

**KONTRIBUSI HASAN HANAFI
DALAM REKONSTRUKSI USHUL FIQH
(Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)**



**SAIFUDDIN DHUHRI
NIM. 30183852**

Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Doktor
Dalam Program Studi Fiqih Modern

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2021**

LEMBARAN PERSETUJUAN PROMOTOR

**KONTRIBUSI HASAN HANAFI DALAM REKONSTRUKSI USHUL FIQH
SEBUAH STUDI DENGAN PENDEKATAN FILSAFAT ILMU**

**SAIFUDDIN DHUHRI
NIM. 30183852
PROGRAM STUDI FIQH MODERN**

**Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
untuk diujikan dalam Ujian Terbuka**

Menyetujui

Promotor I

Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA.

Promotor II

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.

LEMBAR PENGESAHAN

**KONTRIBUSI HASAN HANAFI DALAM REKONSTRUKSI USHUL FIQH
SEBUAH STUDI DENGAN PENDEKATAN FILSAFAT ILMU**

**SAIFUDDIN DHUHRI
NIM. 30183852
PROGRAM STUDI FIQH MODERN**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh
Tanggal, 12 Februari 2021 M
30 Jumadil Akhir 1442 H

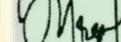
Tim Penguji

Ketua,



Dr. Mustafa AR., MA

Sekretaris



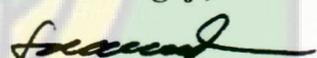
Ihdil Karim Makinara, S.H.I. M.H

Penguji,



Prof. Dr. M. Arskal Salim GP. M. Ag

Penguji,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penguji,



Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Ph.D

Penguji,



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

Penguji,



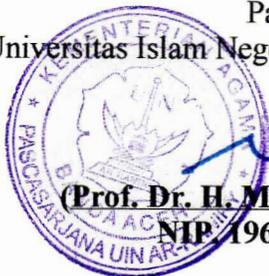
Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Banda Aceh, 22 Maret 2021

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



(Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA)

NIP. 196303251990031005

LEMBAR PENGESAHAN

**KONTRIBUSI HASAN HANAFI DALAM REKONSTRUKSI USHUL FIQH
SEBUAH STUDI DENGAN PENDEKATAN FILSAFAT ILMU**

**SAIFUDDIN DHUHRI
NIM. 30183852
PROGRAM STUDI FIQH MODERN**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh
Tanggal, 24 Mei 2021 M
12 Syawwal 1442 H

Tim Penguji

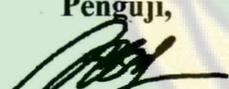
Ketua,


Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA

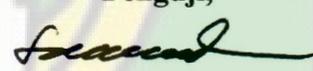
Sekretaris


Dr. Mustafa AR., MA

Penguji,


Prof. Dr. M. Arskal Salim GP. M. Ag

Penguji,


Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penguji,


Prof. Dr. Syamsul Rijal, M. Ag.

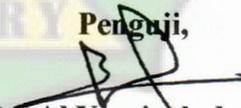
Penguji,


Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Ph.D

Penguji,


Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

Penguji,


Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Banda Aceh, 08 Juli 2021

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


(Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA)
NIP. 196303251990031005

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Mahasiswa : Saifuddin Duhri
Tempat Tanggal Lahir : Rambayan, 7 Agustus 1977
Nomor Mahasiswa : 30183852
Program Studi : Fiqih Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 8 Oktober 2020

Saya yang menyatakan,



Saifuddin Duhri

PERNYATAAN PENGUJI

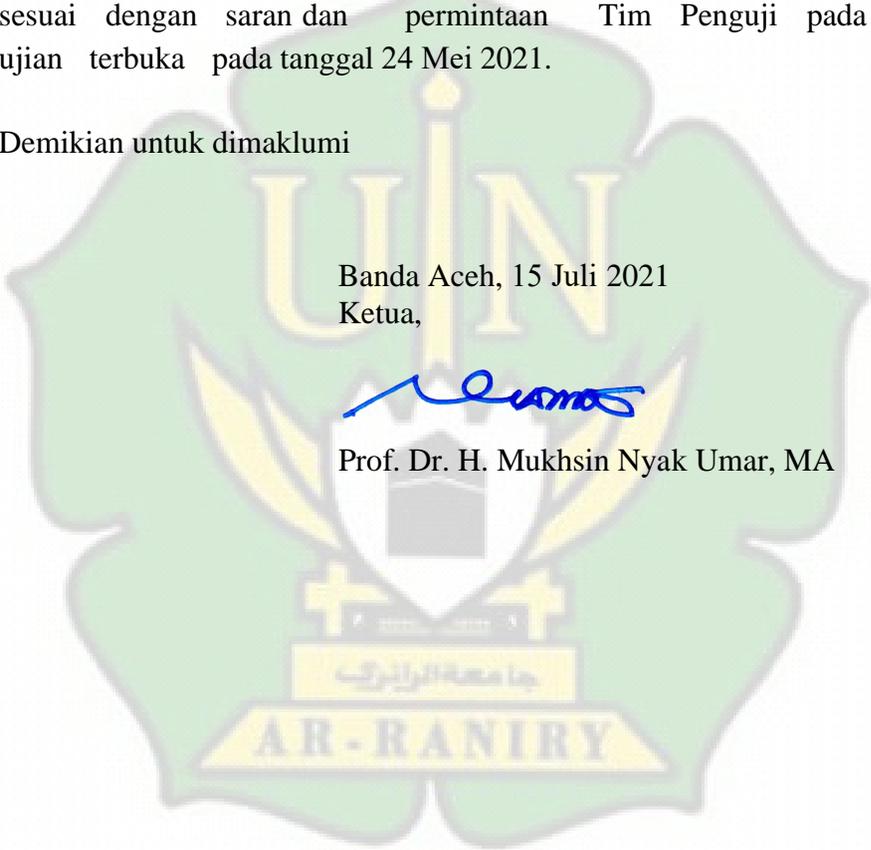
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Ketua,



Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA



PERNYATAAN PENGUJI

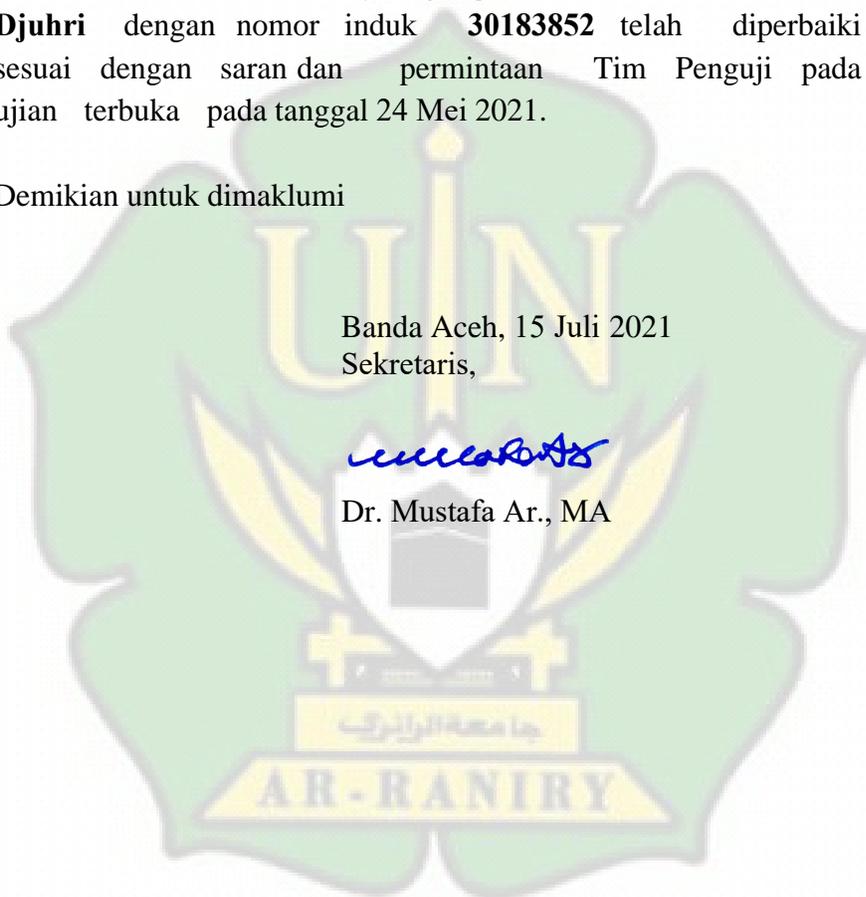
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Sekretaris,



Dr. Mustafa Ar., MA



PERNYATAAN PENGUJI

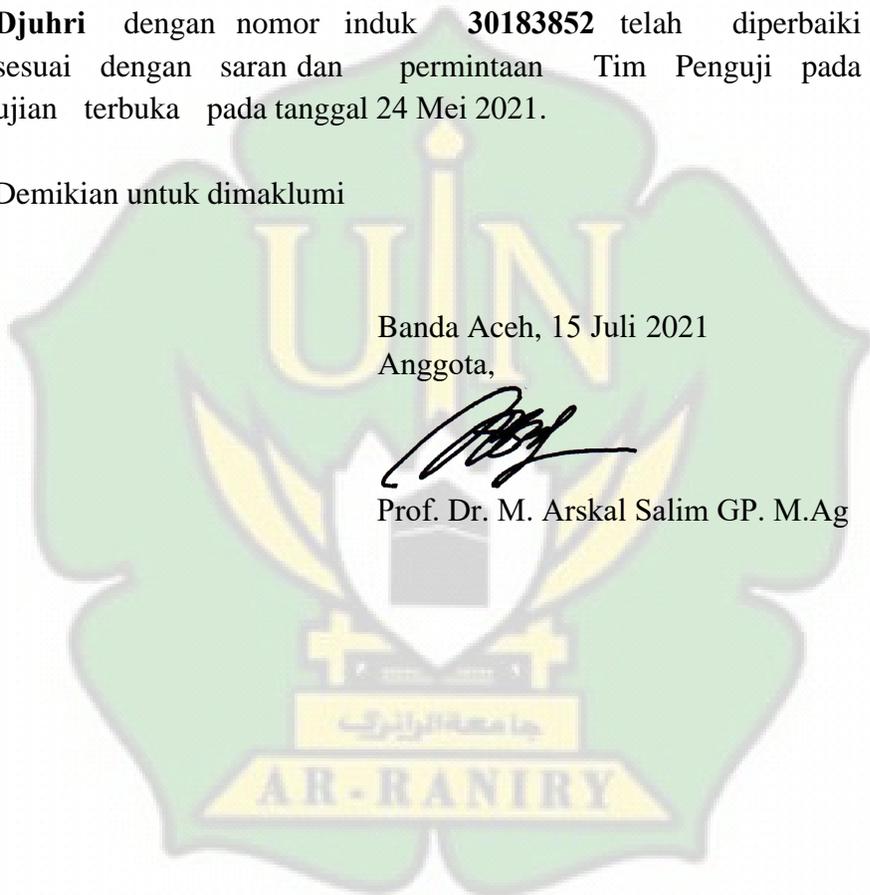
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,



Prof. Dr. M. Arskal Salim GP. M.Ag



PERNYATAAN PENGUJI

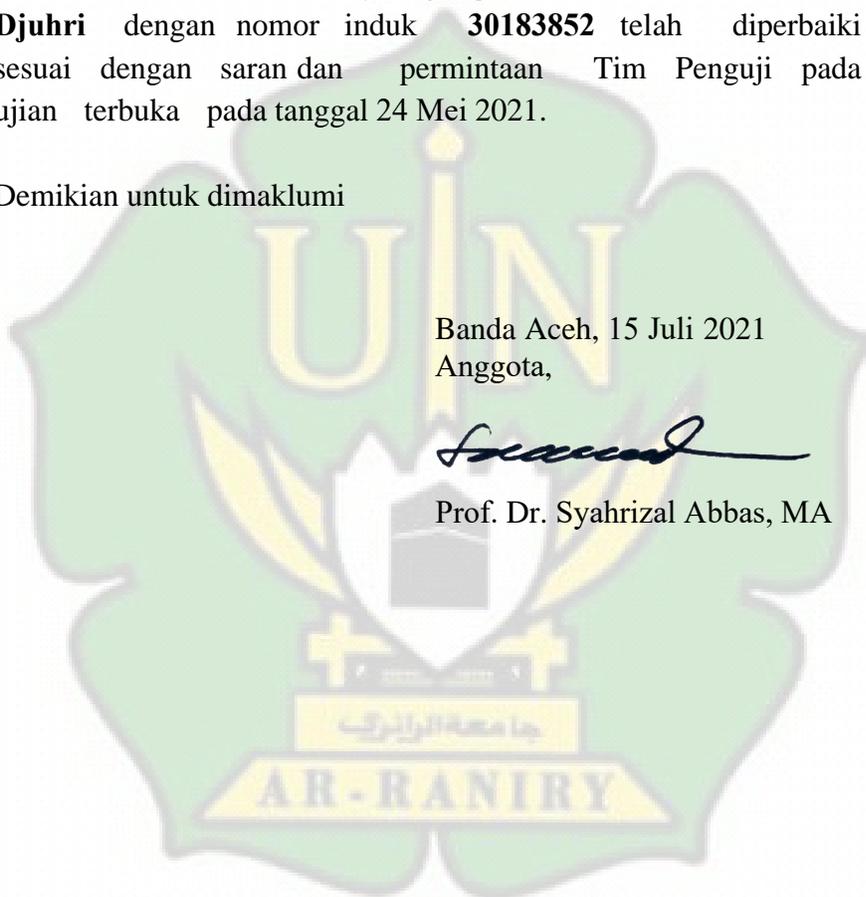
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

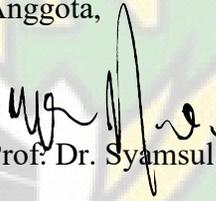


PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,

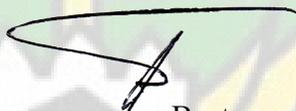

Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.Ag

PERNYATAAN PENGUJI

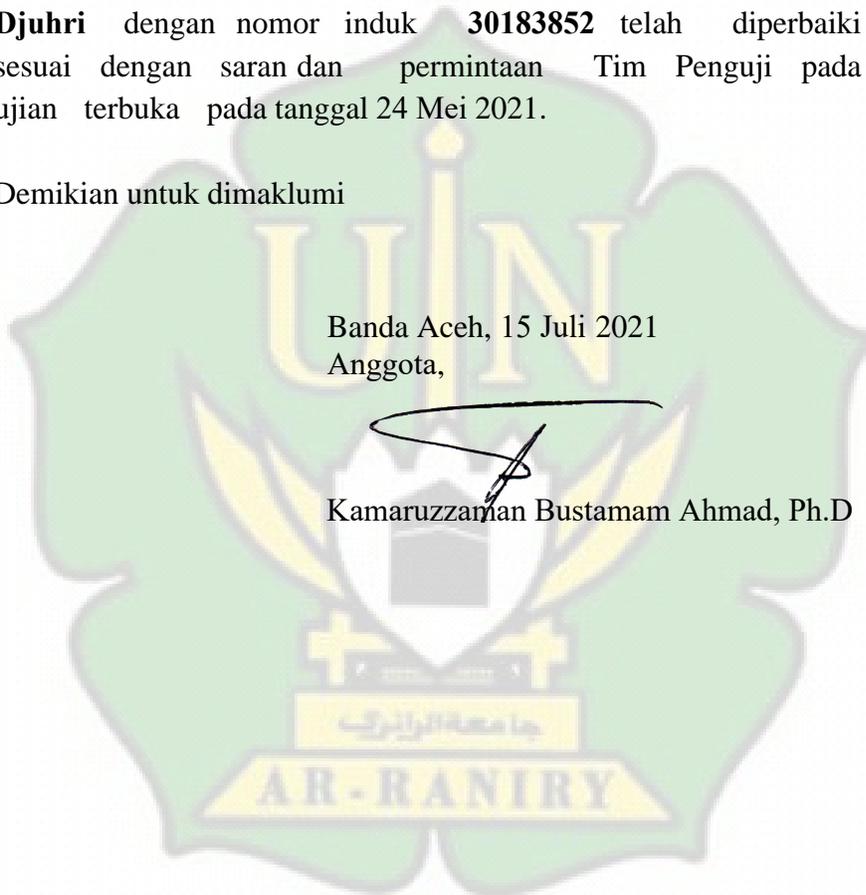
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,



Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, Ph.D



PERNYATAAN PENGUJI

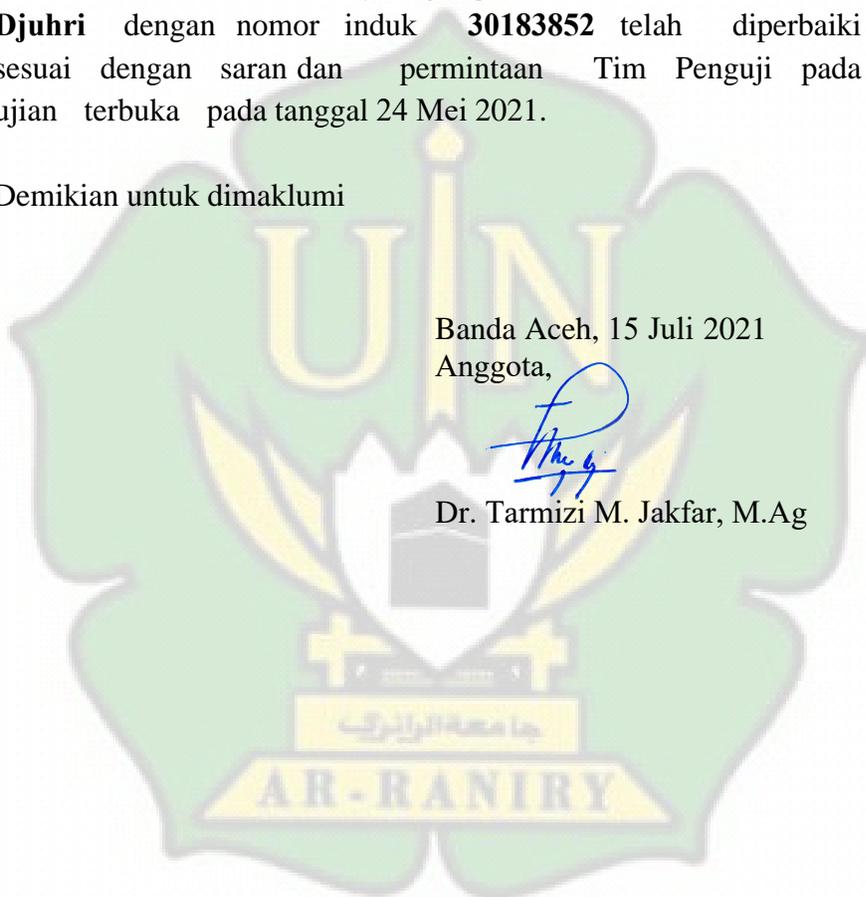
Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

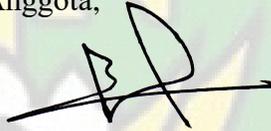


PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi ini dengan judul: **“Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)”** yang ditulis oleh **Saifuddin Djuhri** dengan nomor induk **30183852** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji pada ujian terbuka pada tanggal 24 Mei 2021.

Demikian untuk dimaklumi

Banda Aceh, 15 Juli 2021
Anggota,



Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini mengacu kepada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988, dengan sedikit penyesuaian. Transliterasi huruf-huruf Arab tertentu bisa dibuat dengan menggunakan *Traditional Arabic 16*, dengan cara sebagai berikut :

Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B / b	Be
ت	ta'	T / t	Te
ث	tsa'	Ś / ś	tse (s titik di atas)
ج	Jim	J / j	Je
ح	ha'	H / h	ha (h dengan titik dibawah)
خ	kha'	Kh / kh	kha (gabungan k dan h)
د	Dal	D / d	De
ذ	zal'	Ž / ž	zal (z dengan titik di atas)
ر	ra'	R / r	Er
ز	Zai	Z / z	Zet
س	Sin	S / s	Es
ش	Syin	Sy / sy	es dan ye

ص	Sad	Ṣ / ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ / ḍ	de (dengan titik atau garis di bawah)
ط	ta'	Ṭ / ṭ	ṭ (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ / ẓ	ẓ (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas,
غ	Gain	Gh	ge (gabungan ata g dan h)
ف	Fa'	F	ef
ق	qāf	Q	qi
ك	kāf	K	ka
ل	Lam	L	el
م	mim	M	em
ن	Nun	N	en
و	Wawu	W	we
ه	ha'	H	ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

Konson Rangkap Karena Syaddah Ditulis Rangkap

عدة	Ditulis	'iddah
-----	---------	--------

Ta' marbutah

1. Bila diamalkan ditulis h

هبة	Ditulis	<i>Hibah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diberlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap kedalam bahasa Indonesia dan menjadi bahasa baku, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya). Bila diikuti dengan kata sandang“**al**” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-aulyā</i>
----------------	---------	-------------------------

2. Bila *ta' marbutah* hidup atau dengan *harkat, fathhah, kasrah* dan *dammah* ditulis t.

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zak tul fitri</i>
------------	---------	----------------------

Vokal Pendek

ـِ	Kasrah	Ditulis	i
ـَ	Fathah	Ditulis	a
ـُ	Dammah	Ditulis	u

Vokal Panjang

Fathah + alif	Ditulis	<i>ā</i>
جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
Fathah + ya' mati	Ditulis	<i>ā</i>

يسعى	Ditulis	<i>yas' a</i>
Kasrah + ya' mati	ditulis	ī
كريم	Ditulis	karim
Dammah + wawu mati	Ditulis	ū
فروض	Ditulis	<i>furīdu</i>

Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati	Ditulis	ai
بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
Fathah + wawu mati	Ditulis	au
قول	Ditulis	<i>qaulun</i>

LEMBARAN PERSEMBAHAN

*Di sematang ini kupindangkan rindu cinta
Kusemaikan rasa dalam suwah sentosa
Bersama bersemi dalam kebahagiaan ria
Sepanjang masa bertemu dalam cengkrama*

This work is dedicated to my mother, *Andian* with love, who is suffering from a stroke, and to my father who was patientlly in long wait for my success of my PhD Studies with immanent pray for his sorrow, to my grandmother *Sairah* with great love, who gently showed me the meaning of life with pain. They have always taught me endurance, patience, silence and good deeds.

اهدي ثمرة جهدي الى امي الغالية اطال الله في عمرها... تحية ابعتها اليك يا هبة

الرحمان

يا من جاهدت وضحييت لاجلي، تحملت الالام حتى اشفى، ورقت عظامك
حتى اقوى،

فكل التحية والتقدير لك يا اعلى من في الوجود، يا منبع العطاء والوجود..

ابي كل الاحترام والتقدير لاجلك يا نبع العطاء، يا من كافح لاجلنا ويا من ناضل
لاجل اسعادنا زرع الروز والبنان، وها انت ترعى الجموس والغنام... جيلا طيبا فيه
الخير والعطاء باذن الله

رحمك الله وجعل قبرك روضا من رياض الجنة.....

Panggoei, 8 Oktober 2020

KATA PENGANTAR

Tiada puji yang terindah kecuali kepada Allah yang Maha Pemurah dan Kuasa. Tiada cita yang paling menggugah kecuali ku selesaikan disertasi ini dengan segala upaya dan ilah. Ke Haribaan yang Mulia Rasulullah al-Mustafa ku berselawat dan salam, dalam senyuman bahagia kupersembahkan disertasi ini kepada semua pembaca! Gurei Aulia, Professor dan handai taulan dan sanak kerabat semua yang ku cinta.

Kepada yang mulia gurunda Prof. Dr. Alyasa` Abubakar MA. kupersembah syukrah berlimpah atas bimbingan yang khitmat teramat mulia, yang tiada terkira rasa suka kepada Dr. Tarmizi M. Jakfar yang telah berpayah lelah dalam penuh iklash hingga disertasi ini *baraka*. Hadhrah penguji yang mulia Prof. Dr. Syahrizal Abbas. MA., yang teramat tersanjung Kamaruzzaman Bustamam Ahmad Ph.D. dan lagi mulia Prof. Syamsul Rijal penuh sentausa, atas segala arahan dan masukan *tazkia*, sungguhlah amat mulia beta dengan ilmu yang diperpanjang sanjung berlia.

Kepada Prof. Dr Warul Walidin AK, MA., ku hantarkan beribu *ta`dhim*, Ketua sidang munaqasyah dan jua Rektor UIN Ar-Raniry kampus *sampeuna* ulama Aceh *Seuramoe* Mekkah. Juga kepada Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Prof. Dr. Muhsin Nyak Umar, teramatlah ku-ucap pujah, terima kasih-sabah dari hamba atas rahmat yang teramat berlimpah ruwah. Dr. Mustafa AR. yang *meutuwah jazaakumullah* atas segala masukan penuh berkah. Sungguh-lah aku bertuwah kepada Ihdii Karim Makinara S.H.I., M.H. atas usha lelah membantu acara, *walhamdulillah Rabbah*.

Kepada yang mulia Prof. Arskal Salim amatlah kupuji atas arahan ini, seiring kupuji Kementrian Agama penuh berperu aku sangatlah berterima suka. Terimalah rasa berbahagia dengan *minhah* tiada tara. Terima kasih banyak yang tiada terperi, dalam hati ku selalu sampaikan doa untuk semuanya menjadi isi *syrugah*.

Kepada istriku tercinta; Ikhwani, anak-anaku; Miska Faizatan Sani, Hasan Izazi, Naila Azkiya betapa kesabaran dan

pengorbanan yang diberikan tiada terhitung, agar penulisan dan proses belajar strata tiga ini terselesaikan dalam sanjung. Meskipun sering terbata kadang harus menjaga malam penuh lelah, sungguh tiada terluahkan pengertian mu semua akhirnya disertasi ini *meuhasé jrôh-meutuwah*. Abangda Tarmizi, Kakanda Yuswarni, Kakanda Suryani dan Adinda Nurlina Fajri syukrah berlimpah ruah, rasa terima tuwah aku sampaikan, berkat doa dan bantuan berfaedah aku tuntaskan ini sikulah.

Pastinya betapa bahagia dengan selesai penulisan disertasi ini, semuanya karena bantuan dan doa dari semua kawan-kawan, handai taulan seperjuangan; Muqni Affan, Muhammad Iqbal, Zulhamdi, Muhammad Syarif, Rahmat Haniru, Muhammad Dayan, Sayuti, Nazir, Ibnu Qadir, Junaidi dan semuanya staf akademik dan prodi; Bapak Dr. Ismail, Armiadi, ibu Siti dan lainnya.

Terima kasih banyak dan sungguh kami berutang atas kebaikan dan dukungannya. *Alhamdulillah wajazākumullah khairal jaza*, untuk semua sahabat handai taulan.

Banda Aceh, 15 Oktober 2020
Wassalam,

Saifuddin Duhri

ABSTRAK

Judul Disertasi	: Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh: Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu
Nama / NIM	: Saifuddin Duhri/ 30183852
Promotor I	: Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA.
Promotor II	: Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.
Kata Kunci	: Hasan Hanafi, Konstruksi, Metodologi Penalaran Hukum Islam, Kesadaran, Antropo-Sentrisme, dan Thariqul Muhadisin

Sudah banyak literatur yang mengkaji dan mengakui tentang pemikiran dan kiprah Hasan Hanafi dalam pembaruan pemikiran ilmu pengetahuan Islam. Namun sayangnya publikasi beliau tentang pembaharuan Ushul Fiqh yang relevan dengan zaman modern tidak mendapat perhatian banyak peneliti. Disertasi ini adalah kajian metodologi penalaran hukum Hasan Hanafi, sebagaimana terdapat dalam *Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwin al-Nash, Muhawalatu li I'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh* (Vol. 1) dan *Min al-Nash ila al-Waqi'; Bunyatu al-Nash* (Vol. 2). Dengan mempertanyakan metodologi penalaran hukum yang relevan untuk penerapan Syari'at Islam di zaman modern, karya ini merupakan penjabaran kritik Hasan Hanafi terhadap konstruksi Ushul Fiqh klasik, dan usulannya tentang Ushul Fiqh modern.

Setelah menganalisa isi buku Ushul Fiqh Hasan Hanafi; *Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwin al-Nash, Muhawalatu li I'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh* (Vol. 1) dan menggunakan pendekatan sejarah perkembangan ushul fiqh, maka ditemukan bahwa Hasan Hanafi berpendapat bahwa ada tujuh konstruk Ushul Fiqh klasik, yaitu; konstruk tunggal, konstruk dua-dua, konstruk tiga-tiga, konstruk empat-empat, konstruk lima-lima, konstruk tujuh-tujuh, dan konstruk delapan-delapan. Selain itu, Hasan Hanafi mengemukakan bahwa konstruk ushul fiqh klasik mengalami problematik, diantaranya; konstruk yang tertutup, konstruk pecah belah, konstruk yang ditransformasikan dan konstruk yang kaku. Pada jilid pertama dengan judul; *Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwin al-*

Nash, Muhawalatu li 'I'adah bina Ilm Ushul al-Fiqh, Hasan Hanafi berpendapat bahwa konstruk ushul fiqh harus merespon krisis sosial dan relevan dengan kesadaran sosial serta harus berlandaskan atas teks *ilahi*. Dia juga berargumen bahwa konstruk ilmu pengetahuan selalu dalam keadaan berubah-ubah, tetapi tetap dalam ruang lingkup dan bidang yang semestinya.

Temuan lain dari disertasi ini adalah Ushul Fiqh Hasan Hanafi modern menggunakan konstruk empat-empat (*ruba`i*), yang terdiri dari bagian pertama; *muqaddimah*, bagian kedua; kesadaran sejarah (*al-Wa'yu al-Tārikhī*), sedangkan ketiga kesadaran teoritis (*al-Wa'yu al-Nadharī*), dan terakhir tentang kesadaran praksis (*al-Wa'yu al-'Amalī*). Di bukunya juz pertama ini, Hasan Hanafi berpendapat bahwa semua sumber hukum Islam; Al-Quran, *al-Sunnah*, *al-Ijma'* dan *al-Qiyas* adalah berporos kepada sejarah dan bersifat humanis.

Setiap ayat Al-Quran, hadis Nabi, Ijma' dan Qiyas berakar pada praktik dan pengalaman manusia. Al-Quran, oleh karena itu, dianggap sebagai pengalaman mutlak, sementara *al-sunnah* dianggap sebagai contoh *ideal* dalam mengaplikasi Syari'at. Adapun *al-Ijma'* juga dianggap sebagai pengalaman yang dihasilkan secara kolektif oleh suatu masyarakat suatu masa dahulu dalam sejarah. Sedangkan qiyas adalah pengalaman individu. Di sini Hasan Hanafi melihat bahwa ketika sumber-sumber hukum Syari'at di atas digunakan untuk penalaran hukum, maka para mujtahid diharuskan menggunakan teori dan konsep linguistik, padahal teori-teori bahasa itu dibangun dan dibuat berdasarkan kesadaran kolektif manusia dan dilatar belakangi oleh kemanusiaan, oleh karena itu ke-empat sumber hukum itu hakikatnya adalah humanis. Demikian juga dalam berijtihad, seorang mujtahid diperlukan untuk memahami situasi masyarakat yang sebenarnya, seperti krisis dan penindasan. Proses pemahaman krisis ini dan penggunaan empat sumber hukum tadi, disebut sebagai kesadaran praksis, yaitu; *maqāshīd* dan *ahkam al-Syar'iyah*.

Menganalisa konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi pada juz dua, saya berargumen bahwa gagasan Hasan Hanafi tentang metodologi ahlu hadis sebagai paradigma Ushul Fiqh adalah hasil dari abstraksi dari ulumul hadis, seperti metode *jarh wa ta`dil*, *ta`arudh dilalah*, *naskh wa mansukh* dan metode ilmu dirayah hadis lainnya sebagai usaha untuk menemukan *syu`ur* dan *kalam nafsi* dari tradisi hadis.

Meskipun kata hadis beberapa kali saja disebutkan oleh Hasan Hanafi, penjelasan yang penulis temukan bahwa yang dimaksud dengan metodologi hadis adalah sprosedur *tahammul wa al-ada`*, kritik sanad dan matan, dan *fiqhul hadis*. Ia mengagaskan bahwa ilmu hadis dikembangkan secara progresif dalam fase sejarah dan selalu dapat memenuhi kebutuhan masyarakat Islam yang berkembang secara progresif dan mampu menjadi solusi bagi krisis sosial.

Misalnya dari ilmu *tahammul wal ada`* hanya terpaku kepada hafal dan mempertahankan tradisi secara kaku, ke problematika ilmu hadis untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Islam; berkembang ke ilmu *maghazi*, kemudian berkembang lagi ke ilmu *sirah* dan *biographi*, kemudian menjadi ilmu sejarah Islam dan akhirnya berkembang menawarkan identitas peradaban kepada umat Islam. Pada setiap fasenya *al-ana*; indentitas Islam muncul; identitas Nabi, ke identitas *rijalul* hadis; sirah dan *biographi*, dan ke identitas kelompok; identitas peradaban Islam dalam *historiographi* Islam. Selain itu ilmu hadis berkembang dan melahirkan berbagai ilmu lainnya, seperti *fiqh*, *Ushul Fiqh*, dan lainnya.

Argumen kedua, konstruk *Ushul Fiqh* Hasan Hanafi memiliki kesamaan dengan metodologi fenomenologi dan dapat berfungsi untuk menjadi pedoman dalam penelitian hukum modern. Hal ini misalnya ia berpendapat bahwa *ijtihad* itu harus dimulai dari memahami realitas sosial secara *ethnographi*, kemudian penggunaan hubungan dialektika antara krisis sosial, kesadaran manusia (*al-syu`ur* dan *al-wa`yu*) dan wahyu. Meskipun, konsep *syu`ur* yang digunakan menjadi konsep dasar dan kunci dalam rekonstruksi *ushul fiqh*, ia menjadikan realitas sosial sebagai pijakan dalam proses *ijtihad Ushul Fiqh* modern, sehingga sangat relevan dengan zaman modern dan responsif terhadap penyelesaian krisis sosial. Dengan demikian, ia menciptakan konsep dan teori baru untuk mengembangkan *ushul fiqh*, dan memperluas ruang lingkup dan bidang *ushul fiqh*. Karya ini tentunya sangat signifikan bagi pengakajian hukum Islam, penerapan *Syari`at* Islam dan penyempurnaan literatur *ushul fiqh*. Disini ia menawarkan pemahaman *Ushul Fiqh* modern yang mampu menanggapi krisis sosial,, lokal dan berporos pada teo-antropo-sentrsme dan identitas kolektif.

مستخلص البحث

عنوان الرسالة : الفكر عن اعادة بناء اصول الفقه عند حسن حنفي

دراسة التحليلية والنقدية

اسم الطالب : سيف الدين زهري

رقم الطاب : 30183852

المشرف الاول : استاذ الدكتور اليسع ابو بكر المجستير

المشرف الثاني : الدكتور ترمذي محمد جعفر المجستير

الكلمات الدالة : حسن حنفي، التراث، التجديد، الانسة، أصول الفقه،

الشعور، طريق المحدثين

هناك مجموعة متزايدة من المؤلفات التي تعترف بأهمية اصول الفقه عند تطبيق الشريعة في العصر الحديث. رغم ذلك، هناك انتقادات شديدة لتطبيق الشريعة الإسلامية في آتشييه، إندونيسيا. على الرغم من كثر البحوث حول الشريعة الإسلامية في آتشييه، إلا أن دراسة اصولية التي تتعلق بكيفية تطبيق الشريعة في آتشييه لم تكن اهتمام عند العلماء الحاضر، كمحاولة بناء اصول الفقه مطابقا على حاجة وروح العصر الحديث، هذا البحث عن تفصيل الانتقادات حسن حنفي على بناء اصول الفقه الكلاسيكي، واقترحه البديل من اصول الفقه الحديث .

كتب هذا البحث بطريق الفلسفي النقدي باعتمد على منهاج تحليل مضمون من نصوص كتاب حسن حنفي : من النص إلى الواقع - الجزء الأول: تكوين النص و من النص إلى الواقع - الجزء الثاني: بنية النص، بعد التحليل من مضمون

مجلده الأول من الكتاب، وجد ان حسن حنفي يرى إن بناء اصول الفقه الكلاسيكي كان سبعة بنيات: وهي: احدى، ثنائي، ثلاثي، رباعي، خماسي، سابعي، ثماني. هناك ايضا عدة مشاكل من بنيات اصول الفقه الكلاسيكي وهي: حجب البنية، واجتزاء البنية، تحريك البنية، تثبيت البنية. في مجلده الأول، يرى حسن حنفي إن بناء اصول الفقه يجب أن يستجيب للأزمة الاجتماعية وأن يبنى على الوعي الاجتماعي، كما ان يبنى على الوحي والسنة النبوية. حسن حنفي ايضا ينظر أن بناء العلم في حالة تغير مستمر ولكنه ثابت في نطاقه ومجاله. النتائج الأخرى لهذه الأطروحة هي أن بنية النص حسن حنفي لاصول الفقه الحديث هو رباعي، يبدأ بمقدمة للكتاب، ثم ثانيا بنية الوعي التاريخي (مباحث المصادر الاربعة: الكتاب، والسنة، والاجماع والاجتهاد)، ثالثا بنية الوعي النظري (مباحث النظرية اللغوية)، واخرا هو بنية الوعي العمالي (مباحث المقاصدي واحكام التكليف). يعتقد حسن حنفي إن جميع مصادر الاحكام الإسلامي؛ القرآن والسنة والإجماع والقياس محورا على بارينخيا وانسة .

ومن جانب الاخر، ان حسن حنفي يرى ان آيات القرآن الكريم، والسنة النبوية، وكذلك إجماع كلهم من ملخص المجموعة التجربة الانسانية. ولذلك، يعتبر القرآن الكريم كتجربة المطلقة، في حين أن السنة هي عينها التجربة المثالية. وكذلك الاجماع يعود من التجربة الجماعية، في حين أن القياس يرى هي تجربة فردية. و في الحقيقة، عندما يجتهد المجتهد لأن يستخدم نصوص القران والسنة، يجب على المجتهد اعمال النظرية والمفاهيم اللغوية، والتي هي أيضا اساسها انسة. وكذلك إن الاجتهاد ضروري لفهم الوضع الحقيقي للمجتمع، مثل الأزمة والقمع. هذا المتطلبات على اطلاع الازمات الاجتماعية و يستنير بالمصادر الاربعة يقال بالوعي العملي، أي: المقاصد والاحكام الشريعة .

بعد تحليل مضمون وبنية اصول الفقه حسن حنفي ، أقول إن بنية حسن حنفي تقوم أساساً على مفاهيم اليسار الاسلامي ونظرية الواقعي الاجتماعي من المعرفة التي تقوم على علاقة جدلية بين الأزمة الاجتماعية، الشعور الإنسانية والوحي. على الرغم من أن الشعور هو التصور الشامل في الاستعماله عند إعادة بناء اصول الفقه ، وهو ايضا يستخدم علم الظواهر لإعادة تشكيل اصول الفقه باعتبارها القضية المركزية لجميع نطاق ونقاش الشريعة. وبذلك، يخرع حسن حنفي مفاهيم جديدة لتجديد اصول الفقه، وتوسيع نطاق ومجاله. هذا العمل مهم للغاية لتوفير الفهم الصحيح لتجديد اصول الفقه ، وطريقة وضع الشريعة في سياق الشريعة الإسلامية .



ABSTRACT

Title of Dissertation : The Idea of Hassan Hanafi's Reconstruction upon Ushul Fiqh; a Critical Analytic approach to Islamic Philosophy.

Name of Student/Nim : Saifuddin Duhri/ 30183852

Promotor I : Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA.

Promotor II : Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.

Keywords : Hasan Hanafi, Islamic Methodology, Ushul Fiqh, Consciousness, Antropo-Sentrism, and Epistemology

One of the most significant current discussions in Islamic philosophy is the true nature of Islamic in Islamic philosophy. Syeich Ali Sāmi Nashar (1917- 1980 M) in his seminal work *Manahij al-Bahs 'inda Mufakkir al-islām wa naqd al-Muslimīn li Manthiq al-Arithathilisi* and Syeich Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947) in *al-Tamhid li Tarikh al-Falsafah fi al-Islam* have suprisingly argued that Islamic philosophy that is widely known is not essentially Islamic. Stepping on the path of Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947) and Syeikh Ali Sāmi Nashar (1917- 1980 M), this work is questioning a relevant Islamic legal theories for Shari`a in modern Islam.

There is a growing body of literature that recognises the importance of legal reasoning methodology upon the application of Shari`a in modern time. In the meantime, there are vehement critiques upon the classic Islamic legal reasoning. Although extensive research has been carried out on developing relevant methodology for modern Shari`a, the study of legal reasoning methodology of Hassan Hanafi has received little attention from scholars. Employing historical and critical analysis of Islamic scientific tradition, this work is an elaboration of Hassan Hanafi's critiques to classic Ushul Fiqh construction, and his proposal of modern Ushul Fiqh.

Relying on content analysis of Hasan Hanafi's publications on Ushul Fiqh; *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash*, *Muhawalatu li I`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh* (Vol. 1) and *Min al-*

Nash ila al-Waqi`; *Bunyatu al-Nash* (Vol. 2), this work is a critical philosophical writing on Ushul Fiqh and Islamic philosophy. Analysing his first volume of the book, Hasan Hanafi argues that the construction of classical Ushul Fiqh were in seven modes, namely; mono, binary, triple, quadruple, pentagonal, seventh, octal constructions. In additions, there are several problems of classical Ushul Fiqh constructions; obscure construction, partial construction, transformed construction and rigid construction. In his first volume, Hasan Hanafi argues that the construction of Ushul Fiqh should respond to social crisis and relevant to social consciousness and based on divine texts. He establishes that the construction of the science is in flux but fixed in its scope and field. Other findings of this dissertation is that Hasan Hanafi's construction of modern Ushul Fiqh is quadruple, which comprises of introduction for modern relevancy, historical consciousness (*al-Wa`yu al-Tārichī*), theoretical consciousness (*al-Wa`yu al-Nadharī*), and operational consciousness (*al-Wa`yu al-`Amalī*). Hasan Hanafi argues that all sources of Islamic law; Al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma` and Al-Qiyas are historical and anthropocentricism.

Every verse of Al-Quran, tradition of the prophet, as well as Ijma` and Qiyas are the encapsulation of human experiments.. Al-Quran is, therefore, considered to the absolute experience, while al-sunnah the sample and ideal of experience,. Al-Ijma` refers to collective experience, while Qiyas is individual experience. At the same time, when the sources are required to be used for ijthihad, the mujtahid must employ linguistic theory and concepts, which are also anthro-centricism. In additions to employing linguistic foundation, the work of ijthihad is necessary required to understand the real situation of society, such as crisis and oppression. The way to understand the situations by using the four sources and the theory language is called the operational consciousness, namely; maqāshīd and ahkām al-Shar`īah.

Analysing his construction of Ushul Fiqh, I argue that Hasan Hanafi's construction of Ushul Fiqh is mainly based on critical modernist Muslims ideology or is called as al-yassār al-Islāmī, and social realist theory of knowledge that is grounded in dialectic relation between social crisis, human consciousness and the revelation. Although, consciousness his overarching concept upon

reconstruction of Ushul Fiqh, he employs phenomenology to remake Ushul Fiqh as the central issue of all Ushul Fiqh scope and discussion. In so doing, he invents new concepts to elaborate his proposal of the Ushul Fiqh, and widen the scope and field of Ushul Fiqh. This work is greatly significant to offer the proper understanding of Ushul Fiqh in modern time, the mode of contextualising Islamic law and the way of responding to local societal crises by Shari`a.



DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	
LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR	ii
LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERTUTUP.....	iii
LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERBUKA.....	iv
LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN.....	v
LEMBAR PERNYATAAN PENGUJI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xiv
LEMBARAN PERSEMBAHAN	xviii
KATA PENGANTAR	xix
ABSTRAK.....	xxi
DAFTAR ISI.....	xxx
DAFTAR GAMBAR	xxxiii
DAFTAR LAMPIRAN	xxxviii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang Penelitian	1
1.2. Rumusan Masalah Penelitian	15
1.3. Maksud dan Tujuan Penelitian	16
1.4. Manfaat Penelitian	17
1.5. Orisinalitas Penelitian	17
1.6. Pendekatan Penelitian	18
1.7. Kajian Perpustakaan	25
1.8. Metode Penelitian	43
1.8.1. Metode	43
1.8.2. Sumber dan Metode Analisis Data	45
1.9. Sistematika Penulisan.....	45
BAB II BIOGRAFI, KONSEP-KONSEP KUNCI DAN	
ORIENTASI PEMBAHARUAN HASAN	
HANAFI	48
2.1 Biographi dan Respon Intelektual Hasan	
Hanafi.....	48

2.1.1. Biografi Hasan Hanafi	48
2.2. Konsep-Konsep Kunci Keilmuan Hasan Hanafi.....	57
2.2.1. Kesadaran (<i>Syu`ur</i>).....	58
2.2.2. Turats dan Tajdid.....	63
2.2.3. Huwuiyah.....	65
2.2.4. Konstruk dan Rekonstruksi	67
2.2.5. Istighrab	72
2.2.6. Orientasi Pembaharuan: Teo-Sentrisme, Antropo-Sentrisme dan Teo-Anthropo-Sentrisme.....	72
BAB III METODOLOGI, KONSTRUK USHUL FIQH KLASIK, DAN KRITIK HASAN HANAFI	95
3.1. Metodologi Mutakallimin, Fuqaha Dan Ahlu Al-Hadis	95
3.1.1. Metodologi Ahli-Hadis (<i>Manhaj Muhaddisin</i>)	106
3.1.2. Metodologi Mutakallimin.....	120
3.1.3. Metodologi Fuqaha.....	128
3.1.4. Metodologi Gabungan.....	130
3.2. Kritik Hasan Hanafi Terhadap Konstruk Ushul Fiqh Klasik	133
3.2.1. Penyikapan Konstruk Ushul Fiqh Klasik ..	136
3.2.2. Konstruk yang tertutup (<i>Hujb al-Binyah</i>) ...	159
3.2.3. Konstruk yang Pecah-belah (<i>al-Ijtiza</i>)....	165
3.2.4. Konstruk Bertransformasi (<i>Tahrik</i>)	166
3.2.5. Konstruk Kaku dan Membatu (<i>Tatsbith</i>) ...	177
BAB IV TEORI BARU DAN KONSTRUK USHUL FIQH HASAN HANAFI	182
4.1. Gambaran Umum Ushul Fiqh Hasan Hanafi.....	182
4.2. Basis Kesadaran sejarah (<i>Tajribah Tarikhiyah</i>)...	189
4.2.1. Tajribah Mutlaqah: Al Kitab	194
4.2.2. Tajribah Namuzajiyah: Al-Sunnah	204

4.2.3. Tajribah al-Mustarakah: Ijma`	212
4.2.4. Al-Tajribah al-Fardiah: Ijtihad	214
4.3. Wa`yu Nadhari (Teori-Teori Bahasa).....	218
4.3.1. Al-Mandhum (Struktur Bahasa)	220
4.3.2. Al-Mafhum	229
4.3.3. Al-Ma`qul	233
4.4. Wa`yu Amali (Kesadaran Praksis)	236
4.4.1. Maqāshid al-Syāri`	237
4.5. Teori Ushul Fiqh Baru: Thariqah Muhadditsin dengan Pendekatan <i>Syu`ur</i>	247
4.5.1. Metodologi Muhadditsin Menurut Hasan Hanafi.....	252
4.5.2. Tiga Langkah Prosedur Ijtihad Metodologi Hadis.....	255
4.5.3. Langkah pertama: Tahammul wa al-Ada` ..	262
4.5.4. Langkah Kedua: Kritik Sanad dan Matan..	267
4.5.5. Langkah Ketiga: Fiqhul Hadis	271
BAB V PENUTUP.....	276
5.1. Kesimpulan.....	276
5.2. Saran-saran	278
REFERENSI	281
LAMIRAN-LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR GAMBAR

	Halaman
Gambar 1	Pembagian dan tingkatan maqashid menurut Jasser Auda 41
Gambar 2	Relasi tiga maqashid dalam diagram ven..... 42
Gambar 3	Pembagian karangan Hasan Hanafi berdasarkan kepada tiga prinsip prinsip dalam pembacaan; turas lama, turast Barat dan Kenyatan hari ini 55
Gambar 4	Tiga dimensi pembaharuan Hasan Hanafi dan kosentrasinya pada al-Ana 66
Gambar 5	Skema pembaharuan Hasan Hanafi dalam merekonstruk ilmu Pengetahuan Islam dan mengrespon krisis dunia Islam..... 93
Gambar 6	Salah satu contoh bangunan (konstruksi) dua-dua. Gambar diatas memperlihatkan dari setiap pembagiannya, secara dominan dibagi kepada dua bagian. 139
Gambar 7	Konstrukisi dan varian konstrukUshul Fiqh Tsunai..... 140
Gambar 8	Tiga konstruk al-Risalah 141
Gambar 9	Konstrukisi dan varian konstrukUshul Fiqh Tsulasi 143
Gambar 10	Struktur empat-empat dalam karya Imam al-Ghazali; al-Mustasfa 146
Gambar 11	Konstruk empat-empat yang terdapat pada lima belas kitab Ushul Fiqh dengan enam konstruksi dari total buku-buku di atas..... 147

Gambar 12	Konstruksi dan varian konstruk Ushul Fiqh Khumasi	149
Gambar 13	Konstruksi dan varian konstruk Ushul Fiqh Suba`i	152
Gambar 14	Konstruksi dan varian konstruk Ushul Fiqh Tsumani.....	154
Gambar 15	Gambaran kesinambungan tiap konstruk Ushul Fiqh lintas zaman secara progressif	156
Gambar 16	Gambaran komponen dan proporsi setiap konstruk lintas zaman.....	158
Gambar 17	Gambaran perbedaan pendapat antara imam Mazhab Hanafi dan dari kesepakatan mereka dibentuk metodologi fuqaha.....	162
Gambar 18	Konstruk Ikhtilaf Ushul al-Mazahib oleh Qadhi al-Nu`man bin Muhammad.....	170
Gambar 19	Konstruk Ushul Fiqh Sunni.....	171
Gambar 20	Konstruk Ushul Fiqh Syiah.....	171
Gambar 21	Konstruk Ushul Fiqh Syiah, Muhammad Baqir al-Shadr	174
Gambar 22	Perbandingan konstruk tiga-tiga Syiah dan Sunni. Perbedaan pada istilah yang digunakan, meskipun pemaknaannya tidak jauh berbeda secara hakikat.....	176
Gambar 23	Lapisan lapisan penulisan teks atas teks dalam tradisi Islam pada masa kemundurannya	179
Gambar 24	Tingkatan dan membantunya konstruk Ushul Fiqh	180

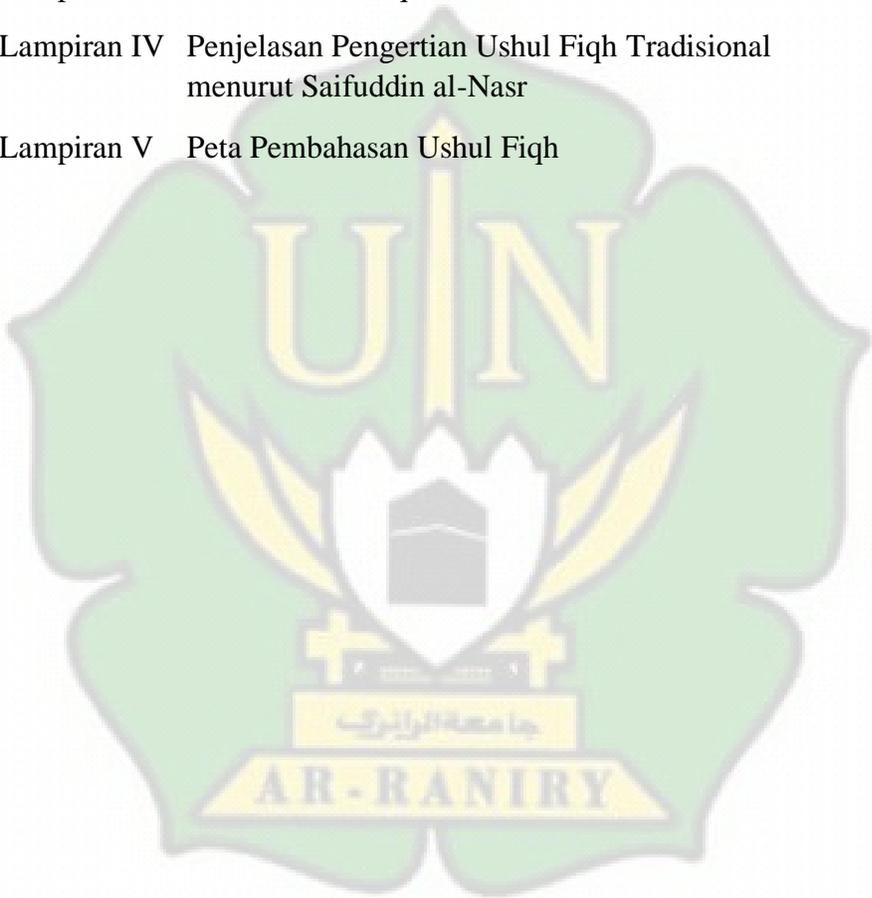
Gambar 25	Konstruk Ushul Fiqh klasik menurut Hasan Hanafi dapat direduksi dan dirumuskan kepada tiga konstruk utama; kesadaran sejarah, kesadaran teoritis, dan kesadaran praksis.	184
Gambar 26	Konstruk empat-empat (ruba`i) Hasan Hanafi; muqaddimah, wa`yu tarikhi, wa`yu nadhari dan wa`yu amali.....	185
Gambar 27	Keterhubungan konstruk Hasan Hanafi dalam tiga kesadaran dengan tiga dimensi waktu; masa lalu, sekarang dan masa depan.....	188
Gambar 28	Diagram tartib/hirarkhi tanazzuli sumber hukum metodologi mutakallimin dan fuqaha	190
Gambar 29	Diagram tasha`udi hirarkhi hukum sebagai tartib hukum baru	191
Gambar 30	Pembagian dalil kepada syar`i dan aqli dan validitasnya	194
Gambar 31	Diagram tentang pembagian adillah sebagai sumber dalam merumuskan hukum syar`iyah	199
Gambar 32	Komponen shighal kalam dalam menemukan syu`ur dalam al-kitab	200
Gambar 33	Empat pembagian kasus hukum, dan hanya kasus keempat; dalam waktu dhanni sebagai objek nasakh.....	203
Gambar 34	Pembagian wahyu kepada lahir dan batin dan komponennya.....	206
Gambar 35	Mekanisme pemeliharaan dan pencarian kevalidan hadis.....	209
Gambar 36	Jarh dari sisi perawi hadis	212

Gambar 37	Pembagian adillah; mustanbithah dan ghair mustanbithah, hingga pembagian qiyas yang berdasarkan illah dan dengan makna	214
Gambar 38	Pembagaan istishabu al-hal sebagai bagian dari ijthad	215
Gambar 39	Posisi manthuq dan mafhum dalam pemahaman hukum.....	221
Gambar 40	Dua diagram menjelaskan struktur bahasa.....	222
Gambar 41	Komponen-komponen pembahasan teor-teori kebahasaan dalam Ushul Fiqh Hasan Hanafi secara khusus.....	223
Gambar 42	Komponen-komponen pembahasan teor-teori kebahasaan dalam Ushul Fiqh Hasan Hanafi secara umum	223
Gambar 43	Pembagian kalam kepada hakikah dan varian dari hakikah.....	226
Gambar 44	Pembagian bayan	226
Gambar 45	Pembagian wujud al-bayan	227
Gambar 46	Pembagian tsubut al-nash.....	231
Gambar 47	Pembagian komponen-komponen sumber hukum; wahyu dan akal	231
Gambar 48	Pembagian illah kepada empat macam dari yang paling tinggi kepada yang paling rendah.	235
Gambar 49	Pembagian masalah.....	241
Gambar 50	Dialektika masalah.....	241
Gambar 51	Pertentangan antara masalah dan solusi tarjihnya	242

Gambar 52	Pembagian tingkatan masalah menurut Hasan Hanafi.....	245
Gambar 53	Perbandingan hirarki mashalīh Imam Syatibi (kiri) dengan Hasan Hanafi (kanan). Terbaca Hanafi memperbaharui hirarki maqashid yang lebih modern dan anthropo-centric	246
Gambar 54	Progresivitas perkembangan Ushul Fiqh dari bayani ke burhani, kemudian terus berkembang ke irfani dan terakhir ke syu`uri modern jika dilihat dengan perspektif thariqah/metodologi <i>muhadditsin</i>	249
Gambar 55	Tiga langkah dalam merekonstruikilmu pengetahuan menurut Hasan Hanafi	257
Gambar 56	Metode kedua, tiga langkah untuk rekonstruk ilmu pengetahuan	259
Gambar 57	Tiga ruang yang dapat digunakan untuk pembaharuan ilmu pengetahuan menurut Hasan Hanafi.....	260
Gambar 58	Skema Ushul Fiqh baru Hasan Hanafi dan perbandingannya dengan metodologi fenomenologi	275

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran I SK Penunjukan Promotor Disertasi Mahasiswa
- Lampiran II Pembagian Ahkam dalam Ushul Fiqh Tradisional
- Lampiran III Skema Ushul Fiqh Al Yasa' Abubakar
- Lampiran IV Penjelasan Pengertian Ushul Fiqh Tradisional menurut Saifuddin al-Nasr
- Lampiran V Peta Pembahasan Ushul Fiqh



BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Penelitian

Mayoritas Ulama memberikan pengertian Ushul Fiqh dengan mempehartikan kepada kata *ushul* dan *al-Fiqh*. *Ushul* diartikan sebagai “apa saja yang menjadi landasan bagi lainnya”, dalam kaitan dengan ushul fiqh landasannya adalah dalil-dalil fiqh; ادلة الفقه. Sementara kata fiqh itu definisinya seperti berikut:

هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية،
او هو مجموعة الاحكام الشرعية العملية المستفادة من ادلتها
التفصيلية.

Ini adalah ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syar`iyah praktis yang diperoleh dari dalil-dalil secara terperinci, atau sekumpulan hukum-hukum syar`iyah praktis yang didapatkan dari dalil-dalil yang terperinci¹.

Sementara gabungan keduanya menjadi kata benda majmuk (*murakkab idhafi*); Ushul Fiqh, yang diberikan pengertian seperti ini:

الأدلة الشرعية، التي يعتمد عليها علم الفقه، وتستمد منها أحكامه

Dalil-dalil syariat yang digunakan untuk ilmu fiqh dan dari dalil itu menghasilkan hukum-hukum².

¹ Abdu Al-Wahhab Khalaf, *Ilmu al-Ushu Al-Fiqh* (Kairo: Dar Al-Kalam, 1978). Hal: 11 bandingkan juga dengan uraian definisi Ushul Fiqh oleh Saifuddin al-Nahr pada lampiran dua dari disertasi ini.

² Muhammad Ibn Ali Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min Ilmi al-Ushul* (Riyadh: Dar al-Fadhilah li al-Nashr wa al-Tauzi`, 2000). H: 57.

