan filsafat.³⁷

Menurut Nasr Hamid, al-Shafi'i bahkan disebut sebagai pelopor utama moderatisme, karena secara historis dialah pendahulu. Kepeloporan al-Shafi'i membuat dia dikenal sebagai pembangun dasar-dasar arus pemikiran Islam beserta segala makna sosio-politiknya. Trend pemikiran Islam yang hegemonik bersandar kepada paradigma yang disusun oleh al-Shafi'i di satu pihak, dan kepada otoritas al-Asy'ari dan eklektisisme al-Ghazali di pihak lain. Meskipun begitu, bagi Nasr Hamid, setulisan-setulisan historislah –yakni setulisan-setulisan sosial, ekonomi dan politik- yang menyetuliskan arus ini menjadi hegemonik, andaikata situasi dan kondisi berubah tentu akan memunculkan arus lain.³⁸

Menurut Nasr Hamid, hirarki sumber hukum dalam ushul fiqh al-Shafi'i yang berpusat pada empat sumber, al-kitab, sunnah, ijma' dan qiyas sebenarnya adalah bentuk transformasi “non teks” ke dalam wilayah “teks” dan peresmian “non teks” tersebut menjadi teks yang kekuatan legalitas dan potensi semantiknya tak kalah kuat dari teks dasar yang pertama, yakni al-Qur'an.³⁹ Mekanisme transformasi “non teks” menjadi teks inilah yang menurut Nasr Hamid meyetuliskan penyempitan cakupan ijtihad, yaitu ijtihad hanya akan dianggap benar oleh cara berfikir al-Shafi'i jika memiliki dasar-dasar tekstual yang pasti dari keempat sumber di atas. Mekanisme tekstual al-Shafi'i ini kemudian dikembangkan oleh pengikut-pengikutnya dan menjadi hegemoni pemikiran keagamaan kita saat ini.

Di sinilah letak kritik Nasr Hamid, bahwa moderatisme al-Shafi'i pada kenyataannya adalah keberpihakan pada kecenderungan tekstualis. Al-Shafi'i tidak sungguh-sungguh menempatkan dirinya sebagai penengah (*tawassut*) antara *Ahl al-Hadits* dan *Ahl al-Ra'yi* melalui metode akomodasi (*taufiqi*),⁴⁰ tetapi sebaliknya mengupayakan hegemoni teks-teks keagamaan, mengabaikan aktivitas dan pengalaman kemanusiaan. Hal ini terlihat dalam sikap-sikap ijtihad al-Shafi'i yang pada umumnya bertujuan mempertahankan yang sudah mapan, dan berupaya untuk mentasbihkan masa lalu dengan memasukkan ciri-ciri keagamaan yang azali. Maka dari sinilah wacana pemikiran Islam dibangun kemudian diformulasikan oleh al-Ash'ari dalam sistem yang lebih sempurna, kemudian muncul al-Gazali yang memasukkan dimensi-dimensi filosofis-etis yang menjadikan sistem tersebut bertahan hidup, berkembang dan menguasai sebagian besar wacana keagamaan sampai masa kini.

Demikianlah akal Arab-Islam terus berpegang pada otoritas teks dengan mekanisme perujukan dan pengulangan, sementara trend-trend lain yang menggunakan mekanisme penyimpulan dari alam dan realitas kehidupan –seperti Mu'tazilah dan filsafat rasional-menjadi trend yang termarginalkan. Oleh karena itu, menurut Nasr Hamid, perlu dilakukan peninjaun ulang dan mengadakan transformasi ke mekanisme pembebasan, bukan bertumpu pada otoritas teks semata.

Fazlur Rahman juga menyatakan hal yang sama bahwa al-Quran adalah sebuah kitab prinsip-prinsip dan seruan keagamaan serta moral bukan sebuah dokumen hukum. Dengan demikian, menurut Fazlur Rahman bersikukuh mempertahankan penerapan literal ketentuan al-Quran dan mengabaikan perubahan sosial sama dengan menghancurkan maksud dan tujuan moral al-Quran.⁴¹ Oleh karena itu, ia membedakan antara Islam normatif dan Islam historis. Kritik para sarjana di atas sesungguhnya berangkat dari adanya kesenjangan antara produk hukum yang lahir dan dikonsumsi masyarakat dengan problematika dalam masyarakat itu sendiri.

³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujyah al-Wasatiah*, h.35.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujyah al-Wasatiah*, h.35.

³⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujyah al-Wasatiah*, h.54.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujyah al-Wasatiah*, h.54

⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h.37

D. Kesimpulan

Al-Quran yang sejak awal pewahyuannya telah bersentuhan dengan realitas sosial yang melingkupinya, pada perkembangannya sering diposisikan sebagai “bahasa langit” yang absolut, sehingga cukup dengan pemaknaan atau penafsiran tunggal untuk semua zaman.⁴² Perkembangan zaman yang terus berubah dihadapkan dengan penafsiran teks yang monoton inilah yang melahirkan sebuah kesenjangan. Kesenjangan antara teks dengan persoalan-persoalan kemanusiaan dapat diartikan sebagai ketidakmampuan ummat Islam untuk mengaitkan ajaran-ajaran Islam dalam kitab sucinya, al-Qur’an dengan isu-isu krusial kemanusiaan, seperti kemiskinan, diskriminasi, eksploitasi, kebodohan dan lain-lain.⁴³ Di sinilah urgensi upaya mendialogkan teks al-Quran dengan realitas sosial yang dinamis.