□

Selain sebagai kata majmuk, para ulama juga melihat kata Ushul Fiqh sebagai disiplin ilmu dan memberikan definisi ilmu ini. Imam Syaukani memaparkan beberapa definisi Ushul Fiqh sebagai berikut:

فهو ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية

هو علم بالقواعد..... [التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية]

هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام.... [الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية]

هو طرق الفقه (على جهة الاجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع
الكيفية³)

Ilmu yang memahami kaidah-kaidah yang dapat menghasilkan istinbath hukum syariat praktis berdasarkan dalil-dalil yang terperinci.

Ilmu tentang kaidah-kaidah yang dapat menghasilkan istinbath hukum syariat praktis berdasarkan dalil-dalil yang terperinci.

Kaidah-kaidah yang dapat mencapai secara mandiri kepada istinbath hukum syariat praktis berdasarkan dalil-dalil yang terperinci.

Metode-metode fiqh baik secara umum, dan metode berdalil dengan sumber hukum serta apa saja yang berkaitan dengan metode tersebut.

³ Ibid. Hal: 59

Dari empat definisi tersebut, beliau melihat definisi pertama lebih tepat. Berbeda dengan Imam Syaukani, Imam Thufi justru memilih definisi kedua yang menggunakan kata *al-ilm* dibandingkan dengan *al-Idrak* dalam memberikan pengertian Ushul Fiqh, menurutnya ilmu ini adalah ;

العالم بالقواعد التي وضعت للوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية
من أدلتها التفصيلية

Ilmu mengenai kaidah-kaidah yang diletakkan agar dapat menghasilkan istinbat hukum-hukum syariat dari dalil-dalil yang terperinci⁴

Tidak jauh berbeda dengan pengertian di atas, Ibnu Hajib menjelaskan pengertian Ushul Fiqh senada dengan imam Thufi, sebagaimana berikut:

العالم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية
الفرعية عن أدلتها التفصيلية

Ilmu mengenai kaidah-kaidah yang dapat meng-istinbat hukum syariat praktis dari dalil-dalil yang terperinci.⁵

Dari definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa idealnya konstruk Ushul Fiqh sebagai cabang ilmu memiliki fokus kepada kaidah-kaidah *istinbath*, *al-Ahkam al-syar`iyah*, seperti hukum *taklīfi* dan *wadh`ī*, dan *al-adillah* seperti *al-kitab*, *al-sunnah*, *al-ijma`* dan *al-qiyas*⁶. Namun jika dilihat konstruk buku-buku Ushul

⁴ Najmuddin al-Thufi, Syarh Mukhtashar al-Raudhah (Saudi Arabiya: Wizarah al-syuun al-Islamiyah wa al-Auqah wa al-Da`wah wa-Irsyad, 1998). H: 120

⁵ Abu al-Tsana al-Ashbahani, Bayan al-Mukhtashar Syarh Mukhtashar Ibn Hajib; Mabadiu al-Mabadiu Al-Ushuliyah, Dar al-Madani, h: 1-17

⁶ Lihat juga penjelasan pengertian Ushul Fiqh oleh Saifuddin Nasr pada lampiran III dan uraian Ali bin Muhammad al-Amidi, Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam (Riyadh: Dar al-Shami`i li al-Nashr wa al-Tauzi`, 2003.(hal:19-22

Fiqh klasik, ruang-lingkup pembahasannya tidak selalu konsisten demikian. Banyak buku-buku Ushul Fiqh membahas masalah *furu`* dan *khilafiyah* seperti dalam buku-buku Ushul Fiqh yang menggunakan pendekatan metodologi *fuqaha*⁷. Demikian juga banyak Ushul Fiqh yang beraliran metodologi *mutakallimin*, konstruksinya meluas dan menambahkan teori-teori Ilmu Kalam dan Mantiq⁸, akibatnya pembahasan Ushul Fiqh ini melampaui definisinya dan kemudian tidak mampu menyentuh realitas sosial, serta tidak dapat melihat kasus-kasus hukum secara langsung.

Berbeda dengan ruang-lingkup kajian dan fokus Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi menawarkan Ushul Fiqh baru yang mencoba fokus kepada prinsip-prinsip (*al-ushul*) yang disepakati bersama dalam fiqh dan mengakar kepada realitas. Karena itu ia menjelaskan bahwa:

اما عنوان "من النص الى الواقع" فانه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الاصول والتحول فيها من النص الى الواقع، اي من الحرف الى المصلحة استئنافا للشاطبي والطوفي. فسواء كان الاصل عقلا بطريقة المتكلمين او نصا بطريقة الفقهاء فان اصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور.

Adapun [alasan] berjudul “dari teks ke realitas” karena [buku] itu menunjukkan kepada peringkat baru dalam perkembangan ilmu Ushul Fiqh, dan berubah dari sebelumnya dari teks kepada realitas. Artinya dari huruf-

⁷ Lihat Ushul Fiqh al-Dabbusi yang pembahasannya banyak berkenaan dengan perbedaan pendapat antara masyayikh mazhab, .Imam Al-Dabbusi, Ta`sisu al-Nadhar (Beirut: Daar Ibn Zaidun, 1038).

⁸ Misalnya dalam pembahasan tentang pengertian hukum, pendapat Asy`ariyah menjadi porsi dominan pembahasan. Ketika membahas tentang *hasan* dan *taqbih* secara akal, pendapat Mu`tazilah menjadi dominan, demikian juga dalam pembahasan dasar-dasar hukum taklif secara logika, teori-teori kalam menjadi pembahasan utama. Apalagi dalam pembahasan teori ilmu, hujjah, burhan, dalil dan lainnya, pembahasan mantiq menjadi dominan.

huruf kepada maslahat, seperti yang telah dijajaki oleh Imam Syatibi dan Imam Thufi sebelumnya. Sekalipun akal pondasi metodologi mutakallimin, teks pondasi metodologi fuqaha, maka Ushul Fiqh baru dimulai dari realitas, dari kepentingan manusia yang berubah-ubah karena perubahan zaman⁹.

Perbedaan lainnya, Ushul Fiqh Hasan Hanafi menggunakan metodologi *muhadditsin* sementara Ushul Fiqh klasik hanya beraliran metodologi *mutakallimin* dan *fuqaha* serta metodologi gabungan. Sebagaimana pengakuan Hasan Hanafi sendiri di bawah ini:

وإذا كان القدماء قد اتبعوا طريقتين في تدوين علم الاصول، طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، فإن بنية النص تتبع طريقة المحدثين، تحليل النص باعتباره تجربة شعورية

Apabila para ulama klasik telah menggunakan dua metodologi dalam Ushul Fiqh; metodologi mutakallimin dan fuqaha, maka buku Binyatu al-nash menggunakan metodologi ahlu hadis; menganalisa teks sebagai pengalaman Syu`ur¹⁰.

Disamping itu, Hasan Hanafi mengembangkan ruang-lingkup Ushul Fiqh klasik lebih lanjut, dari yang sebelumnya fokus hanya pada kajian hukum-hukum praktis dan *adillah*, bertambah kepada konstruk; kesadaran sejarah, kesadaran teoritis dan kesadaran praktis, sebagaimana ia jelaskan seperti berikut:

وتشمل الحدود جميع المصطلحات العلم سواء مقدماته النظرية او اشكالاته الثلاثة: الوعي التلرخي، والوعي النظري، والوعي العملي.

⁹ Hasan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, vol. 1 (Misr Jadidah: Markaz al-Kitab, 2004). Hal: 35

¹⁰ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, vol. 2 (Misr Jadidah: Markaz al-Kitab, 2004). Hal: 8

Dan mencakupi semua ruang lingkup dan istilah-istilah ilmu [Ushul Fiqh], apakah itu pendahuluan teoritis, atau tiga bentuknya: kesadaran sejarah, kesadaran teoritis dan kesadaran praksis¹¹.

Hasan Hanafi mengklaim bahwa pengembangan konstruk tersebut berdasarkan hasil sintesis dari semua ruang-lingkup pembahasan Ushul Fiqh klasik dan juga bertujuan untuk mengakomodir kritikan-kritikan modern terhadap konstruk Ushul Fiqh.

Misalnya Ushul Fiqh klasik saat ini mendapatkan kritikan sangat tajam dan kritis dari berbagai kalangan intelektual modern¹². Jamal Al-Banna dalam *Kalla Tsumma Kalla, Kalla Li al-Fuqaha`al-Taqlid, Kalla Lida`iya al-Tanwir: Muhakamah Al-Fikri Al-Masr*. Ia mengkritik pendapat Muhammad al-Ghazali terhadap persaksiannya

¹¹ Ibid. Hal: 37

¹² Lihat Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*, www.kotobarabia.com; Abdurrazaq al-Sanhuri, *Mashadiru al-Haq fi al-Fiqh al-Islami: Dirasatu al-Muqaranatu bi al-Fiqh al-Gharbi* (Beirut: Dar Ehia al-Turath al-Arabi, 1954); Al Yasa` Abubakar, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan* (Banda Aceh: LKAS, 2012); Ustman Syusyan, *Takhrij al-Furu` `ala al-ushul: Dirasah Tarikhiyah, wa Minhajiah wa Tatbiqiyah* (Riyadh: Daar Thaibah li al-Tauzi` wa al-Nashr, 1998); Ali Jumuah, *Qadhiyatu al-Tajdid Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hidayah, 1993); Hasan Hanafi, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr," in *Kitab al-Minhaj al-`imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr; Sammu al-Zat Khulud al-`Adha'* (Beirut: Al-Ghadir, 2000); Jilani Bubakar, "Tajdid Ushul al-Fiqh fi Masru` Hasan Hanafi: al-Istimdad wa al-Makanah," *Al-Akadimiyah li al-Dirasat al-Ijtimaiyah wa al-Insaniyah* 15(2016); , "Min al-Nash wa al-Waqi': al-Tajribah al-Ushuliyah baina al-Aqli wa al-Waqi` wa al-Tarikh," (Syubkah al-Alukah, Tsaqafah wa Ma rifah: `Alim al-Kutub, 2012); Abd Majid Al-Shoghir, *Al-fikr al-Ushuly wa isykaliyyat al-sulthoh al-ilmiyah fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi, 1994); Al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr, *Durus fi ilmi al-ushul: al-Halaqah al-Tsalisah*, vol. 1 (Qum: Sattarah, 2000); Wael ibn Sulthan-Al-Haritsi, *Alaqaq Ilm Ushul al-Fiqh bi Ilm Mantiq Muqabarah fi Jadaliyah al-Tarikh wa Al-Ta`tsir* (Beirut: Markaz al-Nama` al-Buhist wa Al-Dirasat, 2012); Al Yasa` Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana PERNADAMEDA, 2016); Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Text Society, 2005); "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence," *Arab Law Quarterly* 11, no. 1 (1996). Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

dalam peradilan di Mahkamah di Mesir. Menurut Jamal Al-Banna, ia melihat bahwa Muhammad Ghazali menggunakan Ushul Fiqh klasik dan fiqh klasik dalam fatwanya mengenai perempuan dan persaksiannya dalam peradilan saat modern itu. Akibatnya, tindakannya merugikan terdakwa dan merugikan rasa keadilan. Berikut ini, Jamal Al-Banna menulis:

Dalam sisi lain, kita dapatkan syeikh-syeikh dan para ulama fiqh yang bersumpah dengan bersandar kepada warisan fiqh dan hukum, mereka berpegang kepada lembaran-lembaran dari ribuan tahun lalu, sejak ditutupnya pintu ijtihad, mereka telah berhenti sebagaimana indatu mereka telah berhenti. Sebagaimana mereka merujuk kepada abad keempat hijrah secara diktator¹³.

Jamal al-Banna sangat menolak tindakan taqlid kepada *turats* tanpa sikap kreatif dan *tajdid*. Sikap ini akibat dari Ushul Fiqh klasik yang kaku dan tidak relevan dengan zaman modern, sehingga ia mengrespon dengan menulis buku *nahwu Fiqh Jadid* (Menuju Fiqh Baru). Demikian juga, Alyasa Abu Bakar melihat bahwa Ushul Fiqh klasik masih mengalami kelemahan pada sistematika dan pembahasannya. Misalnya beliau menulis:

Tetapi di sebagian buku *Ushul Fiqh* pembahasan mengenai kaidah kebahasaan sebagai metode istinbat tidak dibahas secara terpisah, tetapi digabungkan dengan pembahasan tentang Al-Qur`an, sehingga tidak jelas mana pembahasan atas Al-Qur`an dan Hadis sebagai dalil dan mana pembahasan yang merupakan metode istinbat. Sistematika yang digunakan para ulama ini, menurut penulis mengandung kelemahan yang mennganggu yang perlu diatasi¹⁴.

¹³ Jamal Al-Banna, *Kalla Tsumma Kalla, Kalla li al-Fuqaha` al-taqlid, Kalla liad`iya al-Tanwir: Muhakamah al-Fikri al-Masr* (Kairo: Dar al-Fikri al-Islami, 1994). Hal: 9-10

¹⁴ Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, hal: 17.



Oleh karena itu, para ilmuwan agama, dan sosial berargumen bahwa produk-produk Ushul Fiqh klasik sebagiannya sudah tidak relevan lagi dengan zaman moden dan kurang sensitif terhadap budaya lokal. Mereka menyimpulkan bahwa konstruk Ushul Fiqh lama tidak memadai lagi untuk dapat memproduksi hukum di zaman kontemporer¹⁵.

Jika ditelisik dari filsafat ilmu misalnya; ada beberapa pembahasan utama filsafat ilmu, yaitu; tentang ontologi ilmu, epistimologi ilmu, aksiologi ilmu, ukuran kebenaran, instrumen ilmu dan lainnya. Dilihat dalam kerangka filsafat ilmu, Ushul Fiqh harusnya memiliki kerangka ontologi, epistimologi, aksiologi, instrumen ilmu dan ukuran kebenaran. Tentunya Ushul Fiqh klasik tidak memenuhi standar ontologis, epistimologis dan aksiologis filsafat ilmu modern.

Intinya Ushul Fiqh klasik bukan saja tidak mampu mengatasi problematika-problematika baru yang berkembang sejak revolusi industri dan informasi, tetapi Ushul Fiqh klasik juga telah menjadi ilmu yang berhenti dari berkembang dan tidak lagi menjadi filsafat ilmu bagi cabang-cabang ilmu agama lainnya. Ditambah lagi, para orientalis mengklaim bahwa Islam tidak memiliki sistem dan penalaran hukum mandiri yang berasal dari ajaran Islam, tetapi Ushul Fiqh sebagai sistem hukum Islam itu dilihat sebagai produk intelektual yang dipengaruhi filsafat Yunani dan penalaran hukum Romawi¹⁶.

Akibat dari berhentinya ilmu Ushul Fiqh sebagai filsafat ilmu-ilmu agama Islam, produk-produk ilmu Ushul Fiqh mendapat penolakan dan dianggap tidak ada sensitifitas zaman dan tidak responsif terhadap perbedaan budaya. Misalnya saja penerapan syariat Islam di zaman modern mendapatkan kritikan yang sangat

¹⁵ ———, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*; ———, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

¹⁶ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh before the Classical schools* (Leiden: Brill, 2002). Lihat juga bantahannya oleh Ahmad Hasan dalam Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2001).

tajam dari kalangan umat Islam sendiri, selain juga direspon dengan penolakan keras dari pihak lain¹⁷. Ada beberapa alasan ilmiah terhadap penolakan terhadap Syari'at Islam, pertama produk-produk ilmu fiqh jaman klasik dianggap sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman¹⁸. Alasan kedua karena produk Ushul Fiqh dianggap tidak rasional, kurang sensitif dengan keadilan gender, terlalu kaku dan mengabaikan perubahan dan rasionalitas. Sebagai contoh, dalam mengkritisi perdebatan tentang kedudukan wanita di Mesir, Jamal al-Banna sangat risau terhadap logika ulama fiqh tradisional dalam memahami teks-teks hukum di pengadilan¹⁹.

Ketiga, beberapa cendekiawan modern menyimpulkan bahwa produk fiqh klasik terutama fiqh mazhab empat itu sangat sarat dengan budaya Arab²⁰ dan karenanya mengabaikan pengalaman non-Arab ketika teks sebagai sumber fiqh itu dimaknai. Akibatnya terjadi dominasi Arab dan inferiorisasi budaya lokal dalam fiqh akibat ketiadaan kesadaran mujtahid dalam melahirkan penalaran Ushul Fiqh secara tepat.

Adapun berkaitan dengan kritikan terhadap bangunan filosofis Ushul Fiqh lama secara ontologis, epistemologis dan aksiologis dapat diuraikan seperti berikut; secara ontologis ada beberapa isu penting yang dianggap kekurangan dari Ushul Fiqh klasik, seperti ketiadaan pembahasan tentang hubungan hukum²¹, absennya

¹⁷ Muhyar Fanani, *Fiqh Konstruksi Hukum Islam Madani di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009). Arskal Salim and Azyumardi Azra, eds., *Shari'ah and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004); Reza Idria, "Cultural Resistance to Shariatism in Aceh," in *Regime Change, Democracy And Islam: The Case Of Indonesia, Final Report Islam Research Programme* ed. Kees van Dijk (Jakarta: Universiteit Leiden, 2013); Fadhullah Willmot, "Syariah di Aceh: solusi atau masalah?," in *Accord; Rekonfigurasi politik: proses perdamaian Aceh*, ed. Aguswandi and Judith Large (London: Conciliation Resources, 2008).

¹⁸ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

¹⁹ al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*; ———, *Kalla Tsumma Kalla, Kalla li al-Fuqaha' al-taqlid, Kalla liad'iyah al-Tanwir: Muhakamah al-Fikri al-Masr*.

²⁰ Lihat Abubakar, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*. ———, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*; ibid.

²¹ Dalam Ushul Fiqh klasik tidak terdapat pembahasan tentang hubungan hukum. Misalnya bila antara satu pihak dengan pihak lainnya telah terjadi

pembahasan tentang metode mendefinisikan tiap-tiap perbuatan hukum dan asal-usul hukum, penggunaan istilah *mashadirul hukum* atau *dalilul hukmu*²²; isu *theo-centrism*, *anthropocentrism* dan *theo-anthrocentrism*²³ dan lainnya.

Demikian juga dengan kritikan terhadap epistemologi Ushul Fiqh klasik²⁴; pembahasan hermeneutika kurang mendapat perhatian serius dari kalangan ulama Ushul Fiqh klasik, sumber kebenaran (*mashadiru al-haq*). Termasuk juga problematika kebenaran; bagaimana kebenaran *absolute* dari sebuah ijthad, apakah ada dua kebenaran, atau semua benar (pluralisme hukum). Juga teori akibat dari hubungan hukum dan lainnya²⁵. Dalam bidang aksiologis, ilmu Ushul Fiqh klasik tidak mampu menjelaskan tentang nilai, prinsip hukum. Sebagai ilmu yang memproduksi norma-norma konkret,

hubungan hukum, seperti akad jual beli, maka jika terjadi pertikain kemudian atas barang tersebut, apakah hubungan hukum sebelumnya masih memiliki pengaruh? Sanhuri menyadari ketiadaan itu, kemudian mempeharui definisi hukum dari khitabullah muta`alliqun bi `alil ibad, kepada `alaqatul hukmi (hubungan hukum), lihat al-Sanhuri, *Mashadiru al-Haq fi al-Fiqh al-Islami: Dirasatu al-Muqaranatu bi al-Fiqh al-Gharbi*.

²² *Mashadirul hukum* dimaksudkan sebagai sumber hukum yang otoritas dan mandiri dari al-Hakim, seperti akal. Sementara dalil, selalu bermuara kepada al-hakim yaitu Allah Ta`ala.

²³ Theo-centricism terdiri dari kata; theo maknanya Tuhan, centric artinya pusat. Theocentricism adalah pemahaman yang mempercayai bahwa Tuhan sebagai pusat dari berbagai aspek. Misalnya dalam kasus ini, aspek hukum. Sementara anthropocentricism terdiri dari kata anthropo berarti manusia, centric; pusat, maksudnya kepercayaan yang memahami bahwa semua aspek hukum itu berpusat kepada manusia. Adapun istilah ketiga; theo-anthropocentricism adalah pemahaman yang mempercayai bahwa semua aspek hukum itu terpusat kepada Tuhan dan manusia.

²⁴ Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta`lili dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali* (Banda Aceh: LKAS, 2009).

²⁵ Wael Hallaq salah seorang ilmuwan Islam modern yang menekankan penting hermeneutik dalam penalaran hukum Islam, demikian juga dengan Moch. Nur Ichwan, namun demikian ajakan mereka belum mendapatkan sambutan yang memadai oleh mujtahid dan ahli hukum Islam modern, lengkapnya lihat Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*; ———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; Moch Nur Ichwan, "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh," *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011); Moch. Nur Ichwan, "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh," in *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. Michael Feener and Mark Cammack, *Islamic Legal Studies Program* (Boston: Harvard University Press, 2007).

ilmu Ushul Fiqh dianggap sangat lemah dalam pembahasan pengaruh kebudayaan, lingkungan alam, perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi psikologi mujtahid. Alyasa Abubakar berusaha merespon kekurangan-kekurangan filosofis Ushul Fiqh klasik ini, dan dengan sangat baik diuraikan dalam bukunya. Misalnya Alyasa Abubakar menuliskan:

Kalau Sahabat memahami Al-Quran dan Sunnah dari perspektif dan keperluan masyarakat dalam budaya dan lingkungan alam Arab, maka para ulama tabi`in yang berasal dari budaya dan lingkungan alam bukan Arab mungkin sekali memahami Al-Qur`an dan Sunnah dari perspektif dan keperluan masyarakat dalam budaya, pengetahuan, serta lingkungan alam yang mereka miliki. Bahkan ada anggapan, sebagian dari tabi`in ini masih sangat terpengaruh dengan pemikiran agama dan keyakinan yang sebelumnya mereka anut²⁶.

Nilai-nilai budaya adalah unsur aksiologi yang membentuk dan menentukan hasil ijtihad mujtahid. Stagnannya ilmu Ushul Fiqh klasik ini tidak hanya membuat risau intelektual dan akademisi, secara sosiologis masyarakat awam merasa kurang mendapat pehertian dan kepedulian dari para *fuqaha* dalam menyikapi problematika kontemporer mereka. Mereka melihat ilmu Ushul Fiqh tidak mampu melahirkan sistem sosial yang peka dengan isu-isu baru karena perkembangan manusia dan teknologi kekinian²⁷. Seiring dengan itu, masyarakat semakin adaptif dan menerima dengan sistem hukum sekuler yang dibangun atas sistem demokratis dan pluralis. Jika stagnasi Ushul Fiqh tidak dilakukan pengkajian dan pengembangan ke lebih dinamik dan kontekstualis maka dikhawatirkan Ushul Fiqh

²⁶ Lihat Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* p: 5

²⁷ Lihat Hasan Hanafi, *Juzur al-Tasalluth wa Afaaq al-Hurriyah* (Kairo: Daar al-Syuruq wa al-Daulah, 2005); ———, *Hishar al-Zaman: al-Madhi wa al-Mustaqbal (al-Ulum)* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004); ———, *Hishar al-Zaman: Isykalath al-Hadhir* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004); ———, *Min Mahatin Ila Baghdad* (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004); ———, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001).

dan sistem hukum Islam akan ditinggalkan masyarakat awam secara pelan-pelan dan tersistematis²⁸.

Penelitian ini adalah suatu usaha untuk menemukan bagaimana kontribusi Hasan Hanafi dalam mengkonstruksi penalaran Ushul Fiqh di zaman modern secara epistemologis, khususnya tentang kritikan-kritikannya terhadap konstruksi Ushul Fiqh klasik; konstruksi Hasan Hanafi terhadap Ushul Fiqh modern, dan metodologi ahli hadis dalam Ushul Fiqh. Detilnya, disini akan dilihat respon beliau terhadap kelemahannya dan kelebihanannya, bagaimana bangunan konstruksi baru Ushul Fiqh beliau relevan dengan perkembangan zaman; mengakomodir perubahan waktu, aplikatif dan praktis dalam memproduksi hukum-hukum Islam untuk penerapan Syari'at Islam di zaman modern, dan bagaimana metodologi Ushul Fiqh ahli hadis berfungsi bagi pengembangan Ushul Fiqh modern menjadi fokus disertasi ini.

Dalam dua jilid bukunya; *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li T`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh* (Vol. 1) dan *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash* (Vol. 2), Hasan Hanafi menyadari bahwa untuk dapat menghasilkan produk fiqh dan menerapkan Syari'at Islam yang dapat diterima banyak pihak dan menghayati semangat modern, maka diperlukan perombakan dan pengembangan ilmu Ushul Fiqh berdasarkan nilai-nilai, prinsip-prinsip dan norma hukum yang peduli dengan pengalaman sejarah, pengalaman nalarisasi dan pengalaman sehari-hari masyarakat. Di samping juga spirit modern yang relevan dengan konteks zaman, tempat dan manusianya, juga variabel yang sangat penting dipehertikan.

²⁸ ———, *New Directions in Islamic Thought* (Georgetown: Center for International and Regional Studies, University School of Foreign Service in Qatar, 2010); ———, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab* (Kairo: Dar al-Fanniyah, 1991); ———, *Hiwar al-Mayriq wa al-Maghrib* (Dar al-Baidha: Tubuqal, 1990); ———, *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*, vol. 1 (Beirut: Daar al-Tanwir, 1981).

Dari sejumlah filosof Islam dan pakar Ushul Fiqh yang mencoba mengkritisi Ushul Fiqh klasik²⁹, Hasan Hanafi adalah salah seorang pemikir yang memiliki pehertian tinggi terhadap perkembangan pemikiran Islam dan terkhusus ilmu kalam dan Ushul Fiqh. Pemikiran Hasan Hanafi sangat konprehensif dan kritis terhadap bangunan Ushul Fiqh lama dan kemudian menawarkan Ushul Fiqh modern yang diharapkan menjadi solusi dari keterpurukan relevansi Ushul Fiqh klasik di zaman modern dan negatif *image* terhadap penerapan syari`at Islam hari ini³⁰.

Bahkan implikasi teoritis dan praktis dari Ushul Fiqh Hasan Hanafi sangat signifikan bagi pengembangan Syari`at Islam di zaman modern. Dalam kasus proses *taqnin* misalnya, mekanisme pengesahan qanun Syari`at Islam memiliki kekurangan sistematis karena sistem *taqnin* yang ada di zaman modern dibangun atas asumsi-asumsi legitimasi publik dan demokrasi yang bersifat *human-centrist*, sementara *taqnin* Islami lebih bersifat *theo-centris*.

²⁹ Gagasan Jasser Audah mencoba menawarkan lima strategi dalam menjadikan maqashid sebagai metodologi baru dalam berijtihad, yaitu dimulai dengan merubah mazhab secara teoritis, kemudian berijtihad secara metode mazhab zahiriyah dengan menjadikannya neo-literalism, ketiga menggunakan filsafat dekonstruktif melalui metode historicism, dan keempat berposisi ditengah-tengah antara literacism dan historicism dan tetap berdasarkan maqashid dan autoritas wahyu. Terakhir mengotimalkan konsep maqshid syariah, untuk detail lihat: Jasser Auda, *Maqshid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007); —, *Maqashid al-Shari`a li al-Mubtadiin* (London: The International Institute of Islamic Thought, 1981).

³⁰ Buku Hasan Hanafi jilid pertama *Min al-Nash ila al-Waqi`* khusus mengkritisi bangunan epistimologis ushul fiqh klasik. Buku itu berjumlah 508 halaman dan mencoba mengkritisi bangunan Ushul Fiqh dari 5 aspek: gambaran bangunan (Kasyf al-Bunyah) pada bab pertama, penghalang bangunan (Hujb al-bunyah) bab dua, terpecahnya bangunan Ushul Fiqh klasik (ijtijaz al-Bunyah) pada bab empat dan penetapan bangunan (tastbit al-Bunyah) pada bab kelima, kelima aspek dari bangunan Ushul Fiqh klasik tadi disimpulkan sebagai bahan pembangunan bangunan Ushul Fiqh Modern (Takwin al-Bunyah) Ushul Fiqh beliau nantinya di juz kedua. Sementara juz dua dari *Min al-Nash ila al-Waqi`*, Hasan Hanafi membangun bangunan Ushul Fiqh yang ideal (Bunyat al-Nash). Pada juz kedua ini, beliau menawarkan gagasannya tentang Ushul Fiqh baru yang dianggap mampu menjawab kritikan-kritikan terhadap Ushul Fiqh klasik. Jilid kedua ini terdiri dari empat bab; pertama tentang “Muqaddimah al-Nadhariah” Pengantar kepada teori bangunan Ushul Fiqh modern, bab kedua tentang Kesadaran sejarah “al-wa`yu al-Tarikhi”, ketiga Kesadaran Teoritis “Al-Wa`yu al-Nadhari” dan bab terakhir tentang “al-Wa`yu al-Ilmi” yaitu kesadaran ilmiah.

Contoh lainnya tentang bagaimana aplikasi qanun no 11 tahun 2002 tentang aqidah. Demikian juga qanun no, 12, 13, dan 14 tahun 2003 tentang minuman keras, judi dan khalwat. Qanun-qanun Syari`at Islam Aceh mendapat kritikan yang tajam dari pegiat perempuan, HAM dan NGO luar negeri. Jika saja merujuk kepada kearifan Ushul Fiqh Hasan Hanafi, maka akan berimplikasi positif dalam mengatasi dan mengkonter argumen negatif dan meminimalisir problematika isu-isu tersebut.

Ringkasnya minimal ada tiga alasan mengapa pemikiran dan bangunan Ushul Fiqh Hasan Hanafi sangat diperlukan dalam pengembangan Ushul Fiqh modern dan layak dikaji untuk pembangunan pondasi keilmuan Islam dan ijthadi fiqh di zaman modern. Pertama Ushul Fiqh dan pemikiran Hasan Hanafi secara umum menjawab berbagai kritik-kritik tajam para ilmuwan di atas terhadap Ushul Fiqh. Bukan itu saja, isu-isu yang tidak ada tempat dalam Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi berhasil mensinergikan dan meintergrasikan ke dalam suatu sajian Ushul Fiqh yang memenuhi standar keilmuan hukum modern. Misalnya Ushul Fiqh Hasan Hanafi mendekati hukum secara *anthropo-centric*, mengadopsi teori-teori bahasa modern dan penalaran deduktif dan induktif, kesadaran sebagai azas dan konsepsi Sunnah versi Imam Abu Hanifah. Secara sederhana perombakan mendasarkan Ushul Fiqh kepada pengalaman manusia yang terjadi dalam kurun waktu, tempat dan dalam konteks subjektifitas mujtahid adalah keunggulan Ushul Fiqh Hasan Hanafi.

Kedua gagasan Ushul Fiqh Hasan Hanafi sangat signifikan dalam menyelesaikan problematika sejarah dan perubahan zaman. Ide-ide perubahan zaman akan mewajibkan perubahan hukum dan *illat* perbuatan hukum adalah ide yang dalam tingkat tertentu dapat diterima, namun penggunaan logika seperti ini akan menghilangkan batas dan identitas syara` dan Islam. Hasan Hanafi dalam karya ini sangat cerdas dan mampu menyelesaikan problem ini dengan konsep pengalaman '*tajribah*', kesadaran sejarah '*wa`yu*' dan solidaritas '*syu`ur*' nash. Gagasan hasan Hanafi terbagi kepada tiga pokok ide

besar, pertama, kesadaran sejarah, kedua; kesadaran teoritis dan ketiga; kesadaran praksis. Alasan ketiga; karya Hasan Hanafi secara umum dan khususnya dalam Ushul Fiqh membuktikan keorisinilitas pemikiran filsafat hukum Islam. Dalam karya-karyanya ia memusatkan pemikiran pada argumen bahwa Islam memiliki pemikiran mandiri dalam hukum; Ushul Fiqh, aqidah dan tasawuf.

Penelitian ini didekati dengan disiplin filsafat dan sejarah perkembangan ilmu Ushul Fiqh. Ada tiga fokus kajian ini, pertama konstruk Ushul Fiqh klasik, kedua tawaran konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi dan ketiga metodologi ahli hadis dalam Ushul Fiqh. Kemudian ketiga aspek pertanyaan tadi dilihat bagaimana konstruk Hasan Hanafi mampu memperbaiki kekurangan Ushul Fiqh klasik sebagaimana diuraikan di atas. Adapun metode penelitian ini dilakukan dengan pengkajian terhadap dua jilid karya Hasan Hanafi; *minan al-nash ila al-waqi`* sebagai data primer. Untuk data sekunder didapati dari karya-karya Hasan Hanafi yang lainnya baik berkaitan dengan ilmu kalam, pemikiran politik, tasawuf, dan lainnya. Selain itu literatur modern tentang Ushul Fiqh juga menjadi sumber data penelitian ini, baik yang berbahasa Arab, Inggris, Perancis maupun yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Data-data penelitian ini diperoleh dengan analisa isi dan dianalisa dengan pendekatan sejarah perkembangan ilmu Ushul Fiqh dan ditulis dalam bentuk penulis filsafat kritis.

Penelitian ini sangat berguna bagi pengembangan model Ushul Fiqh modern dan berkontribusi penting bagi pengembangan produk fiqh yang relevan dengan konteks kekinian dengan tetap berasaskan kepada kearifan fiqh klasik, di samping juga berkontribusi untuk menjawab keprihatinan masyarakat tentang model penalaran hukum Islam bagi penerapan Syari`at Islam di zaman modern.

1.2. Rumusan Masalah Penelitian

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Ushul Fiqh modern harus mampu menjadi solusi bagi pemenuhan

kebutuhan perkembangan hukum zaman modern, kontekstual dan aplikatif bagi perbedaan budaya meskipun dengan teks wahyu dan hadis yang terbatas dengan tetap bersandar kepada warisan sejarah, teor-teori ilmiah modern maupun metodologi progresif. Ushul Fiqh itu juga tetap melestarikan dan mengembangkan nilai luhur, semangat dan kesadaran sejarah generasi klasik. Dari rumusan ini dapat dirumuskan tiga pertanyaan penelitian:

1. Apa saja kritikan Hasan Hanafi terhadap konstruk Ushul Fiqh klasik?
2. Bagaimanakah konstruk Hasan Hanafi mengakomodir kritikan, dan mengembangkan Ushul Fiqh modern?
3. Bagaimana metodologi ahli hadis digunakan Hasan Hanafi dalam merekonstruksi Ushul Fiqh modern?

Dalam menjawab ketiga pertanyaan ini, penulisan disertai dilakukan secara kritis dan analitis dengan metode penulisan filsafat.

1.3. Maksud dan Tujuan Penelitian

Ada tiga maksud penelitian ini; pertama ingin menemukan isu-isu yang berkembang tentang kelemahan konstruk Ushul Fiqh klasik menurut Hasan Hanafi dan bagaimana juga respon kalangan intelektual dan pakar hukum Islam dan non-Islam modern terhadap Ushul Fiqh klasik. Kedua ingin menggali gagasan Ushul Fiqh modern Hasan Hanafi sehingga menemukan bagaimana konstruk ini mengakomodir kritikan dan kelemahan Ushul Fiqh klasik secara epistemologis. Terakhir, ingin menemukan bagaimana metodologi ahli hadis berperan dalam melahirkan Ushul Fiqh modern sebagaimana digagaskan oleh Hasan Hanafi.

Dengan menemukan ketiga maksud di atas, maka direncanakan akan dapat mencapai tujuan penelitian ini yaitu menemukan bagaimana kontribusi Hasan Hanafi dalam mengkonstruksi Ushul Fiqh modern dan bagaimana kemudian pemikiran Hasan Hanafi bermamfaat dalam mengembangkan Ushul Fiqh klasik sekaligus menjadi solusi bagi penerapan Syari'at Islam di zaman modern.

1.4. Manfaat Penelitian

Disertasi ini akan memberikan manfaat signifikan baik, bagi aktivitas akademik, maupun bagi masyarakat umum secara meluas. Adapun secara akademik, penelitian ini memperkaya khazanah intelektual fiqh dan Ushul Fiqh. Penelitian ini mejadi jawaban dari beberapa kritikan yang tajam terhadap Ushul Fiqh klasik oleh intelektual modern berdasarkan karya Hasan Hanafi. Di samping itu penelitian ini akan sangat berkontribusi bagi pembentukan bangunan filsafat ilmu Islam sebagai paradigma ilmu filsafat Islam yang selama ini diabaikan oleh intelektual modern. Apalagi penelitian ini sangat berguna untuk menjawab kegundahan masyarakat tentang hampanya sistem penalaran hukum Islam yang modern, aplikatif, relevan dan responsif dengan masyarakat lokal dan beridentitas. Secara kebijakan, kajian ini bermanfaat sebagai bahan pertimbangan dan metodologi yang dapat digunakan untuk penerapan Syari`at Islam di zaman modern.

1.5. Orisinalitas Penelitian

Ada dua alasan bahwa penelitian ini memiliki kontribusi pengetahuan bagi literatur Islam dan studi ilmu hadis, khususnya bagi pengembangan Ushul Fiqh;

Pertama; penelitian ini mengkaji secara kritis dan sistesis pendapat dan argumen Hasan Hanafi berkenaan dengan pemikiran Islam, khususnya tentang Ushul Fiqh dan penggunaan metodologi hadis untuk pengembangan Ushul Fiqh. Dari tiga pertanyaan penelitian ini, dua pertanyaan pertama mengharuskan peneliti melakukan pembacaan kritis dan mendalam semua karya dan hasil usaha Hasan Hanafi baik dalam bentuk publikasi ilmiah seperti buku-buku, artikel-artikel jurnal ataupun dari sumber diskusi di konferensi, atau sumber elektronik, seperti wawancara di youtube dan lainnya. Sintesa pemikiran Hasan Hanafi dengan teori *Syu`ur* sebagai pondasi teori Ushul Fiqhnya adalah *gap* dari kajian Ushul Fiqh dan kajian tentang Hasan Hanafi.

Penelitian ini tentunya sangat diperlukan untuk mengisi kekosongan literatur tentang Ushul Fiqh yang progresif dan responsif dengan perkembangan zaman. Sebagai sintesa dari karya-karya ilmiah beliau dalam mengkonstruksi Ushul Fiqh yang bermanfaat bagi zaman modern, penelitian seperti ini, sejauh yang diketahui belum pernah dilakukan sebelumnya dan tentunya akan memberikan sumbangsih berharga bagi pembaca Hasan Hanafi dan literatur hukum Islam.

Alasan kedua; penelitian ini mencoba memahami pemikiran dan konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi sebagai metodologi ahli hadis. Penelitian ini khususnya mencoba menganalisa isi-isi buku Ushul Fiqh klasik, baik dari kalangan sunni, maupun Syiah. Kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap konstruk Ushul Fiqh klasik sangat penting baik itu untuk memahami hakikat dan ruang lingkup sebenarnya dari Ushul Fiqh, juga ia bermamfaat untuk dapat merekonstruksi ulang. Dalam kajian ini akan ditemukan kelemahan dan kelebihan Ushul Fiqh lama, dan bagaimana Ushul Fiqh ini mengrespon krisis dalam masyarakat, dan perubahan zaman. Menjawab pertanyaan ketiga dari penelitian ini, yaitu; bagaimana metodologi ahli hadis digunakan oleh Hasan Hanafi dalam merekonstruksi Ushul Fiqh modern.

Disertasi ini pastinya belum pernah dilakukan sebelumnya. Pemamfaatan metodologi ahli hadis tentunya temuan yang baru dan sangat signifikan bagi perkembangan ilmu hadis dan Ushul Fiqh di zaman modern. Selain juga dapat memberikan kontribusi sangat penting bagi penerapan Syari`at Islam di saat ini. Dalam pelaksanaannya, penelitian ini akan menganalisa, mengkritisi dan mensintesakan buku-buku Ushul Fiqh klasik, buku-buku Hasan Hanafi dan khususnya; *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li I`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh* (Vol. 1) and *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash* (Vol. 2).

1.6. Pendekatan Penelitian

Disertasi ini menggunakan pendekatan sejarah perkembangan ilmu pengetahuan sebagai bagian dari filsafat ilmu, dan memaparkan

hasil kajian dan penulisannya dengan pendekatan penulisan filsafat secara kritis. Pemilihan pendekatan filsafat ini; sejarah ilmu dan filsafat ilmu karena hakikatnya Hasan Hanafi menuliskan Ushul Fiqh ini dan kritikan-kritikan terhadap Ushul Fiqh klasik dengan menggunakan pendekatan sejarah perkembangan filsafat ilmu dan menganalisa isi-isi buku Ushul Fiqh lama dan merekonstruksinya yang baru dengan pendekatan filsafat ilmu. Oleh karena itu, pendekatan ini dianggap sangat tepat untuk dapat menjawab pertanyaan penelitian secara benar.

Pada bab pengenalan dari juz satu; “*Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadab bina Ilmi Ushul al-Fiqh*”, Hasan Hanafi menjelaskan bahwa ia termotivasi mengarang karya ini, sejak 38 tahun sebelumnya. Karyanya ini memiliki hubungan erat dengan karyanya sebelumnya; *Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension 'ilm uşul al-fiqh'* [Metode Penafsiran; Essay tentang ilmu Dasar dalam memahami Ilmu Ushul Fiqh]. Maka dari karangan inilah, ia melahirkan kitab “*Min al-Nāsh ila al-Wāqī`*; *Bunyūtu al-Nāsh* dan *takwīnu al-Nāsh*”, dengan ketebalan keduanya melebihi 1000 halaman. Jika karangan lainnya merupakan karangan yang sangat berpengaruh dan juga sebagai upaya membuktikan kemandirian keilmuan Islam, karangan ini menurut Hanafi adalah sebagai upaya merealisasi cita-cita Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq seperti yang tertuang dalam buku beliau: *Al-Tamhid li Taarikh al-Falsafah fi Al-Islam*.

Karena itu, Ushul Fiqh Hasan Hanafi ini dapat dilihat sebagai bentuk apresiasinya terhadap karangan Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947); *Tamhīd li Tarīkh al-Falsafati al-Islamiyah*³¹. Dalam buku tersebut Syeikh al-Azhar ini menjelaskan betapa

³¹ Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq lahir pada tahun 1885 di propinsi Almania dan meninggal pada tahun 1947. Ayahnya Hasan Abd al-Rāziq, pendiri media koran “al-Jaridah”. Beliau belajar kepada Syeikh Muhammad Abduh dan menghafal al-Quran sejak umur masih kecil. Beliau adalah seorang pemikir, ahli sastra dan pakar dalam fiqh dan ushuluddin. Beliau seorang pembaharu filsafat Islam, dan pendiri madrasah filosof Islam pertama. Beliau menjabat delapan kali sebagai menteri wakaf Mesir dan menjadi syeikh al-Azhar tahun 1945.

pentingnya ilmu kalam dan Ushul Fiqh sebagai filsafat Islam yang otentik³². Selaku murid Muhammad Abduh, Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq menolak filsafat Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusd, Ibnu Maskaweh dan lainnya sebagai filsafat Islam. Sebagai gantinya, beliau berargumen bahwa ilmu kalam dan Ushul Fiqhlah sebagai hakikat filsafat Islam itu sendiri. Selanjutnya syeikh al-Azhar mendirikan lembaga filsafat Islam yang khusus mendikasikan kepada pengembangan filsafat Islam. Sebagaimana dulunya, gurunya Muhammad Abduh telah berhasil menambahkan mata kuliah Ilmu kalam dan Ushul Fiqh sebagai mata kuliah filsafat Islam di Universitas Kairo dan diikuti oleh al-Azhar dengan pembaharuan kurikulumnya. Cita-cita Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq ini kemudian diikuti oleh muridnya Ali Sami Nāshar dengan mengembangkan ide tersebut dalam karangannya *Manāhij al-Bahsi inda Mufakkiri Al-Islām wa al-Naqd al-Muslimīn li al-Mantīq Aristoteles*.

Menyambut baik cita-cita mereka, Hasan Hanafi sengaja menulis buku Ushul Fiqh ini dengan dua tujuan utama, pertama; untuk membuktikan bahwa Islam memiliki sistem nalar indenpenden dan tidak tergantung kepada nalar Yunani. Kedua; memperbaiki dan menyempurnakan Ushul Fiqh agar sesuai dengan kebutuhan zaman modern dan kontekstual dengan kebutuhan lokal. Melihat latar belakang pengarang buku Ushul Fiqh dan pendapat Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq, maka ilmu kalam dalam pendapat Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq sesungguhnya dapat diposisikan sebagaimana filsafat Islam, sementara ushul dapat dikatakan sebagai filsafat ilmu bagi ilmu-ilmu ke-Islaman. Hasan Hanafi sendiri dalam mengkritisi berbagai karangan Ushul Fiqh dalam sejarah lahir dan perkembangannya menggunakan pisau analisis filsafat ilmu, baik secara material, formal dan sejarah perkembangan ilmu Ushul Fiqh itu sendiri. Mengikuti metodologi Hasan Hanafi tersebut, disertasi ini juga menggunakan

³² Syech Mustafa Abduraazieq, *Tamhied li Tariekh al-Falsafatu al-Islamiyah* (Cairo: Lajnah al-Ta`lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyar, 1944); ———, *Failusuf al-Arab wa Muallim al-Tsani* (Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1945).

pendekatan filsafat ilmu untuk menganalisa Ushul Fiqh *min al-Nash ıla al-Waqi`* baik juz pertama maupun juz kedua.

Filsafat ilmu merupakan bidang kajian yang mulai mapan dan baru saja diperkenalkan di abad modern ini³³. Meskipun relatif masih baru, filsafat ilmu ini sengaja diperkenalkan untuk menjadi alat ukur ilmu-ilmu saintifik yang semakin hari semakin berkembang pesat dan bertambah banyak cabang-cabangnya. Filsafat ilmu dapat dibagi kepada dua cabang, pertama filsafat ilmu umum dan kedua filsafat ilmu khusus. Filsafat ilmu umum adalah filsafat ilmu yang berkerja untuk menganalisa ruang lingkup ilmu, jenis dan metode memperoleh ilmu, hakikat kebenaran dan instrumen ilmu. Sementara filsafat ilmu khusus adalah bentuk aplikasi dari filsafat umum yang diterapkan untuk ilmu-ilmu tertentu seperti filsafat ilmu alam dan filsafat pendidikan³⁴.

Karya-karya tentang filsafat ilmu saat ini banyak ditemukan dengan berbagai ruang-lingkup, fokus dan variasinya³⁵. Para filosof

³³ Sergio Ordonez, "New Phase of development and knowledge capitalism: Gramsci's Historical Revenge?," *International Gramsci Journal* No. 2, no. April 2010 (April 2010); Michael F. D. Young, ed. *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education* (London: Collier-Macmillan Publishers, 1971); Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2005); James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* (London: Routledge, 2002); Theo Kuipers et al., eds., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues* (NH Press: Elsevier BV. , 2007); Steve Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents* (New York: The Guilford Press, 1993); Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

³⁴ Jerry Obi-Okogbuo, "The Philosophy of Science: a Delineation of Its Scope and Boundaries," *European Scientific Journal* 11, no. 8 (2015); Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* ; Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents*

³⁵ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999); John Dewey and J. J. Chambliss, *Philosophy & education in their historic relations* (Boulder: Westview Press, 1993); Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents* ; Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* ; Seyyed Hossein Nasr, ed. *Philosophy, Literature and Fine Arts* (Jeddah: King Abdulaziz University, 1982); Rosenberg, *Philosophy of Science: A contemporary Introduction*.

filsafat ilmu itu tidak menyepakati satu definisi yang tunggal tentang makna dari filsafat ilmu. Perbedaan ini terjadi karena para filosof dipengaruhi oleh latar belakang aliran filsafat yang berbeda-beda. Apalagi masing-masing aliran filsafat memiliki pandangan yang berbeda-beda terhadap ilmu (*science*), sehingga menyebabkan mereka berbeda pendapat tentang apa itu filsafat ilmu.

Lazimnya, definisi suatu ilmu dilakukan dengan dua cara, pertama dengan pendekatan sejarah; yaitu melihat bagaimana ilmu itu berkembang dari awalnya hingga akhirnya, dan kemudian menentukan ruang lingkup serta definisinya. Cara ini dapat dikatakan sangat melelahkan karena harus melakukan penyisiran perkembangan ilmu tersebut dalam setiap fase sejarah perkembangannya juga menelisik buku dan publikasi tentang perkembangan tersebut. Hasan Hanafi juga menggunakan dua cara ini dalam merekonstruksi ilmu-ilmu Islam. Meskipun demikian, kajian perkembangan suatu ilmu kemudian dianggap sangat penting dalam memahami suatu ilmu sehingga menurut Goerge Sarton sejarah ilmu menjadi prasyarat mengkaji filsafat ilmu itu sendiri³⁶. Dalam penjelasan Kuhn, hubungan filsafat Ilmu dan sejarah ilmu bersifat *asymmetric*, sementara Lakatos berpendapat bahwa hubungan bersifat “*subtle*”.

Kuhn menjelaskan maksud dari *asymmetrical* adalah filsafat ilmu sangat membutuhkan kepada sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, sementara sejarah perkembangan ilmu tidak membutuhkan filsafat ilmu untuk metodologinya. Sejarah perkembangan ilmu diperlukan bagi filsafat ilmu karena dengan adanya sejarah ini dapat dipastikan kemutakhiran ilmu dan ditemukan logika baru dan kontribusi terkini. Adapun Lakatos berbeda pendapat, ia mengatakan filsafat ilmu tanpa sejarah ilmu pengetahuan adalah kosong, sementara sejarah ilmu tanpa filsafat ilmu adalah buta: “*Philosophy of science without history of science*

³⁶ George Sarton, *The Life of Science: Essays in the History of Civilization* (New York: Henry Schuman, Inc., 1959); *ibid*; ———, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1927).

is empty; history of science without philosophy of science is blind".³⁷ Karena itu kedua cabang tersebut saling ketergantungan dan butuh membutuhkan.

Cara kedua, yaitu dengan cara pendekatan analitis³⁸. Cara ini adalah sebagai usaha memperoleh pengertian suatu ilmu dengan menggunakan pendekatan analisis. Umumnya analisis ini dibagi kepada dua jenis, pertama; analisa objek material dan kedua analisa objek formal berkenaan dengan metode, tujuan, dan capaian dari suatu ilmu pengetahuan. Dikatakan analisis karena sifatnya melakukan klarifikasi, mengreduksi dan menemukan pokok dan inti dari ilmu sehingga menemukan jati diri ruang lingkup ilmu ini sebenarnya.

E. Mach, J.H. Poincare, E. Leroy, P. Duhem dan H. Bergson, sepakat bahwa filsafat ilmu dapat didefinisikan sebagai "philosophy of science as a work of criticism". Yaitu suatu ilmu yang fokus dengan melakukan kritikan terhadap ilmu pengetahuan, misalnya bagaimana konstruksinya, keterbatasannya dan validitas asumsi-asumsinya. Burttt berpendapat bahwa filsafat ilmu adalah sebagai sebuah metode mempertanyakan tentang pondasi keilmuan tradisional sebagai sebuah usaha produktifitas ilmu pengetahuan. Dia menjelaskan definisi ini: "*the philosophy of science is a methodical scepticism about many of the traditional foundations of the scientific enterprise*". *Methodic scepticism* itu artinya mempertanyakan tentang suatu ilmu ke dasar-dasarnya dan analisis kritis terhadap konsep-konsep dan idealisme ilmu pengetahuan³⁹.

Lebih menarik lagi Mario Bunge berpendapat bahwa filsafat ilmu harus dipandang meta-science. Yaitu "*a Philosophy of, in,*

³⁷ Imre Lakatos, *The History of Science and Its Rational Reconstructions* (USA: Springer, 1971). P: 91

³⁸ Obi-Okogbuo, "The Philosophy of Science: a Delineation of Its Scope and Boundaries."

³⁹ E. A. Burttt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Dover Publications, 2003). P 27

from, with, and for science"⁴⁰. Yaitu filsafat adalah adalah berfilsafat tentang dalam, dari mana, dengan apa dan untuk apa ilmu pengetahuan. Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa filsafat ilmu adalah sebuah penyelidikan mempertanyakan secara filsafat yang muncul sebagai akibat dari keberadaan ilmu pengetahuan, baik berkaitan dengan metafisika ilmu, epistemologi ilmu, methodology dan masalah-masalah berkaitan dengan tujuan ilmu; nilai, teknologi, etika, politi dan agama⁴¹.

Ada tiga aspek utama dari kajian filsafat ilmu, yaitu ontologi ilmu, epistemologi ilmu dan aksiologi ilmu, kemudian instrumen ilmu yang secara mainstream dibagi kepada bahasa dan matematika⁴². Dalam pembahasan ontologi hakikat ilmu akan dikaji. Topik-topik seperti monoisme, dualisme, dan pluralisme hakikat ilmu menjadi pembahasan paling penting. Sementara aspek epistemologi terbagi kepada topik-topik tentang induktif, deduktif, dialektif, intuitif dan ukuran kebenaran. Adapun aspek-aspek aksiologi terfokus kepada tiga inti pembahasan, yaitu etika, estetika dan moral⁴³.

Penelitian ini akan mencoba menggunakan aspek epistemologi saja sebagai fokus dari disertasi ini. Aspek epistemologi yang dimaksudkan adalah sejarah perkembangan ilmu, konstruk ilmu dan ruang lingkup kajian ilmu sebagai bagian dari kajian filsafat ilmu untuk dapat memahami aspek-aspek Ushul Fiqh Hasan Hanafi, sehingga dapat menemukan kelemahan dan kelebihan Ushul Fiqh

⁴⁰ W. A. Wallace, *Philosophy of Science. In New Catholic Encyclopedia. Vol. xii (pp.1215 – 1217)*. (New York: The Macmillan Co., 1967).p: 1216

⁴¹ Obi-Okogbuo, "The Philosophy of Science: a Delineation of Its Scope and Boundaries."

⁴² Lihat Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*.

⁴³ Mustafa Mulkiyan, *Al-Aqlaniahtu wa al-Ma`nawiyatu; Muqarabaatu fi Falsafatu al-Dien* (Beirut: Al-Dar al-Arabiyah li al-Ulum Nasyirun, 2010); Abdullah al-`Urwie, *Mafhum al-Aqli; Maqaalh fi al-Mufaraqath* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2001); Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* ; Rosenberg, *Philosophy of Science: A contemporary Introduction*.

klasik, konstruk Ushul Fiqh modern dan metodologi ahlu hadis sebagaimana yang digagaskan oleh Hasan Hanafi. Selain aspek utama pembahasan filsafat ilmu di atas, instrumen ilmu seperti bahasa dan matematika merupakan bagian pendukung penting dari pembahasan filsafat ilmu. Dalam penelitian disertasi ini, instrumen berupa kajian bahasa dan matematika (diagram dan metrik) juga menjadi bagian penting mengingat kepada penggunaan bahasa seperti metode hermeneutika⁴⁴ dan matematika seperti terobosan Mohammad Syahrur⁴⁵ dalam Ushul Fiqh adalah bagian dari pengembangan ilmu Ushul Fiqh modern. Peneliti ingin melihat jenis instrumen ilmu yang bagaimana diterima oleh Hasan Hanafi dan bagaimana sikapnya terhadap instrumen ilmu lainnya.

1.7. Kajian Perpustakaan

Banyak sudah penelitian dan buku mengenai karya-karya Hasan Hanafi dan biografinya diterbitkan. Di antaranya tulisan Karimah Karbiyah dengan judul "*Isykaliyah al-Tajdid fi Fikr Hasan Hanafi.*" *Majallah al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iah*⁴⁶, Yudian Wahyudi dalam disertasinya *The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid*⁴⁷, Jailani Abubakar dalam *Min al-Nash wa al-Waqi': al-Tajribah al-Ushuliyah baina al-Aqli wa al-Waqi' wa al-Tarikh*⁴⁸, Miftah Faqih dalam *Studi Filsafat Satu dan Dua*⁴⁹ dan Fahd Muhammad al-

⁴⁴ Lihat Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

⁴⁵ Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

⁴⁶ Karimah Karbiyah, "Isykaliyah al-Tajdid fi fikr Hasan Hanafi," *Majallah al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iah* 2(2014).

⁴⁷ Yudian Wahyudi, "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid" (McGill University, 2002).

⁴⁸ Bubakar, "Min al-Nash wa al-Waqi': al-Tajribah al-Ushuliyah baina al-Aqli wa al-Waqi' wa al-Tarikh."

⁴⁹ Hasan Hanafi, *Studi Filsafat 2: Pembacaan Atas Tradisi Barat Modern*, trans. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2015); ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*, trans. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2015).

Quraishie dalam *Manhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah*⁵⁰.

Senada dengan itu, literatur pembaharuan pemikiran Islam,⁵¹ dan hubungan dengan pembaharuan Ushul Fiqh, serta aplikasinya dalam bentuk Syari'at Islam dapat dikatakan sudah sangat banyak dilakukan baik oleh peneliti lokal maupun internasional⁵². Ali Jumuah dengan sangat baik menjelaskan ide dan ruang lingkup

⁵⁰ Fahd Ibn Muhammad-al-Quraishie, *Manhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah* (Riyadh: Maktab Majallah al-Bayan, 2013).

⁵¹ Wahyudi, "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid."; Akh Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia" (McGill University, 1997); Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); ———, *Muslim tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001); ———, *Identitas Politik Umat Islam* (Yogyakarta: MataBangsa, 1997); ———, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991); M.-N. Al-Attas, *Prolegomena to Metaphysics of Islam* (Malaysia: UTM Press, 2014); ———, *Islam and Secularism* (Malaysia: Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM) 1978).

⁵² Ayang Utriza Yakin, "Islamisasi dan Syariatisasi Samudera-Pasai Abad 14 Masehi," *Islamica* 9, no. 2 (2015); Mark Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?," in *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim and Azyumardi Azra (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2003); Arskal Salim, "Shari'a from 'Below' in Aceh (1930s-1960s): Islamic Identity and The Right To Self-Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (Milf) " *Indonesia and the Malay World* Vol. 32, No. 92(2004); ———, *Challenging the Secular State, the Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008); Henri Chambert-Loir, "Islamic Law in 17th Century Aceh," *Archipel* 94(2017); Abbas Arfan, "Maqashid al-Syariah Sebagai Hukum Islam, Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda," *Al-Maanahij* 7, no. 2 (2017); Michael Feener, *Social Engineering through Shari'a: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, Islamic Law and Society (Oxford: Oxford University Press, 2013); Abubakar, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*; ———, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* ; Moh Thahir Ibn 'Asyur, *Maqasid Syariat Al-Islamiyyah, di tahqiq Moh Thahir al-Maysawi*, 2 ed. (Yordan: Dar Nafais, 2001); Rusdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh, Problem, Solusi dan Implementasi, Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Jakarta: Logos, 2003); Auda, *Maqashid al-Shari'ah li al-Mubtadiin* ; ———, *Maqashid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*.

pembaharuan ini. Ia mengatakan bahwa pembaharuan Ushul Fiqh telah lama terjadi dalam sejarah ilmu pengetahuan Islam. Secara umum pembaharuan ini dapat dikelompokkan kepada ide-ide yang mencoba memperbaharui metode penulisan dan bahasa yang digunakann agar lebih modern dan mudah dipahami, ada juga yang mencoba mempebaharuinya pada isi dan kandungan Ushul Fiqh saja. Kelompok pertama berharap dengan merubah metode penulisan dan bahasanya akan dapat memberikan dampak positif dan sikap baik para intelektual terhadap ilmu ini. Di antara contoh yang menggunakan pendekatan ini adalah buku Syeikh Al-khudhari, Abd al-Wahab Khalaf⁵³, Sulthan Muhammad-Ali⁵⁴, Muhammad Hashim Kamali⁵⁵ dan Syeikh Muhammad Abu Zuhra⁵⁶. Sementara kelompok yang mencoba memperbaharui isinya, misalnya dengan mencoba memperluas kandungan dan cangkupan Ushul Fiqh, seperti karangan Syeikh Ali Jumuah dalam *Al-Thariq Ila Al-Turats Al-Islami: Muaqaddimah Al-Ma`rifah Wa Madakhil Al-Minhajiah*⁵⁷ dan karangan Syeikh Jabir Alwani adalah dua usaha yang ingin menjadikan Ushul Fiqh sebagai metodologi ilmiah untuk digunakan dalam penelitian ilmu-ilmu ke-Islaman.

Selain itu, kelompok ketiga mencoba memperbaharui isinya dan konstruksi, serta memperdalam kajiannya pada setiap pembahasannya⁵⁸. Kelompok ini adalah mereka yang mencoba menjadikan Ushul Fiqh sebagai metodologi dan failsafah Islam itu sendiri. Usaha-usaha komprehensif seperti ini dapat dilihat pada

⁵³ Khalaf, *Ilmu al-Ushu Al-Fiqh*.

⁵⁴ Sulthan Muhammad-Ali, *Khulashah al-Ushul* (Kairo: Muthabba`ah al-Wa`idh, 1906).

⁵⁵ Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*; ibid; ———, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence."

⁵⁶ Muhammad Abu Zuhrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikri al-Arabi, 1958).

⁵⁷ Ali Jumuah, *Al-Thariq ila al-Turats al-Islami: Muaqaddimah al-Ma`rifah wa madakhil al-Minhajiah* (Kairo: Nahdhah Misri, 2009).

⁵⁸ Lihat: ———, *Qadhiyatu al-Tajdid Ushul al-Fiqh*. h: 4

karya Muhammad Baqir Sadr⁵⁹, Wael Hallaq⁶⁰, Yasser Audah⁶¹, Muhammad Syahrur⁶², Alyasa Abu Bakar dalam *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*⁶³, dan Hasan Hanafi dalam *Min al-Nash ila al-Waqi`* juz pertama dan kedua. Meskipun Kamali dalam *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence* telah menunjukkan beberapa kelemahan metodologis Ushul Fiqh klasik, Kamali sendiri masih bersikukuh dengan Ushul Fiqh klasik.

Demikian juga dengan buku-buku kelompok ketiga, pembaharuan Ushul Fiqh kelompok ini tidak dapat membentuk sebuah Ushul Fiqh yang menyentuh tataran bawah, sebagai realitas sebenarnya tempat kasus-kasus hukum terjadi dan juga tidak responsif dengan problematika muslim di zaman modern yang tertindas, miskin, dan tertinggal dari segala lini dan kehidupan. Di sinilah gagasan Ushul Fiqh Hasan Hanafi menjadi penting dan menemukan kontribusinya yang sempurna bagi problematika muslim modern.

Kritikan-kritikan lainnya dilakukan oleh Alyasa Abubakar dalam *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* dan dalam disertasinya *Rekonstruksi Fikih Kewarisan*;

⁵⁹ Al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr, *Durus fi ilmi al-ushul: al-Halaqah al-Tsalisah*, vol. 2 (Qum: Sattarah, 2000); Muhammad Baqir Al-Sadr, *Al-Usus Al-Mantiqiyah li al-Istiqa: Dirasah Jadidah li al-Istiqa Tastahdifu Iktisyaf al-Asas al-Mantiqi al-Musyarak li al-Ulum al-Thabi'iyah wa Iman bi Allah* (Beirut: Muassasah al-Arif li al-Mathbu'ah, 2008).

⁶⁰ Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*; ———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*.

⁶¹ Auda, *Maqshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*; ———, *Maqashid al-Shari'a li al-Mubtadiin*

⁶² Muhamad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004); Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: alHalli li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', 1994).

⁶³ Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

*Reposisi Hak-Hak Perempuan*⁶⁴. Menurut Alyasa ushul klasik perlu dikembangkan lagi karena beberapa perubahan besar, baik itu karena Ushul Fiqh klasik tidak mampu mengakomodir modernisasi, atau faktor sentralisasi Arab di dalamnya. Dalam pewarisan dan poligami misalnya, semangat hukum Ushul Fiqh lama bersifat dominasi lelaki, dan ini dipengaruhi oleh kultur Arab, karena itu perlu adanya reposisi wanita dalam kewarisan⁶⁵ dan perubahan metodologi ijtihad yang mengasaskan kepada nilai-nilai dan prinsip hukum dan pengambungan prosedur logika induktif-deduktif sebagai proses ijtihad modern⁶⁶.

Adapun usaha pembaharuan hukum melalui pembaharuan Ushul Fiqh, salah satunya dilakukan oleh Ahmad Hassan. Ahmad Hassan berpendapat bahwa pembaharuan pemikiran Islam tidak dapat secara efektif dilakukan jika tidak memperbaharui Ushul Fiqh. Memahami Ushul Fiqh secara modern akan membantu dapat memperbaharui hukum Islam dan menyelesaikan krisis umat Islam. Bahkan Hassan berkesimpulan problematika hukum Islam dalam masyarakat Indonesia adalah karena kesalah-pahaman terhadap ilmu Ushul Fiqh, akibatnya mereka tidak mampu memahami perintah-perintah Allah⁶⁷.

Menurut Hassan, Ushul Fiqh di Indonesia mengalami masalah yang rumit, diantaranya masyarakat Islam di Indonesia mengamalkan sehari-hari bukan berdasarkan dari pemahaman agama melalui Ushul Fiqh, tetapi melalui taqlid kepada kiyais. Padahal Kiyais sendiri tidak memahami ajaran Islam itu dari al-Quran dan hadis langsung, tetapi melalui kitab-kitab fiqh yang telah ditulis berabad-abad lalu. Selain itu, mereka bersikukuh dengan fiqh Syafi'iyah yang berabad lalu, dan menganggap para Kiyais telah

⁶⁴ ———, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*; ———, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

⁶⁵ Lihat ———, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*.

⁶⁶ Lihat ———, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* hal: 63-334

⁶⁷ Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia."

memperbaharui dengan perkembangan zaman, padahal kiyais tidak pernah mengembangkannya, dan para ulama fiqh Syafi'i di masa lalu juga belum pernah membahas problematika baru yang muncul di zaman modern⁶⁸.

Akibat dari krisis Ushul Fiqh sebagaimana diungkapkan oleh Akh Hassan diatas, penerapan Syari'at Islampun mengalami permasalahan serius. Beberapa penelitian Syari'at Islam di Aceh misalnya Michael Feener dalam *Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da" wa in Contemporary Aceh*, dan Arskal Salim dalam *'Shari_A From Below' In Aceh (1930s–1960s): Islamic Identity And The Right to Self-Determination with Comparative Reference To The Moro Islamic Liberation Front (Milf)* mencoba melihat bagaimana hakikatnya penerapan Syari'at Islam di Aceh. Dengan pendekatan antropologi hukum, beliau mencoba menemukan apakah Syari'at Islam di Aceh adalah murni kehendak politik pusat untuk kepentingan intergrasi politik atau ia malah suatu kehendak yang datang dari arus bawah.

Ada beberapa pertanyaan yang melatar belakang artikel beliau; dengan cara apa Sharia Islam dipolitisi oleh kelompok Muslim? Bagaimana kemungkinannya Sharia dapat dipolitisikan? Sementara Michael Feener mempertanyakan dalam artikelnya; bagaimana mekanisme penerapan Syari'at di Aceh dan peran negara dalam menggunakannya untuk kepentingan intergrasi politik, kemudian sejauh mana Syari'at Aceh menginformasikan tentang krisis penalaran Ushul Fiqh? Artikel ilmiah Arskal Salim dan Michael Feener itu dituliskan dari hasil penelitian yang menggunakan pendekatan sejarah sosial masyarakat Aceh. Data-data penelitian diperoleh melalui interview dan telaah dokumen-dokumen sejarah. Disamping itu kajian perbandingan antara masyarakat Islam di Filipina dan Aceh juga dibandingkan untuk menemukan data-data tentang identitas dan kecendrungan mereka kepada Syari'at Islam.

⁶⁸ Ibid.

Dalam artikelnya di atas, Arskal berargumen bahwa Syari`at itu bukan kehendak politik dari negara dan tuntutan penerapan Syari`at itu tidaklah bersifat politik semata-mata. Hakikatnya Syari`at di Aceh adalah kehendak arus bawah dan sementara Syari`at dari arus atas (pemerintah) hanya mengakomodir kehendak dari bawah. Menurut beliau, seharusnya seseorang mempelajari kecenderungan arus bawah bagaimana mereka memahami Syari`at dan bagaimana Syari`at itu bermakna bagi kepentingan politik. Feener, Chambert-Loir mengakui adanya kehendak arus bawah dari penerapan Syari`at Islam di Aceh seperti argumen Arskal Salim, namun sayangnya kehendak tadi dibajak oleh pemerintah pusat dengan ditumpangi agenda politik pusat melalui sebuah program perubahan sosial yang disebut dengan sosial engineering. Menurut Feener Aceh memiliki sistem budaya dan keberagamaan sendiri yang berbeda dengan pusat. Maka pemberian Syari`at dari pusat dianggap suatu intervensi budaya yang diinstrumenkan sebagai media politisasi agama untuk kepentingan kedaulatan negara bangsa.

Hakikatnya, krisis penerapan Syari`at di atas berhubungan langsung dengan ketidak mampuan Ushul Fiqh klasik dalam memberikan konfigurasi dan bangunan sepadan dengan perkembangan zaman dan konteks lokal. Menurut Feener, berjalannya Syari`at Islam di Aceh saat ini karena peran modernist Islam dan puritalisme. Disini dapat dilihat bahwa pengaruh puritanisme sangat kental sebagai semangat penerapan Syari`at Islam di Aceh. Gerakan puritanisme tersebar melalui pendidikan informal dan lembaga-lembaga akedemik seperti perguruan tinggi. Modernisme mengadopsi sistem hukum barat dan mencoba mengisi krisis ushul fqih klasik. Misalnya konsep Islam *kaffah*; konsep ini diperkenalkan di mesjid Salman di ITB, kemudian menyebarkan dalam tataran Aceh melalui pengajian-pengajian di Mesjid. Konsep ini menjadi tali rantai retaknya Ushul Fiqh lama⁶⁹.

⁶⁹ Feener, *Social Engineering through Shari`a: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*; Michael Feener, Patrick Daly, and Anthony Reid, eds., *Mapping the Acehnese Past* (Leiden: KITLV Press, 2011).

Demikian juga alumni Al-Azhar dan ideologi Neo-ikhwan Muslimin juga ikut memperkaya narasi penerapan Syari`at Islam di Aceh sebagai upaya yang mengisi kekurangan Ushul Fiqh klasik. Ushul Fiqh klasik bahkan tidak mampu mengakomodir dorongan nostalgia dari arus bawah tadi untuk menuntut penerapan Syari`at, sehingga perangkat hukum modern dan teori-teori politik seperti Roscoe Pound mendapat ruang karena kehampaan Ushul Fiqh klasik dalam mengamodirnya perkembangan sistem pemerintah nasional di zaman modern⁷⁰. Wal hasil Syari`at menjadi rentan kepada bajakan kepentingan agenda politik seperti social engineering.

Selanjutnya Arskal Salim menjelaskan bagaimana krisisnya konseptual Syari`at berakibat kepada terjatuh kedalam eratan populism dan tuntutan kepada kemeredkaan melalui ekspresi identitas agama. Arskal membangun argumennya dengan meminjam teori perkembangan konsep Sharia yang berkaitan dengan identitas politik. Menurut teori yang digagaskan oleh Brown ini bahwa perkembangan makna shariat itu memiliki hubungan erat dengan tuntutan penerapan Syari`at Islam. Bahwa perubahan makna Syari`at telah terjadi secara signifikan sepanjang sejarah. Menurut Brown ada tiga lompatan perubahan makna shariat itu terjadi. Awalnya makna Syari`at itu luas, kemudian mengalami krisis dan penyempitan hanya kepada sistem hukum saja. Makna Syari`at asalnya adalah lembaga hukum dan penegakannya, peradilan dan pendidikan dalam proses perjalanan sejarah makna itu menjadi hanya hukum Islam saja. Kemudian menggunakan penjelasan Asnawi tentang makna Syari`at tadi, dan memaknai kepada ibadah, aturan hukum, dan hubungan sosial. Pada dasarnya ada kemungkinan benarnya masyarakat arus bawah menuntut penerapan Syari`at karena ingin menolak sekulerisme, namun kecendrungan ini tidak mainstream karena lemahnya logika Ushul Fiqh dalam konsepsi

⁷⁰ Lihat Feener, *Social Engineering through Shari'a: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. pada bagian: Social Engineering hal 299-302

masyarakat⁷¹. Merujuk kepada fokus penelitian ini, penelitian ini menawarkan bagaimana Ushul Fiqh Hasan Hanafi menjawab krisis-krisis Ushul Fiqh dan penerapan Syari`at dalam contoh di atas. Bagaimana Ushul Fiqh Hasan Hanafi memberi solusi teoritis dan praktis dalam menghadapi kevakuman ushul fiqh klasik dan penetrasi ilmu-ilmu sosiologi Barat dalam bangunan ilmu hukum Islam.

Sebaliknya penerapan Syari`at Islam dizaman klasik Aceh dapat disimpulkan sukses dengan gemilang. Terutama masa Samudra Pasai⁷² dan Aceh Darussalam abad 17 M⁷³. Dalam menjelaskan bagaimana proses Islamisasi Nusantara yang berpusat di Samudra Pasai terjadi, menjelaskan bahwa istilah *qadhi*, *faqih*, dan *mazhab* syafi`i sebagai kata kunci untuk memahami tentang syariasasi di Nusantara. Syariasasi di Nusantara berpusat di Samudra Pasai dan dilakukannya berdasarkan mazhab Syafi`i. Hirarki dan struktur penyelenggaraan hukum dalam mazhab Syafi`i menjelaskan peran dan kondisi penerapan Syari`at Islam di saat itu seperti informasi dari Ibnu Batutah.

Meskipun informasi penerapan Syari`at Islam di masa Samudra Pasai dari artikel ini masih minim, namun tulisan Ultriza-Yakin dapat dinilai suatu usaha yang menarik secara akademis karena melanjutkan pengkajian tentang Islamisasi Asia Tenggara kepada Syari`atisasi. Lazimnya penulisan sejarah Samudra Pasai terhenti pada proses perubahan agama saja yang bersifat sangat

⁷¹ Zebiri berteori bahwa tuntutan penerapan Syari`at terjadi karena menolak sekulersime atau sebagai anti-thesa sekulerism. Beiringan dengan gelombang penjajahan, hukum positif dianggap sebagai bagian dari agenda penjajah yang bersifat sekuler. Penerapan Syari`at Islam dianggap sebagai solusi dari penjajahan dan sekulerisme. Oleh karena itu teori ini melihat penerapan Syari`at Islam adalah bagian dari melawan tekanan dan otoritas luar dari umat Islam itu sendiri. Lihat Arskal Salim, "Politics, Criminal Justice and Islamisation in Aceh," in *ARC Federation Fellowship Islam, Syari'ah and Governance Background Paper Series* ed. Tim Lindsey (Melbourne: Melbourne University Press, 2009). hal: 82-83.

⁷² Lihat Yakin, "Islamisasi dan Syariatisasi Samudera-Pasai Abad 14 Masehi."

⁷³ Chambert-Loir, "Islamic Law in 17th Century Aceh."

sederhana, namun tulisan ini mencoba lebih jauh dengan melihat ke level aplikasi idea yaitu Syari`atisasi dan hubungannya dengan mazhab Syafi`i sebagai bagian dari Ushul Fiqh. Meskipun penulis tidak menjelaskan hubungan keberhasilan tersebut dengan Ushul Fiqh, namun membaca tulisan Chambert-Loir dapat disimpulkan bahwa pada saat itu, abad 13-14 M Ushul Fiqh masih menemukan relevansinya karena belum terjadi perubahan sosio-kultur masyarakat secara radikal⁷⁴.

Seirama dengan zaman Samudra Pasai, Chambert-Loir⁷⁵ menyajikan keberhasilan Syari`at Islam di zaman kesultanan Aceh, tepatnya abad 17 M. Dengan bantuan teori *the theatre state*, ia menjelaskan bagaimana suatu negara memamerkan atau menampilkan kerhamonisan dan kohesi sosial dapat terjalin dalam suatu negara. Anthony Reid mengluaskan teori tersebut dan mengaplikasikannya dalam kontek sejarah, khususnya sejarah Aceh. Kemudian teori ini dinamakan dengan *the theatre of kinship*. Untuk kontek Aceh kemudian digunakan lebih jauh oleh Chambert-Loir pada bagaimana Aceh menampilkan kerhamonisan Adat dengan Syari`at, dalam penyelenggaraan tradisi dan ritual adat pada hari-hari besar Islam, seperti bulan Ramadhan, hari raya Idul Fitri dan Adha, hari Isra dan Mi`raj dan lainnya.

Untuk menemukannya model Ushul Fiqh dan fiqhnya, Chambert-Loir menggunakan analisa isi terhadap dua kitab *Miratul Thullab* karya Abdurrauf al-Singkili dan *Safinatu al-Hukkam* karya Jalaluddin at-Tursani. Berdasarkan hasil analisa isi kitab-kitab tersebut, Aceh telah menerapkan Syari`at Islam sejak masa

⁷⁴ Untuk melihat analisa perkembangan dan struktur adaptasi Ushul Fiqh dengan perubahan waktu lihat Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li G`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

⁷⁵ Artikel ini ditulis untuk mengrespon pertanyaan apakah dan bagaimana kesultanan Aceh pernah menerapkan Syari`at Islam di masa kejayaannya, terutama abad 17? Dari hasil penelusuran dokumen sejarah, penulis mengambil dua karya fiqh sebagai sampel untuk mengetahui adakah dan bagaimana Syari`at Islam diterapkan, yaitu *Miratul Thullab* karya Abdurrauf al-Singkili dan *Safinatu al-Hukkam* karya Jalaluddin at-Tursani.

kesultannya dahulu sebagaimana dibuktikan oleh isi dari kedua kitab. Dari analisa isi kitab tersebut, keinginan penerapan syariaat adalah keinginan bersama dan diperintahkan melalui kehendak Sultan dengan memerintahkan kedua ulama tersebut dengan mengarang kedua kitab tadi untuk menjadi pedoman penerapan Syari`at Islam di Aceh. Perdebatan relasi antara adat dan agama tidak dibahas secara mendetil, mengingat pada saat itu hubungan antara otoritas agama dan otoritas adat sudah sangat harmonis sebagaimana diekpresikan oleh hadis matja Aceh:

*Adat bak Poeteu Meureuhoem;
hukoem bak Syiah Kuala;
Qanun bak Putroe Phang;
Reusam bak Laksamana.*

Demikian juga dalam hadis maja lainnya; *Hoekum ngoen adat han djeut tjree, lageei zat ngon sifeut*. Pengelaran adat sering dilakukan dalam pengelaran hari-hari besar Islam dalam bentuk pesta besar yang penuh dengan kebanggaan dan kemewahan. Chambert Loir melihat, kandungan penalaran Ushul Fiqh seperti dalam dua kitab di atas telah membantu kesuksesan Syari`at Islam di Aceh. Ia bahkan berargumen kitab Qanun Meukeuta Alam adalah kitab jauh lebih dalam tentang Ushul Fiqh ala-Aceh seperti yang diekpresikan pada masa kejayaan Aceh saat itu⁷⁶. Dilihat dari konstruk dua kitab diatas, ternyata pengaruh metodologi *fuqaha* terdapat pada dua kitab ushul dan fiqh Aceh ini, terutama mengikuti metode imam Dabbusi⁷⁷.

⁷⁶ Untuk melihat bagaimana jayanya Islam dan Syari`at Aceh abad 17 M, silakan baca Moch Nur Ichwan, "Peter Riddell: Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh. Leiden / Boston: Brill " *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 174(2018); Peter Riddell, "Aceh in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: "Serambi Mekkah" and identity," in *Verandah of Violence: The Historical Background of the Aceh Problem*, ed. Anthony Reid (Singapore, Seattle: Singapore University Press, University of Washington Press, 2006).

⁷⁷ Bandingkan isi dan konstrukdua kitab Aceh diatas dengan konstrukdan isi kitab Taqwimu al-Adillah dan Al-Dabbusi, *Ta`sisu al-Nadhar*.

Kegalalan Syari`at dan sistem hukum Islam dapat terbaca dengan jelas juga pada masa kolonial Belanda. Tulisan Daniel S. Lev dengan judul *Judicial Institutions and Legal culture in Indonesia*⁷⁸ menggambarkan bagaimana terjadi konflik antara hukum adat dan hukum Syari`at, yang ditimbulkan karena ketiadaan payung logika (Ushul Fiqh) yang meleraikan kedua otoritas hukum adat dan Syari`at tersebut. Para pendiri Indonesia awalnya kurang senang dengan hukum Syari`at karena dianggap mengancam intergrasi Indonesia sebagai negara nasional, dan kemudian menggunakan hukum Belanda (Eropa) dan adat sebagai sistem hukum Nasional. Gagasan Van Vollen dengan mendamaikan kedua sistem hukum tersebut dengan istilah *living law* (hukum yang hidup) adalah solusi lain dari ilmu hukum Barat yang mencoba mengisi kevakuman Ushul Fiqh⁷⁹. Efek dari kehampaan formulasi Ushul Fiqh yang mendamaikan kedudukan hukum adat dan Syari`at masih juga terasa hingga zaman modern seperti yang diuraikan oleh John Bowen dalam *Muslims through Discourse*⁸⁰.

Padahal ilmu Ushul Fiqh adalah ilmu yang tumbuh dan berkembang dan aktif mengrespon perkembangan masyarakat, isu-isu baru dan perubahan sosial. Sejak awal Islam hingga masa kejayaannya, ilmu pengetahuan telah berkembang pesat dan telah mencapai puncaknya, termasuk di dalamnya ilmu Ushul Fiqh⁸¹.

⁷⁸ Lihat Daniel S. Lev, "Judicial Institutions and Legal culture in Indonesia," in *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt (Jakarta: Equinox Pub, 2007).

⁷⁹ Baca ibid; Michael Feener, "Social Engineering through Shari'a: Islamic Law and State-Directed Da`wa in Contemporary Aceh," *Islamic Law and Society* 19, no. 2012 (2012); Ichwan, "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh."; Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?"; M.B. Hooker, ed. *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1988).

⁸⁰ John R. Bowen, *Muslims through Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⁸¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London: The University of Chicago Press, 1982); Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Fadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1; ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.

Hasan Hanafi berargumen bahwa perkembangan ilmu pengetahuan ditentukan oleh ada dan tidak adanya perkembangan kesadaran kolektif, yang ia istilahkan dengan *syu`ur*. Dalam *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, muhawalatu li`adah bina ilmi Ushul al-Fiqh*, Hasan Hanafi menganalisa perspektif dan *syu`ur* dari buku-buku Ushul Fiqh klasik. Lebih seratusan buku Ushul-Fiqh beliau kaji konstruk *syu`ur* dan perspektif penulisnya. Menurut beliau konstruk Ushul Fiqh klasik terbagi kepada konstruk yang ideal dan ada yang tidak ideal. Konstruk sempurna adalah konstruk yang serasi dengan kesadaran kolektif (*syu`ur*) dan yang yang tidak sempurna adalah yang tidak mengrespon kesadaran kolektif.

Detilnya, konstruk sempurna adalah konstruk yang relevan dengan *syu`ur* masyarakat Islam saat itu dan mewakili perkembangan zaman saat itu serta mampu menyelesaikan krisis-krisis yang dihadapi masyarakat ketika itu. Menurut beliau Kitab *al-Risalah*, karangan Imam Syafi`i adalah konstruk ideal pertama dalam Ushul Fiqh. Sementara kitab *al-Mustashfa*, Imam Al-Ghazali adalah konstruk kedua yang ideal untuk zamannya. Selanjutnya, kitab *al-Muwafaqat* adalah konstruk ideal selanjutnya. Kitab *al-Muwafaqat* al-Syathibi menganut konstruk *khumasi*⁸².

Setelah masa keruntuhan peradaban Islam, ilmu Ushul Fiqh ikut menanggung akibatnya. Ilmu ini menjadi kaku dan tidak lagi responsif, perkembangannya pun ikut terhenti dan *stagnan*. Misalnya jika dibandingkan ruang-lingkup kajian ilmu hukum versi Barat dengan ilmu Ushul Fiqh akan terlihat jelas ketertinggalan ushul baik karena strukturnya tidak relevan dengan perkembangan masyarakat modern juga alpanya landasan prosedur hukum. Ilmu hukum jauh mengalami kemajuan dari segi kelengkapan masalah modern dan relevansinya dengan situasi sosiologi saat ini. Ilmu Hukum sebagai representasi Ushul Fiqh bagi hukum positif

⁸² ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim* (Beirut: Al-Muassasah al-Jami`ah lil Dirasat wa Nashr, wa al-Tauzi` 1992; repr., 4); ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

jangkauannya lebih luas dan mengrakul isu-isu baru sebagai akibat dari perkembangan zaman, seperti isu kebenaran; *monoism* atau *pluralism*, isu ilmu hermeneutik, aparatur hukum dan mekanisme penegakan hukum⁸³.

Perkembangan ilmu hukum yang lebih unggul dari Ushul Fiqh dikarenakan Barat mengalami kemajuan teknologi yang pesat sejak abad 18 M. Kemajuan teknologi dan informasi akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan di zaman modern tidak hanya merubah budaya dan peradaban manusia, tetapi juga merubah sistem sosial dan termasuk didalamnya sistem hukum dan kesusilaan. Diawali dengan era pencerahan pada revolusi Perancis, Francis Bacon dan Rene Descarte memperkenalkan penalaran baru yang sering dikenal dengan induktif oleh Francis Bacon dan deduktif oleh Rene Descarte⁸⁴. Francis Bacon dengan logika induktifnya dan Rene Descarte dengan logika deduktif matematika, kedua beliau mampu membuka metode baru bagi perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Barat saat itu⁸⁵. Setelahnya kemajuan ilmu pengetahuan di Barat menjadi massif dan progresif sejak masa pencerahan, ke abad Modern, Post-Modern dan saat ini menuju ke masa Post-humans. Sementara itu dalam dunia Islam setelah terjadi stagnansi pemikiran dan ditutupnya pintu ijtihad⁸⁶, diiringi dengan perdebatan hebat antara berbagai mazhab -mazhab fiqh, *firqah-firqah* kalam dan lahirnya gerakan-gerakan tassawuf yang ekstrem, maka perkembangan peradaban Islam

⁸³ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadabir bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

⁸⁴ Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents*; Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*; Rosenberg, *Philosophy of Science: A contemporary Introduction*.

⁸⁵ Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*.

⁸⁶ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.

mulai pelan-pelan terhenti, kemudian berakhir dengan runtuhnya kekhalifahan Abbasiyah dan melemahnya kesatuan umat Islam⁸⁷.

Salah satu efek dari kemunduran ushul fiqh di zaman modern, sebagian besar orientalis pun tidak mengakui orisinalitas Ushul Fiqh. Berkaitan dengan problem ketidak ada pengakuan orientalis terhadap Ushul Fiqh klasik dapat dijabarkan kepada tiga kelompok pendapat mereka dan tanggapan ulama Islam masing-masing. Penalaran dan logika Ushul Fiqh masih diperdebatkan keaslian dan asal usulnya. Kebanyakan orientalis seperti Joseph Schacht, Snouck Hurgronje, dan lainnya menganggap bahwa Ilmu Ushul Fiqh akarnya bukan berasal dari tradisi keilmuan Islam. Misalnya dipinjamkan dan dipengaruhi oleh tradisi penalaran hukum Romawi, atau tradisi hukum Persia, bahkan ada yang menganggap warisan dari tradisi hukum Yahudi dan Kristen.

Ulama-ulama Islam dalam yang menyikapi klaim tersebut berbeda pendapat, secara sederhana dapat dibagi ke dalam tiga kelompok besar. Ulama yang sependapat dengan orientalis, dengan berbagai alasan membenarkan bahwa Islam tidak ada metodologi hukum mandiri, dan ushul fiqh adalah tradisi hukum sebelum Islam yang mempengaruhi peradaban Islam melalui filsafat Yunani, seperti Plato , Aristoteles dan lainnya. Demikian juga mereka menerima logika hukum Romawi sebagai asas penalaran hukum Islam. Sementara kelompok lainnya, menolak sama sekali argumen tersebut. Klaim bahwa logika Ushul Fiqh dibangun atas pondasi ilmu filsafat Yunani dan praktek hukum Romawi dianggap tidak tepat dan tidak dapat diterima, karena Islam memiliki tradisi berfikir sendiri yang mandiri dari pengaruh peradaban Yunani, Romawi dan Persia, maupun lainnya. Logika penalaran hukum Islam dibangun dari Al-Quran dan Hadis, kemudian dicontohkan model-model penalarannya oleh Rasulullah bersama para Sahabat, kemudian disempurnakan oleh generasi Tabi`in dan mujtahid sesudahnya.

⁸⁷ Thariq Hajji, *Naqdu al-Aqlu al-Arabi min `uyub tafkirina al-Mu`ashir* (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1998); Muhammad al-Shadiq `Afifi, *Tathawwur al-Fikri al-Ilmi `inda al-Muslimin* (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1977).

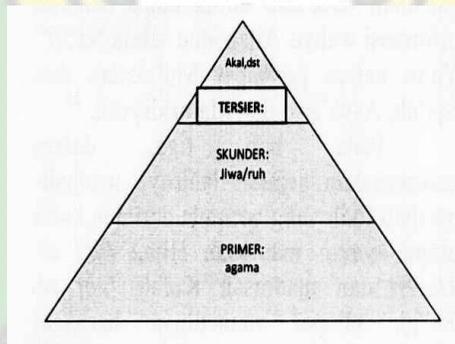
Adapun kelompok ketiga mengakui adanya tradisi hukum non-Islam mempengaruhi pemikiran dan metodologi ijihad hukum Islam, namun menolak jika Islam tidak memiliki penalaran hukum sendiri yang lahir dari ajaran wahyu dan sunnah, praktek ijihad bersama (ijma`) para ulama maupun produk-produk ijihad individu. Kelompok ini menganggap tradisi penalaran hukum Islam bersifat dinamis dan elektif.

Kelompok yang beragumen bahwa Ushul Fiqh adalah produk penalaran dari peradaban non-Islam, menyakini bahwa bangunan/konstruksi keilmuan Islam tidak tersistimatis dan saling tidak ada hubungan. Penerjemahan buku-buku dari peradaban Yunani, Romawi, India dan lainnya mempengaruhi perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan dalam dunia Islam yang saling berakar ke peradaban sebelumnya. Filsafat Islam yang dibangun oleh Al-Farabi, al-Kindi, Ibnu Sina, Ibnu Rusdi dan filosof Islam lainnya merupakan paradigma ilmu penalaran dalam Islam. Dengan menihilkan ilmu kalam, kelompok ini mengklaim filsafat Yunani terutama Plato dan Aristoteles sebagai inspirator penalaran Ushul Fiqh dunia Islam⁸⁸.

Kelompok yang mengakui adanya tradisi keilmuan mandiri dalam Islam mengklaim ilmu kalam sebagai paradigma/payung keilmuan bagi semua cabang-cabang ilmu-ilmu Islam lainnya. Menolak filsafat Islam sebagai paradigma ilmu dan sebagai filsafat “Islami”, mereka berargumen bahwa ilmu Ushul Fiqh adalah filsafat Islam yang sebenarnya “Islami”. Karena Ilmu Ushul Fiqh dibangun dalam bingkai dan tuntunan ilmu kalam. Perkembangan ilmu ushul selalu dipengaruhi oleh tingkat dan rendahnya kualitas ilmu kalam itu sendiri. Menanggapi kelompok-kelompok ulama ini, dalam penelitian ini Hasan memberikan bagaimana sistem penalaran hukum Islam yang dibangun atas metodologi ahli hadis.

⁸⁸ Lihat argumen Wael Hallaq tentang pengaruh filsafat Yunani dalam Ushul Fiqh dalam Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993); ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*; ———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*

Beberapa ulama dan intelektual kontemporer mencoba mensinkronkan ilmu Ushul Fiqh klasik dengan ilmu hukum positif⁸⁹. Tetapi kemudian perbedaan keduanya juga sulit dipertemukan. Misalnya tentang bagaimana teori Ushul Fiqh klasik mendefinisikan dan memahami hukum dibandingkan dengan ahli hukum positif dengan kontras. Definisi selalu dimulai dari konsep dan dilanjutkan dengan makna istilah. Misalnya ulama Ushul Fiqh melihat Hukum secara bahasa berarti *al-hikmah* (kebijaksanaan) dari *al-hukm*, yang juga berarti *al-ilm* dan *al-fiqh*. Juga berarti *al-man`u* atau mencegah dari kelaliman, dan putusan yang adil, perbedaan ini dikarenakan hukum adalah *lafadh mushtarak* yang memiliki makna yang bermacam ragam. Sedangkan makna *al-syar`u* mempunyai beberapa padanan, di antaranya; *al-din* (agama), *al-thariq*, *al-minhaj*, *al-mazhab* dan al-sunnah yang semua bermakna jalan yang harus ditempuh. Disamping juga bermakna tempat mengalir air atau sumber air yang dilalui manusia dan ketetapan Allah dalam agama dan diperintahkan untuk dikerjakan⁹⁰.



Gambar 1 Pembagian dan tingkatan maqashid menurut Jasser Auda

Jasser Audah mengembangkan konsep maqashid yang berbeda dengan maqashid sebelumnya. Bila Imam Syathibi, Ibnu Asyur dan

⁸⁹ Lihat karya al-Sanhuri, *Mashadiru al-Haq fi al-Fiqh al-Islami: Dirasatu al-Muqaranatu bi al-Fiqh al-Gharbi*. Dan Abd al-Qadir 'Audah, *Al-Tasyri' al-Jinai al-Islami* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1968).

⁹⁰ Said Agil Husin Al Munawar, *Membangun Metodologi Ushul Fiqh, Telaah Konsep Al-Nadb & AL-Karahah dalam Istimbath Hukum Islam*, hal: 9-12.

tokoh kunci maqashid sebelumnya membagi maqashid kepada *Dharuriyat*, *Hajiyat* dan *Tahsinat*, Jasser Audah membaginya dengan menggunakan nama baru; *Maqāshid Ammah*, *Maqāshid Khassah*, *Maqāshid Juziyah*. Jasser Audah membaginya kepada tiga tingkatan yang sama, namun dengan menggunakan diagram Ven. Ketiga pembagian itu adalah konsep yang ditulis dalam artikel tentang *illat*. Audah memiliki pehertian yang mendalam terhadap *illat*. Menurut beliau *illat* itu hampir sama dengan *maqashid*, *al-sabab*, *al-amaarah*, *al-da`i*, *al-muqtada*, *al-bais*, *al-hamil*, *al-manat*, *al-dafil*, *al mujib* dan lainnya. *Illat* juga dibagi kedua jenis; *Illat Ta`abudi* dan *illat ta`aqquli*. Jika suatu hukum tidak dapat diketahui *illat*nya, maka dikatakan *illat* itu sebagai *maqashid ta`abbudi*.



Gambar 2 Relasi tiga maqashid dalam diagram ven

Namun dari beberapa usaha ulama Ushul Fiqh yang telah mencoba menrespon kevakuman ushul fiqh ini, seperti Jasser Audah, Wael Hallaq, dan Syahrur, Ushul Fiqh Hasan Hanafi dari *nash ila al-waqi`* menarik minat peneliti untuk memahami dari pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Apa saja kritikan dan isu-isu berkembang tentang kelemahan Ushul Fiqh klasik dikalangan intelektual modern? Bagaimanakah konstruk Ushul Fiqh modern Hasan Hanafi mengakomodir kritikan dan pengembangan Ushul Fiqh modern secara epistemologis? Dan Bagaimana metodologi ahli hadis berperan dalam merekonstruksi Ushul Fiqh modern menurut Hasan Hanafi?

1.8. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan sebuah studi filsafat ilmu dengan mengedepankan kajian analitis, kritis dan argumentatif. Untuk memperoleh data utama, maka penelitian ini mengandalkan analisa isi buku Ushul Fiqh karya Hasan Hanafi dan kemudian membandingkannya dengan sejumlah buku-buku Ushul Fiqh lain yang dikarang di zaman klasik dan modern. Data-data sekunder penelitian ini bersumberkan dari analisa isi⁹¹ buku-buku Ushul Fiqh modern dan kritik-kritik intelektual modern terhadap produk Ushul Fiqh klasik. Supaya dapat menemukan data secara tepat dan memungkinkan analisa kritis, analitis dan argumentatif, metode Critical Discourse Analysis (CDA)⁹² akan digunakan.

1.8.1. Metode

Penelitian ini adalah penelitian filosofis yang menggunakan analisa wacana versi Fairclough⁹³, yaitu pengkajian yang memanfaatkan analisa isi dan interview penulis dan pengiat ideologis bersangkutan serta analisa historis. Penelitian ini memahami bahwa realitas sosial bersifat konstruktif, dan berelasi power dan konflik yang dibangun bersama-sama dalam bentuk intersubjektif⁹⁴ (Babbie 2010, 2011; Dewey 1957). Realitas itu kemudian dituangkan dalam narasi-narasi baik berupa pemikiran agama, filosofis maupun sosial. Dalam konstruk realitas sosial, relasi power dan kesadaran kolektif sangat menentukan jenis dan model narasi. Untuk itu setiap narasi baik ilmiah atau tidak, Ushul Fiqh atau lainnya tidak luput dari dominasi power.

⁹¹ Daniel Riffe, Stephen Lacy, and Frederick G.Fico, *Analyzing Media Messages; Using Quantitative Content Analysis in Research* (London: Lawrence Erlbaum associates, 2005). Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis Quantitative Applications in the Social Sciences* (Iowa City: Sage Publications, Inc., 1990).

⁹² Norman Fairclough, *Critical discourse analysis: the critical study of language* (London: LONGMAN, 1995); ———, *Textual analysis for social research Norman Fairclough* (New York: Routledge, 2003).

⁹³ ———, *Critical discourse analysis: the critical study of language* ; ———, *Textual analysis for social research Norman Fairclough*.

⁹⁴ Allen Rubin and Earl R. Babbie, *Research methods for social work*, 5th ed. (Belmont, Calif.: Thomson/Brooks/Cole, 2005).

Data-data penelitian ini akan dianalisa secara kritis yang dilihat dari tiga level analisis sesuai dengan teori *discourse analysis* Nourman Fairlough⁹⁵ (1995, 2003). Menurut Fairlough setiap teks dapat dilihat dari tiga level. Pertama disebut sebagai level teks, kedua level produksi dan ketiga adalah level sejarah sebagai *discourse* besar (ideologi) yang mempengaruhi level produksi dan isi teks itu sendiri. Untuk level teks, peneliti akan menganalisa isi teks dua buku karya Hasan Hanafi; *min al-Nash ila al-waqi`* dengan istilah-istilah dan tema berkaitan dengan epistemologi ilmu, seperti deduktif, induktif, dialektik, intuitif dan lainnya. Untuk tujuan menganalisa data tersebut, peneliti akan menggunakan analisa isi secara kuantitatif dan kualitatif dengan mengambil kata-kata kunci yang berkenaan dengan konstruk Ushul Fiqh modern Hasan Hanafi. Seperti kata-kata kunci yang berkaitan dengan metodologi ahli hadis.

Adapun level produksi teks, buku tersebut akan dilihat bagaimana ideologi sosial yang dianut Hasan Hanafi berpengaruh bagi gagasan beliau dengan Ushul Fiqh baru; *min al-nash ila al-waqi`*. Analisis ideologis beliau ini juga akan dilihat bagaimana ia dipengaruhi ideologi tertentu dan bagaimana ideologi yang dianut itu berpengaruh terhadap produksi teks. Berangkat dari temuan ideologi yang dianut Hasan Hanafi, kemudian ideologi itu akan ditelaah dan dilihat sebagai variabel sekunder yang mempengaruhi gagasan beliau dengan mengarang kitab Ushul Fiqh. Pengkajian ini juga akan menjauh ke level sejarah sosial (*social History*) sebagaimana Daniel S. Lev mengkaji perkembangan hukum di Indonesia⁹⁶. Peneliti juga akan menggunakan buku-buku Marxisme sebagai referensi untuk menemukan geneologi pemikiran Hasan Hanafi.

Setelah semua data dari tiga level terkumpul, maka sebagian data berkenaan dengan isi dan konstruk Ushul Fiqh dianalisa dalam

⁹⁵ Fairclough, *Critical discourse analysis: the critical study of language*

⁹⁶ Claire Holt, ed. *Culture and Politics in Indonesia* (Jakarta: Equinox Pub, 2007).

bentuk diagram sebagai data level pertama data (lihat bab tiga konstruk Ushul Fiqh klasik). Kemudian dicari penjelasan kualitatif dalam bentuk hasil bacaan publikasi Hasan Hanafi yang sekunder, seperti; buku, makalah, atau dialog (lihat bab dua). Akhirnya klasifikasi dan analisa data penelitian ini dilakukan berdasarkan kajian literatur filsafat kritis analitis dan persepsi intelektual modern terhadap Ushul Fiqh dan fiqh (lihat bab empat). Penelitian ini akan diakhiri dengan saran-saran dan rekomendasi menuju penerapan Syari`at Islam yang aplikatif, efektif, relevan dan kontekstual.

1.8.2. Sumber dan Metode Analisis Data

Selain data primer bersumber dari karya Hasan Hanafi; Ushul Fiqh *Min al-Nash ila al-Waqi`*, maupun data sekunder yang berasal dari karangan beliau lainnya. Ada dua kelompok data yang akan dikumpulkan. Pertama isi buku karya Hasan Hanafi; *min al-Nash ila al-waqi`* akan dianalisa secara kritis. Kemudian ditambah data level kedua yang bersumber dari publikasi beliau lainnya.

Tema-tema yang akan dianalisa adalah isi buku, pemaknaan yang ditafsirkan oleh tiga sumber data di atas. Adapun ruang lingkup penelitian ini akan dibatasi pada isu-isu berkenaan dengan epistemologi ilmu; sejarah perkembangan ushul fiqh, metodologi, dan teori-teori kebahasaan Ushul Fiqh tawaran Hasan Hanafi. Disamping itu, ideologi Hasan Hanafi juga dikaji melalui penelusuran sejarah sosial Mesir dan afliasi politik beliau. Beberapa data interview juga diambil sebagai bahan analisa level produksi teks sebagai pengalaman pribadi Hasan Hanafi dalam mengarang dan menghasilkan kitab *Min an-Nash ila al-Waqi`*.

1.9. Sistematika Penulisan

Penulisan disertasi ini dibagi kepada lima bab. Pada bab pertama latar belakang penelitian ini disajikan, serta dengan pertanyaan penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian. Kemudian buku-buku dan jurnal berkaitan dengan Ushul Fiqh yang relevan dengan pertanyaan penelitian dihadirkan dalam bentuk literatur review.

Sementara pada bab kedua, disertasi ini menyajikan tentang biografi, konsep-konsep kunci dan orientasi pembaharuan dan posisi Hasan Hanafi. Disini latar belakang pendidikan, aktifitas sosial dan karangan Hasan Hanafi diuraikan lebih detil. Hal lain yang juga penting, pada bab ini dibahas tentang pokok-pokok pemikiran Hasan Hanafi didiskusikan, seperti konsep kesadaran, *al-turats*, *al-tajdid*, *istighrab*, *Huwiyyah*, dan lainnya. Akhirnya ditutup dengan penjelasan orientasi pembaharuan Islam dan lokasi pembaharuan Hasan Hanafi diantara pembaharuan lainnya.

Adapun pada bab ketiga ada dua hal utama dibahas, pertama: tentang metodologi ulama Ushul Fiqh dalam penalaran dan menghasilkan hukum, kedua tentang kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap konstruk ushul fiqh lama dan relasinya dengan metodologi mereka dalam mengkonstruksi Ushul Fiqh tersebut. Untuk bagian pertama *thariqul mutakallimin*, *thariqul fuqaha*, metodologi gabungan dan *thariqul muhaddisin* disajikan. Pada bagian kedua, kritikan Hasan Hanafi terhadap konstruk Ushul Fiqh klasik dihadirkan. Diawali dengan penyikapan konstruk Ushul Fiqh klasik, kemudian ia menemukan beberapa bentuk konstruk yang tertutup, konstruk yang pecah-belah, konstruk bertransformasi (*Tahrik*) dan konstruk kaku dan membatu (*Tatsbith*).

Pada bab keempat, konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi dan teori Ushul Fiqh baru didiskusikan. Konstruk pertama Hasan Hanafi adalah *muqaddimah* sebagai bagian yang menjelaskan relevansinya bagi konteks modern. Selanjutnya *wa`yu tarikhiyah* sebagai konstruk kedua, membahas tentang konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi. *Tajribah tarikhiyah* atau kesadaran sejarah terdiri dari empat sumber hukum, yaitu *al-kitab* atau *tajribah Mutlaqah*, kedua *al-sunnah* atau *tajribah mitsaliah* dan ketiga *ijma`* ulama atau disebut juga dengan *tajribah al-Mustarakah*, dan terakhir *ijtihad*, Hasan Hanafi menyebutnya dengan *Al-Tajribah al-Fardiah*. Konstruk ketiga Hasan Hanafi adalah kesadaran teoritis (*Wa`yu Nadhari*) terdiri dari *Al mandhum*, *Al mafhum*, *Al ma`qul* dan *Al-mandhur*. Pada konstruk terakhir Hasan Hanafi membahas kesadaran praksis

(*Wa`yu Amali*). Dalam pembahasan ini ada *Maqashid al-syaari`*, *Maqashid al mukallaf*, *Ahkam al-wadh`i*, dan *Ahkamu altaklif*.

Bagian terakhir dari bab empat adalah *thariqah muhaddisin* dengan pendekatan *syu`ur*. Bagian ini terkandung pembahasan terpenting tentang kontribusi Hasan Hanafi dalam membangun Ushul Fiqh modern. Kemudian diakhir dengan bab lima tentang penutup dan rekomendasi.



BAB II

BIOGRAFI, KONSEP-KONSEP KUNCI DAN ORIENTASI PEMBAHARUAN HASAN HANAFI

2.1 Biographi dan Respon Intelektual Hasan Hanafi

Pada bab dua ini dibahas tentang biographi Hasan Hanafi, melakukan review terhadap buku-buku tentang Hasan Hanafi, karya-karya dan konsep pembaharuannya, konsep kunci filsafat Hasan Hanafi dan hubungannya dengan pembaharuan dan rekonstruksi Ushul Fiqh. Demikian juga, dalam bab ini dijelaskan bagaimana konsep *Syu`ur* menjadi bingkai dan landasan teoritis rekonstruksi ilmu pengetahuan Islam, khususnya Ushul Fiqh. Hal penting lainnya tentang metodologi dan langkah-langkah pembaharuan, hubungan *tajdid* dengan *turast*, krisis sosial dan diri sebagai identitas sosial dan individu (*al-Huwwiyah wa al-ana*).

2.1.1. Biografi Hasan Hanafi

Dalam menulis pengantar untuk penerjemahan buku Hasan Hanafi; *Dirâsât Falsafiyah*, Miftah Faqih menyimpulkan bahwa Hasan Hanafi adalah sosok yang tidak fundamentalis, tidak juga modernis apalagi sebagai tradisional. Miftah Faqih menuliskan:

Sebagai anak zaman, dia (Hasan Hanafi) merupakan sosok pemikir yang unik. Ia tidak dapat dikategorikan sebagai pemikir tradisional dikarenakan ia membongkar dan mengkritik pemikiran tradisional. Ia bukan modernis karena ia mengkritik modernitas dan menjadikan wacana tradisional sebagai landasan pemikiran yang diproyeksikan pada masa kini dan yang akan datang. Bahkan ia tidak termasuk dalam kategori fundamentalis dikarenakan ia memakai analisis intelektual dengan penekanan pada rasionalitas.⁹⁷

⁹⁷ Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*. Hal: xxviii

Hasan Hanafi adalah intelektual Mesir zaman modern. Ia merupakan keturunan dari suku Berber dan Badui Maroko. Lahir pada 13 Februari 1935, Hasan Hanafi adalah filosof Arab yang terkenal, memiliki pengaruh yang luas dan juga memiliki karya yang banyak dan komperhensif. Ia adalah guru besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo dan aktif dalam even-even ilmiah seperti konferensi, seminar, dan kegiatan-kegiatan ilmiah internasional lainnya. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Eropa dan Amerika. Sejak kecil, ia hidup di bawah tekanan penjajahan Perancis dan memiliki rasa simpati yang tinggi terhadap ketertindasan Mesir dan bangsa Arab secara umum.

Ketika Hasan Hanafi berumur lima tahun ia belajar Al-Quran pada Syaikh Said salah satu ulama besar Mesir saat itu. Selanjutnya ia belajar pada sekolah dasar di Madrasah Sulaiman. Kemudian melanjutkannya ke tingkat sekolah menengah di sekolah guru al-Muallimin. Namun pada tahun kelima ia berpindah ke Madrasah al-Siladar. Setelah selesai sekolah ini, Hasan Hanafi melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Khalil Agha. Di sini ia mendalami bidang keilmuan budaya selama empat tahun dan bidang pendidikan selama setahun. Di sisi lainnya, Hasan Hanafi pada umur 13 tahun mendaftarkan diri menjadi tentara sukarelawan berperang melawan Israel, tepatnya pada tahun 1948. Namun karena usianya masih muda dan juga bukan dari pemuda Muslimin ia ditolak untuk bergabung. Karena penolakan ini, ia kecewa dan kemudian membuatnya menyadari bahwa Mesir saat itu sedang pecah belah dan terjajah, karena itu Mesir tidak mampu bangkit dan masyarakatnya tidak memiliki kesadaran agar bersatu dalam melawan penindasan.

Beranjak dewasa, rasa kebangsaan dan simpatisan Hasan Hanafi kepada perjuangan dan revolusi semakin menguat. Pada saat masih sekolah tingkat atas, hatinya sangat getir dan tersentuh karena melihat penindasan penjajah Inggris terhadap bangsa Mesir, terutama ketika mengetahui bagaimana pasukan Inggris membantai para pejuang Mesir di Terusan Suez tahun 1951. Karena itu Hasan Hanafi

bergerak untuk bergabung dengan gerakan revolusi Mesir. Pada tahun 1952, gerakan revolusi pun meletus dan ia memutuskan diri bergabung dengan gerakan Ikhwanul Muslimin.

Hasan Hanafi terus setia menjadi bagian dari Ikhwanul Muslimin selama belajar di Universitas Kairo. Pada saat itu, ia aktif berkecimpung dalam gerakan-gerakan yang dikakukan oleh kelompok Ikhwanul Muslimin di kampusnya. Menariknya, ia pernah berperan menjadi aktor utama dalam pemilihan senat mahasiswa. Saat itu ia dengan penuh semangat dan aktif mengkampanyekan agar para mahasiswa memilih calon dari Ikhwanul Muslimin ketimbang calon dari gerakan sosialisme Mesir. Karena jasanya, calon dari kelompok Ikhwanul Muslimin mendapatkan suara hingga mencapai 90 persen. Peristiwa ini membuatnya bangga di kemudian hari, sekaligus mempertajam titik balik Hasan Hanafi terhadap sikapnya saat itu yang anti terhadap lawannya dari mahasiswa aliran sosialis.

Namun selama berada dalam gerakan Ikhwan Muslimin Hasan Hanafi mengetahui bahwa antara anggota ikhwan juga terjadi perdebatan dan percekocokan sebagaimana terjadi dalam ikatan kelompok muslimin. Hal ini membuatnya pindah dan bergabung dengan organisasi Mesir Muda. Dalam gerakan ini, ia juga menemukan hal sama. Memahami situasi dari organisasi-organisasi tersebut, Hasan Hanafi menyimpulkan bahwa perpecahan dan sikap saling mencari kelemahan kelompok lainnya sudah menjadi penyakit umum umat Islam saat itu dan menjadi faktor besar mereka menjadi mundur dan terbelakang. Terpanggil untuk mencari solusi atas keterpurukan itu, Hasan Hanafi memutuskan untuk fokus pada kajian pemikiran Islam, teor-teori sosial dan filsafat. Mulailah di Universitas Kairo ia mendalami Filsafat, kemudian sedikit-demi sedikit ia mengurangi aktifitas dalam gerakan praktis karena menurutnya gerakan praktis tidak akan menjadi lebih baik jika antara kelompok masyarakat Mesir saling pecah dan terkotak-kotak⁹⁸.

Awalnya Hasan Hanafi memulai dengan belajar filsafat di Universitas Kairo dari tahun 1952 hingga 1956. Hasan Hanafi memiliki

⁹⁸ Ibid.

pehertian yang tinggi kepada Filsafat dan belajar dengan serius di Universitas Kairo. Kegiatan lainnya, ia membaca karya-karya Rasyid Ridha (1865-1935 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Hassan al-Banna, (1906-1949 M), Sayyid Quthub (1906-1966 M), Abu al-Hassan al-Nadwi (1913-1999 M), dan pemikir-pemikir ikhwan Muslimin kontemporer ternama lainnya sebagai bacaan tambahan dari luar kampus. Ia sangat tertarik dengan buku Said Qutb; *prinsip-prinsip Keadilan Sosial dalam Islam*⁹⁹. Buku itu membuatnya sangat merasakan gejolak di dalam dirinya. Ia terpanggil untuk mengabdikan kepada umat Islam agar dapat bangkit dari keterpurukan. Buku itu juga mengajarnya untuk menyadari eksistensi diri dan masyarakat, kehidupan, realitas, sosio kultural Mesir, nasionalisme, masa depan, dan akhirnya menemukan tujuan hidupnya.

Sementara di Universitas Kairo Hasan Hanafi mendalami filsafat Islam dengan tema-tema seperti pengetahuan tentang *nadhariatul tasdir* (teori akal sepuluh); *'aqlul Fa`aal* (akal aktif), *Jauhar wa al Ardh* (esensi dan atribut), dan *Ilm Thabi`iyah* (fisika) Ibn Sina. Dalam merefleksikan pengetahuan filsafat Islam ini dengan kehidupan sosial Mesir saat itu, semua pengetahuan itu terbaca tidak ada koneksinya dan nampaknya bukan merupakan bagian dari tradisi Islam. Jiwanya berada di tengah-tengah kaum pembaru, namun kesadarannya tidak berkaitan dengan ilmu pengetahuan di kampus. Ilmu-ilmu di kampus terlihat kering dan terisolasi dari kesadaran masyarakat Mesir. Apalagi untuk menjadi solusi dari problematika dan tantangan yang dihadapi umat Islam dan dunia Islam saat itu¹⁰⁰.

Salah satu problem besar Mesir saat itu, Mesir dalam kondisi buruk dan terpuruk karena konflik dengan Israel, ekonominya yang melemah dan politiknya yang kotradiksi. Pada tahun 1954, terjadi pertikaian dan konflik antara Ikhwan Muslimin dengan gerakan revolusi. Sementara Hasan Hanafi ketika berada di kampus, ia prihatin dengan pengetahuan yang menjadi kurikulum di kampus

⁹⁹ Lihat Said Qutub, *Al-Adalah al-Ijtimaiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar Syuruq, 1995).

¹⁰⁰ Karbiyah, "Iskaliyah al-Tajdid fi fikr Hasan Hanafi."

yang tidak respon terhadap keadaan kritis masyarakat Mesir saat itu. Sedangkan pengetahuan dan bahan-bahan bacaan diluar kampus sangat aktif merespon terhadap pertikaian dan krisis tersebut. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan jiwa Hasan Hanafi menjadi sangat nasionalisme dan fokus pemikirannya tercurahkan untuk mencari solusi dari keterpurukan negara dan masyarakat Islam saat itu.

Setelah selesai kuliah di Universitas Kairo, Hasan Hanafi melanjutkan kuliahnya ke Unievrstas Sorbone, Perancis pada 1956 sampai 1966. Di sinilah pengembaraan keilmuan dan filsafat mulai lebih serius dan mendalam. Di antara gurunya di sana adalah tokoh-tokoh filosof kenamaan dari German; Edmund Husserl (1859-1938), dan Perancis; Paul Ricouer (1913-2005). Ia belajar fenomenologi dari Edmund Husserl, hermeuneutika dan analisis kesadaran dari Paul Ricouer, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fiqih dari Profesor Masnion. Hassan Hanafi tertarik dengan filsafat fenomeonologi dan kemudian menulis disertasinya dengan judul *L Exegeses de la Phenomenologie Letat Actuael de la Methode Phenomenologie et Son Application an Phenomena Reliquex*. Disertasi ini fokus pada Ushul Fiqh. Hasan Hanafi memiliki pehertian khusus kepada Ushul Fiqh. Karya monumentalnya adalah Ushul Fiqh; *Les Méthodes d'Exégèse: essai sur La Science des Fondements de la Compréhension "Ilm Ushul al-Fiqh"*. Karya ini adalah karya yang paling awal selama tiga puluh delapan tahun sebelum ia mengarang buku Ushul Fiqh yang menjadi objek penelitian ini; *Min al-Nash ila al-Waqi*¹⁰¹.

Kontribusi Ushul Hasan Hanafi sangat penting baik dikarenakan telah mengembangkan Ushul Fiqh sesuai dengan zamannya, juga tantangan keislaman ke depan semakin besar.

Perkembangan dunia modern, menuntut kesiapan umat Islam menghadapi realitas-realitas baru, yang sangat mungkin sebelumnya belum terbaca oleh ahli-ahli Fiqh terdahulu. Lebih menarik lagi, Hasan

¹⁰¹ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li L'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 5.

Hanafi menggunakan beberapa istilah Barat seperti dari filsafat Edmund Husserl untuk pengembangan hukum Islam. Pendekatan ini menarik dan penting sebagai wujud kesinambungan perkembangan Ushul Fiqh jika dilihat sebelumnya Ushul Fiqh pernah dibangun dalam paradigma ilmu Mantiq Falsafat Yunani¹⁰².

Pada tahun 1966, Hasan Hanafi pulang dari Perancis karena telah menyelesaikan studinya. Semangatnya untuk menciptakan pembaharuan dan kemajuan umat Islam dari keterpurukan semakin membara. Pada tahun 1967 ia bergabung dengan tentara Mesir melawan Israel untuk membuktikan semangat revolusi dan pembebasannya. Ilmu-ilmu yang diperolehnya di Perancis digunakan untuk menulis di media-media sebagai alat propaganda dan pembangkitan kesadaran umat Islam dari keterpurukan dan penindasan. Hasan Hanafi menyakini seorang intelektual harus organik, karena itu ilmu yang dimiliki harus diwujudkan dalam kesadaran dan gerakan untuk perubahan.

Di sisi lain Hasan Hanafi sangat benci kepada intelektual yang tidak peduli dengan lingkungan sosial. Ia menyebut mereka seperti banci. Dalam tradisi Marxisme, intelektual seperti ini disebutkan sebagai tradisional intelektual. Sementara intelektual yang peduli dan terpenggil untuk menciptakan perubahan disebut dengan organik intelektual¹⁰³. Sebagai organik intelektual, Hasan Hanafi sangat peduli dengan Mesir, yang *stagnan* dan berada dalam ketidak-berdayaan, ia tidak henti-hentinya berusaha mengembangkan kesadaran, baik kesadaran keagamaan maupun kesadaran filosofis masyarakat Mesir khususnya dan Arab serta muslim secara umum. Mengomentari

¹⁰² Sulthan-Al-Haritshi, *‘Alaqah Ilm Ushul al-Fiqh bi Ilm Mantiq Muqabarah fi Jadaliyah al-Tarikh wa Al-Ta`tsir*.