Perubahan zaman dengan beragam tantangannya tersebut membutuhkan sebuah metode yang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Diperlukan sebuah upaya pembaharuan dalam pemahaman teks-teks keagamaan sehingga tidak terkesan bahwa pemikiran-pemikiran ulama klasik sudah mencapai titik kesempurnaan sehingga tidak layak untuk dirubah baik dari segi metode ataupun isi.

Al-Quran bukanlah spekulasi teoritis, monograf-monograf gramatikal, atau kutipan-kutipan ilmiah di luar bimbingan al-Quran itu sendiri. Setiap Muslim harus meyakini bahwa al-Quran bukan sekedar dibaca secara lafziah tetapi harus selalu direnungkan kandungan maknanya, sehingga al-Quran benar-benar berfungsi sebagai petunjuk kehidupan.⁴⁴

Pernyataan tersebut bukan berarti bahwa pemahaman tekstualis tidak diperlukan atau tidak layak, namun yang perlu diluruskan dalam memahami teks-teks keagamaan bahwa muatan-muatan kebahasaan yang sangat berlebihan sehingga meninggalkan kesan bahwa analisa bahasa itulah yang dikehendaki oleh makna sebuah ayat juga melahirkan kejumudan pemikiran hukum Islam.

Kondisi seperti ini membutuhkan tawaran metode baru yang mampu menghasilkan produk pemikiran yang realistis, obyektif dan sistematis. Dan kerana proses pewahyuan al-Quran tidak diwahyukan sekaligus, akan tetapi secara bertahap yang otomatis bersentuhan pula dengan problem realitas saat itu,⁴⁵ maka upaya untuk menemukan jawaban terhadap permasalahan realitas saat ini akan menemui kesulitan jika hanya mengandalkan pemahaman al-Quran secara leksikal semata tanpa melibatkan pemahaman terhadap realitas.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al- Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.

Abd al-Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh*, Kairo: Maktabah ad-Daulah al-Islamiyah Syahab al-Azhar. Cet. VIII

Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Shari’ah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1996.

⁴² Nasr Hamid, *Ma’fhum al-Nass*, h.2-3.

⁴³ M. Hilaly Basya, “Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman” dalam jurnal *al-Huda*, volume III, nomor 11, 2005, h.10-11.

⁴⁴ Muhammad Ibrahim Sharif, *Ittijahat al-Tajdid fi al-Tafsir al-Qur’an al-Karim fi Mishr*, h.185-187.

⁴⁵ Penjelasan tentang proses turunnya al-Quran dapat dibaca lebih lanjut dalam beberapa literatur *ulum al-Qur’an*, antara lain, al-Zarkashi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, jilid 1, h.45-47; Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an* (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1980), jilid 1, h.60-65; Muhammad ‘Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), jilid 1, h.50-53.

- Abudin Nata, *al-Qur'an dan Hadits* (Dirasah Islamiah I), Jakarta: Rajawali Press, 1993, cet. II.
- Ahmad Baso, “Dekonstruksi Tafisr/Otoritas/Kebenaran Tunggal” dalam Masykuri Abdillah, dkk, *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*, Jakarta: Renaisan, 2005 .
- Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh” dalam Jurnal al-Jamiah No. 63/VI/1996.
- Al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Mansurah: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1993, jilid1.
- Al-Shafi’i, *al-Risalah* : Maktabah Dar At-Turats, cet: III, 2005M/1426 H.
- Al-Zarkashi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, jilid 1 ;
- Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer” dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja*.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982 .
- Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 2. Tradition, Revolution and Culture, Cairo: Anglo-Egyption Bookshop, 1995.
- Hasan Hanafi, “Method of Thematic Interpretation of the Quran”, dalam *Islamic Philosophy Theology and Science : Texts and Studies*, H. Daiber dan D. Pengree (editor), Leiden: E.J Brill, 1996, vol 27.
- Hasan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1956-1981: al Wahdah al-Wataniyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- Hasan Hanafi, *Dirasat Falsafiah*, Kairo: Dar al-Tanwir 1995.
- Hasan Hanafi, *Min an-Nass ila al-Waqi’*, Kairo: Markaz Kitab li al-Nashr, 2005.
- Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1980), jilid 1 ;
- Jamal al-Banna, *Qadiyyah al-Fiqh al-Jadid* , Dar al-Fikr al-Islami, tth
- M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- M. Hilaly Basya, “Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman” dalam jurnal *al-Huda*, volume III, nomor 11, 2005.
- Muhammad ‘Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, jilid 1 .
- Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*. (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991

- Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.
- Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Shakir, Kairo: Maktabah Dar al-Turath, 1979 .
- Muhammad Ibrahim Sharif, *Ittijahat al-Tajdid fi al-Tafsir al-Qur'an al-Karim fi Mishr* .
- Muhyar Fanani, "Menelusuri Epistemologi Ilmu Ushul Fiqh", dalam Jurnal *Mukaddimah* No. 9 Th. VI/2000 .
- Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujiyah al-Wasatiyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1994 .
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Ma'fhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustsyfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505-1058-1111)", Desertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta .
- Tim penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories an introduction to sunni ushul al fiqh*, Aaustralia: Cambridge University Press, 1997.
- Yahya Muhammad, *al-Qat'iyah Bayn al-Mutsaqqaf wa al-Faqih*. Beirut: al-Intshar al-'Arabi, tth,