¹⁰³ Antonio Gramsci, Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci, (New York: Alexander Street Press, 1971), <http://ezproxy.lib.monash.edu.au/login?url=http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10019883>; Antonio Gramsci, Derek Boothman, and Alexander Street Press., Further selections from the prison notebooks, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), <http://ezproxy.lib.monash.edu.au/login?url=http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10019853>.

keprihatinan dan kemarahan Hasan Hanafi kepada intelektual tradisional, Faqih Miftah menyimpulkan:

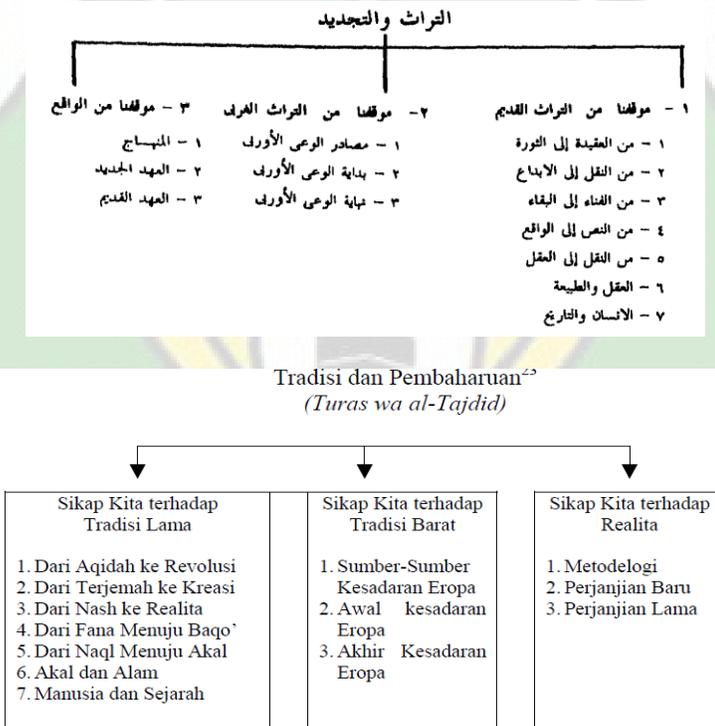
“Ia sangat gerah terhadap kaum intelektual yang hanya berkuat dan berhenti pada teks dan warisan masa lampau. Di sini ia tidak berhenti pada analisis historis dalam pengertian kembali ke masa lampau maupun analisis epistemologis, melainkan berlanjut pada analisis fungsional-praksis. Ia mempunyai *sense of reality* yang sangat kuat sebagaimana yang dituangkan dalam karya-karyanya, seperti *Ad-Dîn wa ats-Tsaurah* (terdiri atas 8 jilid), *Min al-Aqîdah ila ats-Tsaurah* (terdiri atas 5 jilid), *Qadhâya Mu'âshirah* (terdiri atas 2 jilid), dan yang lainnya. Demikian juga Hasan Hanafi sangat kosen pada persoalan-persoalan aktual masyarakat muslim, seperti ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan, penindasan, dan perampasan hak-hak dasar manusia yang banyak terjadi di dunia Islam. Ia sangat risih dengan sistem pelajaran dan pengajaran di sekolah-sekolah dan universitas-universitas yang tidak beranjak dari hafalan dan penumpukan materi klasik tanpa adanya inovasi kreatif dan penghadapan pada tantangan realitas kontemporer”¹⁰⁴.

Lebih ekstrem lagi, Hasan Hanafi menolak buku-buku dan teori-teori ilmiah yang ada, apakah itu tentang ilmu-ilmu agama, atau ilmu-ilmu *science*, tidak dapat dikatakan sebuah ilmu yang berguna dan berarti kecuali ilmu dan buku-buku itu dapat mengubah realitas ke arah lebih baik, dan dapat memberikan efek langsung bagi kebutuhan manusia. Karena itulah Hasan Hanafi berbeda dengan intelektual Islam lainnya, seperti Nasr Hamid Abu Zaid yang karyanya lebih banyak memberikan masalah bagi Umat Islam ketimbang solusi, sehingga membawa umat Islam ke dalam problem lebih terpuruk lagi.

Selain menulis dan aktif dalam gerakan sosial, Hasan Hanafi mengajar di Universitas Kairo, menjadi professor tamu di Perancis (1969), Belgia (1970). Antara tahun 1971 sampai 1975 ia menjadi

¹⁰⁴ Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*.

dosen di Temple, Amerika Serikat. Setelah tahun 1975, ia menulis buku penting dan *masterpiece*-nya *Al-Turats wa al-Tajdid*. Buku *Al-Turats wa al-Tajdid* adalah buku yang menjadi peta dan master design karya-karya Hasan Hanafi. Berdasarkan tulisannya sendiri baik di dalam buku *Turats wa al-Tajdid* dan dalam *Muqaddimah ilm Istighrab*, bahwa konsentrasi metodologi Hasan Hanafi terfokus kepada tiga prinsip; pertama prinsip-prinsip berkaitan dengan *turats qadim*¹⁰⁵, kedua berkenaan dengan prinsip-prinsip berkaitan dengan *turats* Barat dan ketiga prinsip-prinsip berkaitan dengan realitas Islam hari ini.



Gambar 3 Pembagian karangan Hasan Hanafi berdasarkan kepada tiga prinsip prinsip dalam pembacaan; turas lama, turast Barat dan Kenyataan hari ini.

Namun jika dilihat keseluruhan karangan Hasan Hanafi, karya-karyanya terbagi kepada empat kategori, pertama: buku-buku

¹⁰⁵ Dalam berbagai buku yang Hasan Hanafi tuliskan, turats lama dinamakan juga dengan turats Islami, turats nasional dan turats Arab.

yang dikarang sendiri sebagai bagian dari realisasi proyeknya sebagaimana ia tulis dalam buku *Al-Turast wa al-Tajdid*, kedua buku-buku dari bahasa asing yang ia terjemahkan, memberikan pengantar dan komentar ke dalam bahasa Arab, seperti *Tarbiyah al-Jinsi al-Basyari*¹⁰⁶, ketiga kelompok karangan dalam bentuk makalah yang disampaikan di konferensi dan program internasional, seperti: *Hadis al-Firqah al-Najiyah; Bayna Ta`adud al-Riwayat wa al-Tadh'iff al-Siyasī fi Ilm Ushul al-Dīn*¹⁰⁷ yang disampaikan dalam konferensi internasional bertema tentang persatuan Islam. Kelompok terakhir adalah karangan karangan berupa komentar Hasan Hanafi atas tulisan orang lain, dan bimbinganya yang kemudian menghasilkan buku seperti: *Al-Hukumah al-Islamiyah li Imam al-Khumeini*¹⁰⁸, dan Abu al-Husein al-Bashri, *al-Mu`tamad fi al-Ushul al-Fiqh*.¹⁰⁹

Jika ditelisik lagi, ternyata ada empat fokus dari semua karya-karya Hasan Hanafi, pertama karya-karya yang berkaitan dengan metodologi memahami turas Islam yang diwarisi ulama dahulu. Di sini Hasan Hanafi berupaya merekonstruksi ilmu-ilmu Islam sebelumnya agar dapat menemukan relevansinya di dunia Islam modern, seperti bagaimana memahami Ushul Fiqh yang relevan dengan problematika krisis sekarang, dalam bukunya *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li `Adah Bina Ilmi Ushul al-Fiqh* dan *Min al-Nash ila al-Waqi`; Bunyat al-Nash*, cara memahami turas hadis dan ulumul a-Quran dalam *Min al-Naql ila al-Aql: Ulum al-Quran, Min al-Mahmul ila Al-Hamil dan Min al-Naql ila al-Aql: Ulumul Hadis, Min Naqd al-Sanad ila Naqd al-*

¹⁰⁶ Hasan Hanafi, *Lessing: Tarbiyah al-Jinsi al-Basyari* (Beirut: Daar al-Tanwir li al-Thiba`ah wa al-Nashr wa al-Tauzi`, 2006).

¹⁰⁷ ———, "Hadis al-Firqah al-Najiyah; Baina Ta`adud al-Riwayat wa al-Taidhief al-Siyasiefi ilm ushul al-Dien," in *Mu`tamad al-Wihdah al-Islamiyah wadi`ah Muhammad Shallallahu alaihi wassalam* (Bahrain: Jam`iah al-Tajdid al-Tsaqafiyah al-Ijtima`iah, 2007).

¹⁰⁸ Untuk detail baca Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyah li Imam al-Khumeini* (Kairo 1979).

¹⁰⁹ Lihat Abu Husein-al-Bashrie, *Al-Mu`tamad fi Ushul al-Fiqh* (Islamic Book.WS, 2010).

Matan, dalam bidang aqidah ia menulis *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah: Muhawalalah li ʿAdah Bina Ilm Ushul al-Din* hingga 5 jilid, *Min Naql ila Ibdāʾ* terdiri hingga 3 jilid, pertama: *Al-Naql*, kedua *al-Tahawwul* dan ketiga *Sirah Nabawiyah*. Buku ini menjelaskan bagaimana membaca sejarah yang tepat. Kemudian buku . *Min al-Fana ila al-Baqaʾ* adalah dua jilid buku yang bertujuan untuk merekonstruksi ilmu tasawwuf, dan beberapa buku lainnya.

Fokus kedua adalah buku yang terfokus pada warisan intelektual Barat dan bagaimana menggunakannya untuk kepentingan umat Islam. Fokus kedua ini dapat disebut dengan membumikan ilmu-ilmu barat agar sesuai dengan kebutuhan nasional negara-negara Islam. Salah satu buku yang paling penting dalam fokus ini adalah *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*. Sedangkan fokus ketiga adalah tentang krisis-krisis umat Islam hari ini sebagai kenyataan yang wajib diterima dan dicarikan solusi. Buku utama tentang ini adalah *Min Mahatan Ila Baghdad*¹¹⁰. Fokus terakhir adalah identitas kolektif umat Islam. Meskipun fokus ini tidak populer bagi pengkaji pemikiran Hasan Hanafi, fokus ini sesungguhnya yang paling penting dan inti dari teorisisasinya. Beberapa buku tentang fokus ini seperti *Al-Huwwiyah*¹¹¹ dan buku *al-Dien wa al-Tsaurah fi Misr*¹¹²

2.2. Konsep-Konsep Kunci Keilmuan Hasan Hanafi

Pada bagian ini direview konsep-konsep kunci dari karya-karya Hasan Hanafi. Konsep-konsep kunci ini menjadi landasan pemahaman terhadap Ushul Fiqh Hasan Hanafi secara khusus dan karya-karyanya secara umum. Dari banyak istilah yang digunakan Hasan Hanafi, ada beberapa konsep kunci yang mesti dibahas, di antaranya: kesadaran, *Turats*, *Tajdid*, *Huwiyah*, Bahasa, Konstruksi, Rekonstruksi, dan *Istighrab*. Untuk dapat memahami kontribusi

¹¹⁰ Hanafi, *Min Mahatin Ila Baghdad*.

¹¹¹ ———, *Al-Huwwiyah* (Kairo: Al-Majlis Al-ʿAla li Al-Tsaqafah, 2012).

¹¹² ———, *Al-Dien wa al-Tsaurah fi Misr*, vol. 1-6 (Kairo: Maktabah Matbuli, 1952-1981).

Hasan Hanafi dalam rekonstruksi Ushul Fiqh, maka beberapa konsep ini direview secara khusus.

2.2.1. Kesadaran (*Syu`ur*)

Istilah yang paling sentral dan penting dalam membaca karya-karya Hasan Hanafi adalah konsep kesadaran. Dalam bukunya, Hasan Hanafi menuliskan konsep ini dengan istilah Arabnya *al-Syu`ur* الشعور dan *al-Wa`u* الوعي. Konsep *al-Syu`ur* dan *al-Wa`u* dapat diartikan dengan kesadaran dalam bahasa Indonesia, dan dalam bahasa Inggris padanannya “*Consciousness*”. Sama dengan Hanafi, konsep kesadaran atau *consciousness* adalah konsep sangat utama dalam filsafat Karl Marx. Konsep kesadaran menjadi kalimat kunci bagi semua konstruk filsafat sosialisme dan revolusi. Hakikatnya, Karl Marx adalah orang yang pertama memperkenalkan konsep kesadaran kolektif (*collective consciousness*) dan Sigmund Freud yang pertama memperkernalkan kesadaran individu (*individual consciousness*).

Menurut Karl Marx suatu kelompok masyarakat (*class*) akan bertahan dengan identitas dan serta akan dapat berevolusi menjadi lebih tinggi jika mereka memiliki kesadaran kolektif yang benar (*true*), namun jika kesadaran mereka palsu (*false*), maka keutuhan mereka akan sirna dan mereka akan ditindas. Untuk menjaga kesadaran mereka akan tetap benar, maka diperlukan ideologi dan revolusi, sebagai jalan pembebasan. . Dalam manifesto terkenal Karl Marx, ia mengatakan:

“It is not the consciousness of men that determines their being, but, on the contrary, their social being that determines their consciousness.”¹¹³

“Bukanlah kesadaran manusia yang menentukan keberadaannya, tetapi, sebaliknya, kondisi sosialnyalah yang menentukan kesadarannya”

¹¹³ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Moscow: Progress Publishers, 1859). P: 3

Bagi pengikut Karl Marx kesadaran adalah kunci terpenting dan utama dalam menentukan perubahan dan revolusi terjadi. Selama kesadaran kelas dapat dikembangkan menjadi kesadaran kritis maka kesadaran itu dapat menggerakkan mereka untuk mendapatkan pembebasan. Namun menurut Marx sendiri, kesadaran itu tidak independen dan mandiri dari realitas sosial. Justru kenyataan sosial itu dapat menipu dan dapat merusak kesadaran kelompok tertindas, sehingga mengakibatkan mereka menerima kesadaran palsu (*false*). Karena itu, Karl Marx menghendaki adanya gerakan penyadaran *conscientizaco*¹¹⁴ dengan bantuan dan dibingkai dalam ideologi kelompok, sehingga kesadaran itu dapat dipertahankan dan tetap *true*/benar.

Antara Hasan Hanafi, Hegel, dan Karl Marx, mereka sama-sama menggunakan konsep kesadaran. Hasan Hanafi dan Karl Marx sama-sama menganggap kesadaran sebagai penentu kebebasan, tetapi Hasan Hanafi berbeda denganya dalam melihat kesadaran itu tidak dipengaruhi dan ditentukan oleh realitas sosial. Hasan Hanafi melihat bahwa kesadaran itu mandiri dari realitas sosial dan kesadaran itu menentukan perubahan. Hasan Hanafi sepakat dengan Marx bahwa kesadaran itu bersifat kolektif dan menentukan untuk mencapai kebebasan kelas melalui revolusi¹¹⁵. Ia juga sepakat dengan Hegel bahwa kesadaran adalah penentu keberadaan itu sendiri. Dengan kata lain konsep *Syu`ur* Hasan Hanafi adalah konsep pengambungan dari kesadaran Marxisme dan Hegelisme. Di sisi lainnya, konsepsi kesadaran Hasan Hanafi itu tidak mutlak (berbeda dengan Hegel yang menganggapnya mutlak), tetapi relatif sesuai dengan perubahan waktu dan problematika masyarakat. Konsep kesadaran seperti ini seperti konsep *noemeta* Edmund Hursell dalam filsafat fenomenologi. Hasan Hanafi sepakat dengan Hursell bahwa kesadaran itu terdapat

¹¹⁴ Lihat proses penyadaran dalam William A. Smith, *The Meaning of Conscientizacao; the Goal of Paulo Freire's Pedagogy* (Massachusetts: Center of International Education, University of Massachusetts Amherst, 1997).

¹¹⁵ Hasan Hanafi, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dinie* (Kairo: Dar al-Tsaqafa al-Jadid, 1996).

pada setiap masyarakat yang dibangun dari respon-respon identitas kolektif terhadap kenyataan krisis dan maju, dan tentunya respon-respon itu membentuk kesadaran bagi teks lama.

Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa konsep kesadaran Hasan Hanafi tidak diimpor dari Barat, atau terpengaruh dari guru-gurunya seperti telah diuraikan di atas. Tetapi ia menggunakan konsep kesadaran dari tradisi *ulumul hadis*, sebagai kesadaran Islam. Dalam menjelaskan konsep kesadaran Islami ini, ia menggunakan konsepsi-konsep dari Barat; Karl Marx, Hegel, Ricouer, Edmund Hursell untuk memudahkan pemahaman bagi pembaca modern serta untuk menjadikan pembahasannya lebih relevan dengan perkembangan zaman. Kesadaran kolektif seperti inilah (*minhaj al-Syu`ur al-ijtima`i*) yang digunakan Hasan Hanafi di dalam semua konstruk ilmu dan epistemologinya. Demikian juga dalam karangan Hasan Hanafi, istilah kesadaran yang paling banyak digunakan adalah *al-Syu`ur* ketimbang *al-Wa`yu*. Hampir dalam semua karangannya, terdapat konsep *syu`ur* baik secara tersirat atau tersurat. Namun dalam buku *al-Turast wa al-Tajdid* pembahasannya lebih fokus dan mendalam. Pada halaman 109 hingga halaman 146, ia menjelaskan tentang metodologi pembaharuan. Menurutnya, salah satu metode pembaharuan adalah dengan menemukan *Syu`ur*. Dalam buku utamanya itu; *Al-Turast wa al-Tajdid*, Hasan Hanafi tidak menggunakan kata *al-wa`yu* sama sekali untuk makna kesadaran. Tetapi ia memaknai dengan *al-Syu`ur*. Ia menjelaskan:

واهم هذه المستويات هو الشعور. والشعور مستوى أخص من
الانسان، وأهم من العقل، وادق من القلب، وأكثر حيادا من الوعي،
يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمنا داخل العلوم
التقليدية نفسها، ولكن نظرا لظروف نشأتها لم يضع في مكان
الصدارة، ولم تعط له الأولوية الواجبة، ولكن يفهم ضمنا، ويقرأ فيها
بين السطور.

Level yang sangat penting (dalam kajian ini) adalah *al-Syu`ur*. *Al-Syu`ur* adalah level paling khusus dari manusia, lebih penting daripada akal, lebih dalam dari hati, dan sangat netral dibandingkan dengan *al-wa`yu*, mampu menemukan level baru dalam menganalisa hakikat (*maujud*) yang dikandung ilmu-ilmu tradisional masing-masing. Namun keberadaan perkembangannya tidak didapati pada tempat asal mulanya, dan tidak mendapatkan perhatian besar sebagaimana harusnya, tetapi dapat dipahami keberadaannya dan ditemukannya secara tersirat¹¹⁶.

Al-Syu`ur dapat diperoleh secara intuitive. Sebagaimana ilmu diperoleh oleh Sufi, demikian juga menurut Hasan Hanafi diperoleh ilmu dan kebenaran. Seorang ilmuwan memperolehnya secara *badihi* dan dengan cara terjun langsung ke bidang yang ia tekuni, seperti *riyadhah*-nya sufi dengan zikir dan tata cara ritual sufi lainnya¹¹⁷. Hasan Hanafi menjelaskan lebih jauh tentang bagaimana menemukan *al-Syu`ur* dalam bukunya *al-Turast wa al-Tajdid*:

الشعور هو وصف حقيقي للمعرفة وللوجود اجابة على سؤال: كيف يحصل الانسان على معرفة وكيف يعيش الوجود؟ لا شيء في العالم الخارجي يمكن ادراكه ومعرفة الا من خلال الشعور، والتصورات لا تفكر بل تعمل من خلال الشعور. والاشياء لا تعني الا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لانه هو ذاته معرفة ووجود، فهو الذات العارفة وهو الوجود الانساني في آن واحد. نحن

¹¹⁶ ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*: 132.

¹¹⁷ Lihat Nahidh Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi* (Urdun: Shaghir Maktabah li al-Thiba' ah wa al-Nashr wa al-Tauzi`, 1986). 65-87.

ما نشعر به، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به، فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية اخرى.

“*Al-Syuur* adalah hakikat dari ilmu pengetahuan dan kehidupan yang dihasilkan melalui jawaban dua pertanyaan ini: bagaimana manusia memperoleh ilmu pengetahuan? Dan bagaimana sesuatu berwujud? Tidak mungkin apapun dari luar manusia dapat dirasakan dan diketahui kecuali melalui *syu`ur*. Konsepsi-konsepsi apapun tidak dapat hadir dalam pemikiran kecuali melalui *al-syu`ur*. Sesuatu itu tidak bisa memberi makna apapun kecuali melalui *al-syu`ur*”¹¹⁸.

Selanjutnya ia menjelaskan bahwa “*Al-Syu`ur* adalah tempat pengetahuan dan wujud sekaligus karena *al-syu`ur* itu zatnya wujud dan pengetahuan. Itulah zat yang diketahui dan keberadaan manusia dalam waktu yang sama. Kita ini adalah apa yang kita sadari, dunia ini adalah ada sebagai apa yang kita sadari, ilmu kita adalah hasil dari apa-apa yang kita sadari dari alam, karena itu keberadaan kita dan keberadaan alam adalah hasil dari apa yang kita sadari. Kesadaran adalah awal yang yakin dan tidak ada yang mendahuluinya sama sekali”¹¹⁹.

Dari penjelasan di atas, terbaca bahwa konsep kesadaran *al-syu`ur* yang digunakan Hasan Hanafi serupa dengan konsep ego yang digagaskan oleh Rene Descarte; “*Cogito ergo sum*”¹²⁰. (*I think, therefore I am.*)”. Demikian juga dalam pencarian *noemeta* dalam filsafat fenomenologi¹²¹. Menurut Hasan Hanafi jika dikaji perkembangan ilmu-ilmu dalam Islam, semuanya berkembang berdasarkan *Al-Syu`ur*

¹¹⁸ Hanafi, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim.*, 136.

¹¹⁹ *Ibid.*, 136.

¹²⁰ Lihat Rene Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence (Descartes)* (Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000); ———, *The World and Other Writings* (Cambridge: University Press, 2004).

¹²¹ Lihat lebih detil Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006); Shaun Gallagher and Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (New York: Routledge, 2008).

ini. Misalnya Ushul Fiqh dimulai dari tiga bentuk *syu`ur*; kebahasaan (teor-teori bahasa), ilmu riwayat (periwiyatan khabar) dan standar moral (*ahkam*)¹²². Jika ditelisik lebih jauh pencarian *Syu`ur* ini, dalam tradisi filsafat ilmu caranya dapat dilakukan dengan pendekatan sejarah perkembangan ilmu dan dari pengertian substantive ilmu itu sendiri untuk menemukan hakikat suatu ilmu pengetahuan¹²³.

2.2.2. Turats dan Tajdid

Hasan Hanafi memaknai *turats* berbeda dengan kebanyakan yang didefinisikan oleh kalangan pemikir Islam lainnya¹²⁴. Jika

¹²² Lihat Hanafi, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*.

¹²³ Misalnya mencoba mencari *syu`ur* tentang ilmu pandemi. Seperti lazimnya, ilmu pengetahuan dalam Islam harus dimulai dengan hakikat/definisi istilah. Maka dalam penulisan tentang ilmu apapun harus menghadirkan makna hakikat dari pandemi itu sebagai pondasi mengkonstruktargumen dan titik sentral penulisan dalam memberikan bukti bukti dan pengambilan kesimpulan. Biasanya hakikat itu dibangun dengan penalaran deduktif-induktif yang biasanya diawali dari kajian penalaran idealisme dan diuji pada tingkat empiris. Misalnya dalam memahami suatu konsep, hakikatnya dianalisis melalui penemuan makna rasm dan had. Makna rasm (*ta`rifu bilrasm*) adalah makna yang ditemukan melalui analisa perkembangan ilmu itu sendiri dari satu fase kepada fase lainnya. Makna rasm ini adalah makna yang biasanya juga disebutkan dengan ruang lingkup kajian suatu ilmu pengetahuan, yang dalam perkembangannya ruang lingkup ilmu berkembang dan berubah sesuai dengan kebutuhan dari masyarakat dan problematika yang dihadapkan kepada ilmu ini. Nanti akan kita hadirkan perkembangan ruang lingkup dan pendekatan kajian ilmu wabah dalam Islam untuk menemukan makna rasm dari hakikat wabah itu sendiri. Disamping itu, suatu ilmu harus juga dilihat dari makna had, karena jika hanya dilihat dari makna rasm saja, maka kita akan binggung bahwa karena tidak adanya batas yang pasti di ilmu itu sendiri. Maka makna had akan mereduksi dan merekonstrukt ilmu itu dalam perkembangannya dan ruang lingkupnya yang liar karena pengaruh krisis, kemampuan ilmuwan sehingga ditemukan ruang lingkup yang mandiri dan objektif. Makna kedua disebutkan sebagai makna had (*ta`rifu bilhad*). Makna had ditemukan dengan dua syarat, yaitu secara *jami`* dan *mani`*. Pencarian ini bersifat empiris. Misalnya harusnya menemukan semua genus yang sama sifatnya kedalam satu kategori konsep yang akan didefinsikan, demikian juga *mani`* artinya memastikan tidak ada satupun species yang berbeda masuk dalam satu genus yang akan didefinisikan. Penemuan makna had dan rasm inilah yang saya maksudkan sebagai makna hakikat atau makna nafs dari suatu ritual budaya. Maka harusnya proses tulak bala harus ditemukan makna nafsinya agar praktek budaya ini dapat menemukan momentumnya dalam menghadapi wabah korona.

¹²⁴ Lihat misalnya Muhammad Ahmad Thaib, *Al-Turats wa al-Tajdid: Munaqasyah wa al-Rudud* (Kairo: Maktabah al-Manarah Al-Azhar, 2005); Jumuah, *Al-Thariq ila al-Turats al-Islami: Muaqaddimah al-Ma`rifah wa madakhil al-Minhajiah*.

turats hanya dipahami berupa manuskrip-manuskrip yang mengandung ilmu-ilmu pengetahuan masa lalu, maka Hasan Hanafi tidak menerima sepenuhnya definisi demikian. Menurut Hasan Hanafi *turats* ada dua bentuk; ada turas berbentuk benda dan ada *turats* berbentuk mental. Jika *turats* berbentuk benda wujudnya bisa berupa tulisan dalam bentuk manuskrip, buku-buku, kitab-kitab, tulisan-tulisan di batu nisan dan dalam bentuk kayu dan lainnya, maka *turats* dalam bentuk mental adalah pemaknaan dan pemahaman dari *turats* itu yang tersimpan dalam memori kolektif masyarakat. Memori yang ia maksudkan adalah bentuk interaksi antara kenyataan sehari-hari dengan kesadaran mereka sebagai sebuah eksistensi sosial.

Antara *turats* berbentuk materi dengan *turats* berbentuk mental harus dikaitkan dengan realitas masyarakat saat ini. Sisi kewajiban membumikan *turats* dengan penyelesaian problematika kekinian ini juga menunjukkan universal dan komprehensif pembaharuan Hasan Hanafi. Hasan Hanafi berargumen bahwa *turats* itu hakikatnya adalah alat untuk menuju perubahan, dan perubahan kenyataan yang buruk kepada yang baik adalah tujuan dari keberadaan *turats* itu. Ia menolak metode pembacaan saat ini dan ia anggap pembacaan *turats* itu belum benar, karena *turats* hanya dibaca untuk tujuan *turats*, sehingga tidak menimbulkan perubahan dan perbaikan masa depan. Untuk itu maka diperlukan *tajdid* pembacaan *turats*. *Tajdid* inilah yang ia maksudkan, menjadikan *turats* sebagai media perubahan dari terpuruk menjadi gemilang dan unggul. Dengan kata lain, realitas kekinian adalah orientasi pembacaan *turats* itu sendiri.

Di sisi lainnya, Hasan Hanafi sangat khawatir dan terganggu dengan keadaan umat Islam hari ini yang sangat terpuruk. Ia sangat menyadari betapa hancur dan buruknya ekonomi Umat Islam di zaman modern, politiknya yang terpecah belah, harkat dan martabat masyarakat yang tidak dihormati dan ditindas, seperti penjajahan Israel terhadap Palestina, penindasan penganut Hindu terhadap muslim India dan semena-menanya mayoritas non Islam terhadap

Muslim, akibatnya peradaban dan identitas Islam lambat laun dan pasti semakin menghilang dipengaruhi oleh budaya dan peradaban asing. Hasan Hanafi sangat menyayangkan pembacaan *turats* hari ini tidak mampu mengubah krisis-krisis ini. Perhatian Hasan Hanafi kepada keterpurukan umat Islam hari ini tidak hanya diwujudkan dalam hampir semua tulisannya, bahkan ia sendiri terjun langsung berperang melawan agresi Israel baik sewaktu ia masih di bangku sekolah tingkat SMA maupun setelah pulang studi dari Sorbone, Perancis. Bukan di situ saja, ia mengkaji dan menulis beberapa buku untuk menjelaskan akar krisis dan kebobrokan umat Islam dalam segala hal.

2.2.3. Huwwiyah

Huwwiyah adalah istilah penting lainnya dalam pembacaan Hasan Hanafi. Dalam menjelaskan konsep *Huwwiyah*, Hasan Hanafi menyatakan konsep *al-Huwwiyah* dapat diartikan sebagai identitas. Dalam bukunya; *Al-Huwwiyah*¹²⁵, Hasan Hanafi menulis pengertian *al-Huwwiyah* sebagai berikut:

ويتداخل مفهوم الهوية مع مفهوم الماهية، فالهوية لغويا ان يكون الشيء هو هو وليس غيره، وهو قائم على التطابق او الاتساق في المنطق. والماهية ان يكون الشيء "ما هو" بزيادة حرف الصلة "ما" على الضمير المنفصل "هو". والمعنى واحد. قد يجعل البعض الماهية أكثر عمقا من "الهوية". وفي اللغات الاجنبية لكل لفظ منفصل ماهية essence من اللاتينية esse وهو فعل الكينونة. ولفظ هوية Identité من ضمير Id اي هو.

Makna *al-Huwwiyah* dengan *al-mahiyah* saling terhubung dan berkaitan. *Al-Huwwiyah* secara bahasa adalah sesuatu

¹²⁵ Hanafi, *Al-Huwwiyah*.

yang ianya adalah ia dan bukan yang lainnya. Konsep itu bersifat tathabuq dengan katanya jika dilihat dalam kajian mantiq. Sedangkan al-Mahiyah maknanya jauh lebih dalam dari al-huwwiyah. Dalam bahasa asing mahiyah Essence dari bahasa Latin Esse adalah kata kerja kewujudan diri. Sedangkan kata huwwiyah adalah identite dari kata Id artinya ia (huwa).

Bila dihubungkan antara diri (*al-ana*) dengan khazanah warisan (*al-turast al-qadim*) dengan khazanah Arab (*al-turast al-Arabi*) dan kenyataan terkini (*al-waqi` al-basyir*), maka ana berposisi sebagai pusat bagi segala aktifitas ketiga itu.



Gambar 4 Tiga dimensi pembaharuan Hasan Hanafi dan kosentrasinya pada al-Ana

Hubungan antara setiap tiga elemen itu dengan diri (*al-huwwiyah*), disebutkan sebagai bentuk kesadaran, yang dengannya dapat mencapai kemerdekaan diri, baik dalam bentuk diri sendiri atau kelompok.

الهوية خاصة بالانسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع انساني خالص، فالانسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة او التعالي او القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون،

بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل. هو الذي يشعر بالفصام، وهو الذي تتقلب فيه الهوية الى اغتراب. الانسان وحده هو الذى يمكن ان يكون على غير ما هو عليه. فالهوية تعبير عن الحرية، الحرية الذاتية.

Al-Huwwiyah khusus bagi manusia dan masyarakat saja yang dimiliki oleh setiap individu dan komunitas. Ini adalah kekhasan manusia sesungguhnya, karena manusia saja yang dapat dilihat sebagai dirinya sendiri, baik itu kemampuan merasa terpecah belah dirinya, bersatu padu. Bahkan dapat memisahkan dirinya sebagaimana yang harusnya, dan dirinya dalam kenyataan perilaku sehari-hari, antara realitas dan idealita, dirinya dalam masa lalu, masa kini, dan dirinya dimasa depan. Manusia yang dapat merasakan halusisasi, dia yang mampu merubah diri merasakan terasing. Manusia yang mampu merubah dirinya kepada sesuatu yang bukan jati dirinya. Itulah *al-huwwiyah* yang mampu mengwujudkan kebebasan, kemerdekaan diri.

Selain itu, untuk memahami konsep ini harus melalui pemahaman konsep lainnya; *Al-Ana* dan *al-Akhar*. *Identite al-Huwwiyah* adalah cerminan *al-ana* dalam merespon keberadaan *al-akhar*. Dalam kaitan dengan *al-Turast wa al-Tajdid*, *al-Ana* adalah *al-Turats* sementara *al-Akhar* adalah *al-Tajdid*. Hubungan dialektik keduanya melahirkan *al-huwwiyah*, yang kemudian pada level kesadaran kolektif, wujudnya oleh Filsafat Hasan Hanafi disebut dengan *Al-Yasar Islami*, atau juga nasionalisme dan salafi revolusionis.

2.2.4. Konstruk dan Rekonstruksi

Hasan Hanafi banyak menggunakan istilah *bunyah* (konstruksi) dan *i`adah bina` al bunyah* (rekonstruksi) dalam buku-bukunya. Bahkan jika dibaca lebih dalam tujuan dari pembaharuan

beliau adalah pertama mencari *bunyah*/konstruk ilmu-ilmu dalam sejarah sesuai dengan *syu`ur* pada waktu itu, kemudian membangun kembali atau merekonstruksinya yang sesuai dengan *syu`ur* dan *huwiyah*/identitas masyarakat Islam saat ini. Dalam menjelaskan konstruk Ushul Fiqh, ia menerangkan pengertian *binyah* adalah:

وتعني البنية القواعد والاصول التي يقوم عليها العلم طبقا لتقسيم
واضعه. وهي بنية ظاهرية بصرف النظر عن ما وراءها الميتافيزيقي في
الوجود او النظري في العقل.

Yang dimaksud dengan konstruk adalah kaidah-kaidah dan landasan teorinya yang menjadi pijakan dalam pembagian pembahasannya. Konstruk ini terlihat jelas dan dhahir tanpa perlu mempertimbangkan kepada landasan meta fisika seperti ontologi ilmu atau epistemologinya¹²⁶.

Hasan Hanafi mengingkari bahwa pembicaraan tentang *bunyah*, itu berbicara teori-teori hukum. Tidak juga dimaksudkan dengan pembahasan tentang kaidah-kaidah Ushul Fiqh adalah usaha reduksi kepada statistika (induktive) atau logika mantik (deduktif), karena Ushul Fiqh ini tetap dan permanen sabagai Syari`at Islam dan hukum-hukum bagiannya. Tetapi yang dimaksudkan dengan *bunyah* itu adalah tentang meta-teori (ma ba`da = meta) itu sendiri. Ada beberapa padanan kata meta dalam bahasa Arab, misalnya *ma ba`da*, *ma qabla* dan *ma tahta*. Yang dimaksudkan dari meta-teori itu adalah seperangkat penjelasan yang dibutuhkan untuk dapat digunakan dalam menjelaskan tentang sebuah konsep atau teori. Hasan Hanafi menjelaskan:

¹²⁶ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li l`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 41.

انما يكون البحث عن اصول الاصول وتعميق الاصول النظرية العامة في اسسها الشعورية في تجربة الانسانية الحية . وهذا هو الفرق بين المبادئ، وما بعد المبادئ، والمنطق وما بعد المنطق، والاصول وما بعد الاصول. وتعني "ما بعد" هنا "ما قبل" او "ما تحت".

Namun yang dimaksud dengan konstruk adalah pengkajian tentang kaidah-kaidah yang mengasaskan kaidah ushul itu sendiri, dan pendalaman teori-teori ushul umum yang dilandasi oleh kesadaran (*al-syu`ur*) sebagai pengalaman hidup manusiawi. Inilah perbedaan antara prinsip-prinsip dengan landasan (*ma ba`du*) prinsip-prinsip, logika dengan landasan logika, kaidah-kaidah umum dengan landasan kaidah-kaidah umum, dan yang dimaksud dengan landasan (sesuatu yang sebelumnya atau di bawahnya).

Adapun cara menemukan *binyah* dapat dilakukan dengan cara melihat struktur pembahasan sebuah buku, seperti bab, sub-bab dan lainnya, sebagaimana beliau ungkapkan dibawah ini:

وتؤخذ البنية هنا بالمعنى العادى وهو القسمة او "التفصلات" بلغة المغاربة. وتتجلى القسمة في الاقسام والابواب والفصول ليس باعتبارها اجزاء للنص بل باعتبارها كاشفة عن وعي المؤلف بالموضوع وطريقة تصوره وقسمته له.

Makna konstruk yang diambil di sini adalah bersifat *`adah* (pengetahuan), yaitu pembagian/struktur (*qismah*) atau *tafashulat* dalam istilah Maroko [istilah bahasa Arab Maroko]. Penstrukturan ini muncul pada struktur buku Ushul Fiqh seperti pada pembagian pembahasan, bab-bab, sub-bab yang bukan merupakan pembagian dari teks-teks buku, tetapi sebagai ekspresi tentang kesadaran penulis buku ushul tentang topik pembahasan ushul, konsepsinya dan pembagiannya.

Salah satu tujuan dari *tajdid* Hasan Hanafi adalah untuk merekonstruksi ilmu-ilmu Islam, Ushul Fiqh misalnya, karena selama ini ilmu itu telah ketinggalan dan tidak lagi sepenuhnya mampu merespon dan memberi solusi dari krisis-krisis yang dihadapi masyarakat Islam. Sebagaimana beliau katakan dalam bukunya:

والهدف من هذا التصنف التاريخي النبوي لكتب علم الاصول الكاملة هو بيان كيف تتأسس القواعد والاصول التي ينبغي عليها العلم. كيف بدأت الاصول في "الرسالة"، وبلغت الذروة في القسمة الرباعية في "المستصفي"، الثمرة، المستثمر، وطرق الاستثمار، المستثمر، وكيف تحولت هذه القسمة الرباعية في "الموافقات" الى القسمة رباعية اخرى، ثناعية مضاعفة، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، واحكام الوضع واحكام التكليف.

Tujuan dari penulisan buku ini adalah untuk melacak konstruk sejarah dari seluruh buku-buku Ushul Fiqh dan juga menjelaskan bagaimana peletakan dasar-dasar kaidah-kaidah Ushul Fiqh yang menjadi pedoman untuk melahirkan ilmu ilmu lainnya dalam fiqh. Bagaimana bangunan Ushul Fiqh *al-Risalah*, yang awalnya hanya berkonstruk tiga-tiga, ke konstruk empat-empat dalam *al-Mustasfa*; buah, yang membuah, cara pemuahan dan pemuahan. Kemudian bagaimana [konstruk itu] berubah dan berkembang kepada konstruk empat-empat lainnya; lipatan dua-dua; *maqashid Sya`ri`* dan *maqashid `ibad, ahkam al-wadh`i* dan *ahkam al-taklif*¹²⁷.

Menurut Hasan Hanafi, *binyah* ilmu itu berkembang sesuai dengan perkembangan *syu`ur*, maka konstruk ilmu itu tidak dapat

¹²⁷ Ibid., 42.

dicari melalui metode analisa sejarah, tidak juga dengan menggunakan pendekatan struktur bahasa, tetapi harus dengan analisa *syu`ur*. Ia menjelaskan:

...وكما لا يمكن القول ان ترتيب كتب الاصول تاريخيا لمعرفة تطورها،
نشأة واكتمالا، من البداية الى النهاية هو المنهج التاريخي لانه لا يخرج
عن النص كوحدة تحليل اولى الى الواقع الخارجي. كذلك لا يمكن
القول ان محاولة الكشف عن القواعد والاصول الثلاثية والرباعية، اقل
او اكثر، لعلم هو منهج بنيوي لانه لا يتجاوز الوصف للبنية الداخلية
لتطور العلم. فالبنية ليست موضوعا سابقا على التاريخ، في الذهن او
في الواقع بل هي شئ يتخلق عبر العصور، ويتطور بتطور روح
الحضارة، قوة وضعفا، بداية ونهاية، نشأة وضمحلالا من اجل العثور
على بنية العلم الثابتة وتحريكها من جديد بروح هذا العصر.

Konstruk ilmu (Ushul Fiqh) tidak dapat dicari melalui metode analisa sejarah (*minhaj tarikhi*), ...tidak juga dengan analisis struktural bahasa (*minhaj binyawi*),...konstruk tidak mendahului sejarah tidak ada juga dalam pikiran atau realitas, tetapi terdapat dalam periode-periode sejarah, dan berkembang sesuai dengan perkembangan ruh (*al`syu`ur*) peradaban, kuat ataupun lemah, awal dan akhir, nampak dan hilang, untuk pencarian konstruk ilmu yang permanen dan yang mengembangkannya menjadi konstruk baru dengan melihat ruh (*al-syu`ur*) waktu ilmu itu ditulis.

Dari penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa keberadaan *syu`ur* itulah yang menentukan bentuk dan berkembangnya *binyah*. *Binyah* itu dapat ditemukan pada penstrukturan dari sebuah buku, seperti bab, sub-bab dan bagian-bagian dibawahnya. Adapun metode

untuk memahami konstruk dari buku itu diperlukan ilmu analisa *Syu`ur* sebagaimana dijelaskan pada bagian *di atas*.

2.2.5. Istighrab

Istilah *Istighrab* biasanya diterjemahkan dengan *occidentalism*, atau ilmu baru sebagai lawan dari ilmu *orientalism*. Dalam ilmu ini dijelaskan motif-motif, bantahan-bantahan terhadap teori-teori Barat, dan urgensinya kepada reinterpretasi khazanah Barat. Di samping itu juga ilmu ini mengkaji perkembangan pemikiran Barat menurut pendekatan sejarah, mencari akar budayanya, kelemahan dan kelebihanannya dan filterisasi yang dapat dilakukan¹²⁸.

Hasan Hanafi berargumen bahwa Orang Islam harusnya tidak menjiplak dari Barat, tetapi mestinya melakukan kreasisasi dan filterisasi ide-ide, ilmu pengetahuan modern dan pemikiran mereka. Karenanya gerakan seleksi dan dialog dengan peradaban Barat hal yang wajib dilakukan sehingga tidak mengerus indentitas Arab dan Islam, juga dapat memahami Barat secara tepat dan benar. Itulah tujuan dari ilmu *Istighrab*/Oksidentalisme untuk mengetahui hakikat peradaban Barat, dengan itu diharapkan akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang relevan bagi kaum muslimin dalam mencari solusi dari krisis sosial dan juga memperkaya *turats* serta menguatkan *al-ana*.

2.2.6 Orientasi Pembaharuan: Teo-Sentrisme, Antropo-Sentrisme dan Teo-Anthropo-Sentrisme

Pembaharuan pemikiran Islam secara umum dapat dibagi kepada tiga orientasi, pertama; teo-sentrisme atau orientasi ketuhanan. Orientasi ketuhanan adalah sebuah *worldview*, filsafat dan kepercayaan berpegang teguh bahwa Tuhan adalah sumber dan penentu bagi segala tindakan Manusia. Apa saja yang ada di dunia ini tunduk dan ditentukan oleh kehendakNya. Dengan kata lain, manusia tidak berdaya, dan tidak memiliki kehendak apapun dan bebas dari Tuhan dalam orientasi ini. Manusia menjadi objek dari

¹²⁸ ———, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*: 18-19.

kehendak Tuhan¹²⁹. Teo-sentrisme ini menganut bahwa semuanya serba Tuhan atau panteologis, sehingga ilmu pengetahuan tidak dapat berkembang¹³⁰.

Orientasi seperti ini ditentang oleh Francis Bacon¹³¹, dan filosof-filosof pencerahan besar lainnya di Barat. Menurut mereka theo-sentrisme telah menyebabkan penghalang lahirnya science dan ilmu pengetahuan di Eropa. Contohnya tragedi yang menimpa Galileo Galilei, dieksekusi karena melawan teori geocentris yang dianut Gereja. Galileo menyakini teori helleicentris¹³² sebagai bantahan terhadap teori gereja; geocentris. Disamping itu, kepercayaan ini dianggap berbahaya karena menjadikan manusia tidak berdaya dan objek penindasan gereja¹³³.

Untuk melawan teo-sentrisme, lahirlah gagasan antropo-sentrisme. Gagasan antropo-sentrisme menyakini kebalikan dari pandangan theo-sentrisme. Manusia pusat dan pengontrol segala tindakan dan keberadaan dalam alam semesta. Dalam makna tertentu, manusia mengantikan posisi tuhan sebagai pusat tindakan dan kontrol alam semesta. *Worldview* seperti ini adalah ajaran dari tradisi pencerahan Barat (*enlightenment*) yang ingin membebaskan diri mereka dari kekuasaan dan penindasan gereja. Kuntowijoyo menjelaskan tentang antropo-sentrisme ini:

¹²⁹ Reuben Abel, *Man Is the Measure: a Cordial Invitation to the Central Problem of Philosophy* (New York: The Free Press); Conrad Phillip Kottak, *Mirror for Humanity: a Concise Introduction to Cultural Antropology* (Singapore: McGraw Hill College, 1999).

¹³⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Hal: 276

¹³¹ Francis Bacon, *Francis Bacon: The New Organon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

¹³² Helleicentris adalah teori tentang bahwa pusat alam semesta adalah matahari. Teori ini awalnya diperkenalkan oleh Nicolaus Copernicus 1473-1543. Sementara geocentris teori yang dianut oleh gereja bahwa bumi sebagai pusat alam semesta, dan pusat orientasi segala planet. Teorinya ini diajarkan secara dogmatik, dan menjadi bagian dari keyakinan. Galeleo menentang teori ini, dan gantinya ia mengikuti teori kopernicus, akibatnya ia dianggap murad dan kemudian dieksekusi.

¹³³ Margaret L. King, *The Renaissance in Europe* (United Kingdom: Laurence King Publishing Ltd., 2003).

Sesungguhnya antroposentrisme atau humanisme muncul dengan datangnya rasionalisme yang tidak lagi percaya bahwa hukum alam bersifat mutlak. Rasionalisme inilah yang melahirkan Renaisans, yaitu suatu gerakan kebangkitan-kembali manusia dari kungkungan mitologi dan dogma-dogma. Cita-cita Renaisans adalah mengembalikan lagi kedaulatan manusia yang selama berabad-abad telah dirampas oleh para dewa dan oleh mitologi untuk menguasai nasibnya. Kehidupan ini berpusat pada manusia, bukan Tuhan, demikian anggapan Renaisans. Manusia harus menguasai semesta¹³⁴.

Dalam perkembangannya, anthropo-sentrisme sering dikenal dengan sekulerisme dan humanisme, apakah itu yang berliran sosial, maupun liberal. Hasan Hanafi menyebutkan tokoh-tokoh pembaharuan yang menganut antropo-sentrisme, seperti Thaha Husen, Husein Marwah, Salamah Musa dan lainnya (lihat bagian 1.7. Kajian Perpustakaan).

Naquib Al-Attas, dan Kuntowijoyo, menentang antropo-sentrisme. Ajaran ini mengingkari pondasi aqidah Islam menurut Al-Attas, dan tidak cocok dengan kultur budaya Indonesia menurut Kuntowijoyo. Menurut Al-Attas *worldview* Islam berbasis kepada theo-sentrisme, seperti keimanan kepada Allah, Rasul, hari kiamat dan hari pembalasan. Tetapi Al-Attas menyatakan bahwa theo-sentrisme yang diyakini gereja berbeda dengan Islam. Sementara ajaran sekulerisme sangat berbahaya bagi Islam, baik itu dari sisi ajaran, maupun dari sisi implikasi praktis. Al-Attas memberikan dedikasi yang sangat tinggi untuk menjelaskan bagaimana akibat sekulerisme terhadap kemunduran umat Islam dalam bukunya: *Islam and Secularism*¹³⁵, kemudian mengarang *masterpiece*-nya sebagai *worldview* Islam, dalam: *Prolegomena to Metaphysics of Islam*¹³⁶. Dari dua buku, ia gagaskan ide Islamisasi ilmu pengetahuan, sebagai

¹³⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Hal: 263

¹³⁵ Al-Attas, *Islam and Secularism*

¹³⁶ ———, *Prolegomena to Metaphysics of Islam*.

solusi dari kemunduran umat Islam, juga sebagai prinsip-prinsip pembaharuannya.

Demikian juga, Ismail al-Faruqi menyadari betapa sekulerisme atau anthropo-sentisme adalah bahaya besar terhadap agama Islam. Ia mengarang beberapa buku penting seperti: *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, *Cultural Atlas of Islam* dan lainnya¹³⁷. Pembaharuan seperti al-Attas, dan Al-Faruqi¹³⁸ ini dilihat sebagai theo-centrisme. Jika al-Attas fokus dengan *worldview* of Islam, maka al-Faruqi mengemukakan paradigma tauhid.

Berbeda dengan Al-Faruqi dan Naquib Al-Attas, Kuntowijoyo mengajak kepada pembaharuan yang berorientasi kompromis; theo-anthropo-centrisme dan menamakannya dengan paradigma ilmu sosial profetik. Ia mengakui bahwa Tuhan sebagai pusat dan sebab kejadian di alam semesta, namun manusia juga memiliki kebebasan dalam berkehendak dan bertindak, karena itu manusia bertanggung jawab atas amal baik dan buruknya. Tentang theo-antroposentrisme, ia menyebutkannya dengan istilah humanisme teosentrik. Kuntowijoyo mendefinisikan teo-antroposentrisme sebagai berikut:

Islam adalah sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral. Inilah dasar-dasar Islam. Tapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, tetapi mengarahkan perjuangannya untuk peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang kemudian akan

¹³⁷ Ismā'īl R. al-Fārūqī, "Islām and Art," *Studia Islamica* 37(1973); Ismail Raji Al-Faruqi, *Cultural Atlas of Islam* (New York: MacMillan, 1986); ———, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982); ———, "Islam dan Arsitektur," in *Seni di Dalam Peradaban Islam*, ed. M. Abdul-Jabbar (Bandung: Pustaka, 1981).

¹³⁸ ———, *Cultural Atlas of Islam*; ———, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*.

ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya.¹³⁹

Konsep teo-antroposentrisme Kuntowijoyo ini dibangun berdasarkan ayat Al-Quran, surat Ali Imran, ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (Q.S. Ali Imran :110)

Ada empat kata penting dalam ayat diatas: *khaira al-ummah) amar ma'ruf, nahi al-munkar, dan tu'minuna bi allah. Tiga konsep pertama sebagai orientasi antropi-sentrisme. Proses antropo-sentrisme ini terjadi dalam sejarah dengan keterlibatan aktif. Sebagai ia jelaskan sebagai berikut:*

Konsep umat terbaik dalam Islam berupa sebuah tantangan untuk berkerja lebih keras, kearah aktivisme sejarah. Dengan kata lain, umat Islam tidak secara otomatis menjadi umat terbaik. *Kedua, aktivisme sejarah. Islam adalah agama 'amal, sehingga berkerja di tengah-tengah manusia memiliki arti bahwa secara ideal bagi Islam ialah keterlibatan umat dalam sejarah. Ketiga, ayat tersebut menyebut tentang pentingnya kesadaran. Dalam Islam nilai-nilai ilahiah (al-ma'ruf, al-munkar, iman), menjadi tumpuan aktifisme.*

¹³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Hal: 275

Sedangkan teo-sentrisme itu pada konsep keempat; *wa tu`minuna billah*. Ia memaknai konsep keempat ini sebagai kesadaran yang hanya milik Tuhan. Ia juga menolak ajaran Marxisme yang membangun kesadaran murni antropo-sentrisme, yaitu atas realitas sosial dan menjadikannya sebagai sumber kekuatan untuk revolusi. Ia menjelaskan:

Pandangan kaum Marxis bahwa *superstructure* (kesadaran) ditentukan oleh *structure* (basis sosial, kondisi material) bertentangan dengan pandangan Islam tentang independensi kesadaran. Hal inilah yang membedakan etika Islam dengan etika materialistik, karena yang menentukan bentuk kesadaran bukan individu, tetapi Tuhan.Ilmu sebagai pelebagaan dari keagamaan, penelitian dan pengetahuan, diharuskan melaksanakan ayat tersebut, dan memberikan perintah untuk *amar ma`ruf* (menyuruh kebaikan), *nahi mungkar* (mencegah kejelekan), dan *tu`minuna bi allah* (beriman kepada Allah)¹⁴⁰

Dari tafsiran Kuntowijoyo terhadap ayat diatas, dapat disimpulkan, *amar ma`ruf* ia artikan dengan humanisasi, *nahi mungkar* maknanya liberalisasi atau pembebasan, sedangkan *tu`minuna billah* makna transedensi. Sedangkan konsep utamanya adalah *khairul ummah* sebagai tujuan dari tranformasi sosial gagasan, artinya sebagai masyarakat profetik. Berdasarkan tiga konsep diatas, ia rumuskan tiga konsep pondasi: “*humanisasi, liberalisasi, dan transendensi* sebagai rukun dan essensi dari ilmu sosial profetik (*khairul ummah*). Ia maksudkan sebagai “ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi dilakukan”¹⁴¹.

Kuntowijoyo menjelaskan bahwa “cita-cita transformasi sosial itu berakar pada misi ideologis dengan menegakkan *amar ma`ruf*

¹⁴⁰ ———, *Muslim tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Hal: 357-358.

¹⁴¹ ———, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Hal: 87.

(humanisasi) dan *nahi mungkar* (liberalisasi, pembebasan). Setiap gerakan Islam ke arah transformasi sosial, pasti melibatkan unsur ini: *humanisasi, emansipasi, liberasi, dan transendensi*”.¹⁴² Oleh karena itu, Kuntowijoyo menolak theo-centrisme murni, demikian juga dengan antropo-sentrisme murni. Sebagai posisinya yang menolak theo-sentrisme, ia menolak gagasan Islamisasi Ismail Faruqi. Gagasan paradigma tauhid yang diusulkan oleh al-Faruqi, menurut Kuntowijoyo, adalah gagasan yang bersifat reaktif dan tidak mampu membenihkan perubahan sosial. Ia menjelaskan:

arti penting Islamisasi ilmu bukannya terletak pada irrelevansi ilmu-ilmu Barat bagi masyarakat Muslim sebagaimana dikemukakan oleh Al-Faruqi ... tetapi teori-teori Islam harus dirumuskan kembali agar Islam dapat tampil di dunia objektif¹⁴³.

Kuntowijoyo melihat gagasan Islamisasi ilmu al-Faruqi itu, harusnya tidak menolak segala warisan peradaban non Islam, seperti Barat, karena jika dilihat dari kaca mata sejarah, peradaban Islam itu sendiri hasil sintesis dari peradaban-peradaban sebelum Islam yang non-Islam. Hasil kreasi manusia yang sebelum adanya peradaban Islam itu, tentunya berorientasi anthropo-centrisme. Demikian juga, Kuntowijoyo menolak anthropo-centrisme murni. Menurutnya anthropocentrisme telah menyebabkan manusia menjadi budak mesin dan korban dari sistem politik dan ekonomi. Akibatnya anthropo-centrisme akan menjadikan manusia sebagai budak-budak dari predator manusia lainnya. Ia menjelaskan:

Dalam konteks demikian, kedudukan manusia mengalami degradasi. Manusia yang tadinya dianggap sebagai pusat alam semesta, kini berubah sekadar sebagai unsur sistem ekonomi atau sistem politik. Dalam beberapa aliran filsafat Barat, kedudukan manusia digambarkan absurd sekali. Banyak filosof Barat kontemporer melihat manusia dalam kedudukan dan fungsi absurd itu. Manusia digambarkan menderita kesepian amat sangat, menderita *Angst* kata

¹⁴² ———, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*.

¹⁴³ Ibid. hal: 39.

Kierkegaard, mengalami kesendirian, kebosanan, dan kesia-siaan. Gambaran seperti ini jelas merupakan gambaran yang pesimistis¹⁴⁴.

Singkatnya, ilmu sosial profetik Kontowijoyo memiliki perhatian utamanya adalah emansipasi umat, yang kongkrit dan historis, terkait langsung dengan masalah-masalah aktual yang dihadapi umat. Metodologi Kuntowijoyo ini juga mengarahkan kepada perubahan sosial pada level realitas; “etika baru yang muncul kemudian haruslah bukan saja bereaksi terhadap aktualitas, tetapi juga mampu menumbuhkan relitas-realitas baru”¹⁴⁵. Hal ini juga diungkapkan oleh Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo berniat untuk menjadi paradigma baru. Seperti yang telah disebut di atas, jika Marxisme menawarkan paradigma baru dengan kaidahnya mengenai *structure* (basis material) dan *superstructure* (kesadaran) dengan menyatakan bahwa *structure* menentukan *superstructure*. Maka Ilmu Sosial Profetik membalikkan rumusan ini dengan meletakkan kesadaran (*superstructure*) di atas basis material.

Kembali ke gagasan pembaharuan Hasan Hanafi, banyak tokoh dan pemikir Islam¹⁴⁶ yang mengajak kepada pembaharuan, demikian juga banyak buku-buku dan karya-karya ilmiah telah ditulis untuk kebutuhan pembaharuan pemikiran Islam¹⁴⁷. Meskipun memiliki kemiripan dengan ajakan Kuntowijoyo, dibandingkan dengan seruan-seruan mereka semua, pembaharuan Hasan Hanafi dapat dikatakan sebagai ajakan pembaharuan berakar dalam warisan intelektual dan budaya, universal, sistematis, kritis dan sangat komprehensif. Karena demikian kompleksitas sifat pembaharuan

¹⁴⁴ Ibid. Hal: 266

¹⁴⁵ Ibid. Hal: 147

¹⁴⁶ Diantara para pembaharu, misalnya Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Abduh, Hasan Al-Banna, Rasyid Ridha, Jamaluddin al-Afghani, Nurkhalis Majid, Abid al-Jabiri, dan lainnya. Dalam disertasi ini pemhasan lebih mendalam nantinya akan terfokus kepada tokoh-tokoh pembaharuan dalam fiqh dan ijtihad, khususnya Ushul Fiqh sebagai metodology ijtihad.

¹⁴⁷ Misalnya lihat Al-Attas, *Prolegomena to Metaphysics of Islam*; Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*; al-Fārūqī, "Islām and Art."; Auda, *Maqshid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*; Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam* (Djakarta: Tintamas, 1966); Hasan Al-Banna, *Majmu'dt Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna* (Beirut: Dar al-Andalus, 1965); Al-Hasan Abdurrahman Al-Ramhurmuzi, *Al-Muhdist al-Fashil baina al-Rawi wa al-Wa'i* (Beirut: Darul al-Fikr, 1983).

Hasan Hanafi, maka ajakannya dapat dikatakan unik dan berbeda dengan pemikiran-pemikiran lainnya¹⁴⁸. Bahkan, beberapa penulis mengalami kesalah-pahaman tentang pemikirannya baik karena kompleksitas ide dan gagasan pembaharuan yang dimilikinya, maupun karena pembaharuannya berakar kepada filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan.

Misalnya Yudian menyimpulkan bahwa Hasan Hanafi menggunakan metode hermeuneutika dalam melakukan pembaruan Islam dengan menafsirkan ulang al-Quran dan Hadis sesuai dengan kebutuhan hari ini. Kesimpulan Yudian ini tidak sepenuhnya dapat diterima. Alasan pertama, Hasan Hanafi memiliki metodologi sendiri yang berbeda dari Barat, seperti metode hermeuneutika. Hasan Hanafi membangun metodologi *al-Syu`ur al-Ijtima`i*. Alasan kedua, Hasan Hanafi dalam banyak bukunya menolak metodologi Barat, dan membangun metodologi baru yang berbasis turast. Bahkan ia yang pertama mengagaskan oksidentalisme; ilm istighrab sebagai upaya untuk memfilter westerinisasi. Alasan ketiga Hasan menyakini teks turast bersifat aqlul mutlak (das geist, Hegel), dan wujudnya bersifat noemeta dan mempengaruhi perubahan melalui perubahan waktu sejarah. Logika seperti ini jauh berbeda dengan logika Hermeuneutika yang membangun reinterpretasi kepada teori-teori bahasa saja. Oleh karena itu, Yudian telah memaknai konsep Hermeunitika dengan makna yang sangat luas, sehingga terkesan klise, dan menjadikan konsep tersebut sebagai “kunci Inggris” yang dapat digunakan dimana saja selama itu penafsiran teks suci. Kesalahan Yudian ini kemudian mempengaruhi narasi Hasan Hanafi di Indonesia, sehingga Hasan Hanafi diindetikkan dengan tokoh Hermeuneutika¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Istilah pembaharuan dan tokoh-tokoh yang dianggap sebagai pembaharu diperdebatkan. Misalnya Muhammad bin Abd al-Wahab banyak ilmuwan Barat menganggap beliau sebagai pembaharu, namun sebaliknya kalangan tradisional menganggap beliau justru kaku dan konvensional.

¹⁴⁹ Wahyudi, "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid."

Jika gagasan Kuntowijoyo dimulai dari orientasi teo-sentris dan antro-po-sentris dan ia memilih kompromis keduanya; humanis-teosenris, maka Hasan Hanafi memulai gagasan pembaharuannya dari warisan ke pembaharuan (*turast wa al-tajdid*) kemudian ia memilih *syu`ur* sebagai kompromis *turats* dan *tajdid*. *Turats* adalah gagasan untuk memegang teguh kepada warisan sejarah seperti kitab suci dan hadis, kitab-kitab ilmu-ilmu pengetahuan Islam lama. Sementara *tajdid* adalah gagasan untuk berpegang teguh kepada yang baru, baik yang bersumber dari luar Islam itu sendiri seperti ilmu-ilmu dari asing atau juga penolakan warisan sejarah dan mengambil yang kekinian sebagai gantinya. Sejak awalnya Islam datang dan kemudian menerima ilmu-ilmu pengetahuan dari Yunani, baik melalui proses penerjemahan yang digalakkan sultan-sultan atau melalui ahli-ahli filosof dan ilmuwan Yunani, dan tokoh pembaharuan lainnya kemudian ilmu mereka menjadi *qadhiatul tajdid* di kalangan umat Islam.

Dalam merespon *qadhiyah* (gagasan) *Turats* dan *Tajdid*, banyak ulama berbeda pendapat, sehingga respon merekapun tidak sama¹⁵⁰. Secara umum para ulama dan pemikir Islam terbagi kepada dua kelompok besar. Pertama kelompok yang berpegang-teguh kepada *turats* dan teo-sentrisme. Mereka meyakini bahwa *turats* adalah titik awal dan akhir dari pembaharuan. Teo-sentrisme adalah landasan dan prinsipil dalam pembaharuan. Kemajuan umat Islam di zaman modern tergantung pada sejauh mana *turats* itu dihidupkan dan diamalkan oleh masyarakat Islam¹⁵¹. Secara umum kelompok ini terbagi kepada dua golongan; pertama golongan nasionalis, kedua golongan Islamis.

Golongan Islamis disebut juga dengan kelompok salafi yang juga dapat dibagi-bagi kepada empat; salafi modern, Salafi

¹⁵⁰ Lihat juga respon Syeikh Al-Azhar dalam Thaib, *Al-Turats wa al-Tajdid: Munaqasyah wa al-Rudud*.

¹⁵¹ Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi*; Hanafi, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*.

revolusionis, Salafi Liberal dan Salafi Tulen¹⁵². Tokoh-tokoh pembaharuan seperti Muhammad bin Abdul Wahab, Naquip Al-Attas, Hasyim Asy`ari, Muhammad Nasir Hosein, *Al-Azhariyun*, *Nahdhiyuun*¹⁵³ dapat dilihat sebagai salafiyah yang konsisten dengan *turats*, namun mereka menolak ide-ide revolusioner dan juga liberalisme. Ditambah lagi ide-ide yang mereka perjuangkan jauh sebelum abad modern, maka dapat dianggap sebagai salafi tulen, yang kerap hari ini disebut juga dengan kelompok tradisional. Sementara tokoh-tokoh Muhammad Abduh, Sir Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, Ismail al-Faruqi, Muhammadiyah dan lainnya dapat dikategorikan kepada salafi modern. Adapun Syeikh Jamaluddin Al-Afghani, Said Qutb, Yasser Audah lebih tepat sebagai salafiyah revolusioner.¹⁵⁴

Sementara kelompok pembaharuan kedua adalah kelompok yang gagasannya fokus kepada modernisme dengan mengadopsi ilmu-ilmu dari Barat. Kelompok ini menganut antropo-sentrisme dan lebih fokus kepada masa kini dan menolak sebagian besar atau seluruhnya warisan kecerdasan masa lalu dari peradaban Islam. Tokoh-tokoh sekuler dari kalangan umat Islam, mereka menolak *turats* dan juga menolak modernisasi pemikiran Islam, namun memilih budaya dan ilmu-ilmu Eropa sebagai alternatif mutlak. Secara umum mereka ini terbagi kepada kelompok liberal, dan kelompok sosialis, contohnya seperti Salamah Musa, Husein Marwah dan Thaha Husein¹⁵⁵.

¹⁵² Salafi tulen terjemahan dari bahasa Arab al-Salafiyah al-Mutamassikah, lihat Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi*. Untuk perbandingannya, lihat Ali Sami al-Nashar, *Aqaid al-Salaf lil Aimmah Ahmad ibn Hambal, wa al-Bukhari, wa Ibn Qutaibah wa Utsman al-Darimi* (Iskandariah: Manshaah al-Ma`arif, 1971).

¹⁵³ *Nahdhiyun di sini dimaksudkan dengan pengikut Nahdhatul Ulama dan untuk di Aceh seperti masyarakat Dayah salafi.*

¹⁵⁴ Lihat Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi*.

¹⁵⁵ Menurut Nahidh Hattar, Thaha Husein sebagai murid Hasan Hanafi, awalnya beliau pengikut sekuler dan posisinya menolak warisan ilmu pengetahuan Islam, dan Barat dianggap sebagai gantinya. Namun pada akhirnya beliau berubah menjadi salafi Tauqifi, lihat *ibid.*, 36.

Dalam tradisi keilmuan, lazimnya sesuatu ide yang berakar dalam khazanah warisan dan menyeluruh disebut juga dengan radikal¹⁵⁶. Dalam kamus bahasa Indonesia radikal diartikan sesuatu gagasan atau pemikiran yang berakar dan memiliki fondasi ke bawah secara mendasar. Dalam melakukan perubahan sistem sosial, radikal kadang dimaksudkan dengan seseorang yang memperjuangkan perubahan masyarakat secara menyeluruh dan total¹⁵⁷. Tentunya Hasan Hanafi tidak ingin melakukan perubahan secara total sehingga menghilangkan semua akar warisan kearifan dahulunya, sebaliknya Hasan Hanafi melakukan pembaharuan turas untuk mengaktualisasikan turas itu sendiri. Namun Hasan Hanafi dapat digolongkan sebagai pembaharu revolusioner dan tulus karena ia memulai pembaharuan dari akar peradaban Islam itu sendiri, yaitu *turats* dan menghendaki perubahan dan perbaikan dari krisis.

Berbeda dengan pembaharu-pembaharu sebelumnya, Hasan Hanafi menolak teo-sentrisme dan juga menolak antropo-sentrisme, ia sama dengan Kuntowijoyo mengagaskan teo-antroposentrisme. Misalnya ia menolak pembaharuan model Salamah Musa, Husein Marwah dan Thaha Husein, juga pembaharuan model Naquib al-Attas. Sebaliknya ia menekankan peningnya kesadaran sebagai basis pembaharuan. Ia berargumen bahwa pemaknaan teks itu harus berbasis kepada kesadaran (*syu`ur*). Ia secara sungguh-sungguh mengatakan bahwa kesadaran adalah faktor penentu baik dalam memahami keilmuan-keilmuan Islam masa lalu dalam bentuk *turats* maupun dalam membaca keilmuan barat di masa modern ini. Demikian juga dalam

¹⁵⁶ Istilah radikal dihadirkan disini karena biasanya metodologi dan tujuan dari perubahan sosialisme/marksisme merah adalah perubahan yang radikal atau disebut juga dengan revolusi. Hasan Hanafi meminjam metodologi dialektik dan perubahan dari sosialisme, namun proyeksi beliau tidak dapat dikatakan radikal seperti Marksisme merah, karena ia memulai perubahan dari turats dan identitas nasionalisme dimana ia tumbuh dan masyarakat yang menaunginya. Untuk detail definisi radikal, silakan lihat: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/radical>

¹⁵⁷ Radikal didefinisikan sebagai seseorang yang memperjuangkan secara seluruh atau total perubahan politik atau sosial baik ia dari salah seorang dari partai politik, maupun seseorang yang tidak berbasis partai politik tetapi menginginkan perubah total.

mencari solusi dari krisis umat Islam di saat ini. Pembaharuan Hasan Hanafi berbasis kepada kesadaran kolektif dan individu yang berbingkai dengan identitas bangsa (nasional)¹⁵⁸. Haikatnya pembaharuan Hasan Hanafi dimulai dari *turats* masa lalu, menerima dan mengkritisi warisan intelektual asing dan bertujuan untuk menciptakan perubahan kenyataan buruk kepada yang sedang dialami masyarakat sebagai bentuk revolusi kolektif. Jika pembaharuan pemikiran Islam oleh tokoh-tokoh lainnya tidak mendapat perhatian sepenuhnya dengan konsep kesadaran, maka Hasan Hanafi menjadikan konsep kesadaran adalah akar dari pembaharuan dan inti dari semua proyek pembaharuan yang ia lakukan, termasuk juga dalam pembaharuan/rekonstruksi Ushul Fiqh modern¹⁵⁹.

Gagasan pembaharuan Hasan Hanafi bersifat universal karena mencakup semua problematika umat Islam masa lalu; *turats-turatsnya*, demikian juga dengan pembacaan kritis terhadap semua warisan intelektual Barat¹⁶⁰. Hasan Hanafi memiliki perhatian yang

¹⁵⁸ Beberapa ilmuwan meragukan proyek pembaharuan Hasan Hanafi bersifat Islami, karena gagasan pembaruan beliau dibatasi oleh wilayah negara/kepentingan negara bangsa. Memang Hasan Hanafi memfokuskan agar dimulai dan efek dari pembaharuan itu dibatasi oleh wilayah kenegaraan dan untuk pemajuan kepentingan nasional suatu bangsa, namun ia mengatakan bahwa pembaharuan itu dapat diterapkan oleh semua negara-negara Islam, lihat Hanafi, *New Directions in Islamic Thought*; ———, *Juzur al-Tasalluth wa Afaaq al-Hurriyah*; ———, *Al-Din al-Tsaqafah wa al-Siyasah fi al-Wathan al-Arabi* (Kairo: Dar al-Quba, 1998); ———, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dinie*; al-Sayyid waladuh Abah, "Al-Tanwir wa al-Ta'sil: Qira'a fi Ba'd A'mal Hasan Hanafi" in *Jadal al-Ana wa al-Akhar: Qira'a Naqdiyya fi Fikr Hasan Hanafi fi 'Id Miladiyah al-Sittin* ed. Ahmad 'Abd al-Halim 'Atiyya (Kairo: Madbuli al-Saghlr, 1997); Ahmad 'Abd al-Halim 'Atiyya, ed. *Jadal al-Ana wa al-Akhar: Qira'a Naqdiyya fi Fikr Hasan Hanafi fi 'Id Miladiyah al-Sittin* (Kairo: Madbuli al-Saghlr, 1997).

¹⁵⁹ Lihat Hanafi, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*; ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*; ———, *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li 'Adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1; ———, *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Bunyatu al-Nash*, 2.

¹⁶⁰ Ide pembaharuan Hasan Hanafi serupa dengan gerakan pembaharuan dalam Syiah yang dipelopori oleh Muhamma Baqr Shadr, lihat ———, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr."; al-Shadr, *Durus fi ilmi al-ushul: al-Halaqah al-Tsalisah*, 2; *ibid.*, 1; Abd al-Jabbar al-Rifa'i, *Minhaj al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr fi Tajdid al-Fikri al-Islami* (Sydney: Maktabah Mutsqih al-'Arabi, 2012); Majmu'ah al-Ulama wa al-Buhust, ed. *Kitab al-Minhaj al-imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr; Sammu al-Zat Khulud al-'Adha'* (Beirut: Al-Ghadir, 2000).

sangat besar kepada *turats* Islam. Menurutnya *turats* adalah warisan ulama-ulama dahulu yang sangat penting dan sangat tinggi nilainya. Kita di saat ini harus menerima *turats* itu dan menjadikan pedoman dalam kehidupan. Demikian juga Hasan Hanafi risau kepada pemuja keilmuan Barat. Menurutnya, ilmu-ilmu yang datang dari Barat (*al-Turast Al-Wafid*) tidak seluruhnya dapat diterima dan menjadi bagian kolektifitas Islam atau nasionalisme timur, tetapi hendaknya dilakukan filterisasi dan lokalisasi yang sesuai dengan *syu`ur*, identitas dan nasionalisme lokal¹⁶¹.

Selain kepada kesadaran, pembaharuan Hasan Hanafi juga ditekankan kepada pentingnya menyelesaikan krisis sosial. Secara umum Hasan Hanafi membagi krisis umat Islam kepada krisis internal dan krisis eksternal. Untuk krisis internal, Hasan Hanafi menulis beberapa buku, misalnya buku *Juzur al-Tasalluth wa Afaaq al-Hurriyah*¹⁶² dan *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*¹⁶³. Dalam buku pertama ia menjelaskan bagaimana faktor konflik perebutan kekuasaan antara sesama Muslim, dan dominasi (تسلط) kelompok muslim mayoritas atas minoritas. Karena dominasi ini maka terjadilah kedhaliman, diktator, pencitraan, inferioritas dan pelemahan satu sama lainnya.

Adapun untuk krisis yang disebabkan oleh faktor eksternal, Hasan Hanafi berpendapat kekuatan liberal yang ingin menguasai sumber ekonomi lokal ikut menyebabkan krisis, seperti Amerika serikat dan sekutunya. Untuk itu ia menulis buku *Min Mahatin Ila Baghdad*¹⁶⁴ Dalam buku tersebut Hasan Hanafi menjelaskan secara rasional dan komprehensif bagaimana umat Islam ditindas oleh pihak asing dengan isu radikalisme, fundamentalisme, terorisme dan kemudian menghalalkan perampasan dan tindakan opresif terhadap

¹⁶¹ Hasan Hanafi, *Fi Fikri Gharbi al-Mu`ashir* (Kairo: Al-Muassasah al-Jamiah li Al-Dirasah wa al-Nashr wa Al-Tauzi`, 1990); ———, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*; ———, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dinie*; ———, *Al-Huwwiyah*.

¹⁶² Untuk detil, lihat ———, *Juzur al-Tasalluth wa Afaaq al-Hurriyah*.

¹⁶³ Lihat ———, *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*, 1.

¹⁶⁴ ———, *Min Mahatin Ila Baghdad*.

sumber daya alam, tanah dan kekayaan intelektual umat Islam. Ia menguraikan bagaimana rekayasa serangan teroris pada 11 September 2001 menjadi alasan untuk menindas umat Islam atas nama terorisme. Peristiwa itu menjadi pembenaran perang terhadap Afganistan, terhadap Palestina, pelemahan persatuan Islam dan Arab, perang terhadap Iraq, membenturkan demokrasi dengan Islam, Turki dengan Iran, Arab dengan Eropa, Arab dengan Amerika, yang semuanya berujung untuk pelemahan Arab dan pembenaran untuk menguasai sumber daya alam dan kekuasaan di dunia Islam.

Sementara buku kedua adalah buku yang lebih khusus tentang bagaimana krisis pemikiran karena pengaruh eksternal. Buku ini berjudul *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*¹⁶⁵ buku ini adalah buku yang sangat penting dari Hasan Hanafi, ia selain menjelaskan kesalahan dan rancunya pemikiran Barat, juga menampilkan sisi kebijakan Barat yang patut diambil contoh. Sehingga bagi pembaca dapat menemukan metodologi yang tepat melawan krisis eksternal sekaligus memetik manfaatnya dari Barat. Dalam buku karangannya yang lain ia juga mengulas tentang metodologi menghadapi krisis eksternal ini seperti dalam buku, *Fi Fikri Gharbi al-Mu`ashir*¹⁶⁶, *Hishar al-Zaman: Isykalath al-Hadhir*¹⁶⁷, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib*¹⁶⁸ dan lainnya.

Jika buku pertama dan kedua fokus kepada problematika eksternal saja, maka dalam buku-buku *Hishar al-Zaman: Isykalath al-Hadhir*¹⁶⁹, dan *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*¹⁷⁰ diuraikan berbagai probelmatika umat Islam eksternal dan internal sekaligus dan solusinya. Secara ringkas semua buku-buku yang dikarangnya tersebut menunjukkan betapa Hasan Hanafi sangat risau dengan krisis umat Islam saat ini. Bagi Hasan Hanafi membaca dan peduli dengan *turats* bermakna harus melakukan tajdid yang

¹⁶⁵ ———, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*.

¹⁶⁶ ———, *Fi Fikri Gharbi al-Mu`ashir*.

¹⁶⁷ ———, *Hishar al-Zaman: Isykalath al-Hadhir*

¹⁶⁸ ———, *Hiwar al-Mayriq wa al-Maghrib*.

¹⁶⁹ ———, *Hishar al-Zaman: Isykalath al-Hadhir*

¹⁷⁰ Lihat ———, *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*, 1.

dapat menyelesaikan krisis internal dan eksternal ini, dan ia sangat mengancam pembaca *turats* hanya untuk mengetahui *turats* saja.

Sebenarnya, bukan Hasan Hanafi saja yang peduli dengan turas dan risau dengan keterpurukan umat Islam saat ini, tetapi banyak ulama-ulama Asy`ariah lainnya, misalnya ulama al-Azhar juga sangat peduli dengan *turats*. Di Mesir sendiri tempat lahir dan pengabdian Hasan Hanafi, ia melihat sendiri bagaimana al-Azhar mengabdikan kepada *turats*. Pengabdian ini bukan saja mampu menggali, menginternalisasi dan mensosialisasi *turats* tetapi lebih dari itu, mereka telah menjadikan *turats* sebagai tujuan dari pembacaan *turats* itu sendiri. Tetapi Hasan Hanafi sangat tidak sepakat dengan cara seperti ini. Pembacaan *turats* untuk *turats* sangat dikecam dan dilawan oleh Hasan Hanafi. Metode pembacaan seperti ini menurut Hasan Hanafi mandul dan tidak dapat memberi efek apa-apa bagi realitas umat Islam yang terpuruk dan tertinggal sangat jauh di belakang. Akibatnya pembacaan seperti itu tidak dapat memberi solusi bagi penyelesaian problematika yang dialami masyarakat saat itu. Adapun contoh kecaman seperti ini banyak didapati dalam karangannya. Banyak kalimat yang diulang-ulangnya tentang kecaman terhadap pembacaan *turats* untuk *turats*, bukan untuk menyelesaikan masalah dan problematika umat Islam saat ini, seperti dalam bukunya: *Al-Turast wa Al-Tajdid*, ia mengatakan:

ويعيش العالم العربي والإسلامي اليوم في أزمة متعددة الجوانب، من جوانبها أزمة الثقافة التي تعبر عن انتقال الأمة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، وتتكون الثقافة العربية من مكونات رئيسية ثلاثة: الموروث القديم، والوافد الحديث، والواقع المعاش... فما زال الموروث القديم يفكر فينا ولنا، وما زلنا نحن نفكر فيه و به، فلا فرق بين التراث الحي والثقافة المعاصرة... أما الثقافة الوافدة المعاصرة عن الغرب فهي عنصر مكون ضعيف، لا يتجاوز سطح الثقافة إلى الأعماق ولا يظهر إلا عند النخبة... ويمثل

الوافد المستقبل البعيد المحاصر، ويمثل الواقع الموروث الغائب بالرغم من التأزم والمعاناة التي قد تصل إلى حد الكفر به، الخروج عليه أو الهرب منه. بالتالي تكون العناصر الرئيسية المكونة للثقافة العربية المعاصرة هي أيضا عناصر تكوينية في الزمان التاريخي، الماضي والمستقبل والحاضر“ (حنفي، 1998: 91-92).

Hari ini dunia Arab dan Islam hidup dalam krisis yang majemuk dan multi level; seperti krisis budaya yang hanya mampu mengekspresi realitas umat Islam masa lalu saja; dari ekspresi suatu fase sejarah masa lalu dan melompat ke fase sejarah lainnya. Padahal elemen-elemen kebudayaan Arab terdiri atas tiga komponen: khazanah masa lalu, elemen-elemen budaya kekinian dan kenyataan hidup hari ini..... Sementara yang terjadi, masih dianggap khazanah masa lalu itu sebagai kenyataan hidup hari ini, dan solusinya, dan kita masih berpikir kepada masa lalu itu, sehingga tidak berbeda antara khazanah masa sekarang dan budaya sekarang dengan masa lalu....adapun budaya kekinian adalah budaya yang diimpor dari Barat modern. Ini adalah elemen khazanah Arab yang paling lemah, tidak lebih dari kulit saja dan tidak mengakar, apalagi munculnya secara permanen, hanya sebagai tren saja. ...dan jika terus begitu budaya impor akan mendominasi dimasa yang akan datang nantinya.

Dalam buku lainnya, misalnya Hasan Hanafi menulis bagaimana perang wacana terorisme, kemudian umat Islam menjadi korban sebagai target penindasan dan dalam waktu yang sama tindakan perlawanan mereka dituduh sebagai aksi terorisme¹⁷¹.

ومن مظاهر هذه الازدواجية في مفهوم الارهاب، عدم التمييز بين المقاومة، الارهاب عمل غير المشروع، محاولة قضاء طرف على الطرف الاخر، كما

¹⁷¹ Lihat ———, *Min Mahatin Ila Baghdad*: 14.

يفعل الكيان الصهيوني في فلسطين، وروسيا في الشيشان، والهند في كشمير، وكما كان يفعل النظام الابيض في جنوب افريقيا، وكل القوى الاستعمارية في الشعوب المستعمرة. اما المقاومة فعمل مشروع من الطرف الثاني ضد الارهاب الاول مثل المقاومة الفلسطينية في الاراضي المحتلة، والمقاومة الوطنية لاحتلال الاسرائلي في جنوب لبنان، والمقاومة الشيشان والافغانية ضد الغزو السوفيتي، والمقاومة في البوسنة والمهرسك وكوسوفا ضد العنصرية الصربية، والمقاومة الكشميرية دفاعا عن حق تقرير المصير لشعب كشمير، وكل حركات التحرر الوطني ابان الحقبة الاستعمارية العربية منذ القرن التاسع عشر، والتي بلغت الذروة في الخمسينيات والستينيات قى القرن العشرين في افريقيا وامريكا اللاتينية.

Dari kenyataan kekacauan ini adalah [salah satunya] dalam memahami konsep terorisme. Mereka tidak dapat membedakan antara aksi terorisme dengan aksi pembelaan diri. Terorisme adalah aksi yang terlarang secara hukum, yaitu sebuah usaha mencaplok tanah demi tanah sebagaimana dilakukan oleh pasukan zionisme terhadap Palestina, oleh Rusia terhadap bangsa Chechnya, oleh India terhadap bangsa Kasmir, sebagaimana juga dilakukan oleh white supermacy terhadap orang-orang kulit hitam di Afrika Selatan, dan oleh semua kekuatan penjajahan kepada semua rakyat yang terjajah. Adapun aksi pembelaan diri adalah aksi yang sah menurut hukum dari pihak yang teraniaya kepada mereka yang mendhalimi, seperti aksi Palestina membela diri dari perampasan tanah, aksi bangsa Lebanon melawan bangsa Israel di tanah Golan, perlawanan bangsa Chechnya dan Afghanistan terhadap perang Uni-Soviet. Aksi pembelaan diri bangsa Bosnia Hezergovina dan Kosovo terhadap aksi rasis Bangsa Serbia. Aksi pembelaan diri bangsa Kasmor dari ketetapan hukum yang rasis oleh pemerintah India, dan segala gerakan perlawanan bangsa yang terjajah dari penjajahan pada abad sembilan belas, dan mencapai puncaknya pada tahun lima

puluhan dan enam puluhan abad dua pulu di Afrika, Asia, dan Amerika Latin.

Sementara itu kelompok modernis¹⁷² adalah kelompok yang memiliki kepedulian sama dengan krisis multi-dimensi umat Islam hari ini. Namun demikian, menurut Hasan Hanafi mereka kurang menghargai *turats* Islam. Daripada mencoba menggunakan *turats* sebagai media mencari penyelesaian atas krisis ini, mereka malah menggantikannya dengan kekayaan intelektual barat. Hasan Hanafi dalam bukunya *Hishar Zaman vol. 2*, ia membagi kelompok ini kepada tiga kelompok, pertama intelektual Islam, seperti Al-Kawakibi, Khumeini, Malik bin Nabi, Abbas Aqad, Thaha Husein dan lainnya. Kedua: intelektual liberal, seperti: Al-Thahthawi, Badiul Kasiem, Muhammad Abid al-Jabiry, Ahmad Abu Zeid; dan terakhir kelompok intelektual sekuler, seperti Farh Anton, Syabali Syamil¹⁷³. Kepedulian mereka yang berlebihan kepada khazanah intelektual Barat malah merusak Islam dan umatnya¹⁷⁴. Hasan Hanafi sangat tidak sepakat dengan mereka dan mengkritik kelompok modernis ini baik kelompok sekuler, liberalis, dan Islamis yang membaca turas barat untuk menjadi barat. Ia menulis bagaimana persepsi mereka terhadap Barat:

1. Anggapan Barat sebagai satu-satunya simbol bagi kemajuan peradaban. Seluruh bangsa harus mengikuti Barat dan berjalan berdasarkan ketentuan-ketentuannya.

¹⁷² Istilah modernis Islam sering disalahpahami oleh banyak intelektual. Yudian Wahyudi dalam disertasinya cenderung mendefinisikan mereka sebagai pengajak kepada kembali kepada Al-Quran dan Hadis. Padahal tidak semua modernis demikian, misalnya saja Hasan Hanafi, ia justru mementingkan kesadaran kelompok dan identitas sebagai tujuan pembaharuan. Dialektika antara al-ana, al-waqi dan turas harus berproses yang dapat menghasilkan kesadaran yang tepat (true consciousness). Lihat: Wahyudi, "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid."

¹⁷³ Lihat detilnya Hasan Hanafi, *Hishar al-Zaman: al-Hadhir (al-Mufakkirun)* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004).

¹⁷⁴ Lihat ———, *Qadhaya Mu`ashirah: Fi Fikrina al-Mu`ashir*, 1; ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*.

Hal ini, berimplikasi pada dekonstruksi karakter-karakter atau identitas bangsa-bangsa dan pengalaman empirik mereka yang independen; dan monopoli Barat terhadap hak inovasi pengalaman-pengalaman baru dan simbol-simbol modernitas yang lain.

2. Anggapan Barat sebagai representasi humanisme universal dengan Eropa sebagai titik sentralnya. Sejarah dunia adalah sejarah Barat, sejarah kemanusiaan adalah sejarah Barat, sejarah filsafat adalah sejarah filsafat Barat. Di dalam sejarah Barat terdapat segala sesuatu. Sesuatu yang sebelum Barat adalah periode primitive sejarah kemanusiaan sebagaimana yang ditegaskan Herder. Adapun hal yang sesudah Barat adalah periode “vakum” yang didominasi oleh Barat. Periode-periode Barat merupakan periode periode universal. Maka, periode pertengahan merupakan periode pertengahan bagi totalitas dunia. Periode modern merupakan periode modern bagi totalitas bangsa kendati pun periode tengah kita merupakan periode kebangkitan kita dan periode modern kita merupakan periode keterbelakangan kita. Periode masa depan¹⁷⁵

Di sisi lain, Hasan Hanafi mengarang buku: *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*¹⁷⁶ sebagai metode pembacaan warisan kekayaan budaya barat (baca bagian 2.2.2.5 *istighrab*). Mengkaji pemahaman modernis Islam, Yudian Wahyudi dalam disertasinya menggolongkan Hasan Hanafi sebagai salah seorang *Islamic Scholar* yang menyerukan kembali kepada Al-Quran dan Sunnah. Menurutnya, sama seperti Hasan Hanafi, beberapa tokoh Islam lain juga menyerukan pembaharuan pemikiran Islam atau modernisasi Islam seperti: Muhammad bin Abdul Wahhab, Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, Rasyid Ridha, Kyai Haji Muhammad Dahlan, Ahmad Hassan dan pembaru-pembaru yang lainnya¹⁷⁷.

¹⁷⁵ ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*. H: 39

¹⁷⁶ ———, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*.

¹⁷⁷ Wahyudi, "The Slogan “Back to the Qur’an and the Sunna”: A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid."

Untuk zaman ini, Abid Al-Jabiri dan Nurcholis Majid juga dua orang yang menyerukan kembali kepada Al-Quran dan Hadis. Berbeda dengan keduanya, Pembaharuan Hasan Hanafi tidak secara totalitas mengajak kembali kepada turas, apalagi Al-Quran dan hadis, tetapi beliau lebih fokus pada mempertahankan kesadaran kolektif dan identitas. Bagi dia *al-ana* adalah manifestasi dari kesadaran kelompok yang berada dalam *turats*, bentuk-bentuk kritis terhadap kenyataan sosial dan filterisasi terhadap warisan budaya asing. Seperti Yudian, beberapa penulis lainnya juga memiliki pendapat yang sama, misalnya; Miftah Faaqih¹⁷⁸, dalam pengantar buku terjemahan dari buku Hasan Hanafi *Dirasah Falsafah* jilid satu dan dua, ia menulis:

Sekarang ini, yang menjadi persoalan utama di dunia Islam bukanlah *tajdîd at-turâts* (memperbarui tradisi) atau *at-turâts wa attajdîd* (tradisi dan pembaruan), sebab yang menjadi *starting point* (pijakan) adalah 'tradisi'. Pembaruan dilakukan dalam rangka kontinuitas kebudayaan nasional, peletakan landasan bagi masa kini, motivasi menuju kemajuan, dan keterlibatan dalam perubahan sosial. Tradisi adalah titik awal sebagai tanggung jawab budaya-kebangsaan, sedangkan pembaruan merupakan reinterpretasi terhadap tradisi sesuai dengan tuntutan zaman. Yang lama mendahului yang baru, dan otentisitas menjadi landasan bagi konteks masa kini. Tradisi bukan merupakan fakta tunggal, melainkan ia adalah berbagai kecenderungan dan aliran yang mengekspresikan sikap, kekuatan sosial, ideologi-ideologi, dan berbagai macam pandangan. Untuk itu, tradisi tidak mempunyai eksistensi yang independen, terlepas dari realitas yang dinamis dan selalu berubah, yang mengekspresikan semangat zaman, dan pembentukan generasi dan fase perkembangan sejarah. Ia merupakan kumpulan interpretasi yang diberikan oleh masing-masing generasi sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zamannya¹⁷⁹.

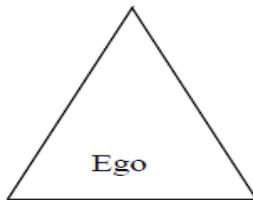
¹⁷⁸ Hanafi, *Studi Filsafat 2: Pembacaan Atas Tradisi Barat Modern*; ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*.

¹⁷⁹ ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*.

Inilah perbedaan pembaharuan yang diserukan oleh Hasan Hanafi dengan Kuntowijoyo dan tokoh-tokoh lainnya di atas. Hasan Hanafi menyadari sebagian besar umat Islam masih terjebak dalam *turats* dan masa lalu. Mereka masih bersikukuh dengan masa lalu, yang sering disebut sebagai generasi Salaf. Menurut Hasan Hanafi umat sekarang terjebak dalam masa lalu. Karena itu mereka memperlakukan krisis hari ini sebagaimana pendahulu mereka menghadapi krisis mereka masa lalu. Kondisi umat Islam hari ini yang mendunia terpuruk; ekonomi, sosial-budaya, politik, kesehatan, pendidikan dan bahkan perilaku individu-individu tentunya tidak sama dengan krisis yang sama di masa lalu pendahulu mereka. Itu artinya menghadapi krisis hari ini dengan cara persis sama seperti pendahulu masa lalu adalah kesalahan dan terjebak dalam masa lalu.



Tradisi Barat



Tradisi Klasik

Realita Kontemporer

Gambar 5 Skema pembaharuan Hasan Hanafi dalam merekonstruksi ilmu Pengetahuan Islam dan mengrespon krisis dunia Islam.

Tiga sudut yang saling keterhubungan (*Triangle*) pembaharuan Hasan Hanafi. Secara jelas Hasan Hanafi mengagaskan ide-ide revolusioner¹⁸⁰ dan tetap konsisten dengan *turats*. Upaya memanfaatkan intelektualitas modern dan *turats* untuk mengubah kenyataan kritis sosial berdasarkan identitas dan kesadaran kolektif sosial adalah kontribusi genius Hasan Hanafi dalam meletakkan dasar-dasar teoritis salafi modern dan perubahasan sosial.



¹⁸⁰ Istilah revolusioner adalah istilah yang berhasil tradisi keilmuan Marxisme. Hasan Hanafi sendiri menggunakan istilah ini, dan menerjemahkannya dalam istilah Arab; tsauri. Tentang penggunaan Tsaurah dan ciri khas pembaharuan Hasan Hanafi dapat dilihat dalam bukunya hingga enam jilid: *Al-Dien Wa Al-Tsaurah Fi Misr*. Dari uraian Hasan Hanafi tentang tajdid, Yassar Islami, dan lainnya, ia mengindikasikan pembaharuannya bersifat revolusi tetapi secara soft dan demokratis, lihat: Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi*; Hanafi, *Juzur al-Tasalluth wa Afaaq al-Hurriyah*; ———, *Min Mahatin Ila Baghdad*; ———, *Fichte Filusuf al-Muqawamah* (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2003); ———, *Al-Din al-Tsaqafah wa al-Siyasah fi al-Wathan al-Arabi*; ———, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikri al-Dinie*; ———, *Al-Dien wa al-Tsaurah fi Misr*, 1-6.

BAB III

METODOLOGI, KONSTRUK USHUL FIQH KLASIK, DAN KRITIK HASAN HANAFI

3.1. Metodologi Mutakallimin, Fuqaha Dan Ahlu Al-Hadis

Metodologi adalah salah satu istilah dalam filsafat ilmu. Biasanya dimaksudkan dengan seperangkat asumsi-asumsi dasar yang dibangun atas ajaran filsafat tertentu, seperti prinsip-prinsip epistemologis dan metode yang digunakan untuk mengetahui realitas. Diantara contohnya metode deduktif, induktif, dialektif, intuitif dan metode lainnya. Selain asumsi dasar, hal-hal berkaitan dengan metode pengumpulan data, teknik dan instrumen-instrumen yang digunakan juga bagian dari definisi metodologi¹⁸¹. Metodologi dibedakan dengan metode penelitian, metodologi adalah rangkaian gabungan antara pemahaman filsafat dengan metode dan teknik memperoleh ilmu pengetahuan, sementara metode penelitian hanya berkaitan dengan teknik-teknik digunakan untuk memperoleh pengetahuan tersebut.

Dalam kajian Ushul Fiqh di sini, metodologi yang dimaksudkan adalah terjemahan dari istilah *manhaj* منهج, seperti *manhaj mutakallimin*, *manhaj fuqaha*, dan *manhaj ahl al-hadis*. Dalam literatur Ushul Fiqh, istilah *thariqah* طريقة, مذهب, مدرسة juga digunakan sebagai padanan dari *manhaj*. Adapun dalam disertasi ini, penggunaan istilah metodologi berkaitan dengan asumsi-asumsi dasar tentang penggunaan dalil-dalil hukum secara umum, seperti azas dan prinsip hukum, syarat-syarat keabsahannya, metode penetapannya, alasan pengutamaan antara satu dalil hukum dengan dalil lainnya, bentuk-bentuk penalaran hukum dan metode ijtihad dan demikian

¹⁸¹ Rosenberg, *Philosophy of Science: A contemporary Introduction*; Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* ; Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents*

juga perihal lainnya yang berkaitan dengan teknik dan prinsip-prinsip hukum¹⁸².

Kajian metodologi¹⁸³ Ushul Fiqh masih sangat terbatas dan kurang mendapat perhatian dari pakar-pakar hukum Islam. Untuk pengembangan Ushul Fiqh modern beberapa tokoh mencoba memperbaharui metodologi Ushul Fiqh berdasarkan nalar *lughawi*, *ta`lili* dan *maqashid*, seperti Al-Yasa Abu Bakar dalam *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*¹⁸⁴, ada juga yang mengembangkan metodologi maqashid sebagai metodologi hukum yang mandiri dari Ushul Fiqh seperti Jasser Audah dalam *Maqashid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*¹⁸⁵. Juga ada yang mendekati dengan ilmu statistika dan matematika seperti Muhammad Syahrur dalam *Al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*¹⁸⁶ dan Hermeuneutika seperti Wael Hallaq dalam *The Origins and Evolution of Islamic Law*¹⁸⁷ dan Bassam Tibi dalam *Islam between Culture and Politics*¹⁸⁸.

¹⁸² Definisi metodologi dalam Ushul Fiqh juga sama seperti yang digunakan oleh al-Dahsyah dalam bukunya; Mahmud Muhammad al-Dahsyah, *Al-Khilaf al-Ushuli baina al-Hanafiyah wa Jumhur al-Ushuliyien; Dirasah Tahliiyah Naqdiyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2015).

¹⁸³ Metodologi adalah istilah dalam filsafat ilmu. Biasanya dimaksudkan dengan seperangkat asumsi-asumsi dasar yang dibangun filsafat atau epistemologi dari suatu aliran filsafat. Selain asumsi dasar, dalam kajian metodologi juga termasuk dengan metode pengumpulan data, teknik dan instrumen-instrumen yang digunakan. Metodologi dibedakan dengan metode penelitian, metodologi adalah rangkaian pemahaman filsafat tentang realitas, metode memperoleh kebenaran dari realitas, teknik dan instrumen harus serasi dan relevan satu dengan lainnya. Dalam kajian ushul di sini, metodologi saya maksudkan dengan manhaj ^{منهاج}

¹⁸⁴ Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

¹⁸⁵ Auda, *Maqashid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*.

¹⁸⁶ Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* ; Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer*.

¹⁸⁷ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*

¹⁸⁸ Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2003); Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (New York: Palgrave 2001); ———, "John Kelsay and "Sharia Reasoning" in Just War in Islam: An Appreciation and a Few Propositions," *Journal of Church and State* Winter, no. 53, 1 (2011).

Namun demikian, kajian tentang sejarah perkembangan Ushul Fiqh masih sangat minim dan sangat sedikit dilakukan. Diantaranya adalah karya Abdu al-Wahhab Abu Sulaiman; *al-Fikri al-Ushuli; Dirasah Tahliliyah Wa Naqdiyah*¹⁸⁹, dan *Tathawwur al-Fikr al-Ushuli al-Hanafi: Dirasah Tadhbiqiyah li Adillah al-Mukhtalif Fiha*, karya Haitsam Abdu al-Hamid¹⁹⁰. Dari literatur tersebut, secara umum perkembangan Ushul Fiqh dapat dibagi kepada tiga fase; pertama fase konsepsi (*zihni*), kedua fase penulisan (*tadwini*), fase terakhir adalah masa keemasan Ushul Fiqh.

Pada fase konsepsi, pemikiran Ushul Fiqh masih terdapat dalam pemikiran ahli Ushul Fiqh dan mereka menerapkannya dalam berijtihad, namun ilmu Ushul Fiqh ini belum mandiri dan belum ditulis sebagai sebuah buku. Fase ini dimulai sejak masa para sahabat hingga pertengahan abad kedua hijriah. Secara keseluruhan bentuk dan objek Ushul Fiqh saat ini hanya berupa *adillah* (seperti hadis Muaz bin Jabal) dan kaidah-kaidah bahasa yang bersumber dari bahasa Arab. Pada saat ini tidak ada pengaruh ilmu mantiq sama sekali. Secara detil fase ini dijelaskan pada metodologi *muhadditsin* dibawah ini.

Sedangkan pada fase kedua, fase penulisan. Saat ini Ushul Fiqh sudah mulai dituliskan dalam sebuah kitab al-Risalah yang dipelopori oleh Imam Syafi'i. Meskipun demikian, Ushul Fiqh saat ini belum matang. Ia masih berupa kumpulan dari *adillah*, kaidah-kaidah bahasa dan kaidah-kaidah Ushul Fiqh ditulis secara acak. Tujuan pengarang kitab Ushul Fiqh saat itu untuk menjadi solusi bagi kekosongan ilmu metodologi ijtihad, juga untuk penyelesaian perdebatan antara madrasah hadis Iraq dan Hijaz. Fase ini dimulai dari pertengahan abad kedua hijriah hingga awal abad keempat. Beberapa peneliti menganggap bahwa karangan Ushul Fiqh saat ini

¹⁸⁹ Abdu al-Wahhab Abu Sulaiman, *Al-Fikri al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah* (Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983).

¹⁹⁰ Haitsam Abdu Al-Hamid Ali Khaznah, *Tathawwur al-Fikr al-Ushuli al-Hanafi: Dirasah Tadhbiqiyah li Adillah al-Mukhtalif Fiha* (Amman: University of Jordan, 1998).

dipengaruhi oleh ilmu mantiq¹⁹¹. Sementara sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa fase ini masih murni dari pengaruh ilmu mantiq, seperti pendapat Wael al-Haritsi, dan Falusi¹⁹². Dari hasil kajian isi al-Risalah, peneliti sepakat bahwa al-Risalah tidak ada pengaruh ilmu mantiq, hal ini didasari kepada tiga alasan, pertama Imam Syafi'i tidak pernah belajar dan bersentuhan dengan ilmu mantiq, kedua masa ilmu mantiq masih belum menjadi konsumsi umum, dan sangat terbatas keberadaannya. Apalagi buku al-Risalah adalah buku pertama yang memperkenalkan ilmu *Mustalahul hadis*, lebih dari 200 tahun kemudian al-Ramahumuzi dengan bukunya *al-Muhaddis al-Fasil Bayn al-Rawi wa al-Wa'i* yang dikenal sebagai pelopor ilmu Mustalahil hadis¹⁹³.

Sedangkan fase terakhir, fase keemasan perkembangan Ushul Fiqh. Fase ini adalah fase dimana Ushul Fiqh telah mencapai puncak kejayaannya dimulai dari pertengahan abad keempat hingga akhir abad kelima. Diantara ciri khas periode ini adanya pengaruh ilmu kalam dan ilmu mantiq yang dominan. Hasan Hanafi, menjelaskan perkembangan Ushul Fiqh saat ini:

Penulisan Ushul Fiqh diawali dengan kitab *al-Risalah* karya Imam Syafi'i, diakhiri dizaman keemasannya dengan kitab *Irsyadu al-Fuhul* karya imam al-Syauqani, kedua kitab ini adalah kitab terkemuka Ushul Fiqh di awal dan diakhir. Para ulama klasik dan modern membagi metodologi Ushul Fiqh kepada metodologi *mutakallimin* dan *fuqaha*. Metodologi *mutakallimin* adalah kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip yang dibangun

¹⁹¹ Lihat tulisan Sulaiman, *Al-Fikri al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah*; Abduraazieq, *Tamhid li Tariekh al-Falsafatu al-Islamiyah*; Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li 'Adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

¹⁹² Mas'ud bin Musa Falusi, *Madrasah al-Mutakallimin wa Manhajuhu fi Dirasah Ushul al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah Rusdi, 2004)

¹⁹³ Lihat Abdur Rahim ibn Hasan Al-Asnawi, *Al-Tamhid fi Takhrij al-Furu' ala al-Ushul* (Beirut: Al-Muassasah al-Risalah, 1981). Hal: 45 dan Wael ibn Sulthan-Al-Haritsi, *'Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi 'Ilmi al-Mantiq Muqarabah fi Jadaliyah al-Tarikh wa al-Ta'tsir* (Beirut: Markaz al-Nama' li al-Buhuts wa al-Diratsat, 2012). Hal: 310

berdasarkan ajaran Asha`irah sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Qawaid al-Aqaid*. Sedangkan metodologi *fuqaha* adalah suatu metodologi yang mengumpulkan antara prinsip-prinsip hukum (*ushul*) dengan hukum itu sendiri (*furu`*), antara kaidah-kaidah Ushul Fiqh dengan dan kasus-kasus hukum, dan lebih mengutamakan bukti-bukti dari dalil naqli ketimbang dengan bukti-bukti dari dalil aqli¹⁹⁴.

Sebagaimana pernyataan Hasan Hanafi di atas, dalam literatur klasik, secara umum metodologi Ushul Fiqh dibagi kepada dua macam: metodologi *mutakallimin* dan kedua metodologi *fuqaha*. Pembagian dua macam metodologi Ushul Fiqh tersebut awalnya ditulis dalam buku Ibnu Khaldun. Beliau menuliskan kebiasaan para *fuqaha* saat itu yang sering membagikan metodologi Ushul fiqh kepada metode *mutakallimin* dan metodologi *fuqaha*, misalnya ia menulis:

"كان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه. أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية.

¹⁹⁴ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1. Hal: 30-31

adalah orang yang paling pertama sekali menulis dalam bidangnya [Ushul Fiqh] imam Syafi'i ra. Kitab tersebut adalah al-risalah yang dituliskan oleh muridnya. Dalam kitabnya itu membahas tentang perintah, larangan, al-bayan, al-khabar, nasakh, hukum illah yang ada nashnya. Setelahnya kitab-kitab Ushul Fiqh dari para ulama fiqh Hanafi, mereka memperdalam lagi kaidah-kaidah Ushul Fiqh dan mengembangkannya lebih baik lagi. Demikian juga para ahli ilmu kalam melakukan hal yang sama. Namun demikian karangan para fuqaha sangat kental dengan metode fiqh dengan banyak memberikan contoh-contoh kasus hukum, dan keputusan hukum yang pernah dialami mereka sebagai jalan menemukan kaidah, mereka membangun kaidah atas pengalaman-pengalaman fiqh. Adapun para *mutakallimun* memisahkan kaidah-kaidah fiqh tadi dari fiqh itu sendiri. Mereka lebih cenderung kepada rasionalisasi [yang bersifat teoritis], karena memang demikian kecenderungan ilmu mereka [ilmu kalam]. Sedangkan para fuqaha Hanafiyah, mereka lebih terbiasa dengan metode fiqh dan mengalami kasus-kasus hukum lebih banyak¹⁹⁵.

Selain terdapat dalam kitab *Muqaddimah* Ibnu Khaldun, pembagian metodologi Ushul Fiqh kepada *thariq al-mutakallimin* dan *thariq al-fuqaha* juga disebutkan dalam buku-buku ulama Ushul Fiqh sendiri, seperti dalam *al-Taqrib wa al-Irsyad* (Juz 3, h: 66, 76 dan 146), dalam kitab *Al-Ihkam al-ahkam* karangan al-Amidi Juz 3 hal 144, dalam *Al-Mahshul* Juz 4 halaman 147, dan dalam *Al-Talkhis fi Ushul al-Fiqh* karangan Imam Haramain, Juz 2 halaman 230. Meskipun demikian para ahli ushul sendiri masih saling berbeda pendapat tentang pembagian ini. Ada yang mempertanyakan bagaimana mungkin *ahli kalam (mutakallimin)* menjadi *ahli Ushul Fiqh*? Lalu bagaimana dimaksud dengan fuqaha? Bahkan ada yang

¹⁹⁵ Abdurrahman ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Muqaddimah* Ibn Khaldun; the Ibn Khaldun's Introduction, vol. 1, Kitabul Ibr wa diwaanil muftadai wal Khabri fil Aiyamil arab wal a'jam wal barbar wa man asharahum min zawil sulthanil akbar (Beirut: Daarul Jail). 455.

berpendapat bahwa pembagian kepada dua macam itu kurang tepat, karena mestinya ada metodologi yang ketiga.

Adapun yang dimaksud dengan *matakalimun* karena penulis Ushul Fiqh dengan metodologi ini adalah orang yang ahli ilmu kalam, terutama mereka yang pakar dalam ilmu mantiq dan filsafat Yunani, seperti Imam Baqilani, Jubai, Imam Juwaini, Qadhi Abu Bakar, Abdul Jabbar, Abu Hasan al-Basri, al-Amidi dan lainnya. Dinamakan dengan metodologi *mutakalimin* karena mereka menggunakan metode ilmu kalam sebagai metode dalam berijtihad. Sementara yang dimaksud dengan *fuqaha* pada metode *fuqaha* adalah pengikut Abu Hanifah, salah satunya Imam Dabbusi dan lainnya¹⁹⁶. Penjelasan ini dapat ditemukan misalnya dalam tulisan al-Baqilani, Imam Juwaini dan Amidi. Imam Baqilani misalnya berkata;

...وبه قال كثير من المتكلمين منهم الجبائي وابنه¹⁹⁷

Begitulah kebanyakan para ahli ilmu kalam berpendapat, seperti al-Juba`i dan anaknya ..

Senada dengan itu, Imam Juwaini juga menggunakan istilah *fuqaha* dan *ahlu kalam* sebagai ahli Ushul Fiqh, seperti dalam bukunya pada pembahasan qiyas penamaan sebagai berikut:

القول في منع القياس في الأسماء اللغوية: ما صار إليه معظم المحققين من الفقهاء والمتكلمين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً، ولا مجال للأقيسة في إثباتها، وإنما تثبت اللغات نقلاً وتوقيفاً، وذهب بعض الفقهاء، والمنتمين إلى الكلام إلى أن الأسماء قد تثبت قياساً.

Pendapat tentang dilarangnya penggunaan Qiyas pada nama-nama *lughwawi*, adalah pendapat yang dipegang

¹⁹⁶ Lihat juga Zuhrah, *Ushul al-Fiqh*; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*.

¹⁹⁷ Abi Bakar al-Baqilani, *al-Taqrīb wa al-Irsyād* (Lebanon Muassasah al-Risalah, 403). h: 66, juz: 3

oleh fuqaha dan ahli kalam, karena nama-nama dalam bahasa tidak dapat dikiyaskan, dan tidak ada kemungkinan untuk melakukan qiyas di dalamnya, tetapi makna-makna bahasa itu ditetapkan secara waris-mewariskan dan kesepakatan. Sementara para fuqaha yang lainnya yang beraliran kalam berpendapat bahwa nama itu dapat ditetapkan secara qiyas¹⁹⁸.

Demikian juga dengan Imam Amidi, beliau menyebutkan pembagian metodologi kepada *fuqaha* dan *mutakallimun*, seperti dalam tulisannya dibawah ini:

فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين، كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم، إلى أن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وخالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار.

Kebanyakan ahli fiqh dari kelompok *mutakallimun* seperti Qadhi Abi Bakar, Qadhi Abd Al-Jabbar dan Abi Hasan al-Bashri dan lainnya berpendapat bahwa tidak ada hukuman dalamdan sebaliknya para *fuqaha* dari pengikut Abu Hanifah berpendapat terdapat hukuman. Namun pendapat *mutakallimun* lebih tepat¹⁹⁹.

Dalam kutipan tulisan diatas, Amidi menyebutkan bahwa metode *mutakallimun* adalah ahli Ushul Fiqh yang berasal dari *ahli kalam* seperti Qadhi Abu Bakar, Qadhi Abd al- Jabbar, Abu al-Husain al-Bashri dan lainnya. Adapun para *fuqaha* dimaksudkan adalah pengikut Abu Hanifah. Sedangkan yang dimaksudkan dengan metodologi adalah metodologi dalam penyusunan dan penulisan buku-buku Ushul Fiqh. Beberapa ulama ushul memaknai metode atau *manhaj* adalah:

¹⁹⁸ (Abd al Malik ibn Yusuf Abu al Ma'ali al Juwaini, Kitab al-Takhish fi Ushul al-Fiqh (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 1996.(juz 1, h: 194)

¹⁹⁹ al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Juz. 3, h: 92.

هي الطريقة التي سلكها الأصوليون في عرض ودراسة مسائل أصول الفقه في مؤلفاتهم الأصولية .

Cara atau jalan yang ditempuh oleh ulama ushul dalam membentangkan dan mempelajari masalah-masalah Ushul Fiqh dalam kitab-kitab Ushul Fiqh mereka.

Menurut ulama Ushul Fiqh, metodologi itu dapat dibagi kepada tiga jenis, pertama metodologi mayoritas, yaitu metodologi *ahli kalam*, kedua metode *fuqaha* dan terakhir metode gabungan antara keduanya²⁰⁰.

Singkatnya, untuk zaman klasik, Ushul Fiqh dibangun atas dua *manhaj* (metodologi); *mutakallimun*, dan *fuqaha*. Namun demikian, metodologi ahli hadis sebagai metodologi Ushul Fiqh tidak menjadi perhatian dari banyak ulama. Sebagaimana diungkapkan oleh Sulthan al-Haritsi, dalam “*Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi `Ilmi al-Mantiq Muqarabah Fi Jadaliyah al-Tarikh Wa al-Ta`tsir*”:

ومما يمكن اضافة في هذا المقام بالنسبة للمواد العلمية المكونه لعلم اصول الفقه: الفوات الذي يجدر تسجيله ضمن مصادر علم اصول الفقه، وهي المادة الحديثية، المستفادة من علم الحديث، التي تجاهل التنصيص على مصدريتها المتكلمون، لعدم اختصاصهم بها، او عدم اقتناع بعضهم بالجهود التي قدمها المحدثون. لكن مع ذلك، فقد تناول علما الاصوليين-وخاصة المتكلمين منهم- البحث في مسائل

²⁰⁰ Mayoritas ulama melihat bahwa metodologi Ushul Fiqh terbagi kepada dua saja: metodologi ahli kalam dan metodologi Fuqaha sebagaimana pendapat Ibn Khaldun, namun beberapa ulama lainnya menambah metodologi ketiga, yaitu gabungan antara kedua metodologi kalam dan fuqaha, untuk lebih detil Lihat Utsman ibn Muhammad al-Akhdhar Shushan, *Takhrij al-Furu` `ala al-Ushul: Dirasah al-Tarikhiah wa al-Minhajiah wa al-Tathbiqiyah*, vol. 1-2 (Riyath: Daar Thaibah li al-Nashr wa al-Tauzi`, 1998).

الحديثية، بناء على اصولهم العقلية ومنهجهم الكلامن، من غير
تخصيص في هذا العلم .

Dan adalah sesuatu yang perlu dipehertikan dalam hal ini tentang materi ilmiah yang menjadi pembentukan dari ilmu Ushul Fiqh: suatu kealpaan yang mesti dipehertikan dari kandungan Ushul Fiqh, adalah materi hadis yang diperoleh dari ilmu hadis. Ini sangat dilupakan oleh para ahli ilmu kalam, baik karena mereka tidak ahli dalam ilmu hadis ataupun karena mereka menganggap remeh dengan usaha keilmuan yang dipersembahkan oleh ahli hadis. Namun demikian, mereka ahli Ushul Fiqh, terutama yang dari aliran ilmu kalam, mencoba membahas perkara hadis berdasarkan asumsi-asumsi dasar akal [mantiq] dan metodologi kalam, yang sebenarnya mereka tidak ahli dalam ilmu hadis²⁰¹.

Seperti dalam tulisan Sulthan al-Haritsi di atas, ia menyanyangkan kepada ahli Ushul Fiqh yang mengabaikan ilmu hadis, bahkan menyesalkan kepada ahli kalam yang menulis tentang hadis dalam pembahasan Ushul Fiqh dengan pendekatan ilmu mantiq. Tetapi ia memberikan pujian kepada dua kitab Ushul Fiqh yang ditulis dengan pendekatan ilmu hadis, seperti *al-Risalah* imam al-Syafi`i dan *Qawathi` Adillah* oleh Abu Mudhaffar al-Sam`ani. Delapan tahun sebelum Al-Haritsi menuliskan tentang kealpaan ahli Ushul Fiqh terhadap ilmu hadis dan metodologinya dan mengkritik pendekatan ilmu kalam terhadap Ushul Fiqh, Hasan Hanafi telah mengarang Ushul Fiqh dengan pendekatan ilmu hadis dan mengkritik penggunaan mantiq sebagai metodologi Ushul Fiqh oleh ahli kalam.

Hasan Hanafi menemukan bahwa logika mantiq Aristoteles itu tidak memiliki hubungan dengan realitas sosial dan perubahan sosial

²⁰¹ Sulthan-Al-Haritsi, *Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi `Ilmi al-Mantiq Muqarabah fi Jadaliyah al-Tarikh wa al-Ta`tsir*. P: 137

akibatnya metodologi *mutakallimin* mengalami kekakuan, pasif dan tidak ada hubungannya dengan kondisi kasus-kasus hukum karena dibangun atas logika Aristoteles. Demikian juga metodologi fuqaha mengalami hal sama karena realitas para pendiri mazhab telah berganti dan terputus seiring berganti mereka dengan generasi baru. Maka landasan-landasan hukum masa pendiri mazhab sudah tidak relevan lagi dengan kondisi generasi baru. Apalagi pada periode akhir, metodologi fuqaha dipengaruhi ilmu mantiq. Meskipun konstruk Ushul Fiqh klasik bervariasi hingga delapan konstruk namun isi dan pembahasannya tetap saja tidak ada perubahan signifikan, kecuali pada *al-Risalah*, *al-Mustashfa* dan *al-Muwafaqat* yang mengadopsi semangat ilmu hadis, yaitu berkembang secara progresif sesuai dengan perubahan zaman dan perkembangan kasus hukum²⁰².

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa istilah metodologi di sini merujuk kepada makna *manhaj* منهج ومنهج. Metodologi dimaksudkan adalah seperangkat asumsi-asumsi filsafat dan teknik-teknik pencapaian kepada suatu ilmu pengetahuan atau kebenaran. Dalam kajian Ushul Fiqh ada dua metodologi utama; *mutakallimin* dan *fuqaha*. Sementara metodologi hadis adalah metodologi yang paling awal namun tidak mendapat perhatian ahli Ushul Fiqh. Padahal perkembangan dan mundurnya suatu ilmu sangatlah dipengaruhi oleh metodologinya, metodologi *mutakallimin* dianggap jumud dan mengakibatkan Ushul Fiqh mundur dan demikian juga dengan metodologi *fuqaha*. Pada bagian ini dibahas metode-metode tersebut agar dapat menemukan relevansi metodologi Ushul Fiqh Hasan Hanafi nantinya.

²⁰² Metodologi hadis yang dimaksudkan Hasan Hanafi tidak hanya bermakna dengan ilmu dirayah dan ilmu riwayat saja, tetapi juga kepada penggunaan ilmu sejarah perkembangan, yang dibagi kepada fase-fase peradaban secara dialektik, antara penyelesaian krisis dalam realitas, pembaharuan ilmu atau turast dan kebutuhan manusia.

3.1.1. Metodologi Ahli-Hadis (*Manhaj Muhaddisin*)

Metodologi hadis dapat diringkaskan kepada tiga tahapan pelaksanaan, pertama: mencari, mendengar, menerima, memelihara dan mengumpulkan hadis. Cara ini sering disebutkan dengan *tahammul wa al-ada*²⁰³. Langkah kedua adalah melakukan kritik hadis, baik dari segi *sanad* (kritik *sanad*) maupun kritik *matan*. Ilmu-ilmu hadis yang berkaitan dengan kritik *sanad* seperti ilmu *mustalahul hadis*, ilmu *jarh wa ta'dil*, maupun dari segi *matan* (kritik *matan*). Ada beberapa ilmu hadis berkenaan dengan kritik *matan*, diantaranya ilmu *ta'arudh wa tarjih*, *ilm ilal*, *nasikh mansukh* dan lainnya. Tahap pertama dan kedua ini biasanya dikelompokkan dalam *ilmu riwayat* dan *ilmu dirayah*. Sedangkan tahap ketiga adalah memaknai hadis tadi sesuai dengan kebutuhan masyarakat untuk menyelesaikan krisis. Langkah ini disebut dengan ilmu *fiqhul hadis*. Pengertian metodologi hadis seperti ini merujuk kepada definisi ilmu hadis sebagaimana yang dimaksudkan oleh Imam Nawawi:

أن المراد من علم الحديث تحقيق معاني المتون وتحقيق علم الاسناد
والمعلل والعلة عبارة عن معنى في الحديث خفى يقتضى ضعف
الحديث مع أن ظاهرة السلامة منها وتكون العلة تارة في المتن وتارة
في الاسناد وليس المراد من هذا العلم مجرد السماع ولا الاسماع ولا
الكتابة بل الاعتناء بتحقيقه والبحث عن خفى معاني المتون والاسانيد

²⁰³ Yang dimaksud dengan Tahammul adalah menerima dan mendengar suatu periwayatan hadis dari seorang syeikh dengan menggunakan beberapa metode penerimaan hadis. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib memberikan definisi dengan kegiatan menerima dan mendengar hadis. Jadi tahammul adalah proses menerima periwayatan sebuah hadis dari seorang guru dengan metode-metode tertentu. Sedangkan Al-'Ada adalah kegiatan meriwayatkan dan menyampaikan hadis. Menurut Nuruddin 'Itr adalah menyampaikan atau meriwayatkan hadis kepada orang lain. Jadi al-'ada adalah proses menyampaikan dan meriwayatkan hadis.

والفكر في ذلك ودوام الاعتناء به ومراجعة أهل المعرفة به ومطالعة كتب أهل التحقيق فيه وتقييد ما حصل من نفاثسه وغيرها فيحفظها الطالب بقلبه ويقيدها بالكتابة ثم يديم مطالعة ما كتبه ويتحرى التحقيق فيما يكتبه ويتثبت فيه فانه فيما بعد ذلك يصير معتمدا عليه ويذاكر بمحفوظاته من ذلك من يشتغل بهذا الفن سواء كان مثله في المرتبة أو فوقه أو تحته فان بالمذاكرة يثبت المحفوظ ويتحرر ويتأكد ويتقرر ويزداد بحسب كثرة المذاكرة ومذاكرة حاذق في الفن ساعة أنفع من المطالعة والحفظ ساعات بل أياما وليكن في مذكراته متحريرا الانصاف قاصدا الاستفادة أو الافادة غير مترفع على صاحبه بقلبه ولا بكلامه ولا بغير ذلك من حاله مخاطبا له بالعبارات الجميلة اللينة فهذا ينمو علمه وتزكو محفوظاته والله أعلم .

Yang dimaksud dengan ilmu hadis adalah melakukan tahqiq terhadap makna-makna dari matan hadis, sanad hadis dan ibarah baik yang berpenyakit (mu'allal) atau penyakit itu sendiri (illah), yang lahirnya (makna hadis itu) tidak adanya penyakit, tetapi tersembunyi padanya penyakit sehingga membuat hadis itu lemah. Kadang-kadang penyakit itu ada pada matan, dan kadang-kadang ada pada sanad. Bukanlah yang dimaksud dengan ilmu ini hanya mendengar, atau memperdengarkan, atau menulis, tetapi termasuk juga dengan mentahiqnya, mencari makna tersembunyi, sanad-sanad darinya, memikirkan tentangnya, berkejalan dengan menjaganya, berdiskusi tentangnya bersama orang berilmu, mengkaji buku-buku orang ahli tahqiq [hadis] dan mengikatnya [menuliskannya] dari apa yang diperolehnya dan lainnya. Maka karena itu seorang murid akan menghafal hadis dengan hatinya, dan

mengikatnya dengan menulis kemudian berkekalan mempelajarinya dari yang ditulis dan melanjutkannya dengan tahqiq....wallahu a`lam²⁰⁴.

Berdasarkan definisi Imam Nawawi diatas, dapat disimpulkan bahwa cangkupan ilmu hadis sangat luas dan melampaui dari pengertian ilmu hadis yang kebanyakan. Jika dikaji secara mendalam, secara essensi cakupan ilmu hadis menurut Imam Nawawi dapat dibagi kepada tiga hal: pertama: *Tahammul* (*al-bahts, al-sima` , al-isma`*), *wa al-ada* (*al-kitabah, al-mudawamah*), kedua; kritik (*tahqiq sanad* dan *matan*), dan ketiga: *fiqhul* (*Fikr, al-bahts, muraja`ah, muthala`ah*) hadis. Tiga cakupan ini jika dilihat dari metodologi *muhadditsin* menurut Hasan Hanafi, maka kategori al-Tahammul wa al-ada` termasuk dalam langkah reduksi, sementara kritik *sanad* dan *matan* termasuk dalam langkah mengkonstruk ulang, dan kategori ketiga tergolong dalam langkah reinterpretasi.

Hakikatnya tradisi hadis adalah tradisi keilmuan yang tertua sebelum adanya tradisi keilmuan lainnya. Awalnya dengan kelompok *ahlu suffah* yang mendidekasikan diri mereka untuk menghafal dan memelihara hadis, berkekalan bersama Rasulullah SAW untuk menerima hadis dan menghafalnya, yang dikenal dengan *tahammul wa ada`*. *Ahlu Suffah* atau *ashabu al-Suffah* ini adalah sekelompok para sahabat yang dibentuk oleh Rasulullah sendiri ketika beliau telah hijrah ke Madinah. Mereka tidak disuruh bekerja dan bahkan sebagian mereka tidak menikah, tetapi mereka diminta untuk fokus dengan ibadah, belajar dan memahami hadis dan membaca al-Quran dan menghafalnya. Mereka mendapatkan makanan dan kebutuhan lainnya dari hasil *jizyah* dan harta lainnya yang dimiliki Rasulullah SAW dan diberikan kepada mereka. Umumnya mereka juga tidak dilibatkan dalam berjihad untuk *futuh* Islam, kecuali sebagian kecil karena alasan mendesak²⁰⁵.

²⁰⁴ Imam Abul-Husain Muslim, *Al Minhaj bi Sharh Sahih Muslim* (Beirut: Qurthuba, 1994). Juz 1, hal: 58.

²⁰⁵ Alparslan Acikgenc, *Islamic Scientific Tradition in History* (Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2014); ———, *Scientific Thought and Its Burdens: An Essay in the History and Philosophy of Science* (Istanbul: Fatih Universitesi Yayinlari, 2000).

Jumlah mereka pernah mencapai sampai sekitar 400 orang. Sebagian mereka berasal dari kaum muslimin yang miskin dari warga setempat dan tidak memiliki rumah, karenanya kemudian ditampung oleh Rasulullah dan mereka tinggal bersama dalam *suffah*, kamar-kamar sekitar mesjid Nabawi. Mereka berkhitmat dalam menerima hadis, menghafalnya, mengajari Al-Quran dan tajwid dan lainnya di bawah bimbingan Rasulullah SAW. Di antara para sahabat generasi pertama yang mengabdikan diri mereka untuk hadis seperti Saidah ‘A’ishah bint Abi Bakr, Saidina ‘Umar ibn al-Khattab, Saidina ‘Ali ibn Abi Talib, Abu Hurayrah, ‘Abdullah ibn Mas‘ud, ‘Abdullah ibn ‘Umar ibn al-Khattab, Ibnu ‘Abbas dan para *ashabu suffah* lainnya.

Setelah itu, generasi kedua muncul, saat itu pemeliharaan dan pengembangan tradisi hadis menjadi lebih maju dan kompleks. Karena bimbingan Rasul dan kesungguhan mereka, banyak diantara mereka berkembang menjadi ilmuwan yang betul-betul memiliki kapasitas mental dan pengabdian yang sangat mumpuni. Di antara mereka adalah: Qadi Shurayh (d. 80/699), Muhammad ibn al-Hanafiyah (d. 81/700), Ma‘bad al-Juhanî (d. 84/703), Sa‘îd ibn al-Musayyab (d. c. 91/709), ‘Urwah ibn al-Zubayr ibn al-‘Awwâm (d. 94/712), Ibrahim Nakha‘î (d. c. 56/717), Âban ibn ‘Uthmân (d. 100/718), Mujahid ibn Jabr (d. 100/718), ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz (d. 102/720), Wahb ibn Munabbih (d. 110, 114/719, 723), Hasan al-Basri (d. 110/728), ‘Atâ’ ibn Abi Rabah (d. 114/732), Hammâd ibn Abi Sulayman (d. 120/737), Ghaylan al-Dimashqî (d. c. 123/740), al-Zuhrî (d. 124/742), Wasil ibn ‘Ata’ (d. 131/748), Ibn Ishaq (d. 151/768), Ja‘far al-Sadiq (d. 148/765), Abu Hanifah (d. 150/767), Awza‘i (d. 158/774), Hisham ibn al-Hakam (d. 179/795-6), Maik ibn Anas (d. 179/796), Abu Yusuf (d. 182/799), Sufyan al-Thawrî (d. 161/778), al-Shafi‘î (d. 204/819), dan lainnya yang masih banyak.

Kembali bagaimana para *ahlu* hadis melakukan *tahammul wal ada`*, sebagian sahabat Nabi SAW menyimpan hadis-hadis sebagai petunjuk bagi dirinya dan menulisnya sebagai bahan dalam

melakukan pengajaran di *zawiyah*, dan juga disimpan untuk kemudian menjadi bahan diskusi dan internal kritik sesama kelompoknya, misalnya Sahabat Hammâm ibn Munabbih dan lainnya dibolehkan menulis dan menyimpan apa saja yang dilihat dari perbuatan, perkataan dan taqrir Rasulullah SAW, dan apa saja yang mereka dengar dari para sahabat lainnya. Catatan-catatan seperti mereka itu adalah jenis catatan terawal dalam tradisi hadis dan dipanggil dengan istilah *sahifah*, seperti *Sahifah* of ‘Amr ibn al-‘Âs (d. 65/684-5) yang sering dikenal dengan *al-Sahîfat al-Sâdiqah*. *Sahifah* ini mengandung beberapa ratus hadis. Contoh lainnya *Sahifah* of Samura ibn Jundah (d. 679). Kumpulan hadis model kedua disebut dengan kitab. Kumpulan hadis kedua ini, atau kitab mengandung hadis lebih banyak dan komplek jika dibandingkan dengan *sahifah*. Contohnya *Kitâb* Asmâ binti Umayy (d. 38/658-9); dan *Kitâb* Sa‘d ibnu ‘Ubâdah (d. c. 15/636).

Sementara generasi selanjutnya, kumpulan-kumpulan seperti *sahifah* dan kitab berkembang menjadi *Maghazi*. *Maghazi* ini adalah kumpulan hadis yang lebih lengkap dan jumlahnya melampaui dari jumlahnya hadis yang terdapat dalam *sahifah* dan kitab. Meskipun jumlah dan kompleksitasnya lebih banyak, *Maghazi* adalah kumpulan hadis yang belum disistematiskan sesuai dengan konteks keilmuan, ia masih berupa kumpulan hadis yang masih bersifat acak dan tidak saling terhubung. Pada fase *maghazi*, para sahabat sudah mulai mengembangkan hadis dengan mempertanyakan beberapa masalah tentang pengumpulan hadis, misalnya bagaimana mengsystematikan pengumpulan hadis?, bagaimana membedakan hadis-hadis asli dan hadis kurang asli dan hadis palsu? Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, mereka mulai menemukan relevan hadis bagi kebutuhan masa itu dan kemudian menemukan istilah-istilah baru seperti ilmu *mustalahul hadis*. Di antara mereka, misalnya ‘Urwah ibn al-Zubayr, ‘Aban ibn ‘Uthmân; al-Zuhrî dan Ibn Ishâq adalah yang paling terkemuka. Keempat mereka juga dikenal sebagai pendiri madrasah hadis.

‘Urwah ibn al-Zubayr ibn ‘Awwâm al-Asadî al-Madanî (antara 91/709 and 99/717) mengumpulkan hadis dari orang tua beliau, yaitu dari Saidina ‘Alî ibn Abî Tâlib dan Abû Hurayra. Beliau juga dianggap salah satu ahlu fiqih dari madrasah Madinah dan dikenal sebagai seorang perawi hadis paling *tsiqqah* dan autentik menurut para pengkritik hadis. Beliaulah yang pertama mengembangkan teknik pengumpulan hadis dari bentuk sederhana dan tanpa sistem; *sahifah* kepada teknik *maghazi*. Beliau pelapor penulisan hadis dalam bentuk *maghazi*, meskipun karyanya belum tersistematis secara sempurna, namun beliaulah yang pertama memulai mempertanyakan hal-hal yang kritis (problematic stage) tentang hadis. Dari ide inilah sehingga tradisi pengumpulan hadis dapat berkembang dan lahirnya ilmu-ilmu dari hadis itu sendiri. Peran beliau yang mampu melihat koleksi hadis sebagai bagian dari fase-fase sejarah itu menyebabkan lahirnya kesadaran sejarah dan menjadi founder/pelopor madrasah (school) sejarah Madinah.

Koleksi hadis-hadis oleh ‘Urwah masih belum sempurna tersistematis, terpotong-potong, dan masih belum melingkupi seluruh fase dan asumsi sejarah. Sehingga gambaran sejarah awal Islam belum dapat ditemukan secara utuh dalam Maghazinya, namun kemudian muridnya al-Zuhri menjadi penulis sejarah awal Islam yang paling sistematis dengan konstruk yang utuh. Ia menyempurnakan gagasan gurunya dalam membangun ilmu historiografi yang lengkap dengan bingkai teoritis hadis sebagai metodologi ilmu sejarah Islam kemudian hari. Metodologi sejarah ini dibangun atas tradisi mengumpulkan hadis, mengkritik sanad dan matan hadis sesuai dengan konteks sejarah. Usaha al-Zuhri ini dilanjutkan oleh Âbân ibn ‘Uthmân ibn ‘Affân (d. 723) yang mengembangkan kesadaran sejarah, dan peletakan *matan dan rijal* hadis dalam konteks sejarah ke sejarah dunia (a world history). Singkatnya, kitab *al-Maghazi* adalah sumber ilmu sejarah Islam pertama, kemudian ‘Urwah ibn al-Zubayr adalah pelapor ilmu sejarah Islam pertama, dan al-Zuhri adalah ahli hadis yang terkemuka yang memperkenalkan metodologi ilmu sejarah Islam

sehingga kumpulan hadis-hadis menjadi bermakna sebagai rantai sejarah yang berkembang dalam waktu dan konteks peristiwa.

Pada perkembangan selanjutnya para sahabat mengembangkan perkumpulan hadis lengkap dengan konteks, tersistematis dalam perkembangan waktu sesuai dengan fase-fase sejarah. Perkembangan terpenting ini kemudian dinamakan dengan *sirah*. Inilah awal lahir ilmu sejarah sebagai bagian dari tradisi hadis. Dalam fase ini tradisi hadis berubah dari *al-Maghazi* ke ilmu *sirah* di tangan Muhammad ibn Ishâq ibn Yasâr. Beliau lahir di Madinah sekitar tahun 708 . Dia menerima hadis dari keluarganya; ayah, paman dan lainnya. Beliau adalah murid dari al-Zuhri. Pada tahun 737 beliau berangkat ke Alexandria untuk melanjutkan belajar kepada Yazîd ibn Abî Habîb sehingga berpindah dari madrasah madinah. Kemudian beliau juga belajar ke Iraq. Selanjutnya beliau memiliki beberapa ketidak kesepakatan dengan beberapa pemuka madrasah madinah seperti Hishâm ibn ‘Urwah dan Mâlik ibn Anas. Karya-karya penting beliau adalah *Sîrat Rasulillah* (sejarah hidup nabi yang lengkap dengan kronologi sejarah dan sesuai dengan konteks-konteks peristiwa sejarah), *Kitâb al-Khulafâ’* dan *Sunan*.

Secara umum, tradisi *ahlu suffah* yang awalnya fokus kepada hadis telah membidani lahirnya tokoh-tokoh dan bidang-bidang keilmuan lainnya yang dapat dibagikan kepada para pemikir dalam bidang hukum, seperti Ibrahim Nakha`i (d.c. 717), Jabir Ibnu Zayd (711-720 H), `Ata Ibnu Abi Rabah (732H), Hammad ibnu Abi Sulayman (737) dan Muhammad Ibnu `Abd al-Rahman Ibn abi Layla (765). Juga pemikir dalam bidang sejarah, seperti Hammam Ibn Munabbih (720), Wahb Ibnu Munabbih (728-733 H), dan Muhammad Ibnu Muslim Ibnu Shihab al-Zuhri (742 H). Tradisi hadis juga melahirkan pemikir spekulatif, seperti Ma`bad al-Juhani (703 H), Hasan al-Basri (728), `Umar Ibnu `Abd al-`Aziz (720H), Ghaylan al-Dismashqi (730), Jahm ibnu Safwan al-Tirmidhi (746 H), dan `Amr ibnu `Ubayd (760 H)²⁰⁶. Menurut al-Baghdadi ilmu

206 ———, *Islamic Scientific Tradition in History*.

hadis di masa emasnya telah dikembangkan kepada 130 cabang ilmu-ilmu Islam yang berkaitan²⁰⁷. Demikian juga ilmu-ilmu lainnya, berkembang dan tumbuh berbagai ilmu-ilmu lainnya sebagai cabang dari ilmu tersebut, misalnya ilmu fiqh, lahir Ushul Fiqh, tarikh tasri`, ilmu maqashid, hingga ilmu fiqh siyash, fiqh muamalah, fiqh *daulah* dan seterusnya.

Dalam proses perkembangannya, ilmu hadis berkembang secara dialektik. Sebagaimana tradisi induknya, semua ilmu-ilmu dalam Islam berkembang juga secara dialektik. Hubungan dialektik itu dimaksudkan terjadinya benturan antara “*nafi*” dan “*itsbat*” atau *thesis* dan *anti-thesis*, baik dalam bentuk perdebatan antara satu sama lainnya ahli hadis, juga dalam bentuk kemampuan penguasaan ilmu dan otoritas ilmiah seseorang dalam mengrespon realitas untuk penyelesaian krisis, sebagaimana Alparslan menyebutnya dengan istilah *problematic stage*²⁰⁸. Ini adalah suatu periode membelahnya suatu ilmu kepada lahirnya ilmu-ilmu lainnya karena kebutuhan penyelesaian problem dalam realitas atau karena perbedaan pendapat seperti dalam perdebatan.

Sebagai contoh dari proses dialektik ini, dapat dilihat kepada perdebatan antara dua kelompok ahli hadist ini, yang kemudian ahli hadis ini melahirkan ilmu fiqh. Contoh ini juga menggambarkan tahap ketiga dari langkah metodologi hadis, atau *fiqihul hadis*. Suatu waktu Al-A'masy bertanya kepada Abu Yusuf tentang suatu masalah. Ketika itu yang ada hanya Abu Yusuf dan Al-A'masy, lalu Abu Yusuf menjawab pertanyaannya. Mendengar jawaban Abu Yusuf, lalu Al-A'masy bertanya, dari mana ia menemukan jawabannya. Abu Yusuf menjawab bahwa ia mengetahuinya berdasarkan hadis yang disampaikan al-A'masy sendiri, lalu ia bacakan hadis itu, dan al-A'masy mengatakan kepadanya: “Wahai Ya'kub (gelar Abu

²⁰⁷ Abdurrahman al-Baghdadi, *Ulama dan Penguasa di Masa Kejayaan dan Kemunduran* (Jakarta: Gema Insani Press, 1988).

²⁰⁸ Penjelasan terperinci tentang problematic stage lihat Acikgenc, *Islamic Scientific Tradition in History*; ———, *Scientific Thought and Its Burdens: An Essay in the History and Philosophy of Science*.

Yusuf), saya sungguh telah menghafal hadis ini sebelum kedua orang tuamu kawin, tetapi saya tidak mengetahui kandungannya kecuali baru sekarang setelah mendengarkan penjelasan yang kamu berikan ini.”²⁰⁹ . Setelah mendengar jawaban terhadap pertanyaan yang diajukannya, al-A’asy mengatakannya: *أنتم الأطباء ونحن الصيادلة*²¹⁰; “Kalian ini adalah para dokter, sementara kami adalah para apoteker.”

Pada riwayat lain, al-A’asy ketika itu mengatakan “wahai para fuqaha, kami adalah burung-burung yang terbang, sedangkan kalian adalah orang-orang yang menangkapnya.”²¹¹ Mengomentari hal ini Al-Zubaidi mengatakan bahwa orang yang meriwayatkan hadis tetapi tidak mengetahui makna atau takwilnya sama seperti apoteker, ia hanya menyediakan sejumlah obat, tetapi tidak mengetahui obat yang mana dan berapa kadarnya yang boleh diberikan kepada pasien tanpa dijelaskan oleh dokter melalui resepnya. Dokter yang dimaksudkan oleh al-A’asy adalah para fuqaha yang dalam kisah ini Abu Hanifah dan Abu Yusuf, sementara apoteker adalah al-A’asy sendiri sebagai ulama hadis.

Senada dengan komentar al-A’asy diatas, Imam Ghazali, Sufyan Tsauri dan Ibn Sinan berpendapat agar para ahlu hadis tidak merasa lebih tinggi dari ulama fiqih Sufyan Tsauri dan Ibn Sinan mencela ahlu hadis dan berkata:

لو كنا قاضيا لضربنا بالجريد المحدث لا يتعلم الفقه والفقهاء لا يتعلم الحديث²¹².

Seandainya kami seorang qadhi/hakim maka sungguh akan kamu pukul dengan cambuk seorang ahli hadis

²⁰⁹ Ibn Abd al-Barr, *Jami’ Bayan al-‘Ilm wa Bayanah*, hlm.

²¹⁰ Khathib al-Baghdadi, *Nashihat Ahl al-Hadis*, hlm. 45.

²¹¹ Ibn Hajar al-Haytami, *Al-Fatawa al-Hadisiyyah*, (Bairut: Dar al-Ma’rifah, tt.), hlm. 283.

²¹² Al-Kattani, *Nudhum al-Mutanatsir*, hlm. 6

yang tidak belajar fiqh, dan seorang fiqh yang tidak belajar hadis.

Senada dengan perkataan Imam Ghazali diatas, Sufyan Ibn Uyainah juga mengatakan kepada mereka yang berkecimpung dalam bidang hadis:

يا أصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم أصحاب
الرأي. 213

“Wahai para ulama hadis, belajarlh ilmu fiqh al-hadis atau ilmu untuk dapat memahami hadis, jangan sampai kalian disepelekan oleh ahl al-ra’yi.

Namun jika ditelisik lebih dalam, perbedaan pendapat antara Ibn Uyainah, Ibn Sinan, Sofyan Tsauri dan al-A`masy bukanlah perbedaan pendapat antara ahlu hadis dengan fuqaha, tetapi adalah menunjukkan perkembangan lebih lanjut dari tradisi ilmu hadis itu sendiri. Ini adalah fase perkembangan ilmu hadis dari hanya sebagai ilmu *tahammul wal ada`* kepada fase problematik ilmu; fase mempermasalah tradisi lama, ke tradisi baru. Di sini mulai dipertanyakan mamfaat ilmu hadis bagi kebutuhan fatwa dan bagaimana mampu merespon kebutuhan saat itu, sebagaimana peran yang dilakukan Sofyan Tsaury, Ibnu Yusuf, Abu Hanifah, Imam Malik dan lainnya.

Pada tahapan lebih lanjut, ilmu hadis bukan saja memberi solusi dan mamfaat bagi fuqaha, tetapi telah melahirkan ilmu sejarah oleh ahli *sirah* dan sejarah, juga ilmu-ilmu lainnya dalam Islam. Metodologi hadis kemudian mendapat sambutan dari kalangan ahli sejarah Islam bahkan dari beberapa ahli Ushul Fiqh yang beraliran Hanbali. Misalnya *Al-Ba`ist al-Hatsist fi Taudhih al-Ushu al-Fiqh*

²¹³ Al-Kattani, *Nudhum al-Mutanatsir min al-Hadis al-Mutawatir*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Salafiyah,t.t.), hlm. 6

`ala Minhaj Ahl al-Hadis oleh Abu Khalad Nahsr²¹⁴ dan *Ma`alim Ushu al-Fiqh `inda Ahlu al-Sunnah wa Al-Jamaah* oleh Muhammad al-Jizani²¹⁵.

Mengemontari perkembangan ilmu hadis dan ilmu-ilmu lainnya dalam Islam, para ulama klasik berpendapat bahwa perkembangan ilmu-ilmu dalam Islam telah mengalami perkembangan yang pesat. Karena demikian pesatnya, mereka menyimpulkan bahwa ada sebagian ilmu telah mencapai puncak perkembangannya, sehingga terhenti dari perkembangannya dan menyebutkannya dengan istilah “terbakar” dan ada yang masih dalam proses perkembangannya dan belum mencapai puncaknya, sebagaimana dinukilkan oleh Syaikh al-Zakarsyi di bawah ini:

إِنَّ العلوم ثلاثة: علمٌ نضج وما احترق; وهو علم النحو, وعلم
الأصول, وعلم لا نضج ولا احترق; وهو علم البيان والتفسير, وعلم
نضج واحترق; وهو علم الفقه والحديث²¹⁶

Sesungguhnya [perkembangan] ilmu-ilmu itu dapat dibagi kepada tiga [kelompok]; [pertama] ilmu yang telah matang dan belum terbakar, yaitu ilmu ushul dan nahwu. [kedua] ilmu yang tidak matang dan tidak terbakar yaitu ilmu bayan dan ilmu tafsir. [ketiga] ilmu yang telah matang dan telah terbakar, yaitu ilmu fiqh dan hadis.

Dalam mengomentari perkataan ulama klasik diatas, para ulama, seperti Quzwaini dan al-Sha`idi berpendapat bahwa ilmu Ushul Fiqh telah matang dalam perkembangannya, namun belum “terbakar” sehingga masih dapat dikembangkan lagi, sementara ilmu

²¹⁴ Abu Khalad Nashr, *Al-Ba`ist al-Hatsist fi Taudhih al-Ushu al-Fiqh `ala Minhaj Ahl al-Hadis* (Riyadh: Dar Ibn Khuzaimah, 2016).

²¹⁵ Muhammad Al-Jizani, *Ma`alim Ushu al-Fiqh `inda Ahlu al-Sunnah wa Al-Jamaah* (Riyath: Daar Ibn Al-Jauzi, 1429).

²¹⁶ Abi Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Mantsur fi al-Qawaid: Fiqh al-Syafi`i* (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 2000). P: 13

hadis dan fiqih itu telah matang dan telah terbakar, sehingga tidak ada ruang lagi untuk dikembangkan dan diteliti²¹⁷.

Selanjutnya, menurut Abdullah Ahmad Jad, ia menjelaskan yang dimaksudkan dengan kata *nadhaja* dan *ihtaraqa* adalah berkaitan dengan sejauh mana perkembangan ilmu tersebut. Ia menuliskan:

ويفسر بعض العلماء عبارة (علم نضج حتى احترق) أعلاها خدمة الحديث والفقهاء. وعبارة (علم نضج ولم يحترق) أوسطها خدمة النحو والأصول. وعبارة (علم لا نضج ولا احترق) أقلها حظا من خدمة العلماء البيان والتفسير.

Sebagian ulama memaknai ungkapan “*Ilm Nadhija hatta ihtaraqa*” adalah ilmu yang paling tinggi pehertian, yaitu [ilmu] hadis dan fiqih. Adapun ungkapan “*ilm nadhija walam yakhtariq*” adalah yang pertengahan mendapat pehertian ulama, seperti ilmu Nahwu dan Ushul Fiqh. Sementara ungkapan “*ilm la nadhija wa la ihtaraqa*” adalah level terendah mendapat pahertian ulama, seperti ilmu bayan dan ilmu tafsir.

Sesuai dengan pendapat sebagian ulama lainnya, ia melihat bahwa ilmu Tafsir dan bayan yang paling sedikit perkembangannya, dan nahwu dan Ushul Fiqh menengah tingkat perkembangannya. Sementara jika dilihat dari semua jenis ilmu-ilmu tersebut, ilmu hadis dan ilmu fiqih adalah dua ilmu yang paling mendapat pehertian ulama. Akibatnya dua ilmu ini adalah yang paling jauh dan pesat perkembangannya. Karena dua ilmu telah matang dan hampir semua bidangnya telah dikembangkan²¹⁸.

²¹⁷ Lihat Muhammad al-Quzwaini, *Al-Idhah fi `Ulum al-Balaghah* vol. 1 (Beirut: Dar al-Jaili, 1988.), h: 64. Dan Abd al-Muta`ali al-Sha`idi, *Bughyah al-Idhah li Talkhis al-Miftah*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Adab, 2005)., h: 39

²¹⁸ Abdullah Ahmad Jad, "Nadhaja hatta Ihtaraqa ", (2017), <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=20737>.

Senada dengan ungkapan di atas, ilmu hadis dan fiqh juga dianggap sebagai ilmu paling bermamfaat dalam agama karena berkaitan langsung bagi kebutuhan umat dalam menyelesaikan kebutuhan hidup;

كل العلوم سوى القرآن مشغلة... إلا الحديث وعلم الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا..... وما سواه فوسواس الشياطين!

Semua ilmu kecuali Al-Quran, yang dituntut, kecuali ilmu hadis dan ilmu fiqh [bermamfaat] bagi agama, ilmu itu adalah ilmu yang ada manfaatnya, adapun selainnya adalah bisikan syaitan saja²¹⁹.

Disini dapat dilihat bahwa perkembangan ilmu Ushul fiqh masih berkembang dengan tingkat menengah, sementara ilmu hadis terus berkembang dengan sangat pesat karena metodologi ahli hadis (*Manhaj muhaddisin*) adalah metodologi yang terus berkembang secara berkelanjutan. Metode ini akhirnya diterima oleh banyak kalangan sejarah Islam sebagai salah satu metodologi yang valid dan standar²²⁰.

Manariknya, Hasan Hanafi merekonstruksi Ushul Fiqh barunya berdasarkan metode ahlul hadis ini. Dalam bukunya, beliau mengungkapkan:

والزمن الاصولي تجربة معيشة عند الاصولي الحديث عندما يعيش

النص. ويعرف مدى دلالة للعصر. فالنص تجربة مشتركة بين الاول

القديم والاصولي الثاني الحديث الذي يقوم بالقرءة، وهو المؤلف،

²¹⁹ Ungkapan ini dari sya'ir imam Syafi'i, senada dengan itu, lihat juga umpama ungkapan:

العلم علمان: علم الدين وهو الفقه، وعلم الدنيا وهو الطب، وما سواه من الشعر وغيره فهو عناء وعبث (كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي)، وروي انه قال ايضا: العلم علمان: علم فقه الأديان وعلم طب الأبدان وما سوى ذلك فبلغة مجلس من كتاب المنهل العذب للسخاوي

²²⁰ Lihat misalnya bagaimana Ibnu Khaldun menjelaskan metodologi sejarawan, yang sebenarnya juga cara dan metodologi ahlul hadis. Ia menguraikan bahwa sejarah..

لصالح قارئ شان يئن من الغقه القديم الذى تضيع فيه مصالحه،
وتتعدد فيه ازمائه. واذا كان القدماء قد اتبعوا طريقتين في تدوين علم
الاصول، طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، فان بنية النص تتبع طريقة
المحدثين، تحليل النص باعتباره تجربة شعورية

zaman Ushul Fiqh (ide-ide pengembangan Ushul Fiqh) adalah hasil dari pengalaman yang hidup bagi ahli ushul modern ketika memahami teks (Ushul Fiqh klasik), sehingga dapat mengukur sejauhmana relevansinya dizaman modern. Karena teks itu adalah hasil dari pengalaman bersama antara ahli ushul generasi pertama klasik dan ahli ushul generasi kedua di zaman modern yang melakukan pembacaan dan pengkajiannya, (seperti) pengarang (kitab Ushul Fiqh), untuk disajikan kepada kebutuhan pembaca yang kondisinya galau dalam memahami fiqh klasik karena sudah hilang relevansinya dan kadaluarsa waktunya. Apabila para ahli Ushul Fiqh klasik terbagi kepada dua kelompok dalam metodologi penulisan Ushul Fiqh: metodologi ahli kalam dan metodologi fuqaha, maka buku saya: bunyatu al-Nas h memilih metodologi ahli hadis, yaitu menganalisa teks (Ushul Fiqh) dalam bingkai pengalaman *syu`uriyah*²²¹.

Hasan Hanafi melihat bahwa perkembangan ilmu pengetahuan itu hidup bersama dengan komunitas ilmuwan. Ilmu itu selain terdapat dalam buku-buku yang ditulis, juga disimpan dalam kesadaran komunitas ilmu yang ia sebutkan sebagai *syu`ur*. Demikian juga dengan metodologi hadis hidup bersama ilmuwan Islam dari zaman klasik hingga modern ini. Bagian ini akan mencoba mempertanyakan bagaimana hakikatnya metode para *ahlu al-hadis* tersebut, dan pada akhirnya bagian ini akan mempertanyakan bagaimana mungkin metodologi ini dapat digunakan untuk membangun konstruk Ushul Fiqh modern.

Kembali ke gagasan Ushul fiqh yang menggunakan metodologi *muhadisin*, Hasan Hanafi menyimpulkan bahwa perkembangan tradisi hadis di atas dibangun atas *syu`ur ahl al-hadis*. Misalnya

²²¹ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.Hal: 8

dalam hal mempertanyakan relevansi pengumpulan hadis oleh ‘Urwah ibn al-Zubayr terhadap penyelesaian masalah-masalah identitas umat Islam sebagai umat yang baru lahir dan sedang berhadapan dengan umat-umat lainnya yang beridentitas Nasrani, Yahudi, dan lainnya. Untuk menjawab problem itu para *muhadditsin* mengembangkan teknik penulisan hadis dalam *maghazi* ke teknik *sirah* dan akhirnya sejarah sebagai pedoman identitas umat berbasis koleksi-koleksi hadis. Juga *syu`ur* perawi hadis telah menimbulkan nalar kritis dalam menerima atau menolak hadis, mekanisme *al-jarh wa al-ta`dil* digunakan. Menurut Hasan Hanafi metode *jarh dan ta`dil* dapat dilakukan berdasarkan *syu`ur* periwayat hadis. Pembahasan *syu`ur* periwayat hadis pun adalah pembahasan tentang mekanisme *jarh wa ta`dil* sebagaimana yang dituliskan Hasan Hanafi dalam *Min Al-Naql Ila Al-Aql: Ulumul Hadis, Min Naqd Al-Sanad Ila Naqd Al-Matan*²²².

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa metodologi hadis dimaksudkan di sini adalah penggunaan semua teknik-teknik keilmuan hadis baik dalam melaksanakan pengumpulan hadis, mengkritik *matan* dan *sanadnya* dan upaya memahami hadis atau *fiqhul hadis*.

3.1.2. Metodologi Mutakallimin

Adapun yang dimaksud dengan metodologi *mutakallimin* adalah metodologi ahli kalam yang bergantung kepada penalaran ilmu mantiq. Berbeda dengan metodologi *muhadditsin* yang mengandalkan nalar sejarah yang dialektif, metodologi ini bergantung kepada metode deduktif. Metode ini didasari atas pencarian dan penyimpulan sebuah kasus hukum berdasarkan dari kaidah umum ke khusus, misalnya dari kaidah Ushul fiqh ke kasus-kasus *lafadh* dalam al-Quran dan hadis.

Kajian hubungan ilmu mantiq dengan Ushul Fiqh sudah dilakukan oleh beberapa sarjana, misalnya; karya Wael ibn Sulthan-Al-Haritsi, *`Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi `Ilmi al-Mantiq*

²²² ———, *Min al-Naql ila al-Aql: Ulumul Hadis, Min Naqd al-Sanad ila Naqd al-Matan*, vol. 2 (Kairo: al-Haiiah al-Misriah al-Ammah li al-Kitab, 2013).

Muqarabah fi Jadaliyah al-Tarikh wa al-Ta`tsir, juga kajian Dimitri Gutas, berjudul; *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Ab basid Society (2nd-4th/ & h-10th centuries)*, demikian juga dengan karya Khaled El-Rouayheb, "Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900–1900," juga tulisan Ya`cob ibn Abd al-Wahhab al-Bahisin, *Thuruq al-Istidlal wa Muqaddimatuha`inda Manathiqah wa al-Ushuliyun* (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2001),²²³ juga karya Mas`ud bin Musa Falusi dengan *Madrasah Al-Mutakallimin Wa Manhajuh Fi Dirasah Ushul Al-Fiqh*, dan karya Muhammad Baqir al-Shadr dalam *Al-Usus Al-Mantiqiyah Li Al-Istiqlal: Dirasah Jadidah Li Al-Istiqlal Tastahdifu Iktisyaf Al-Asas Al-Mantiqi Al-Musyarak Li Al-Ulum Al-Thabi`iyah Wa Iman Bi Allah*²²⁴.

Jika metode penalaran *Fuqaha* berpijak dan berdasarkan kepada ketetapan hukum dari kasus-kasus hukum yang disepakati oleh pendiri mazhab, maka metodologi kalam berpijak kepada kesimpulan-kesimpulan universal dari ilmu kalam, seperti *hasan* dan *taqbih* (baik dan buruk) menurut akal, konsepsi hukum (wajib,

²²³ Acikgenc, *Scientific Thought and Its Burdens: An Essay in the History and Philosophy of Science*; Zakaria ibn Ghulam-al-Bakistani, *Min Ushu al-Fiqh ala Manhaj ahl al-Hadis* (Jeddah: Dar al-Kharaj, 2002); Sulthan-Al-Haritsi, *'Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi 'Ilmi al-Mantiq Muqarabah fi Jadaliyah al-Tarikh wa al-Ta`tsir*; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Ab basid Society (2nd-4th/ & h-10th centuries)* (New York: Roudledge, 1998); Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007); Mahmud Muhammad al-Dahsyah, *Al-Khilaf al-Ushuli baina al-Hanafiyah wa Jumhur al-Ushuliyin: Dirasah al-Tahlilyah wa al-Naqdiyah* (Damascus: Risalah, 2015); Abd al-Majid Mahmud al-Majid, *Ushu al-Fiqh 'Inda Imam al-Bukhari mustanbithah min Shahihi* (Cairo: Hauliyah Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyah 1992); Khaled El-Rouayheb, "Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900–1900," ed. Hans Daiber, Anna Akasoy, and Emilie Savage-Smith (Leiden: Brill, 2010); Ya`cob ibn Abd al-Wahhab Al-Bahisin, *Thuruq al-Istidlal wa Muqaddimatuha`inda Manathiqah wa al-Ushuliyun* (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2001).

²²⁴ Al-Sadr, *Al-Usus Al-Mantiqiyah li al-Istiqlal: Dirasah Jadidah li al-Istiqlal Tastahdifu Iktisyaf al-Asas al-Mantiqi al-Musyarak li al-Ulum al-Thabi`iyah wa Iman bi Allah*; Mas`ud bin Musa Falusi, *Madrasah al-Mutakallimin wa Manhajuh fi Dirasah Ushul al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah Rusdi, 2004).

haram, mubah, makruh, dan sunnah). Juga dalam bidang *ta'arudh* dan *tarjih*, pembedaan antara *burhan*, *hujjah* dan *dalil*, *ma'rifatullah*, dan kerasulan Nabi berdasarkan mu'jizah. Metodologi kalam ini dipelopori oleh ahli kalam dari golongan Mu'tazilah al-Qadhi Abdu Al-Jabbar (415 H)²²⁵ dan kemudian banyak diikuti oleh ulama-ulama Ushul fiqh baik dari kalangan Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah, sehingga sering juga juga metodologi ini dinamakan dengan metodologi *jumhur* ahli ushul²²⁶.

Sedangkan metodologi ini dinamakan dengan metode ahli kalam karena dua alasan, pertama karena kebanyakan kitab Ushul fiqh yang menggunakan metode ini ditulis oleh ahli kalam. Alasan kedua, karena metode yang digunakan untuk dapat menghasilkan *qawaid-qawaid* Ushul Fiqh dilakukan dengan menggunakan metodologi ahli kalam, yaitu *ilmu mantiq*. Nama lain untuk metode ini juga disebut metodologi *Syafi'iah*²²⁷. Penamaan metode *syafi'iyah* beralasan karena metodologi ini dikembangkan oleh pengikut Imam Syafi'i, dan juga yang pertama sekali mengarang Ushul Fiqh adalah Imam Syafi'i dalam bukunya *Al-Risalah*. Meskipun *al-Risalah* Imam Syafi'i tidak dipengaruhi oleh ilmu mantiq.

Metodologi *mutakallimin* diperkenalkan oleh pengikut Mu'tazilah, yaitu Qadhi Abd al-Jabbar (415) dalam kitabnya *al-ahdu* dan Abi Husain al-Bashri dalam kitabnya *al-Mu'tamad*. Kemudian

²²⁵ Menurut pendapat yang mayoritas, bahwa metodologi kalam dipelopori oleh kelompok Mu'tazilah terutama Al-Qadhi Abdul Jabbar dalam *al-ahdu* dan Abi Husein Al-bashri dalam kitab *al-Mu'tamad*. Kemudian diadopsi oleh Imam Juwaini dalam kitabnya *al-Burhan* dan al-Ghazali dalam *al-Mustashfa*. Namun jika ditelisik secara perkembangan sejarah, buku-buku Ushul Fiqh yang pertama menggunakan metodologi mutakalimin dari kalangan pengikut Imam Hanafi, diawali oleh Imam Maturidi dalam kitab ilmu kalam, kemudian dilanjutkan oleh Samarqandi dan al-Lamsyi. Ini menunjukkan metodologi kalam lebih awal populer dikalangan Hanafiyah ketimbang di kalanganjumhur ahli Ushul Fiqh.

²²⁶ Sulthan-Al-Haritsi, *Alaqah Ilm Ushu al-Fiqh bi 'Ilmi al-Mantiq Muqarabah fi Jadaliyah al-Tarikh wa al-Ta'tsir*. Hal: 132-135

²²⁷ Lihat Mustafa Sa'id Khan, *Dirasah Tarikhiyah li al-Fiqh wa Ushuluh waal- Ittijahat allati Dhaharat fiha* (Dimsiyiq: Al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi', 1984).

diadopsi oleh Imam Juwaini dalam kitabnya *al-Burhan* dan al-Ghazali dalam *al-Mustashfa*. Menurut Wael Sulthan, Abu Sulaiman, Al-Bahisin, dan Falusi, ada beberapa ciri-ciri metodologi ahli kalam, di antaranya: metodologi ini dirancang sesuai dengan metode deduktif dan mengabaikan kasus-kasus hasil ijtihad oleh pendiri mazhab. Ciri terpenting lainnya, prinsip-prinsip ijtihad metodologi kalam ini menggunakan penalaran ilmu mantiq dan teori-teori kebenaran Aristoteles. Karena berpijak kepada ilmu mantiq, maka metodologi ini tidak berakar kepada realitas dan mengabaikan kasus-kasus hasil ijtihad yang pernah terjadi. Demikian juga kaidah-kaidah Ushul fiqh yang dirumuskanpun tidak kontekstual dan tidak memiliki hubungan dengan realitas. Ciri lainnya, metodologi *mutakallimin* tidak banyak menghadirkan contoh-contoh kasus hukum yang pernah diijtihadkan sebelumnya kecuali sekedar contoh-contoh untuk keperluan penjelasan, akibatnya metodologi ini sangat sederhana dalam menghasilkan kaidah ushul, dan tidak dapat menyelesaikan perbedaan pendapat dengan tuntas dalam menyelesaikan permasalahan²²⁸.

Senada dengan mereka, ahli Ushul Fiqh dari kelompok Mu`tazilah juga menyayangkan ilmu mantiq menjadi bagian dan landasan metodologi Ushul Fiqh. Abu al-Husain Basri (432 H), dalam kitabnya "*al-Mu`tamad*", ia menolak pendapat gurunya al-Qadhi Abdu Al-Jabbar (415 H). Ia tidak sepakat dengan memasukkan pembahasan ilmu kalam dalam Ushul Fiqh. Ia berargumen bahwa tindakan ini fenomena asing, dan merusak kemandirian ilmu Ushul Fiqh. Seharusnya penulisan Ushul Fiqh tidak memasukkan sesuatu yang tidak layak dengan Ushul Fiqh, seperti tentang pembahasan rumit (*daqiqul kalam*, seperti pembahasan *al-Tauhid*, *al-adl*, karena itu bagian dari pembahasan

²²⁸ Sulthan-Al-Haritsi, *Alaqah Ilm Ushul al-Fiqh bi Ilm Mantiq Muqabarah fi Jadaliyah al-Tarikh wa Al-Ta`tsir*; Sulaiman, *Al-Fikri al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah*; Falusi, *Madrasah al-Mutakallimin wa Manhajuh fi Dirasah Ushul al-Fiqh*; Ya`cob ibn Abd al-Wahhab Al-Bahisin, *Dilalatu Al-Fath fi Mabahist Ushuliyin*, vol. 1 (Saudi Arabia: Dar Al-Tadammuriah, 2013); ———, *Thuruq al-Istidlal wa Muqaddimatuha `inda Manathiqah wa al-Ushuliyun*.

ilmu lainnya. Ia beralasan seandainya pembaca sudah memiliki pengetahuan dalam ilmu kalam maka pembahasannya dalam Ushul Fiqh tidak berguna sama sekali, namun jika ia belum mengetahui ilmu kalam, maka pembahasannya dalam ushul fiqh menjadi mudharrat dan memberatkan pembaca.²²⁹

Meskipun Imam Ghazali salah seorang ahli mantiq dan menggunakannya secara cerdas dan mendalam dalam *al-Mustahfa*, beliau juga melihat bahwa memasukkan ilmu lain dalam ilmu Ushul Fiqh kurang tepat. Ia menjelaskan bahwa para ulama memasukkan ilmu lain dalam ilmu Ushul Fiqh karena ilmu lain itu keahlian dan bidang yang disukainya²³⁰. Hal ini juga disadari juga oleh Zarkasyi yang mengatakan bahwa pencampuran Ushul Fiqh dengan ilmu kalam telah menyebabkan ilmu Ushul Fiqh ini susah dipahami karena dipenuhi oleh istilah-istilah ilmu kalam, seperti *al-ilmu*, *al-dhahn*, *al-yaqin*, *al-imarah*, dan *al-dalil*²³¹.

Akibat pengaruh negatif ilmu mantiq, Ushul Fiqh yang ditulis dengan metodologi ini membahas perkara perbedaan pendapat secara bertele-tele dan tidak ada ujungnya, sehingga tidak ada kesimpulan yang tuntas. Berkaitan dengan ini Ibnu Taimiyah mengkritik:

انهم يسلكون الطرق الصعبة الطويلة ، والعبارات المتكلفة المائلة ،
وليس لذلك فائدة ، الا تضييع الزمان ، واتعاب الاذهان ، وكثرة
الهديان ، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا
ينفعها

²²⁹ Husain Al-Bashri, *Al-Mu`tamad fi al-Ushul Fiqh* (Dimaskus: Al-Ma`had al-Ilmi al-Faransi liddasath al-Arabiyah, 1964).

²³⁰ Abi Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min al-Ilm al-Ushul*, vol. 1-2 (Kairo: Sidra, 2009). Hal: 13-14

²³¹ Abi Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Bahru al-Muhid fi al-Ushul al-Fiqh* (Kuweit: Wizarah Auqah li al-Syuun al-Islamiyah, 1992).

Mereka [ahlu kalam] memilih metode yang sulit dan bertele-tele, dan ungkapan yang penuh berbelit, padahal tidak ada faedah sama sekali, kecuali membuang-buang waktu, melelahkan pikiran, dan banyak basa-basi, bukti-bukti yang berakhir kepada kebohongan dan membuang energi untuk hal sia-sia²³².

Ibnu Taimiyah adalah pengkritik paling representatif dan memiliki argumen yang kuat terhadap mandulnya ilmu mantiq sebagai metodologi ilmu. Hal ini diungkapkan oleh Wael Hallaq dalam menerjemahkan buku Ibnu Taimiyyah; *Jahd al-Qariha fi Tajrid al-Nashiha* ke dalam bahasa Inggris. Ibnu Taimiyah menolak kepercayaan para ahli mantiq yang umumnya adalah ahli kalam yang memiliki keyakinan bahwa ilmu mantiq adalah satu-satunya alat untuk menemukan kebenaran. Ia meragukan kebenaran ilmu mantiq sebagai alat kebenaran. Namun ketika ilmu mantiq menjadi alat handal untuk mengetahui kebenaran tentang ketuhanan, penolakan Ibnu Taimiyah semakin kuat dan solid. Apalagi dasar-dasar ketuhanan sunni mulai dibangun atas mantiq dan melahirkan tokoh seperti Fakhr al-Din al-Razi (606 H), Amidi (632 H) sebagai ahli ketuhanan dari kalangan sunni. Akibatnya penolakan Ibnu Taimiyah terhadap mantiq semakin memuncak, yang kemudian melahirkan kitab *al-Radd ala al-Manthiqiyin*.²³³ Kritik Ibnu Taimiyah sangat efektif dan dahsyat, sebagaimana Wael B. Hallaq sendiri menyebutkan sebagai kritik paling dahsyat yang pernah dilakukan terhadap filsafat dan teori pengetahuan Yunani kuno yang pernah ada.

Secara umum, Ibnu Taymiyah tidak mengkritik seluruh perangkat ilmu mantiq dan *ma`qulat*. Namun ada dua fokus kritik Ibnu Taimiyah, pertama tentang teori definisi (*idrak al-tashawwur*). Bagian ini terfokus kepada pembatalan keyakinan bahwa suatu konsep hanya mungkin dengan definisi, dan pembatalan keyakinan

²³² Ibnu Taymiyyah, *Al-Radd ala al-Manthiqiyin* (Beirut: Dar al-Fikri Al-Banani, 1993). Hal: 73

²³³ Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Hal: xiv

bahwa definisi itu dapat menemukan kebenaran suatu wujud. Kedua teori qiyas (*idrak al-tashdiq*²³⁴). Bagian kedua ini terfokus kepada pembatalan keyakinan bahwa argumen hanya benar jika melalui silogisme dan pembatalan bahwa silogisme adalah sebagai alat ukur kebenaran.

Salah satu contoh kritik Ibnu Taymiyah kepada qiyas (Silogisme), sebagaimana ia menuliskan:

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد، لا تدل على شيء بعينه،
لغلا يستفاد العلم بالمثل من صورة المعينة، كما يقولون: كل أ: ب،
وكل ب: ج، فكل أ: ج.

ahli mantiq menjelaskan tentang sesuatu dengan gambaran-gambaran yang abstrak, tidak ada kaitan dengan realitas sama sekali; jangan sampai menyimpulkan suatu ilmu dari perumpamaan dengan rumus tertentu, sebagaimana mereka mengatakan: setiap A adalah B, dan setiap B adalah C, maka setiap A adalah C²³⁵.

Ketika pengaruh mantiq mendominasi Ushul Fiqh, perkembangan Ushul Fiqh mengalami kemuduran, dan menjadi ilmu yang kaku, tidak mampu mengrespon perubahan zaman dan krisis sosial. Hal ini disebabkan oleh sifat alamnya ilmu mantiq itu melangit, tidak realitis dan kaku, sebagaimana kritik Ibnu Taimiyah di atas. Francis Bacon juga menolak logika Aristoteles karena logika Aristoteles tidak ada relasinya dengan realitas yang sebenarnya, sehingga orang terjebak dalam imajinasi akal²³⁶. Senada dengan itu, Ibnu Taimiyah²³⁷, Syekh Abd Razak²³⁸ dan Ali

²³⁴ Ibid; Taymiyyah, *Al-Radd ala al-Manthiqiyin*.

²³⁵ ———, *Al-Radd ala al-Manthiqiyin*. Hal: 154

²³⁶ Francis Bacon, *Francis Bacon: The New Organon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

²³⁷ Lihat Taqiyuddin Ibn-Tamiyah, *Raddu `ala al-Manthiqiyin* (Pakistan: Dar Tarjamah al-sunnah, 1976).

²³⁸ Lihat Abduraazieq, *Tamhied li Tariekh al-Falsafatu al-Islamiyah*.

Sami Nashar²³⁹, juga menolak logika Arsitoteles karena metodologi ini bersifat pasif dan terputus dari realitas sebenarnya.

Di antara kitab Ushul Fiqh yang dikarang mengikuti metodologi ahli kalam adalah: *al-Taqrīb wa al-Irsyād* karangan Al-Baqilani (403 H), *al-Mu`tamad* karya Abi Hasan al-Bashri (436 H), *al-Burhan* karya Abi Ma`ali al-Juwaini (478 H), *al-Mustashfa* karya Abu Hamid al-Ghazali (505 H). *Al-`Umdah* karya Abi Ya`la al-Hanbali (458 H), *Ihkam al-Fushul* karya Abi al-Walid al-Baji (474 H), *al-Tabshirah* dan *Syarh al-Luma`* karya Abi Ishak al-Ayirazi, *Masail al-Khilaf* oleh Shaimiri al-Hanafi.

Seperti dipaparkan di atas, secara umum metodologi *mutakallimin* berpijak kepada asumsi-asumsi ilmu mantiq. Sedangkan ilmu mantiq mendapat kritikan tajam dari Ibnu Taimiyah, Syeikh Sami Nashar, dan Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947 M). Misalnya Ibnu Taimiyah memandang bahwa thesis-thesis mantiq itu bersifat khayali, ia dibangun dalam pikiran dan tidak pernah memiliki koneksi dengan realitas hidup yang sebenarnya. Karenanya *iftirādhāt* (andaian) mantiq tidak produktif dan tidak mampu menyelesaikan problem sosial²⁴⁰.

Kesimpulan yang dapat diambil dari kritik-kritik di atas, metodologi *mutakallimin* adalah metodologi yang kaku, tidak responsif kepada realitas hukum dan tidak menyentuh kebutuhan masyarakat, dikarenakan memang sifat alami dari ilmu mantiq demikian. Akibatnya metodologi *mutakallimin* tidak mampu melahirkan konstruk Ushul Fiqh yang mampu mengrespon kebutuhan masyarakat dalam menyelesaikan krisis, mempertahankan identitas dan mengembangkan Ushul Fiqh.

²³⁹ Lihat Ali Sami al-Nashar, *Manahij al-Bahs inda Mufakkiri al-Islami wa Naqd al-Muslimin li al-Manthiq al-Aristotolisi* (Iskandariah: Dar al-Fikri al-Arabi, 1947).

²⁴⁰ Ahmad Ibn-Taimiyah, *Al-Intishar li ahl al-Anshar; Naqdhu al-Mandhiq* (Mekkah Mukarramah: Dar Alim al-Fawaid, 1435).

3.1.3. Metodologi Fuqaha

Adapun metodologi Fuqaha sering juga disebut sebagai metodologi Abu Hanifah karena metodologi ini disusun sesuai dengan kaidah-kaidah yang terdapat pada kasus-kasus ijtihad dari imam Mazhab Abu Hanifah dan murid-murid beliau. Dengan kata lain, metodologi ini mengikuti prinsip-prinsip ijtihad Abu Hanifah sebagai peletak mazhab. Metodologi ini merumuskan kaidah Ushul Fiqh dengan cara induktif (*istiqra*) dan analogi ke setiap kasus yang pernah dilakukan dan tersimpan dalam ingatan (dirwayatkan) di antara mereka. Sedangkan dinamakan dengan metodologi Fuqaha atau metodologi Abu Hanifah karena kaidah-kaidah tersebut diperoleh melalui kitab-kitab dan hasil ijtihad dari kasus-kasus hukum yang dihadapi pengikut mazhab Hanafi dan umumnya bukan ahli kalam²⁴¹.

Metodologi fuqaha berkembang dalam tiga fase; fase pertumbuhan, fase keemasan, dan fase kemunduran. Pada fase awal, metodologi fuqaha dibidani oleh ahli hadis dan sahabat Nabi, terutama Ibnu Mas`ud dan kemudian Ibrahim Nakh`i. Ibnu Mas`ud salah seorang sahabat Nabi yang penting dalam pertumbuhan dan perkembangan madrasah Iraq. Seperti dijelaskan di atas [lihat metodologi *muhadisin*], madrasah Iraq dan Hijaz saling berbeda pendapat dan metodologi dalam berijtihad. Madrasah Iraq kemudian menjadi cikal bakal metodologi *fuqaha*. Setelah Ibnu Mas`ud, Ibrahim Nakh`i memiliki pengaruh yang kuat dalam membentuk metodologi fuqaha. Setelahnya Imam Abu Hanifah, dan murid-muridnya; Abu Yusuf, Muhammad al-Syaibani dan Isa bin Iban sebagai peletak dasar mazhab Abu Hanifah²⁴².

Pada masa awal ini, metodologi fuqaha memiliki tiga ciri, pertama; hasil penggunaan kaidah metodologi ini konsisten dengan prinsip-prinsip ijtihad imam mazhab Abu Hanifah. Kedua; landasan

²⁴¹ Lihat al-Dahsyani, *Al-Khilaf al-Ushuli baina al-Hanafiyah wa Jumhur al-Ushuliyin: Dirasah al-Tahlilyah wa al-Naqdiyah*.

²⁴² Khaznah, *Tathawwur al-Fikr al-Ushuli al-Hanafi: Dirasah Tadhbiqiyah li Adillah al-Mukhtalif Fiha*. Hal: 78-156

perumusan kaidah-kaidah Ushul Fiqh ini berakar dalam alam nyata, karena merupakan kasus-kasus dari hasil ijtihad fuqaha, sehingga tersedia banyaknya contoh-contoh dan kasus-kasus hukum seperti yang terdapat dalam kitab-kitab karangan ulama-ulama yang mengikuti metodologi ini. Terakhir, sebaliknya, metodologi ini tidak melangit, kaku dan penuh khayal, sehingga setiap rumusan kaidah menjadi konfirmasi dan penguat hasil ijtihad terhadap kasus-kasus yang telah terjadi dalam mazhab Abu Hanifah.

Dalam perkembangannya, metodologi fuqaha terpecah kepada dua madrasah Iraq dan madrasah Samarqandi pada masa keemasannya. Madrasah Iraq melanjutkan tradisi dan karakter metodologi fuqaha sebelumnya. Tokoh-tokohnya adalah Imam Kurkhi dan imam Jashas. Seperti tradisi sebelumnya, madrasah Iraq ini tidak terpengaruh dengan ilmu kalam dan tidak menggunakan mantiq sebagai metodologi mereka. Namun sebaliknya, madrasah Samarqandi menggunakan metodologi *mutakallimin* dalam Ushul Fiqh. Sebagaimana dikemukakan oleh `Alauddin Samarkandi:

Sesungguhnya ushul [Ushul Fiqh Hanafiyah] dan hukum-hukum itu cabang dari ilmu ushul [penalaran] kalam. Suatu cabang itu adalah apa saja yang berasal dari aslinya, dan sesuatu yang tidak bercabang dari sesuatu maka ia bukan bagian dari keturunannya²⁴³.

Akibat selanjutnya, Ushul Fiqh Hanafiyah setelah ini mengalami adaptasi metodologis dengan Ushul Fiqh mayoritas, sehingga kedua metodologi ini menjadi sama-sama menggunakan metodologi ilmu kalam dan bergantung kepada ilmu mantiq. Saat ini buku-buku Ushul Fiqh dari kalangan pengikut Abu Hanifah mulai membahas kajian ilmu kalam, dan menggunakan penalaran ilmu mantiq, seperti pembahasan *idraku tashawwur* (mencari definisi), dan *idraku tashdiq* (mencari hubungan silogis), masalah baik dan buruk secara akal, dan lainnya. Adaptasi metodologi *mutakallimin*

²⁴³ `Alauddin al-Samarkandi, *Mizan al-Ushul fi Nataij al-Ushul* (Dauhah: Mathabi` al-Dauhah al-Hadisah, 1984). P: 98.

oleh ulama Hanafiyah diawali oleh imam Maturidi dalam kitab ilmu kalamnya, kemudian dimasukkan dalam kitab Ushul Fiqh seperti kitab Mizan al-Ushul oleh `Alauddin Samarkandi, dan al-Lamsyi dalam Ushul Fiqh.

Perkembangan paling akhir dari metodologi ini adalah di tangan beberapa para ahli Ushul Fiqh abad terakhir. Mereka mencoba menyempurnakan metodologi ini, dengan cara menulis satu kaidah Ushul Fiqh, kemudian menjelaskan pengertiannya, perbedaan pendapat ulama ushul tentang kaidah tersebut, kemudian menyebutkan kaidah-kaidah cabang darinya dan kasus-kasus fiqh yang dapat diijtihadkan dengan menggunakan kaidah tersebut.

Perbedaan perkembangan ini dengan sebelumnya, cara ini lebih fokus pada aplikasi kaidah-kaidah Ushul Fiqh dan menghindari pembahasan tentang perbedaan pendapat dan bantahannya terlalu berlebihan, sebagaimana lazimnya ahli kalam yang fokus dengan pembelaan dan membenaran suatu pendapat kalam. Karenanya perkembangan ini lebih fokus pada kaidah ushul yang banyak disepakati, mendetil penjelasannya pada kaidah-kaidah cabang dari kaidah utama, dan aplikasinya pada kasus-kasus fiqh. Di antara contoh-contoh Ushul Fiqh dengan metodologi *fuqaha* adalah: *al-Fushul fi al-Ushul* karya Abi Bakar al-Jashāsh (370 H), *Taqwīmu al-Adillah* karya al-Dabbusī (430 H), *Kunz al-Wushūl* karya al-Bazdawī (482 H), *Tamhīd al-Fushūl* karya Abi Bakar al-Sirkhisī (490 H), *al-Manar* karya al-Nasafī dan *al-Mughnī* karya Khabbazī.

3.1.4. Metodologi Gabungan

Sementara metodologi yang ketiga adalah metodologi gabungan dari metodologi fuqaha dan *mutakallimin*. Metodologi gabungan baru lahir pada abad-abad akhir dari kemajuan Islam, tepatnya sekitar abad ketujuh hijriah. Karenanya metodologi ini dinamakan dengan metodologi *muta`akhirīn*. Metodologi ini dapat didefinisikan seperti ini; *perumusan kaidah-kaidah Ushul Fiqh dari ayat-ayat dan hadis-hadis yang berkaitan, kemudian mengaplikasikan kaidah Ushul Fiqh yang direpoleh tadi secara*

*deduktif terhadap objek-objek hukum, atau furu`-furu` (kasus-kasus) hukum*²⁴⁴.

Ada lima ciri-ciri dari metodologi ini yaitu: Pertama, terdapat penggabungan antara dalil-dalil baik dalil akal ataupun dalil-dalil dari Al-Quran dan Hadis (*aqliyah wa naqliyah*), dengan kasus-kasus fiqh dalam bentuk hasil ijtihad dan kesimpulan hukum. Melalui penggabungan antara kasus-kasus, kemudian dalil-dalil *aqliyah* dan *naqliyah* maka dirumuskan kaidah Ushul Fiqh dan penjelasannya. Kedua, metodologi ini dibangun dengan cara integrasi antara Ushul Fiqh dan fiqh sekaligus. Penggabungan tersebut dilakukan dengan penggunaan kasus-kasus ijtihad fiqh sebagai contoh-contoh turunan dari sebuah kaidah Ushul Fiqh, kemudian kaidah itu dijelaskan teorisisasinya. Selain itu, metodologi ini juga memiliki ciri-ciri unggul lainnya, karena melakukan perbandingan dalam menjelaskan suatu kaidah Ushul Fiqh antara *fuqaha* dan ahli kalam. Meskipun kadang-kadang beberapa karangan dalam metodologi ini singkat dan ringkas, namun karangan-karangan dengan metodologi ini melampaui buku-buku yang dikarang dengan metodologi pertama dan kedua. Di antara contoh-contoh kitab yang ditulis dengan metodologi *mutaakhirin* ini adalah: *Nihāyah al-Wushūl ila `ilm al-Ushūl* karya Ahmad bin Ali al-Sā`atī (694 H), *Jam`u al-Jawami`* oleh Tājuddin al-Subki (771 H), *al-Tauwdhīh fi Hil Ghawāmidh* karya al-Mahbubi (747 H), *al-Ihkam* karya Ibn Hazm (456 H).

Selain dua metode di atas, ada metode ketiga yaitu metode perkembangan dari dua metode di atas, yaitu metode yang mencoba menemukan kasus hukum dari kaidah Ushul Fiqh yang kulli. Metodologi ini mencoba memaparkan kaidah Ushul Fiqh, kemudian menjelaskan perbedaan pendapat ulama terhadap kaidah tersebut. Setelah itu baru menyebutkan satu persatu kaidah-kaidah fiqh yang lahir dari kaidah Ushul Fiqh di atas. Di antara kelebihan metodologi ini adalah menyebutkan kaidah Ushul Fiqh dan penjelasannya, tetapi tidak sampai melebar kepada contoh kasus hukum, kemudian

²⁴⁴ Khaznah, *Tathawwur al-Fikr al-Ushuli al-Hanafi: Dirasah Tadhbiqiyah li Adillah al-Mukhtalif Fiha*.

menyebutkan kaidah-kaidah fiqh sebagai cabang dari kaidah Ushul Fiqh tadi. Sehingga memberikan kejelasan bagaimana perbedaan pendapat pada kaidah Ushul Fiqh berpengaruh kepada penentuan hukum fiqh. Kelebihan lainnya, cara ini menjelaskan prinsip-prinsip mazhab dalam menggunakan kaidah Ushul Fiqh dan bagaimana menggunakannya dalam penalaran hukum fiqh. Metodologi terakhir ini tidaklah terkhusus untuk salah satu kelompok, seperti *ahlu kalam* atau *fuqaha*, tetapi hanya dalam perkembangan metodologi Ushul Fiqh metode ini muncul untuk membantu pembaca agar lebih mudah memahami materi Ushul Fiqh saja.

Perkembangan paling mutakhir dari metodologi Ushul Fiqh adalah di tangan Imam Syathibi dalam kitab *Al-Muwafaqat*-nya. Apabila sebelumnya, nalar induktif dibangun dari *illat-illat juz`i* (*istiqrà`i juz`i*), maka Imam Syathibi membangun penalaran induktif dari *illat-illat kulli* (*istiqrà`i al-kulli*). Perkembangan ini membawa perubahan kepada “perumusan kaidah-kaidah Ushul Fiqh dengan cara induktif dari kasus-kasus hukum/illat dari objek-objek hukum, dengan lebih fokus kepada *illat kulliat/maqashid ‘ammah* berdasarkan dalil-dalil *naqli* dan *‘aqli*. Perkembangan ini memiliki keunggulan sendiri, di antaranya jika sebelumnya hanya berpedoman dengan metode induktif, maka perkembangan ini malah menggunakan metode *induktif kulli* الاستقراء الكلي yang dalam bahasa imam Syathibi disebut sebagai *maqashid ‘ammah* dalam merumuskan kaidah-kaidah Ushul Fiqh. Kemudian menggunakan metode deduktif الاستنباطي الاجتهادي sebagai upaya aplikasi dari *maqashid* tersebut. Hal lain yang menjadi perhatian dalam perkembangan ini adalah kepedulian kepada *hikmat al tasyri`* sebagai bagian dari penalaran hukum.

Dari paparan diatas, dapat diambil kesimpulan bahwa metodologi suatu ilmu sangat berkaitan erat dengan konstruk ilmu tersebut. Jika metodologinya fleksible, progresif, adaptif dan responsif dengan realitas sosial, maka konstruk suatu ilmu akan berkembang dan menjadi ilmu yang responsif dengan realitas, mampu mengatasi krisis dan problem sosial. Namun jika

metodologinya kaku dan tidak responsif dengan kenyataan sosial, maka ilmu itu menjadi pasif dan tidak berkembang. Apalagi akan mampu menjadi solusi bagi perubahan dan krisis sosial²⁴⁵.

3.2. Kritik Hasan Hanafi Terhadap Konstruksi Ushul Fiqh Klasik

Kritik konstruksi Ushul Fiqh klasik adalah langkah pertama yang dilakukan Hasan Hanafi dalam *Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwīn al-Nash, Muhawalatu li Tadāh Bina Ilmi Ushūl al-Fiqh* sebelum ia melakukan konstruksi ulang Ushul Fiqh klasik, untuk melahirkan Ushul Fiqh baru dalam *Min al-Nash ila al-Waqi'; Binyatu al-Nash*. Buku *takwīn al-Nash* adalah jilid pertama dari Ushul Fiqh karangan Hasan Hanafi. Buku ini memiliki lima ratus delapan halaman yang terdiri dari enam bab: *muqaddimah* dan ditambah lima *fasal*. Sementara buku kedua, adalah sebuah usaha untuk mengkonstruksi ulang Ushul Fiqh klasik, yang menurutnya relevan untuk zaman modern dan mampu mengrespon krisis sosial dan peradaban Islam saat ini. Buku ini terdiri atas 640 halaman dengan empat bagian; *muqaddimah* tentang pembahasan teoritis, kemudian dilanjutkan dengan tiga bab. Kedua buku ini dicetak di Misr Jadidah oleh Markaz al-Kitab li al-Nashr tahun 2005.

Dalam mengkritik Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi mengawali dengan pencarian konstruksi Ushul Fiqh klasik, kemudian mengkritik konstruksi tersebut. Untuk keperluan itu, ia mengkaji lebih dari 150 isi-isi buku-buku Ushul Fiqh klasik baik dari kalangan Sunni, maupun Syiah. Hasan Hanafi menemukan ada empat kelemahan bangunan Ushul Fiqh klasik, yaitu: pertama kebanyakan buku-buku Ushul Fiqh klasik memiliki konstruksi tertutup. Kedua, sebagian lainnya buku-buku Ushul Fiqh klasik ditulis dengan

²⁴⁵ Gregor McLennan, *Marxism & the Methodologies of History* (New York: Preface Ltd., Unwin Brothers Limited, 1981); Obi-Okogbuo, "The Philosophy of Science: a Delineation of Its Scope and Boundaries."; Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*; Kuipers et al., *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*; Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents*; Sarton, *The Life of Science: Essays in the History of Civilization*; Acikgenç, *Islamic Scientific Tradition in History*.

konstruk pecah-belah. Ketiga khusus untuk buku-buku Ushul Fiqh Syiah, mereka menulis kitab-kitab Ushul Fiqh dengan konstruk yang bertransformasi. Sementara untuk buku-buku Ushul Fiqh di abad 18 dan 19, kebanyakan dikarang dalam bentuk *syarah*, *hasyiah*, *taqrir*, *ta`liq*²⁴⁶ dan *tahrir* dengan konstruk yang kaku dan membatu. Konstruk membatu dan kaku inilah kelemahan ke-empat.

Mengawali pembahasan bagian ini, penjelasan tentang model-model konstruk Ushul Fiqh klasik yang ditemukan oleh Hasan Hanafi dan kemudian diteruskan dengan pemaparan kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap konstruksi-konstruk klasik tersebut. Untuk memperbaiki konstruk Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi menawarkan rekonstruksi Ushul Fiqh modern pada jilid dua yang lebih responsif dengan perkembangan zaman, yaitu Ushul Fiqh yang dibangun dalam bingkai metodologi ilmu hadis; kritik *hadis riwayat*, *dirayah* dan *Fiqhul hadis* yang dibagi kepada kesadaran sejarah, kesadaran teoritis, dan kesadaran ilmiah.

Kritik Hasan Hanafi terhadap konstruk Ushul Fiqh klasik terdapat dalam bukunya *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash*, *Muhawalatu li Tadabir Bina ilmi Ushul al-Fiqh*. Buku ini dapat diperoleh dalam bentuk pdf pada beberapa link buku-buku Arab²⁴⁷. Terdiri dari enam bab (dia menggunakan istilah *fashl* untuk lima bab dan *muqaddimah* untuk bab satu). Bab pertama dengan judulnya *Muqaddimah*, kemudian bab kedua Penyikapan Konstruk Ushul Fiqh Klasik, bab ketiga Konstruk yang Tertutup, bab keempat Konstruk yang Pecah-belah, bab kelima Konstruk Bertransformasi (*Tahrir*), dan bab terakhir Konstruk Kaku dan Membatu (*Tastbith*). Keenam bab ini, isinya adalah model-modek konstruk dan kritik Hasan Hanafi terhadap konstruksi Ushul Fiqh klasik tersebut. Dari

²⁴⁶ Untuk zaman modern ini adalah beberapa istilah sebagai pengembangan dari tradisi itu, seperti *tahqiq*, *tadqiq* dan *tahlil madhmunah*.

²⁴⁷Lihat beberapa link ini: <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A8-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-pdf> dan <https://foulabook.com/ar/author/%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A>

bab-bab di atas, bab tentang penyikapan konstruk adalah bab paling penting dan sangat relevan untuk penelitian ini. Bab ini terdiri dari 91 halaman, dari halaman 41 hingga halaman 132. Sementara bab kelima adalah bab paling banyak yang terdiri dari 160 halaman, dimulai dari halaman 346-506. Bab ini menjelaskan tentang konstruk yang tetap dan membatu. Di sini dijelaskan fase mundurnya Ushul Fiqh yang diakhiri dengan *syarah*, *hasyiyah*, *al-tahrir*, *ta`liq* dan *taqrir*. Adapun bab yang paling sedikit adalah bab *muqaddimah* dengan jumlah halamannya hanya empat puluh satu halaman saja.

Secara umum Hasan Hanafi berargumen bahwa Ushul Fiqh adalah ilmu yang berkembang sesuai dengan kebutuhan zamannya dan keperluan untuk menyelesaikan krisis sosial dan hukum dalam masyarakat. Perkembangan Ushul Fiqh selalu berkaitan dengan perkembangan masyarakat dan politik mereka²⁴⁸. Oleh karena itu, Ushul Fiqh Sunni mendapat perkembangan pesat di tangan Imam Syafi`i, hal ini dipengaruhi oleh faktor saat itu khilafah Muawiyah membutuhkan legitimasi hukum untuk kekuasaan mereka dan untuk mendapat dukungan dari masyarakat, sehingga roda kepemimpinannya dapat berjalan dengan baik. Sebaliknya kelompok Syiah tidak mengembangkan Ushul Fiqh di masa Imam Syafi`i karena saat itu mereka berada pada posisi oposisi terhadap kekuasaan Muawiyah. Untuk kepentingan solidaritas politik dan kesatuan ide, mereka lebih membutuhkan ilmu kalam/theologi daripada ilmu hukum seperti Ushul Fiqh. Karena itu ilmu Ushul Fiqh Syiah baru berkembang ketika Syiah sudah siap dengan perangkat kekuasaannya dan ilmu theologi mereka sudah matang.

Argumen lainnya, dalam perkembangannya terjadi hubungan dialektik dan mutualisme antara Ushul Fiqh dengan ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu kalam, ilmu bahasa Arab, ilmu mantiq dan ilmu fiqh. Konstruk Ushul Fiqh selalu dipengaruhi oleh ilmu-ilmu

²⁴⁸ Argumen Hasan Hanafi ini hampir sama dengan pendapat Kuntowijoyo dalam melihat perkembangan dan fungsi ilmu bagi penyelesaian krisis sosial dan responsif dengan kebutuhan, lihat: Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*.

tersebut, sehingga kadang-kadang konstruksinya ditutupi oleh ilmu-ilmu tersebut, kadang terlihat jelas sebagaimana dalam *al-Risalah* karya Imam al-Syafi'i, *Mustasfa* karya Imam Ghazali dan *Maqashid al-Syari'ah* karya Imam Syathibi.

Dari hasil analisa isi buku ushul fiqh juz pertama ini, menunjukkan bahwa meskipun konstruk Ushul Fiqh klasik bertambah dari konstruk satu-satu (*ahadi*) hingga delapan-delapan (*Tsumani*), namun membuktikan bahwa isi ushul fiqh tidak ada perkembangan signifikan karena metodologi *mutakallimin* dan *fuqaha* pada dasarnya metodologi yang kaku, tidak respon terhadap perkembangan zaman, dan krisis sosial dan tidak berbasis kepada *al-ana* dan kesadaran kolektif. Penambahan konstruk dari satu-satu ke delapan-delapan tidak mampu mengembangkan Ushul Fiqh itu dan tidak dapat mengrespon kebutuhan penyelesaian krisis umat, dikarenakan Ushul Fiqh itu ditulis dan dikonstruksi dengan asumsi dan metode *mutakalimin* dan *fuqaha*. Hal ini dapat dilihat pada konstruk yang tertutup, konstruk yang Pecah-belah, konstruk bertransformasi (*Tahrik*), dan konstruk Kaku dan Membatu (*Tastbith*). Namun demikian konstruk *tsulasi* Imam Syafi'i, *rubai* Imam al-Ghazali dan *khumasi* Imam Syatibi dianggap ideal untuk zamannya karena tiga Ushul Fiqh ini berbasis kepada kesadaran masyarakat, mampu mengrespon kebutuhan perkembangan zaman saat itu dan menjadi solusi bagi krisis sosial saat itu. Untuk zaman modern, konstruk dan substansi ushul fiqh klasik itu harus disesuaikan dan diperbaharui ketingkat lebih modern karena dominasi metodologi *mutakallimin* dan *fuqaha* telah menghentikan progresifitas ilmu Ushul Fiqh tersebut ke tingkat lebih tinggi lagi.

3.2.1. Penyikapan Konstruk Ushul Fiqh Klasik

Dalam menyikapi konstruk Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi mengkaji 39 lebih buku-buku Ushul Fiqh klasik dari masa awal diperkenalkannya, *al-Risalah* karangan Imam Syafi'i pada abad ke dua hijriah, hingga abad abad 14, seperti kitab *Al-Jawahir al-Tsamimah fi Bayani Adillah `Alam al-Madinah* oleh Masyad (1399 H). Metode yang ia gunakan dalam menganalisa buku-buku Ushul

Fiqh tersebut adalah analisa konten (*tahlil madhmun*) dan analisa historis (*tahlil tarikhi*)²⁴⁹. Ia menggunakan dua metode tersebut agar dapat menemukan *syu`ur* (kesadaran) yang dikandung buku Ushul Fiqh dan relevansinya dengan zaman mereka. Dengan menemukan *syu`ur* itu, ia dapat menentukan apakah konstruk Ushul Fiqh tersebut relevan atau tidak relevan.

Menurut Hasan Hanafi, struktur²⁵⁰ atau konstruk Ushul Fiqh terjadi karena ada adaptasi dan perkembangan dalam Ushul Fiqh. Dalam kajiannya, konstruk pembahasan atau ruang lingkup kitab Ushul Fiqh ada yang terdiri dari konstruk tunggal, dua-dua (*tsuna`i*), tiga-tiga (*tsulasi*), empat-empat (*ruba`i*), lima-lima (*khumasi*), konstruk tujuh-tujuh (*suba`i*) dan kemudian hingga ada yang konstruk kepada delapan bangunan, sebagaimana kitab *al-Burhan* karya Imam Al-Juwaini.

Menurut Hasan Hanafi, konstruk tunggal adalah pembagian Ushul Fiqh hanya kepada satu bangunan logika yang dituangkan dalam satu bab saja, seperti Ushul Fiqh karangan Qadhi Abdul Wahhab al-Maliki; *Muqaddimah fi ushul a-Fiqh* (422 H)²⁵¹. Konstruk tunggal ini satu sisi memberi ruang lebih banyak untuk fokus kepada detail pembahasan dalam satu tema, dalam kitab ini temanya tentang hukum *taklif*, namun demikian fokus ini justru menghilangkan bangunan sebenarnya ilmu ini, sehingga konstruksinya tidak responsif dan relevan dengan substantif ilmu ini sendiri²⁵². Namun demikian ada beberapa hal penting dicatat sebagai kontribusi positif

²⁴⁹ Untuk detail tentang metodologi Hasan Hanafi dalam menganalisa buku-buku turas dan merekonstruksikan bangunannya, lihat Hanafi, *Hishar al-Zaman: al-Madhi wa al-Mustaqbal (al-Ulum)*: 439-42.

²⁵⁰ Penggunaan istilah struktur dan konstruk disini bermakna sama, yaitu susunan bab, sub-bab, dan jumlah bab dari kitab Ushul Fiqh.

²⁵¹ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 42-43.

²⁵² Lihat ibid.

dari buku ini yaitu adanya penambahan istilah-istilah baru seperti *maktub*, *tsabit*, *mafrudh*, *mahtum* dan *jaazim*²⁵³.

Adapun konstruk dua-dua adalah buku-buku Ushul Fiqh yang membagi pembahasannya kepada dua bagian saja, seperti dua bab atau dua fasal, atau istilah lainnya. Hasan Hanafi menemukan ada lima kitab Ushul Fiqh yang menggunakan konstruk dua-dua (*tsuna`i*): *Masail fi Ushul al-Fiqh* (422 H), *Fushul Mukhtarah fi Ushul al-Fiqh* (422 H) kedua buku ini dikarang oleh pengarang sama oleh Qadhi Abd al-Wahab al-Maliki, *Qawathi` al-Adilah fi al-Ushul* oleh Abi Muthfar al-Sam`ani (486 H), *Miftah al-Wushul ila bina al-Furu`ala al-Ushul* oleh Tilimsani (771 H) dan *al-Mukhtashar fi Ushul al-Fiqh `ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hambal* oleh Abu al-Hasan `Alau al-din al-Liham (803 H)²⁵⁴. *Miftah al-Wushul ila bina al-Furu`ala al-Ushul* oleh Tilimsani (771 H) misalnya salah satu buku Ushul Fiqh yang berkonstruk dua-dua. Meskipun beliau pengikut Imam Maliki, bangunan Ushul Fiqhnya bersifat rasional. Pembahasannya dibagi kepada dua bangunan: *Dalil Binafsih* (dalil-dalil induk) dan kedua *mutadhammin fi al-dalil* (dalil-dalil turunan). Untuk detilnya lihat diagram dibawah ini²⁵⁵:

²⁵³ Tentang perkembangan penggunaan istilah-istilah dalam ilmu fiqh dan Ushul Fiqh, lihat juga Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*.

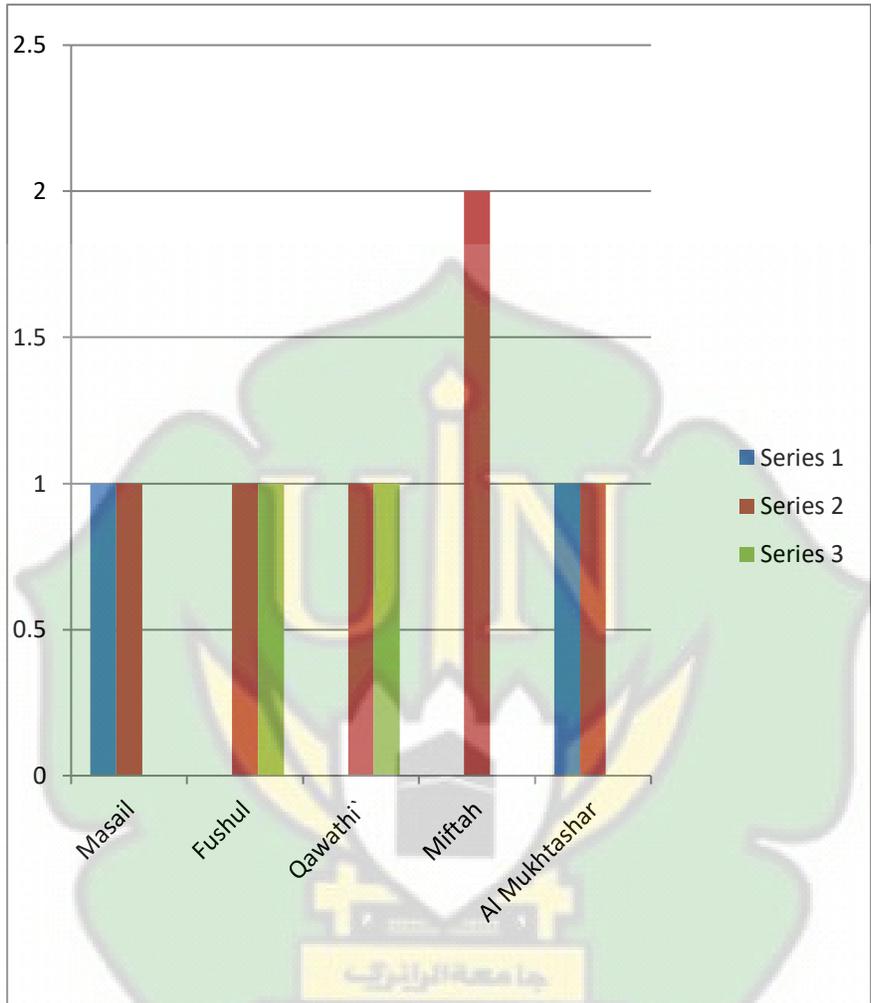
²⁵⁴ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li T`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 43-54.

²⁵⁵ *Ibid.*, 51.



Gambar 6 Salah satu contoh bangunan (konstruksi) dua-dua. Gambar diatas memperlihatkan dari setiap pembagiannya, secara dominan dibagi kepada dua bagian.

Contoh lainnya kitab *Masāil fi Ushul al-Fiqh* karangan *Qadhi Abd al-Wahab al-Maliki*. Jika struktur tunggal di atas hanya tentang hukum *taklif*, dalam kitab ini membahas dua tema yaitu hukum *taklif* dan kedua tentang *adillah al-ahkamiyah al-khamsah*. Menurut Hasan Hanafi konstruk ini masih belum mampu mewakili *syu`ur* zamannya, namun demikian dalam buku ushul ini ada hal yang baru yaitu menetapkan perbuatan penduduk Madinah sebagai sumber hukum kelima, setelah *ijma`*, *qiyas*, *sunnah* dan Al-Quran.



Gambar 7 Konstruksi dan varian konstruk Ushul Fiqh Tsunai

Ket.

Series 1: ahkam

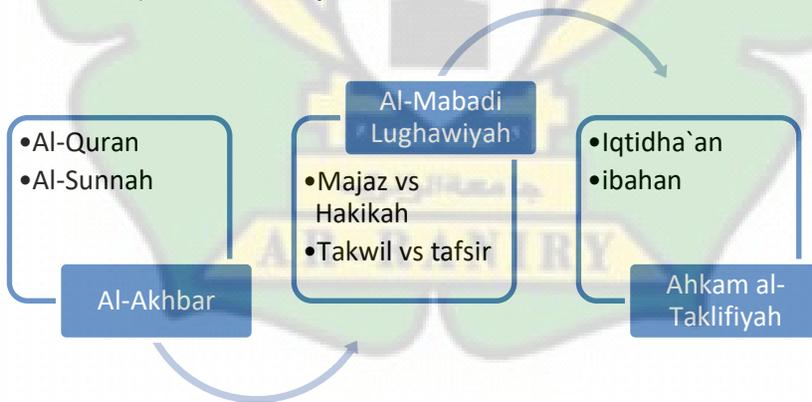
Series 2: adillah

Series 3: lughah

Diagram di atas menjelaskan tentang konstruk dua-dua dari lima kitab Ushul Fiqh; *Masail*, *Fushul*, *Qawathi*, *Miftah* dan *al-Mukhtashar* (untuk judul lengkap lihat di paragraf di atas). Ada tiga objek pembahasan yang muncul dari lima kitab tersebut, masing-

masing *ahkam* disimbolkan dengan series 1 dan berwarna biru, *adillah* disimbolkan dengan series 2 dan berwarna merah, dan *lughah* disimbolkan dengan series 3 dan berwarna hijau muda. Dari diagram di atas terlihat warna merah paling dominan dari seluruh konstruk kelima kitab di atas. Semua kitab Ushul Fiqh tersebut memiliki konstruk *adillah*, bahkan kitab *Miftah* dikonstruksi hanya dengan *adillah* saja. Ini menunjukkan pembahasan *adillah* mendapatkan perhatian paling banyak para ahli Ushul Fiqh dan menjadi *syu`ur* dominan. Sementara pembahasan *ahkam* dan *lughah* berimbang, seperti ditunjukkan warna biru dan hijau dalam diagram.

Adapun konstruk *Tsulasi* (tiga-tiga) adalah konstruk yang menurut Hasan Hanafi sesuai dengan suatu fase dari perkembangan Ushul Fiqh. Dari hasil penelusuran dan kajian isi buku-buku Ushul Fiqh, ada beberapa buku yang ia temukan dengan konstruk tiga-tiga. Di antaranya kitab *al-Risalah*, karya Imam Syafi`i, *Isyarat fi Ushul al-Fiqh* yang ditulis oleh Al-Baaji tahun 474 H, dan *al-Mazhab fi Ushul al-Mazhab `ala al-Muntakhab* oleh Al-Lakhsikhi. Dari tiga itu, konstruk *tsulasi* Imam Syafi`i adalah yang paling relevan dan dapat mewakili *syu`ur* zamannya menurut Hasan Hanafi.



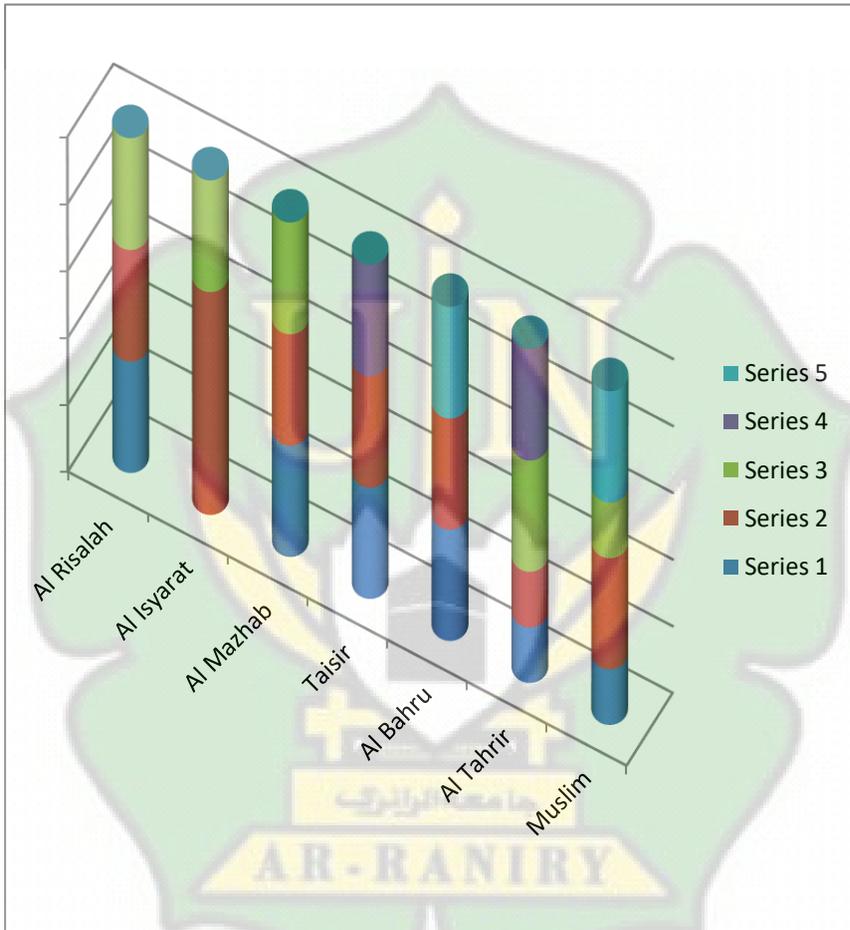
Gambar 8 Tiga konstruk al-Risalah

Hasan Hanafi melihat bahwa *Syu`ur* adalah fondasi perubahan dan perkembangan konstruk Ushul Fiqh. Dari hasil analisa isi, Ushul Fiqh Imam Syafi`i dibangun atas konstruk tiga-tiga (*al-bina` al-tsulasi*): pertama, pondasi *al-akhbar* (riwayat), kedua, *al-mabadi`*

al-lughawiyah (teori-teori bahasa), dan hukum-hukum. Adapun yang dimaksudkan dengan konstruk *al-akhbar*/periwayatan adalah berkaitan dengan sumber hukum: al-Quran dan hadis. Hasan Hanafi menjelaskan bahwa *khbar* baik itu dari Allah diwahyukan ke Rasul, atau dari Rasul diriwayatkan oleh perawi adalah berdasarkan *syu`urnya rawi*. Untuk konstruk ini, Hasan Hanafi menyebutnya dengan kesadaran sejarah. Karena memahami Ushul Fiqh pada pondasi ini adalah hakikatnya menganalisa *syu`ur rawi*, baik cara periwayatan antara satu perawi ke perawi lainnya, juga kuat, lemah, terhubung dan terputusnya *sanad (ilm riwayat)*, dan ilmu dirayah; kajian *matan* dan *fiqh al-hadis*. Sementara pondasi teori-teori bahasa dibangun dari *syu`ur mujtahid*. Bahasa saat itu dibangun atas logika *mantik, majaz, hakikah, illah, takwil, tafsiri* dan lainnya adalah bagian kesadaran kolektif berbahasa umumnya. Demikian juga dengan pondasi ketiga; *al-ahkam*. *Al-al-ahkam* adalah *syu`ur mukallaf* saat itu. Hukum-hukum seperti *sunnah, wajib, mustahab* dan lainnya adalah standar prilaku masyarakat saat itu dan standar prilaku adalah *syu`ur* masyarakat saat itu. Singkatnya konstrukt kitab *al-Risalah* mewakili tiga kesadaran sekaligus: kesadaran kelompok (komunitas intelektual), kesadaran mujtahid (individu intelektual) dan kesadaran *mukallaf* (kesadaran kolektif). Karena itulah kitab *al-Risalah* dianggap sebagai konstruk ideal pertama.

Adapun dua kitab lainnya, *Isyarat fi Ushul al-Fiqh* yang ditulis oleh Al-Baaji tahun 474 H, dan *al-Mazhab fi Ushul al-Mazhab`ala al-Muntakhab* oleh Al-Lakhsikhi tidak dapat sepenuhnya mewakili *syu`ur* zamannya, meskipun memiliki tiga konstruk. *Al-Mazhab* memiliki tiga bagian; *Adillah Arba`ah, al-Ahkam* dan *Huruf Ma`ani*, namun kitab Ushul Fiqh ini terlalu banyak pembahasannya pada bagian pertama, tentang penjelasan *al-kitab*, sementara bagian ketiga sangat sedikit dan hampir tidak membahas tentang *qawaid* bahasa. Demikian juga dengan kitab *Isyarat*. Terdiri dari bagian pertama; *Aslun; Kitab, sunnah* dan *Ijma`*, kedua *Ma`qulun aslun*; tentang kebahasaan: *Khitab, fahwal Khitab, al-Hashar, ma`na al-Khitab* dan *al-Qiyas*, dan bagian ketiga; *istishabu hal: tarjih lil mutun wa*

ma`ani. Kitab ini juga memiliki kelemahan dalam konstruksinya, yaitu terlalu banyak bagian pertama, tentang penjelasan *al-kitab*, sementara bagian ketiga sangat sedikit dan membahas tentang *qawaid* bahasa.



Gambar 9 Konstruksi dan varian konstrukUshul Fiqh Tsulasi

Ket.

Series 1: Ahkam

Series 2: Adillah

Series 3: Lughah

Series 4: Ijtihad wa Taqlid

Series 5: Muqaddimah

Diagram di atas menjelaskan tentang penstrukturan konstruk tiga-tiga dari tujuh kitab Ushul Fiqh; *al-Risalah*, *al-Isyarat*, *al-Mazhab*, *Taisir*, *al-Bahru*, *al-Tahrir* dan *Muslim* (untuk judul lengkap lihat diparagraf diatas). Ada lima objek pembahasan yang muncul dari lima kitab tersebut, masing-masing *ahkam* disimbolkan dengan series 1 dan berwarna biru, *adillah* disimbolkan dengan series 2 dan berwarna merah, dan *lughah* disimbolkan dengan series 3 dan berwarna hijau muda, *Ijtihad wa taqlid* disimbolkan dengan series 4 dan berwarna ungu, dan *Muqaddimah* disimbolkan dengan series 5 dan berwarna biru muda. Dari diagram diatas terlihat warna merah paling dominan dari seluruh konstruk ketujuh kitab diatas. Semua kitab Ushul Fiqh tersebut memiliki konstruk *adillah*, bahkan kitab *al-Isyarat* dikonstruk sebagian besarnya dengan *adillah* saja. Ini menunjukkan pembahasan *adillah* mendapatkan perhatian paling banyak para ahli Ushul Fiqh dan menjadi *syu`ur* dominan. Sementara pembahasan *ahkam* adalah pembahasan dominan kedua, kemudian tema *lughah* pada posisi ketiga. Adapun pembahasan *ijtihad wa taqlid* dan *Muqaddimah* berada pada posisi terakhir, seperti yang ditunjukkan warna ungu dan biru muda dalam diagram. Karena *Syu`ur* itu berkembang sesuai dengan perkembangan dan perubahan realitas, budaya/turas dan pengaruh budaya luar, maka konstruk Ushul Fiqhpun berkembang sesuai perubahan itu²⁵⁶. Perkembangan ilmu Ushul Fiqh menurut Hasan Hanafi sangat responsif dengan perkembangan tradisi keilmuan umat Islam. Sejak dari awalnya, ilmu ini mengrefleksikan tradisi keilmuan dan pengalaman hidup para sahabat dan Rasulullah SAW. Para sahabat dibimbing oleh Rasulullah dengan tradisi *bayani*. Secara lugas dan tepat Ilmu Ushul Fiqh masa itu mampu mengkristalkannya dalam buku *Ar-Risalah* Imam Syafi`i dengan bangunan berkonstruk tiga-tiga²⁵⁷.

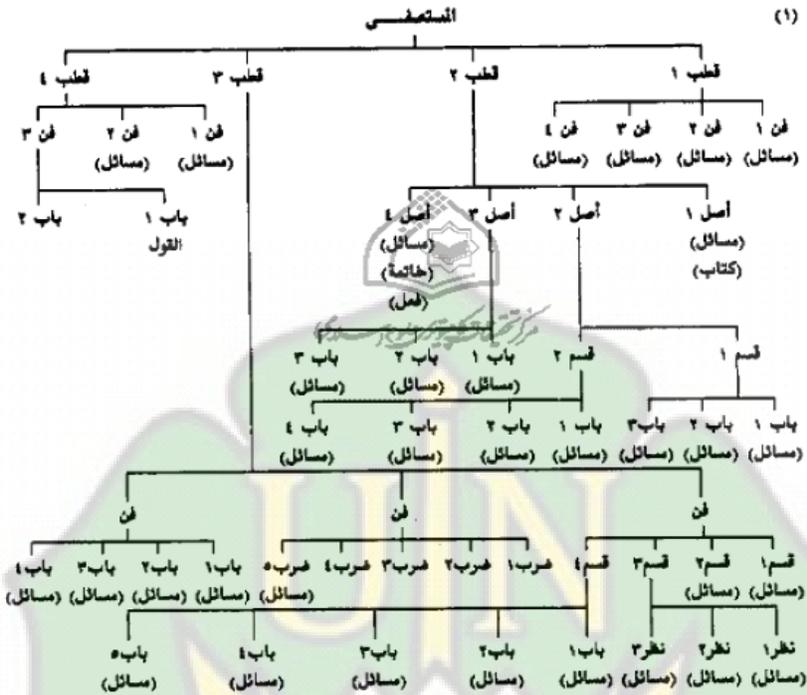
²⁵⁶ ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*: 132-33.

²⁵⁷ Lihat Muhammad Idris al-Syafi`i, *Al-Risalah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1939).

Dalam perkembangan selanjutnya, ketika tradisi *aqli* mulai tumbuh dan berkembang pesat di antara filosof Islam dan *mutakallimin*, maka ilmu Ushul Fiqh juga berkembang dan mengadopsi kondisi saat itu. Ushul Fiqh mengembangkan diri dengan penyatuan logika *aqli* dan *naqli* sehingga konstruk tiga-tiga tidak lagi relevan. Salah satu contoh pengintergrasian nalar *aqli* dan *naqli* secara sempurna sebagai metode ijtihad adalah Ushul Fiqh *al-mustashfa* karangan Imam Al-Ghazali²⁵⁸ dengan konstruk empat-empat.

Ada lima belas buku Ushul Fiqh yang menggunakan konstruk empat-empat. Dilihat dari jumlahnya, konstruk ini adalah yang terbanyak digunakan oleh ulama Ushul Fiqh. Kelima belas itu adalah: *Ushu al-Fiqh* karya Ibnu Furak (406 H), *al-Mustashfa min Ilm Ushu al-Fiqh*, karya Imam Ghazali (505 H), *al-Ahkam fi Ushu al-Ahkam*, karya Al-Amidi (631 H), *Mukhtashar al-Muntaha al-Ushul* oleh Ibnu Al-Hajib (646 H), *Minhaj al-Wushul fi Ma`rifatu Ilm al-Ushul* karya Baidhawi (675 H), *Ushul al-Syashi (al-Qarn al-Sabi` al-Hijrie)*, *Al-Masuddah* oleh keluarga Ibnu Taimiya, *Ushul al-Manar* oleh al-Nasafi (710 H), *Tanqih al-Ushul* oleh Mahbubi al-Bukhari al-Syafi`i (747 H), *Risalah fi Ushul Al-Fiqh* (911 H) oleh Imam Sayuthi, *Al-Wushul ila Qawaid al-Ushul* oleh Tamartasyi (1007), *Nasyal Bunud ala Muraqi al-Su`ud* oleh Imam Syanqithi, *Al-Jawahir al-Tsaminah fi Bayani adillah `alam al-Madinah* karya Masyad (1399 H), *Al-Fiyah al-Wushul ila Ilm Al-Ushul* oleh Ibrahim Syaqir, dan *Nudhum Mukhtahar al-Manar* oleh Syeikh Thaha Afandi al-Arief Basnawie (1316 H).

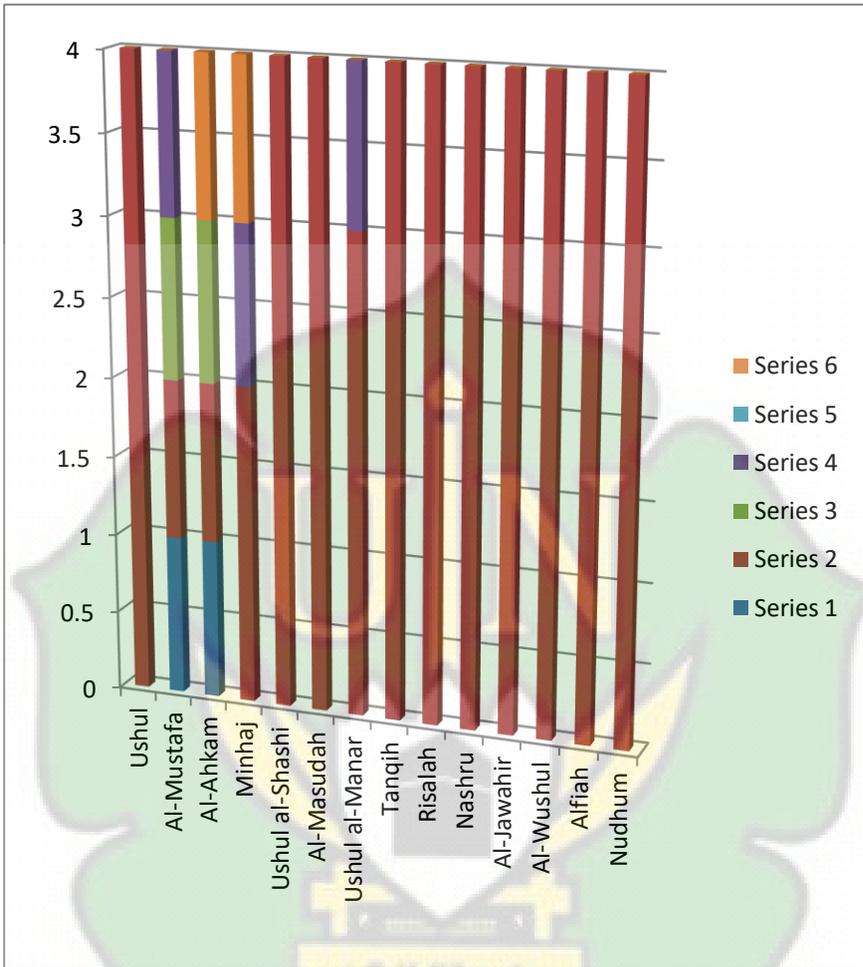
²⁵⁸ Lihat al-Ghazali, *Al-Mustasfa min al-Ilm al-Ushul*, 1-2.



Gambar 10 Struktur empat-empat dalam karya Imam al-Ghazali; al-Mustashfa

Logika penstrukturan Imam Ghazali dianggap istimewa karena mampu menyatukan logika dengan tekstual secara sempurna dan saling keterhubungan secara sistematis dan koheren²⁵⁹. Selain buku *Al-Mustashfa*, terdapat beberapa kitab lainnya yang menganut konstruk empat-empat, yaitu: *Ushul Fiqh Ibnu Furak* yang membagi pembahasannya kepada *al-kitab*, *al-Sunnah*, *ijma* dan *qiyas*. Tentunya kitab ini sangat tidak melengkap sebagai sebuah kitab *Ushul Fiqh* karena kealpaan pembahasan tentang bahasa, hukum, ijtihad dan lainnya.

²⁵⁹ lihat Hanafi, Hasan. 2004. *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, muhawalatu li i`adah bina ilmi Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Mizr Jadidah: Markaz al-Kitab, hal: 70



Gambar 11 Konstruk empat-empat yang terdapat pada lima belas kitab Ushul Fiqh dengan enam konstruksi dari total buku-buku di atas.

Ket.

Series 1: Ahkam

Series 2: adillah

Series 3: Lughah

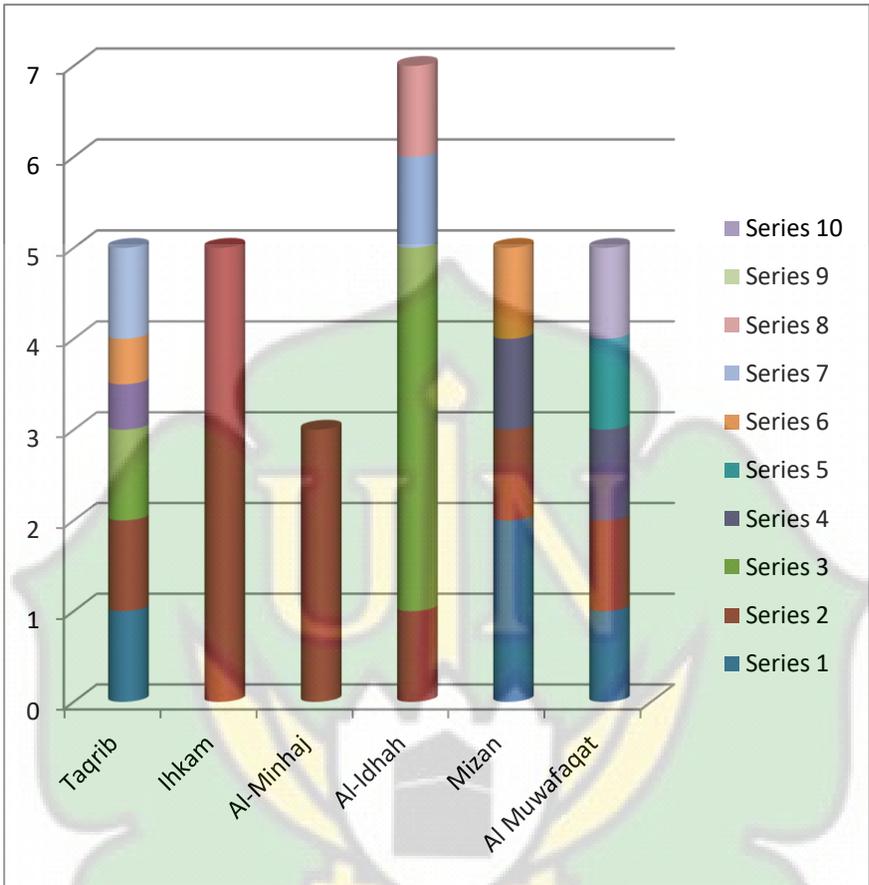
Series 4: Ijtihad wa Taqlid

Series 5: Muqaddimah

Series 6: Tarjih

Diagram di atas menjelaskan tentang penstrukturan konstruk empat-empat dari empat belas kitab Ushul Fiqh; *Ushul, al-Mustashfa, al-Ahkam, Minhaj, Ushul al-Shashi, al-Masudah, Ushul al-Manar, Tanqih, Risalah, Nashru, al-Jawahir, al-Wushul, Alfiah* dan *Nudhum* (untuk judul lengkap lihat di paragraf di atas). Ada enam tema pembahasan yang muncul dari empat belas kitab tersebut, masing-masing *ahkam* disimbolkan dengan series 1 dan berwarna biru, *adillah* disimbolkan dengan series 2 dan berwarna merah, dan *lughah* disimbolkan dengan series 3 dan berwarna hijau muda, *Ijtihad wa taqlid* disimbolkan dengan series 4 dan berwarna ungu, dan *Muqaddimah* disimbolkan dengan series 5 dan berwarna biru muda. Terakhir *tarjihad* disimbolkan dengan series 6 dan berwarna jeruk. Dari diagram di atas terlihat warna merah paling dominan dari seluruh konstruk keempat belas kitab di atas. Semua kitab Ushul Fiqh tersebut memiliki konstruk *adillah*, bahkan sepuluh kitab Ushul Fiqh dengan konstruk *rubai* ini hanya berkonstruk *adillah*, sebagai terlihat dari dominan warna merah di diagram di atas. Ini menunjukkan pembahasan *adillah* adalah tema yang paling dominan dari seluruh konstruksi Ushul Fiqh, dan ini adalah *syur* dominan. Sementara pembahasan *ahkam, lughah, ijtihad wa taqlid, Muqaddimah* dan *tarjihad* tidak mendapat perhatian yang memadai, yang ditunjukkan warna ungu dan biru muda dalam diagram.

Perkembangan selanjutnya struktur lima-lima atau *khumasi*. Hasan Hanafi menemukan enam kitab Ushul Fiqh yang berkonstruk lima-lima yaitu: *Taqrib al-Wushul ila Ilmi al-Ushul* oleh Ahmad bin Juzji al-Maliki (741 H), *Ihkam al-Fushul fi Ilmi al-Ushul* oleh al-Baji (474 H), *al-Minhaj fi al-Tartib al-Hujaj* (karya al-Baji (474 H), *al-Muwafaqat fi al-Ushul al-Syariah* karya imam Al-Syatibi dan lainnya.



Gambar 12 Konstruksi dan varian konstrukUshul Fiqh Khumasi

Ket.

Series 1: Ahkam

Series 2: Adillah

Series 3: Lughah

Series 4: Ijtihad wa Taqlid

Series 5: Muqaddimah

Series 6: Tarjihah

Series 7: mantiq

Series 8: Istishab

Series 9: Ma`qul ashl

Series 10: Maqashid

Dari diagram di atas terlihat bahwa pembahasan tentang *adillah* atau *al-Kitab*, *al-sunnah*, *Ijma`* dan *Qiyas* menjadi struktur dominan dan melampaui lebih dari lima persen dari semua kitab yang berkonstruksi lima-lima. *Ihkam* sendiri dikonstruksi dengan semua bagian-bagian dari *adillah*; *al-Kitab*, *al-sunnah*, *Ijma`*, *Qiyas* dan *Istishab*²⁶⁰. Semua kitab ini memiliki salah satu strukturnya adalah tentang *Adillah* namun tentang yang lainnya, seperti *Ahkam*, *Kaidah Lughawiyah*, *Ijtihad wa Taqlid*, *Tarjihah wa Ta`arudh* dan *Maqashid* tidak mendapat bagian dari semua kitab. Di diagram terlihat bahwa yang berwarna merah adalah dominan, ini adalah struktur *adillah* sementara yang warna hijau adalah konstruksi kaidah bahasa, hampir berimbang dengan *Ahkam* dalam struktur *khumasi*.

Struktur Imam Syatibi adalah yang ketiga terbaik setelah *ar-Risalah*, dan *al-Mushtashfa*. Struktur Imam Syatibi dianggap terbaik untuk perkembangan ruang lingkup pembahasan ilmu Ushul Fiqh karena mampu merancang kecerdasan ilmu zamannya. Dalam *al-Muwafaqat*, menurut Hasan Hanafi, ada kecerdasan mengintegrasikan kecerdasan sufi, falsafah dan Ushul Fiqh. Pada saat itu ketiga kelompok itu berseteru dan terjadi perdebatan tidak berujung antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, sebagaimana yang terdapat dalam *Tahafudh Falasifah*. *Al-Muwafaqat* disusun atas bangunan sistem penstrukturan lima-lima; *muqadimmah*, *al-ahkam*, *al-maqashid*, *al-Adillah*, dan *al-ijtihad wa al-Taqlid*²⁶¹. Sebagaimana struktur *al-Mustashfa* Imam Al-Ghazali, *Maqashid al-Syatibi* adalah usaha pengembangan Ushul Fiqh ke arah harmonisasi *tassawuf*, filsafat dan fiqh. Misalnya, ilmu *maqashid* mencoba menghubungkan segala beban *taklif* dengan maksud syari`at. Istilah *maksud* jamaknya *maqashid* itu adalah bagian dari pekerjaan hati. Maka segala yang berkaitan dari hati itu lazimnya adalah bagian dari disiplin ilmu *tasawuf*. Sebagaimana semboyan

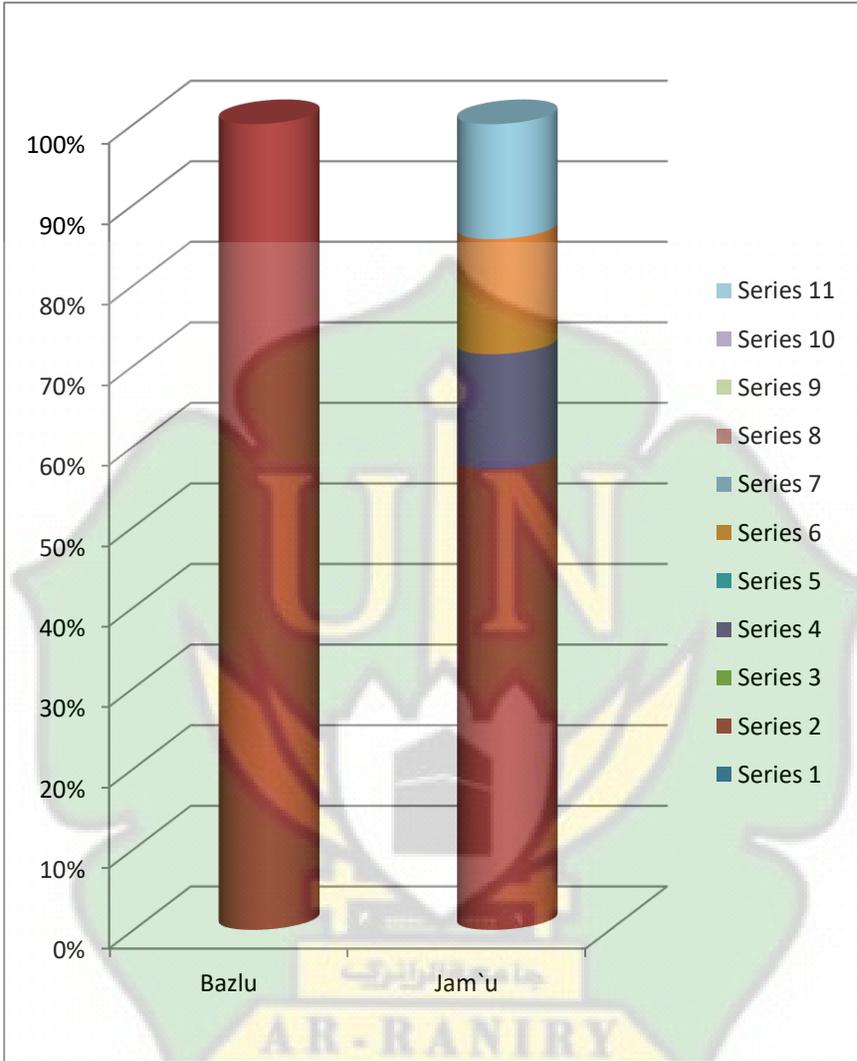
²⁶⁰ Judul lengkapnya *al-Ihkam al-Fushul fi ilmi al-Ushul* oleh al-Baji (474 H), lihat Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Fadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 94-96.

²⁶¹ Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah*.

terkenal dalam fiqh; *nahnu nahkumu bidhawahir al-Nas*; kami hanya memutuskan hukum berdasarkan apa yang nampak dari manusia. Demikian juga dengan pembagian *haqqullah* dan *haqul`ibad* merupakan istilah-istilah dari tradisi ilmu tassawuf. Sementara klasifikasi maqashid kepada tiga bagian: *dharūrath*, *hājath* dan *tahsīnāth*, juga penyusunan hirarkhi *dharūrath* kepada lima tingkatan merupakan dari kecerdasan filsafat, yaitu; penalaran induktif.

Selain konstruk *khumasi* di atas, Hasan Hanafi juga menemukan tiga buku Ushul Fiqh dengan konstruk tujuh-tujuh (*Suba`i*). Kitab-kitab itu adalah *Bazlu al-Nadhar fi al-Ushul* karya al-Asmandi (552 H), *Jam`u al-Jawami`* karya Imam Al-Subki (771 H), *Irsyad al-Fuhul ila al-Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul* karangan Imam Syauqani (1255 H). Seperti terlihat di diagram di bawah ini, dari tiga buku ushul yang dianalisa, pembahasan tentang *Adillah* hukum yang terbanyak isinya, sebagaimana isi kitab karangan al-Asmandi, sementara kitab kedua isinya tentang konstruk *Muqaddimah*, *Adillah*, *Tarjihah* dan *Istidlal*.

Adapun konstruk tujuh-tujuh, Hasan Hanafi dalam menganalisa konstruk ini, ia menemukan dua kitab sebagai sampel, yaitu: *al-Burhan* oleh Imam Juwaini (487 H) dan kitab *Raudhah al-Nadhir wa Junnatu al-Manadhir* karya Ibnu Qudamah al-Hanbali (620 H). Sebelumnya, dari konstruk tunggal hingga konstruk *Istidlal* telah ada 11 konstruksi; *Ahkam*, *Adillah*, *Lughah*, *Ijtihad wa Taqlid*, *Muqaddimah*, *Tarjihah*, *Mantiq*, *Istishab*, *Ma`qul ashli*, *Maqashid*, dan *Istidlal*.



Gambar 13 Konstruksi dan varian konstrukUshul Fiqh Suba`i

Ket.

Series 1: Ahkam

Series 2: Adillah

Series 3: Lughah

Series 4: Ijtihad wa Taqlid

Series 5: Muqaddimah

Series 6: Tarjihah

Series 7: Mantiq

Series 8: Istishab

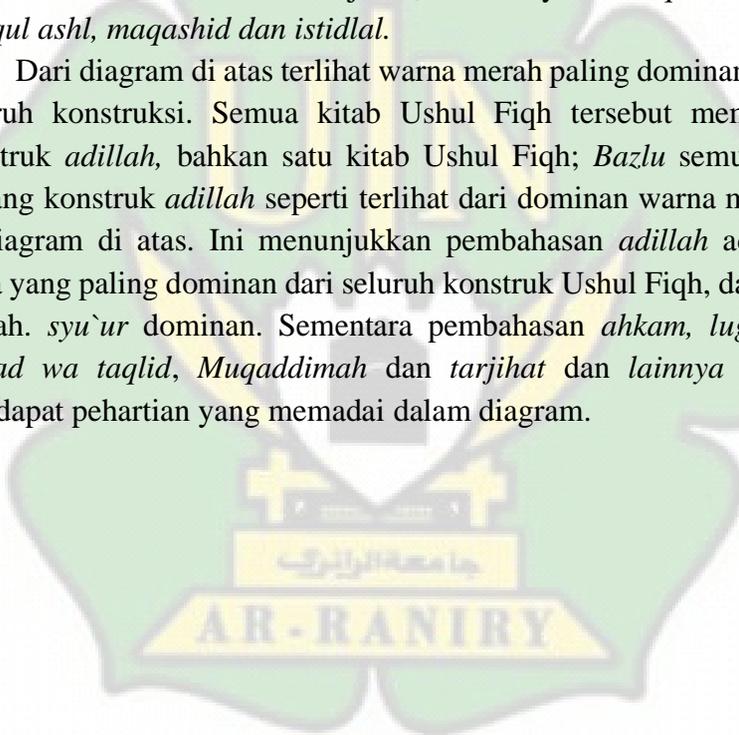
Series 9: Ma`qul ashli

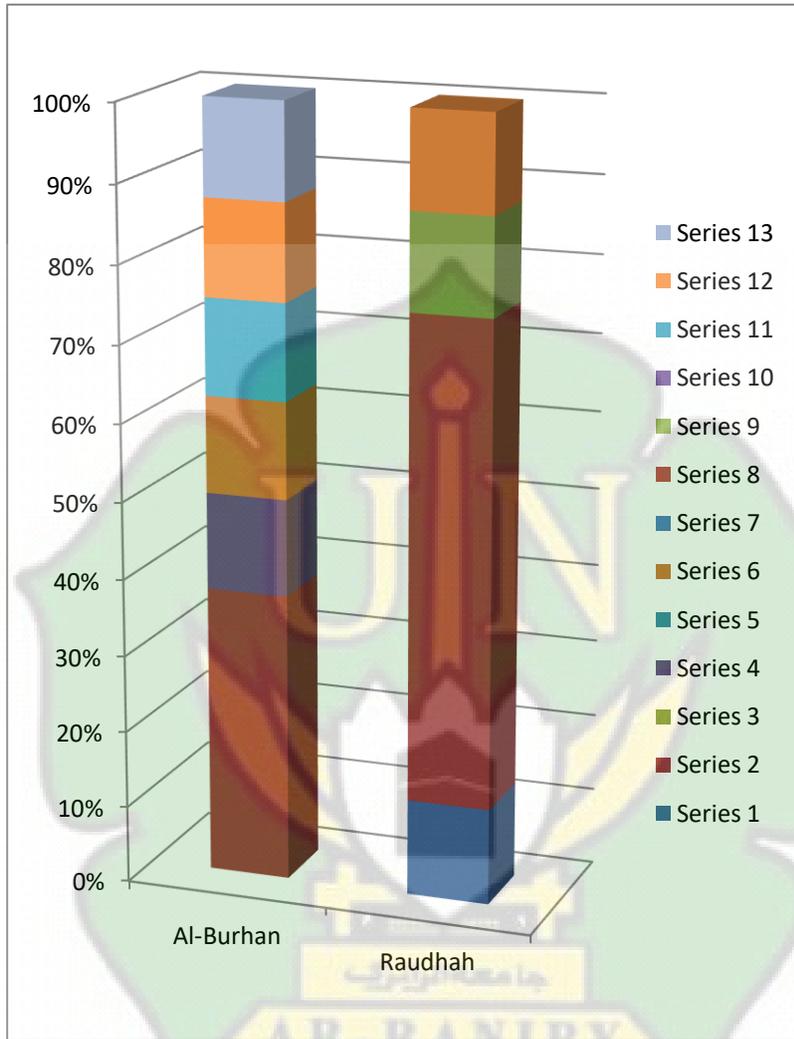
Series 10: Maqashid

Series 11: Istidlal

Diagram di atas menjelaskan tentang penstrukturan konstruk tujuh-tujuh dari dua kitab Ushul Fiqh; *Bazlu* dan *Jam`u* (untuk judul lengkap lihat di paragraf di atas). Ada sebelas tema pembahasan yang muncul dari dua kitab tersebut, masing-masing *ahkam* disimbolkan dengan series 1 dan berwarna biru, *adillah* disimbolkan dengan series 2 dan berwarna merah, dan *lughah* disimbolkan dengan series 3 dan berwarna hijau muda, *Ijtihad wa taqlid* disimbolkan dengan series 4 dan berwarna ungu, dan *Muqaddimah* disimbolkan dengan series 5 dan berwarna biru muda, *tarjihhat* disimbolkan dengan series 6 dan berwarna jeruk, seterusnya *mantiq*, *istishab*, *ma`qul ashl*, *maqashid* dan *istidlal*.

Dari diagram di atas terlihat warna merah paling dominan dari seluruh konstruksi. Semua kitab Ushul Fiqh tersebut memiliki konstruk *adillah*, bahkan satu kitab Ushul Fiqh; *Bazlu* semuanya tentang konstruk *adillah* seperti terlihat dari dominan warna merah di diagram di atas. Ini menunjukkan pembahasan *adillah* adalah tema yang paling dominan dari seluruh konstruk Ushul Fiqh, dan ini adalah. *syu`ur* dominan. Sementara pembahasan *ahkam*, *lughah*, *ijtihad wa taqlid*, *Muqaddimah* dan *tarjihhat* dan *lainnya* tidak mendapat perhatian yang memadai dalam diagram.





Gambar 14 Konstruksi dan varian konstruk Ushul Fiqh Tsumani

Ket.

Series 1: Ahkam

Series 2: adillah

Series 3: Lughah

Series 4: Ijtihad wa Taqlid

Series 5: Muqaddimah

Series 6: Tarjihah

Series 7: mantiq

Series 8: Istishab

Series 9: Ma`qul ashl

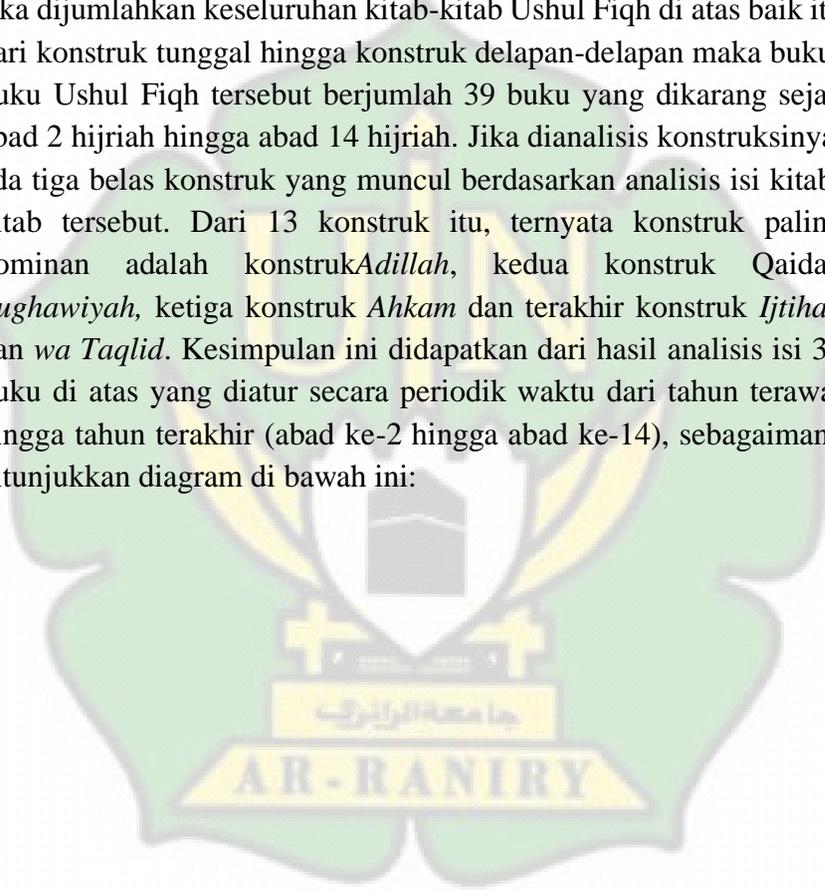
Series 10: Maqashid

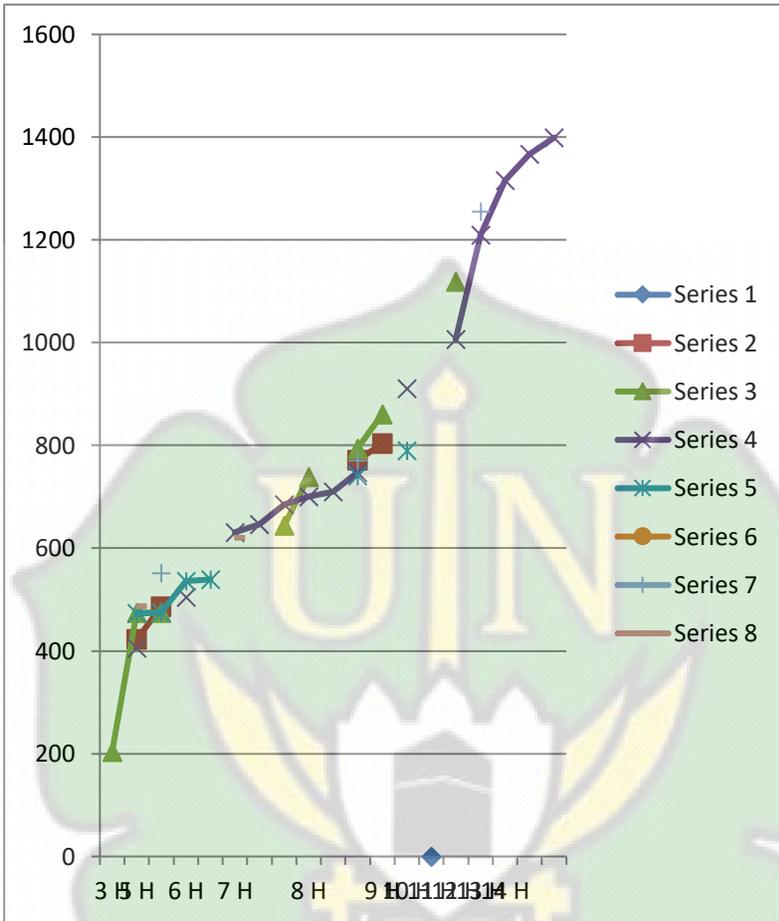
Series 11: Istidlal

Series 12: Nasakh

Series 13: Fatwa

Pada konstruk delapan-delapan (*tsumani*) ini ada dua konstruk lagi sebagai tambahan *Nasakh* dan *Fatwa*. Dari diagram di bawah, terbaca ternyata konstruk delapan-delapan, konstruk *Adillah* mendapat pehertian paling dominan, sementara konstruk lainnya sangat minim. Hal penting lainnya, adanya konsistensi pehertian kepada empat konstruk; *Adillah, ahkam, Ijama` dan Qiyas*. Jika dijumlahkan keseluruhan kitab-kitab Ushul Fiqh di atas baik itu dari konstruk tunggal hingga konstruk delapan-delapan maka buku-buku Ushul Fiqh tersebut berjumlah 39 buku yang dikarang sejak abad 2 hijriah hingga abad 14 hijriah. Jika dianalisis konstruksinya, ada tiga belas konstruk yang muncul berdasarkan analisis isi kitab-kitab tersebut. Dari 13 konstruk itu, ternyata konstruk paling dominan adalah konstruk *Adillah*, kedua konstruk *Qaidah Lughawiyah*, ketiga konstruk *Ahkam* dan terakhir konstruk *Ijtihad* dan *wa Taqlid*. Kesimpulan ini didapatkan dari hasil analisis isi 39 buku di atas yang diatur secara periodik waktu dari tahun terawal hingga tahun terakhir (abad ke-2 hingga abad ke-14), sebagaimana ditunjukkan diagram di bawah ini:



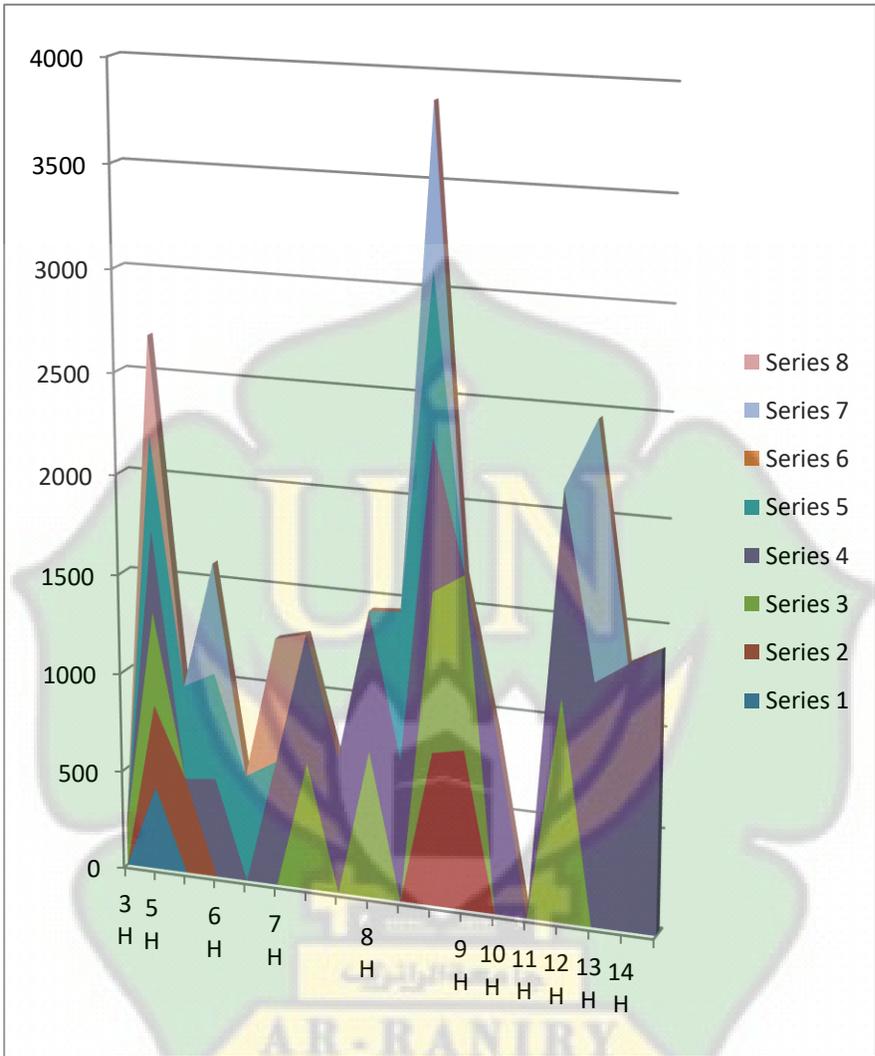


Gambar 15 Gambaran kesinambungan tiap konstruk Ushul Fiqh lintas zaman secara progressif

Diagram di atas menjelaskan tentang garis kesinambungan (seperti rantai *sanad*) setiap konstruk Ushul Fiqh. Konstruk satu-satu disimbolkan dengan series 1 dengan warna biru, konstruk dua-dua disimbolkan dengan series 2 dengan warna merah, konstruk tiga-tiga disimbolkan dengan series 3 dengan warna hijau, konstruk empat-empat disimbolkan dengan series 4 dengan warna ungu, konstruk lima-lima disimbolkan dengan series 5 dengan warna biru muda, demikian juga konstruk enam-enam dengan series 6, berwarna orange dan seterusnya seperti terlihat di diagram di atas. Dari garis pertama hingga garis ke delapan, terlihat bahwa garis nomor empat garis

yang terus bersambung dan padat, sementara garis lainnya terputus-putus seperti terlihat pada warna-warna selain ungu. Warna oranye adalah warna yang paling terputus, sementara warna biru kedua paling terputus dengan satu titik saja. Adapun warna merah dan biru muda bersambung dengan level sedang dari kadar terputusnya dibandingkan dengan lainnya, dengan masing-masing empat dan enam titik. Sementara warna ungu paling dan terus bersambung hingga 14 titik sejak masa kitab Ushul Fiqh pertama hingga abad modern. Ini menunjukkan konstruk empat-empat adalah konstruk dominan dengan *syu`ur* penulis kitab Ushul Fiqh. Secara ilmu hadis, konstruk empat-empat adalah sanad yang tersambung dan kuat, sementara lainnya *dha`if*, dengan sanad *munqathi`*, dan *marfu`*. Diagram ini terlihat bagaimana kesadaran sejarah tentang konstruk Ushul Fiqh dan kesinambungannya antara setiap konstruk dalam perkembangannya dari awalnya hingga abad 14 hijriah. Terbaca bahwa kesinambungan setiap konstruk baik yang tunggal hingga konstruk delapan-delapan terputus-putus. Hanya konstruk *ruba`i* yang paling konsisten dan paling banyak kesinambungannya, dan konstruk tiga-tiga berada pada posisi kedua setelah konstruk empat-empat. Ini menunjukkan bahwa konstruk empat-empat adalah yang paling relevan dalam setiap fase sejarah dan juga mampu menghadirkan *syu`ur* ulama Ushul Fiqh dan mewakili setiap elemen dari problematika dan kebutuhan masyarakat dalam menyelesaikan problematika hukum.

Jika konstruk ini dilihat secara area/phenomenon substansi Ushul Fiqh itu sendiri, datanya juga sama seperti terlihat di diagram area di bawah ini:



Gambar 16 Gambaran komponen dan proporsi setiap konstruktintas zaman

Diagram di atas menunjukkan bagaimana warna ungu sebagai simbol dari konstruk empat-empat terus bersambung sejak dari kitab Ushul Fiqh abad tiga hijriah hingga abad 14 hijriah. Diagram area ini menunjukkan fakta yang sama dengan diagram garis di atas. Dua diagram di atas telah menunjukkan bahwa empat dari 14 konstruk Ushul Fiqh secara konsisten dan berkesinambungan berlanjut dan bertahan sepanjang sejarah perkembangan ilmu Ushul

Fiqh baik dalam bentuk diagram garis dan diagram area. Selanjutnya dilihat bagaimana hubungan konstruksi-konstruksi ini dengan pembahasan Ushul Fiqh yang paling ideal; yaitu adanya kesesuaian dengan *syu`ur* dan efektivitasnya bagi penyelesaian problematika umat.

Jika dilihat dari metodologi hadis, dua diagram di atas menunjukkan kesinambungan *sanad* dari *turats* konstruk hadis dan keselamatan *sanad* dari kelemahan/*ilal* dan terputus atau lainnya. Ternyata konstruk empat-empat yang paling *shahih* dan kuat.

3.2.2. Konstruk yang tertutup (*Hujb al-Binyah*)

Pada bagian di atas telah diuraikan tujuh konstruk Ushul Fiqh klasik dari hasil analisa sejarah dan analisa substansi/isi 39 kitab-kitab Ushul Fiqh klasik. Juga telah diketengahkan empat konstruk ideal yang dianggap representatif *syu`ur* zamannya dan juga mampu mengrespon kebutuhan untuk menyelesaikan krisis masyarakat Islam saat itu. Bagian ini akan dipaparkan bagaimana kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap konstruk dan substansi Ushul Fiqh klasik sehingga konstruk tersebut dianggap tidak dapat menghadirkan *syu`ur* masyarakat zamannya²⁶². Di sini akan dimulai dengan konstruk yang tertutup. Ada 27 kitab-kitab Ushul Fiqh ditemukan oleh Hasan Hanafi sebagai buku-buku Ushul Fiqh yang disusun dengan konstruk tertutup. Ke-duapuluh tujuh buku itu terbagi kepada enam bentuk konstruksi, yaitu; konstruk yang terhalang, konstruk yang hilang, konstruk yang tersebar, konstruk yang berdimensi, konstruk yang bercabang-cabang dan konstruk yang bercabang dua. Berikut dapat dilihat setiap konstruk ini sebagai kritik Hasan Hanafi terhadap bangunan Ushul Fiqh klasik.

Berkenaan dengan konstruk tertutup pertama, yaitu: konstruk terhalang (*tuwari*), adalah konstruk Ushul Fiqh yang dihalangi oleh kandungan non-Ushul Fiqh. Kategori ini adalah buku-buku Ushul Fiqh yang pembahasannya dalam bab-bab buku itu tidak eksplisit dan

²⁶² Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li T'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1. H: 133-212.

jelas tentang Ushul Fiqh, tetapi pembahasannya bercampur-baur dengan pembahasan lainnya yang bukan Ushul Fiqh. Kadang pembahasan non-Ushul Fiqh malah lebih besar dan mendapat fokus lebih dominan. Akibatnya isi tentang non-Ushul Fiqh menutupi pembahasan Ushul Fiqh itu sendiri. Karena demikian Hasan Hanafi menyebutnya dengan struktur agar-agar (*hulamiyah*), yaitu struktur yang tidak menemukan bangunannya karena ketidak-konsistenan pembahasannya. Selanjutnya, Hasan Hanafi menjelaskan penyebab tertutupnya konstruk tersebut:

والصعوبة في توارى البنية هو عدم تطابق التكوين مع البنية. فتتبع التكوين التاريخي تختفى البنية وتطهر دون نسق طولى من الاختفاء الى الظهور او من الظهور الخفاء، مرة تظهر ومرة تختفى. ومن ثم يتردد عرض البنية بين التكوين التاريخي بصرف النظر عن البنية او بين التكوين النبوي بصرف النظر عن التاريخ. وكان من الافضل الاختيار الاول التكوين التاريخي بصرف النظر عن البنية لمعرفة جدل الخفاء والتجلي لتاريخ البنية وبنية التاريخ

Penyebab tertutupnya konstruksi, dikarenakan tidak adanya kesesuaian/seirama antara pembentukan (*al-takwin*) dengan konstruk ilmu itu sendiri. Pembentukan ilmu dalam sejarah (karena faktor problematika dan krisis yang dihadapi ilmu tersebut) telah menyebabkan tersembunyi konstruk ilmu, yang kadang-kadang suatu waktu muncul lagi dan dalam waktu lainnya kembali tertutup. Oleh karena berulang-ulang muncul dan hilangnya konstruk ilmu dalam proses pembentukan dan perkembangannya dalam sejarah²⁶³

²⁶³ Lihat *ibid.*, 133.

Di antara contoh-contoh Ushul Fiqh konstruk ini adalah kitab *Ushul Al-Kurkhi* tahun 340 H. Terhalangnya konstruk dalam kitab ini dikarenakan dominannya pembahasan sub topik atas topik inti sebenarnya Ushul Fiqh. Adapun contoh kedua buku Ushul Fiqh karangan Imam Dabbusi dalam *Ta`sis al-Nadhar* 330 H. Dalam buku ini mengandung lebih banyak pembahasan khilafiat fiqh dari pada pembahasan *qawaid* Ushul fiqh itu sendiri.

Sementara bentuk kedua adalah konstruk yang hilang (*ghiyab*). Dalam menjelaskan konstruk ini, Hasan Hanafi memaparkan dua contoh buku Ushul Fiqh yang berkonstruk *ghiyab*. Penjelasan Hasan Hanafi tentang konstruk hilang ini dengan konstruk terhalang tidak jauh berbeda, baik dari pengertiannya ataupun contohnya sebagaimana kitab Ushul Fiqh *Ushul Al-Kurkhi*. Konstruk yang hilang adalah buku Ushul Fiqh yang dalam pembahasannya, kandungannya lebih banyak tentang fiqh atau furu` daripada tentang *ushul (qawaid Ushul Fiqh)*, seperti *Ushul Al-Kurkhi* tahun 340 H. Contoh lainnya, *Ta`sis al-Nadhar* 330 H. Karangan Imam Dabbusi ini mengandung pembahasan tentang ilmu perbedaan pendapat (*ilm al-khilafiyat*) lebih banyak dari ilmu Ushul Fiqh itu sendiri. Dalam kitab ini pembahasan tentang talak, perkawinan, perbudakan dan kebebasan, harta rampasan perang dan tawanan perang, sistem perdagangan dan jual-beli badui, waqaf, shalat, zakat dan lainnya yang merupakan bab fiqh²⁶⁴.

²⁶⁴ Untuk kitab-kitab fiqh dan Ushul Fiqh di Aceh, penulis menyimpulkan bahwa mereka mengikuti konstruk Dabbusi, yaitu menggabungkan Ushul Fiqh dengan fiqh dan kemudian membuat sistematika baru yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat saat itu, misalnya lihat buku fiqh karangan al-Tursani, Al-Syeikh Jalaluddin al-Tursani, *Safinatu al-Hukkam fi Takhlish al-Khasam* (Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA), 2015). Dan bandingkan dengan karangan Dabbusi, Al-Dabbusi, *Ta`sisu al-Nadhar*. dan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li T`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 136.



Gambar 17 Gambaran perbedaan pendapat antara imam Mazhab Hanafi dan dari kesepakatan mereka dibentuk metodologi fuqaha

Adapun bentuk ketiga adalah konstruk yang tersebar (*Tanastur*). Yang dimaksud dengan konstruk tersebar adalah kitab Ushul Fiqh yang memiliki konstruk tidak menentu dan tidak memiliki sistematikanya sendiri, tidak ada penomoran dan juga tidak ada hirarkhi isi pembahasan. Dalam menjelaskan konstruk ini, Hasan Hanafi menyajikan 7 contoh buku Ushul Fiqh untuk dapat memahami konstruk tersebar, yaitu, *Al-Fushul fi al-Ushul* karangan Al-Jashash (370 H), *Ushul al-Bazdawi* (482 H), *al-Muqaddimah fi al-Ushul*, karya Ibnu al-Qashar al-Maliki (397 H), *Al-Isyarah fi Ushu al-Fiqh* oleh Abi Walid al-Baji (450 H), *al-Ahkam fi al-Ushul al-Ahkam* oleh Ibnu Hazmin (456 H), *al-Kafiah fi al-Jadal* oleh imam Haramain Juwaini (478 H), dan *Ushul al-Sirkhisi* (490 H).

Dapat dilihat bagaimana konstruk tersebar ini dalam kitab *Al-Fushul fi al-Ushul* karangan Al-Jashash. Buku ini terdiri atas empat jilid dengan jumlah 105 bab dengan kwantitas yang tidak berimbang. Jilid satu 21 bab, juz dua terdiri juga 21 bab, dan juz tiga terbesar, terdiri dari 37 bab dan juz terakhir, yaitu 26 bab. Bab terbanyak lembaran adalah bab 82 dan bab terkecil adalah bab 95²⁶⁵. Contoh lainnya adalah Ushul Fiqh karangan Al-Bazdawi. Buku ini memiliki 80 bab. Jumlah antara satu bab dengan bab lainnya tidak setara, dan satu pembahasan dibahas dalam beberapa bab. Fasal atau sub bab kadang lebih besar dari bab.

²⁶⁵ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadab bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 138-45.

Konstruk keempat adalah konstruk yang berdimensi. Konstruk ini adalah ganjil karena menambah konstruk baru dalam konstruk yang sudah mapan sebelumnya. Penambahan ini adalah sesuatu yang aneh dan tidak masuk dalam sistematika Ushul Fiqh. Ada lima contoh buku yang tergolong kepada konstruk berdimensi ini, yaitu: *Muqaddimah fi al-Ushul* karangan Imam Al-Jubairi al-Maliki 378 H, *Ushul Fiqh Al-Waraqat* karangan Imam Haramain al-Juwaini 478 H, *Taqwim al-Nadhar* karangan Ibnu al-Burhan, *al-Taqrīb wa al-Irsyad* oleh Al-Baqilani (403 H) dan *al-Nabzu fi Ushul al-Fiqh al-Dhahiri* oleh Ibnu Hazmin (456 H)²⁶⁶. Misalnya kitab *Muqaddimah fi al-Ushul* karangan Imam Al-Jubairi al-Maliki 378 H. Dalam kitab ini, ditambah pembahasan tentang *al-dhahir wa al-bathin*, *al-jali wa al-khafi* pada tiap-tiap pembahasan tentang *awamir* dan *nawahi*. Pembahasan *al-dhahir wa al-bathin*, *al-jali wa al-khafi* mengambil halaman dan jumlah kandungan Ushul Fiqh lebih dominan dari lainnya, sehingga dimensi ini akhirnya menutupi konstruk Ushul Fiqh yang sebenarnya²⁶⁷. Sama dengan contoh di atas, kitab Ushul Fiqh *al-Waraqat* karangan Imam Haramain al-Juwaini 478 H juga termasuk jenis konstruk tertutup. Kitab Ushul Fiqh ini justru menambah bagian dari konstruk Ushul Fiqh dengan bab tentang istilah-istilah seperti kamus tentang istilah-istilah Ushul Fiqh. Demikian juga dalam *Taqwim al-Nadhar* karangan Ibnu al-Burhan. Seperti buku *Ta`sisu al-Nadhar* karya Dabbusi yang menggabungkan Ushul Fiqh dengan Fiqh, buku ini menggabungkan ilmu mantiq dengan Ushul Fiqh. Menurut Hasan Hanafi, buku ini tidak bertujuan mengembangkan Ushul Fiqh sebagaimana *mustashfa* oleh Imam Ghazali, tetapi malah ingin memasukkan ilmu Mantiq ke dalam ilmu Ushul Fiqh sebagai bagian untuk memperdalam pembahasan qiyas²⁶⁸.

²⁶⁶ Lihat hal: 163-171 ibid.

²⁶⁷ Ibid., 164-165

²⁶⁸ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li l`adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

Untuk jenis kelima dari konstruk tertutup adalah konstruk yang bercabang-cabang. Konstruk bercabang-cabang maksudnya adalah buku-buku Ushul Fiqh yang ditulis tanpa adanya sistematika penulisan. Hasan Hanafi menampilkan enam contoh untuk konstruk ini, yaitu: *Al-Luma` fi Ushul al-Fiqh* karangan Syeikh Syirazi 476, *Taqwim al-Adillah* karya Imam Dabbusi (430 H), *Al-Mu`tamid fi al-Ushu al-Fiqh* oleh Abi al-Husain al-Bashri (436 H), *Al-Faqih wa al-Mutafaqqih* oleh Al-Baghdadi (463 H), *al-Mankhul min Ta`liqat al-Ushul* oleh Imam al-Ghazali (505 H), dan *Al-Tabshirah fi Ushu al-Fiqh* oleh Syirazi (474 H).

Pembahasannya biasanya diawali dengan *al-kalam fi...atau al-qaul fi...*, tanpa ada penomoran dan penstrukturan. Sehingga bagian-bagian yang harusnya menjadi pembahasan sub-bab (*furu`*) menjadi pada posisi bab. Contoh seperti ini adalah buku *al-Luma` fi al-ushu al-Fiqh*, karangan Syairazi 476 H. Contoh lainnya buku Ushul Fiqh, *Taqwim al-Adillah* karangan Dabbusi. Kitab ini memiliki konstruk yang bercabang-cabang. Memiliki *bab, fasl dan al-qaul*, tetapi semua setara dan tidak jelas yang mana *asal* dan yang mana *furu`*²⁶⁹.

Keenam adalah konstruk bercabang dua sebagai salah satu jenis dari konstruk tertutup. Konstruk bercabang dua ini dimaksudkan dengan buku Ushul Fiqh yang isinya terdiri dari dua disiplin ilmu. Hasan Hanafi menyebutkan sampai tujuh contoh dari buku-buku Ushul Fiqh yang memiliki konstruk seperti ini. Misalnya Ilmu Ushul Fiqh yang isinya bergabung dengan ilmu mantiq, seperti kitab *Al-Tamhid fi Ushu Al-Fiqh* oleh Kaluzani al-Hambali (510 H), atau Ushul Fiqh dengan ilmu tasawwuf seperti kitab *Ushu al-Fiqh* oleh Ibnu Arabi (638 H). Contoh lainnya kitab Ushul Fiqh *Talkhis fi Ushu al-Fiqh* karangan Imam Haramain Juwaini (478 H). Buku ini terdiri dari gabungan ilmu Ushul Fiqh dan ilmu kalam.

Adapun perbedaan konstruk bercabang dua dengan konstruk berdimensi adalah pada level kesetaraan konstruk selain Ushul Fiqh. Pada konstruk berdimensi kandungan non-Ushul Fiqh berada pada

²⁶⁹ Ibid., 173.

tingkat contoh-contoh dan sub bab, sementara pada konstruk bercabang dua, kedua konstruk itu setingkat dan setara.

3.2.3. Konstruk yang Pecah-belah (*al-Ijtiza*)

Konstruk yang terpecah belah adalah buku-buku Ushul Fiqh yang dikarang dengan hanya memiliki satu konstruk saja. Misalnya buku Ushul Fiqh dengan pembahasannya hanya tentang qiyas saja, atau hanya tentang ijma, atau lainnya. Hasan Hanafi dalam buku *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, muhawalatu li i`adah bina ilmi Ushul al-Fiqh*, memaparkan 19 buku Ushul Fiqh yang memiliki konstruk terpecah belah²⁷⁰. Dari sembilan belas buku tersebut, dua buku yang membahas tentang istilah Ushul Fiqh; *al-Hudud fi al-Ushul* karya Ibnu Furak (406 H) dan *Kitab al-Hudud fi Ushu al-Fiqh* oleh al-Baji al-Andalusi (474 H). Satu buku yang membahas tentang teori bahasa (*mabahis al-Fadh*) saja, yaitu *al-Aqdu al-Mandhum fi al-Khusus wa al-Umum* oleh Al-Qarafi (684 H).

Pecahan ketiga adalah tentang ijma`. Ada delapan buku tentang ijma`; al-Ijma` oleh Qadhi Abd al-Wahab al-Maliki (422 H), *Maratib al-Ijma`* oleh Ibnu Hazmin (456 H), *Naqd Maratib al-Ijma`* oleh Ibnu Taimiyah, *al-Intishar li ahl al-Madinah* oleh Ibnu Al-Fakhar (419 H), *Ijma` Ahl al-Madinah* karya Qadhi Abd al-Wahhab bin Nashr al-Baghdadi (422 H), *Ijma` Ahl al-Madinah* karya Imam Ali bin Ismail al-Abyari (617 H), *Masalat Marsumah fi ijma` Ahl Al-Madinah* karya Qadhi Rab`i al-Maliki (632 H), dan *Amal Ahl al-Madinah* oleh Imam al-Qarafi (683 H).

Adapun pecahan ke empat adalah Qiyas. Buku-buku tentang qiyas ada tujuh judul sebagaimana dituliskan oleh Hasan Hanafi dalam *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li i`Adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*. Ketujuh buku itu adalah *Ibthal al-Ihtishan* karya Imam Syafi`i (204 H), *al-Qiyas Syar`i* karya Abi Husein Al-Bashri (436 H), *Mulakkhis Ibthal al-Qiyas wa al-Ra`yi wa al-Isthisn wa al-Taqlid wa al-Ta`lil* karya Ibnu Hazm (456 H), *Syifau al-Ghalil fi Bayani al-Syibhi wa al-Mukhil wa Masalik al-*

²⁷⁰ Lihat hal 213-241, ibid.

Ta`lil oleh Imam Ghazali (505 H), *Risalah Masalih al-Mursalah* karya Najmuddin al-Thufi (716 H), *al-Qiyas fi al-Syar`i al-Islami* oleh Ibnu Taimiyah (728 H), *al-Qaulu al-Mufid fi Adillah al-Ijtihad wa al-Taqlid* oleh Imam Syaukani (1255 H), *al-Qaulu Sadid fi al-Ijtihad wa al-Tajdid* karya Rafa`ah Rafi` al-Thahthawi (1873 M).

Menurut Hasan Hanafi konstruk ini tidak ideal sebagai buku Ushul Fiqh, baik karena buku itu dituliskan hanya untuk menjawab satu kasus dari perdebatan ilmu kalam dan hukum, juga buku-buku itu tidak dapat mewakili *syu`ur* dari kolektifitas ilmuwan, masyarakat dan sejarah saat itu secara umum.

3.2.4. Konstruk Bertransformasi (*Tahrir*)

Konstruk yang bertransformasi dimaksudkan adalah konstruk yang bergerak dari standarnya Sunni ke konstruk Syiah. Hasan Hanafi melihat konstruk Syiah dan Sunni secara umum serupa yaitu menganut konstruk empat-empat, namun mengalami gerakan dari mengutamakan dalil-dalil pada kalangan Sunni kepada mengutamakan *nadhhar* (akal/bahasa) pada kalangan ahli Ushul Fiqh Syiah.

Hasan Hanafi menemukan ada sekitar 266 buku Ushul Fiqh yang ditulis oleh ahli Ushul Fiqh Syiah. Dari total jumlah tersebut, mayoritasnya ditulis dalam bahasa Arab. Detilnya 34 kitab saja dalam bahasa Persia, atau sekitar 13%. Kitab-kitab tersebut terdiri dari 75 kitab *mutun Ushul Fiqh*, 18 kitab *syarah*, 14 kitab *hawasyi*, 8 kitab *tahrir*, 7 kitab *ta`liq*, 3 kitab *taqrir*, jika dipersentasi 72 persen kitab *mutun*, dan 28 persen kitab-kitab lainnya. Namun beliau memilih 11% saja dari jumlah tersebut, yaitu 30 kitab sebagai representatif dari jumlah semuanya sebagai bahan kajian konstruk Ushul Fiqh dari kelompok Syiah.

Perkembangan ilmu Ushul Fiqh lebih terlambat sekitar 2 abad kurang lebih di kalangan Syiah dibandingkan dengan Sunni. Di kalangan Sunni Ushul Fiqh telah dimulai pada tahun tahun 204 H dengan kitab *Al-Risalah* oleh imam Syafi`i, sementara Syiah baru dimulai tahun 413 H oleh Syeikh al-Mufid dengan kitab *al-Tazkirah bi Ushu al-Fiqh*. Namun demikian, kitab Ushul Fiqh dikalangan

Syiah berkembang pesat melampaui Sunni setelahnya karena pada saat dikalangan Syiah sedang tumbuh pesat, di kalangan Sunni justru telah berhenti dan jumud.

Ushul Fiqh di kalangan Sunni dimulai lebih cepat pada abad kedua hijriah dan kemudian berhenti dari perkembangannya lebih cepat pada abad sembilan hijriah, sementara Ushul Fiqh di kalangan Syiah dimulai lebih lambat sekitar abad ke lima dan terus berkembang pesat hingga pada abad 14 dan bahkan di zaman modern abad 15 H²⁷¹. Ketika Ushul Fiqh di kalangan Sunni berhenti dari perkembangannya, maka konstruk Ushul Fiqh Sunni menjadi kaku dan membatu (nanti akan diuraikan lebih lanjut setelah bagian ini). Akibatnya konstruk itu tidak ada perubahan dan perkembangan, hingga Syiah mengembangkan konstruk Sunni tersebut dengan perkembangan baru, karena itulah dinamakan dengan konstruk yang bertransformasi (*Tahrik Bunyah*)²⁷².

Dari hasil analisa Hasan Hanafi, bahwa perkembangan ilmu itu, termasuk Ushul Fiqh sangat berkaitan dengan kebutuhan kepada penyelesaian krisis yang terjadi dalam suatu masyarakat. Pada saat itu perkembangan masyarakat Sunni dengan Syiah berbeda baik dari problem yang mereka hadapi juga kepentingan yang harus dicapai bersama. Menurut Hasan Hanafi ada lima faktor yang menyebabkan perbedaan perkembangan tersebut;

Pertama: Sunni bersegera menyusun hukum dan undang-undangnya karena kebutuhan kepada legitimasi negara atas perintah-perintah yang dikeluarkan penguasa. Karena itu diperlukan kepada landasan filosofis (Ushul Fiqh) sebagai langkah rasionalisasi upaya tersebut. Misalnya Imam Syafi'i menulis kitab *risalah* untuk mendukung pemerintah baru, setelah jatuhnya khilafah Muawiyah. Imam Syafi'i berkontribusi memberikan metodologi taqin, mempelapori kaidah-kaidah *ammah* dan pedoman Ushul Fiqh bagi proses pembentukan legitimasi penguasa. Sementara Syiah waktu itu disibukkan dengan kehilangan legitimasi kekuasaan ahli bait,

²⁷¹ Lihat halaman 245 hingga halaman 343 ibid.

²⁷² Lihat ibid.

maka mereka dituntut untuk mencari pembenaran aqidah atas kekuasaan ahli bait dengan istilah imamiyah.

Kedua; penguasa pada alaminya memang lebih memberi kesempatan pada mereka menetapkan aturan, perundang-undangan, logikanya dan filsafatnya. Sementara para oposisi (Syiah), mereka dihadapkan kepada usaha-usaha penyelamatan diri, bertahan hidup dan karenanya lebih cenderung menentang qanun atau undang-undangan penguasa dengan dalih dan pembenaran aqidah yang berbalut politik.

Ketiga: kebutuhan untuk pengembangan akidah lebih penting bagi Syiah dari pengembangan hukum, bagi Syiah penyusunan azas aqidah lebih penting ketimbang hukum, karena untuk membenarkan kekuasaan Syiah atas suku Qurais, juga sebagai pembenaran kekuasaan minoritas atas mayoritas Arab.

Keempat: pada waktu itu ada *syu`ur* yang berkembang di kalangan Syiah yang ingin kembali kepada Allah dengan utopia *madinatullah* karena melawan *maditaul ar-dhi* yang dibentengi oleh militer dan strategi politik. *Syu`ur* kembali kepada Allah menjadi media untuk melarikan diri dari tekanan aturan dan hukum-hukum yang cenderung menjadi tersisih karena beroposisi, karenanya memilih *takwil* sebagai oposisi dari *tanzil*, dan memilih aqidah ketimbang *tasyri`*/perundang-undangan.

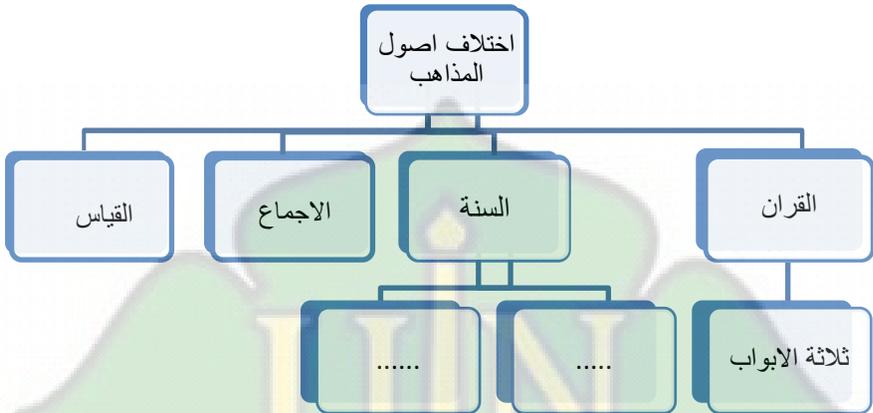
Kelima: Ushul Fiqh dapat berkembang menuju puncaknya dalam masyarakat Iran dikarenakan adanya dukungan modernisasi dan revolusi Iran. Di masa modernisasi Iran pada abad 14, Ushul Fiqh, seperti Ushul Fiqh karangan Muhammad Baqir al-Shadar menjadi penompang dan pendukung gerakan pembebasan Iran dari rezim diktator Reza Pahlevi, kemudian Ushul Fiqh kembali mencapai puncaknya pada abad 15 H karena keberhasilan Iran dalam revolusi Khomeini dengan didirikan wilaya faqih yang diwujudkan dalam beberapa buku Ushul Fiqh karangan beliau.

Selain itu ada dua fakta lain yang berbeda antara Ushul Fiqh Syiah dengan Ushul Fiqh Sunni. Ushul Fiqh Syiah khusus dan hanya dari kalangan Syiah Imamiyah, sementara Syiah lainnya tidak

memiliki Ushul Fiqh mandiri dan cenderung mengikuti Ushul Fiqh imamiyah saja atau Sunni. Kedua Ushul Fiqh Syiah ditulis bukan untuk menjadi landasan ijtihad hukum, bukan juga untuk berargumentasi dalam berdebat tentang perbandingan hukum, tetapi ternyata dikarang untuk menyempurnakan teorisasi ilmu pengetahuan dan fakultas-fakultas (kuliyyat) logika mantik. Hanya secara umum logika dan teori tersebut digunakan dalam ilmu aqidah dan kalam. Selainnya, metodologi Ushul Fiqh sama dengan Sunni, sebagian mengikuti metodologi kalam dan sisanya mengikuti metode fuqaha (lihat bab 2, bagian Thariqul Mutakallimin, fuqaha dan ahlu al-hadis.). Kelebihan lainnya, buku-buku Ushul Fiqh Syiah, menurut hasil kajian Hasan Hanafi, dikenal karena kerapian dalam penyusunannya; metode *tahqiq* yang sistematis dan mudah dipahami, memiliki daftar isi yang lengkap, daftar index yang menyeluruh dan lainnya.

Konstruk empat-empat adalah konstruk Ushul Fiqh Syiah sejak awalnya dan berakhir hingga revolusi Iran. Ushul Fiqh Syiah yang berbentuk kitab, ada yang berupa *syarah* dan ada juga yang berupa *hasyiah* dari matan Ushul Fiqh lainnya. Hasan Hanafi menganalisa isi dari delapan buku Ushul Fiqh Syiah sebagai representasi dari keseluruhan buku-buku Ushul Fiqh yang ditulis sebelum revolusi Iran (pre-revolusi Iran). Kedelapan buku itu yaitu: *Ikhtilaf Ushul al-Mazahib* oleh Qadhi al-Nu`man bin Muhammad (351 H), *Al-`Uddah fi Ushul al-Fiqh* karangan Abi Ja`far Muhammad bin Husein al-Thusie (460 H), *Tahzib al-Wushul ila `ilmi al-Ushul* ditulis oleh al-Allamah al-Hilli (726 H), *Ma`alim al-Ushul (Ma`alim al-Din wa Malazu al-Mujtahidin)* oleh Syeikh Hasan bin Zainuddin Syahidatani (1011 H), *Kaifayat al-Ushul* dikarang karya Muhammad Kadhim al-Kharasani (1329 H), *Faraid al-Ushul* oleh Syeikh Murtadha al-Anshari (1381 H), *Ushul Fiqh* oleh Syeikh Muhammad Ridha al-Mudhaffar (1395 H), dan *Muntaha al-Ushul* oleh Hasan Al-Bajannurdi (1396 H). Adapun *Ikhtilaf Ushul al-Mazahib* oleh Qadhi al-Nu`man bin Muhammad (351 H). Konstruk Ushul Fiqh Syiah ini fokus hanya

kepada *adillah* saja, dan menyerupai konstruk Sunni dalam kitab *Ihkam al-Fushul fi ilmi al-Ushul* oleh al-Baji (474 H) dan *al-minhaj fi al-Tartib al-Hujaj* karangan al-Baji 474 H (lihat diagram diatas).

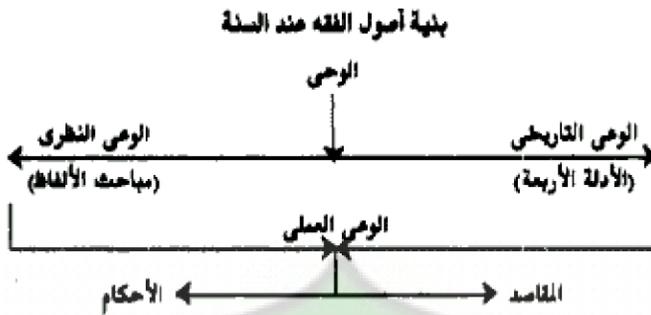


Gambar 18 Konstruk Ikhtilaf Ushul al-Mazahib oleh Qadhi al-Nu`man bin Muhammad

Secara umum, menurut Hasan Hanafi tidak ada jauh perbedaan antara Ushul Fiqh Sunni dan Syiah, kecuali hanya sedikit²⁷³ seperti pada penggunaan sebagian istilah. Di antara perbedaan penggunaan istilah Ushul Fiqh Syiah dengan Sunni misalnya; *Al-Huhuwiyah*, *al-Tamamiyah*, *al-Tilbasiyah*, *al-Da`awiyah*, *al-Mani`iyah*, *al-Lahajriyah*, *al-Qahriyah*, *al-Fatawaiyah*, *al-Munjaziyah*, *al-A`ma al-Mauladi*, dan *al-Muqaddami*, *al-Ta`ahud*, *al-Mar`atiyah*, *al-`Allamiyah*, *al-Tabaddur*, *al-Ta`abbudi*, *al-Tawassuli*, *al-Intiza`i*, *al-Dhawahir*, *al-Insidad*, *al-Ihtiyath*, *al-Tazahum*, *al-Ta`aruth ghair al-Mustaqir al-Ta`aruth al-Mustaqir* dan lainnya²⁷⁴.

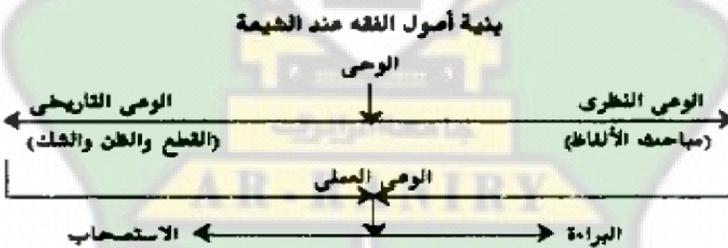
²⁷³ Lihat ibid., 264. Dan dalam ———, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr," 153; ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*.

²⁷⁴ Lihat kitab..———, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr," 153; ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Takwin al-Nash, Muhawalatu li Fadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1: 288; Hasan Al-Bajannurdi, *Muntaha al-Ushul* (Qom: Muassah al-Uruj, 1396 H).



Gambar 19 Konstruksi Ushul Fiqh Sunni

Adapun Ushul Fiqh Syiah yang beraliran *mutakallimin* dipengaruhi oleh Mu`tazilah. Contohnya dapat dilihat pada kitab *Al-Uddah fi Ushul al-Fiqh* karangan Abi Ja`far Muhammad bin Husein al-Thusie (460 H)²⁷⁵ dan *Tahzib al-Wushul ila` Ilmi al-Ushul* ditulis oleh al-Allamah al-Hilli (726 H) adalah dua kitab Ushul Fiqh Syiah yang sarat dengan pengaruh metodologi *mutakallimin*. Kitab al-Thusi banyak merujuk kepada Ushul Fiqh seorang tokoh mu`tazilah Qadhi Abdu al-Jabbar sehingga Ushul Fiqh Syiah dipengaruhi oleh Mu`tazilah.



Gambar 20 Konstruksi Ushul Fiqh Syiah

Sementara, Ushul Fiqh Syiah yang beraliran fuqaha²⁷⁶ sangat mirip dengan Ushul Fiqh *Dhahiriah* dari segi konstruk dan

²⁷⁵ Abi Ja`far Muhammad bin Husein al-Thusie, *Al-Uddah fi Ushul al-Fiqh* vol. 1 (Qom: Sattarah, 1117 H); *ibid.*, 2.

²⁷⁶ Hasan Hanafi menyatakan bahwa Ushul Fiqh Syiah klasik ada yang beraliran fuqaha (Ahnaf) dan *mutakallimin*, namun ia menunjukkan satu contoh dari Ushul Fiqh sebagai contoh yang beraliran Ahnaf, dan sisanya adalah aliran

tujuannya. Kedua Ushul Fiqh itu tidak menggunakan qiyas, logika akal dan *istihsan*, karena menggantikannya dengan taqlid kepada imam maksum, sedangkan *dhahiriyyah* menggantikannya dengan taqlid nash. Ditambah lagi karena takut menentang para fuqaha pemerintah, ijma` yang ditompangi kekuasaan dan bersikap kritis kepada penguasa (tentang perbedaan ini lihat *Ikhtilaf Ushul al-Mazahib*).

Ilmu Ushul Fiqh Syiah mendapat kemajuan puncak sejak revolusi Iran pertama dan kedua seperti disebutkan di atas. Ada empat buku Ushul Fiqh yang dipilih Hasan Hanafi sebagai bahan analisis isi dan konstruk Ushul Fiqh pada periode pertama dari revolusi Iran. Di antara kitab-kitab Ushul Fiqh tersebut adalah *al-Ma`alam al-Jadidah li al-Ushul* karya Muhammad Baqir al-Shadr (1401 H), *Durus fi Ilmi al-Ushul* karya Muhammad Baqir al-Shadr (1405 H), *Mabahist al-Dalil al-Lafdhi* oleh Muhammad Baqir al-Shadr (1417 H), *al-Ushul al-`Ammah li al-Fiqh al-Muqarin* oleh Muhammad Taqiyuddin al-Hakim (1418 H)²⁷⁷. Jika periode klasik di atas sebagai periode pertama kemajuan Ushul Fiqh Syiah sebagaimana di kalangan Sunni, maka periode Iran zaman modernisasi Palavi (dinasti Pahlevi) dapat dikatakan sebagai periode lanjutan kemajuan Ushul Fiqh di tangan Syiah, dan kemudian terus mendapat pengembangannya lebih pesat pada abad 13 dan 14 hijriah masa revolusi Iran, dimana waktu yang sama di kalangan Sunni Ushul Fiqh Sunni sudah menemui masa jumud dan berhenti perkembangannya.

Muhammad Baqir al-Shadr memiliki peran penting dan pelapor pengembangan Ushul Fiqh di saat ini sebagaimana tiga

Mutakallimin, namun Syekhmengatakan semua Ushul Fiqh Syiah beraliran Mutakallimin, ini ia tuliskan ketika menjelaskan kedua aliran Ushul Fiqh, lihat detilnya Hanafi, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr."; ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1; Muhammad Taqiyuddin al-Hakim, *Al-Ushul al-`Ammah li al-Fiqh al-Muqarin: Madkhal ila al-dirasah al-Fiqh Muqarin* (Qum: Amir, 1418 H). 77-78.

²⁷⁷ Lihat ———, *Al-Ushul al-`Ammah li al-Fiqh al-Muqarin: Madkhal ila al-dirasah al-Fiqh Muqarin*.

buku Ushul Fiqh beliau menjadi pelapor perubahan Ushul Fiqh periode periode yang sama. Muhammad Baqir al-Shadr memiliki pengetahuan yang luas, ide pembaharuannya bukan saja dalam bidang Ushul Fiqh, tetapi juga dalam semua bidang ilmu pengetahuan. Ia dikenal dalam pembaharuan ilmu tafsir maudhu`i, ilmu mantiq istiqrà`i dan ilmu sejarah. Sementara idenya dalam Ushul Fiqh menjadi metodologi pembaharuannya²⁷⁸. Fokus intelektualitasnya adalah untuk melakukan rekonstruksi ulang ilmu-ilmu pengetahuan sesuai dengan zamannya.

Dalam Ushul Fiqh *al-Ma`alam al-Jadidah li al-Ushul*, Muhammad Baqir al-Shadr masih mempertahankan sebagian tradisi Mu`tazilah, yaitu tentang *hasan dan taqbih aqliyan* (baik dan buruknya suatu *mashlahah* tergantung kepada akal). Beliau juga mengkritik keras *ahlu al-Atsar*/hadis, karena mereka membatasi akal manusia dalam berijtihad. Kontribusi utama beliau mengembangkan Ushul Fiqh kepada lebih modern, sesuai dengan perkembangan ilmu modern di Barat. Konstruksi Ushul Fiqhnya dibagi kepada dua; *Madkhal ila Ushu al-Fiqh* dan kedua *Buhust Ushul al-Fiqh*. Adapun konstruk pertama, dibagi kepada pembahasan: pengertian ilmu, kebolehan pengamalan dari *istinbath*, metode-metode utama dalam penetapan ilmu dalam ilmu Ushul Fiqh, sumber-sumber *ilham* dalam ilmu Ushul Fiqh, mamfaat dan kegunaan ilmu Ushul Fiqh, hukum syar`i dan pembagiannya, dan sejarah ilmu Ushul Fiqh. Bagian terbesar adalah tentang sejarah yang mencakupi setengah dari konstruk pertama ini.

Sementara konstruk kedua, terdiri dari anasir yang sama dalam ber-*istinbath* berdasarkan dalil, dan anasir yang sama dalam *istinbath* berdasarkan praktek-praktek yang otoritatif. Kedua bagian ini sama dengan teori-teori *istinbath* dan landasan pengalaman dalam Sunni. Di sini juga dikatakan dalil itu ada tiga: pertama dalil *lafdhi*, kedua dalil *burhani* dan ketiga *dalil istiqrà`i*. Hal ini sesuai urutannya seperti *lafadh*, *ma`na* dan *syaiun* (sesuatu). Praktek-praktek yang

²⁷⁸ Untuk detilnya lihat al-Rifa`i, *Minhaj al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr fi Tajdid al-Fikri al-Islami*.

otoritatif itu ada empat: akal, dasar-dasar *bara'ah*, kaidah-kaidah ilmu yang umum dan *istishab*.



Gambar 21 konstruk Ushul Fiqh Syiah, Muhammad Baqir al-Shadr

Dari konstruk di atas, terbaca bahwa pertama Ushul Fiqh klasik telah mengalami perubahan dan beradaptasi dengan perkembangan zaman. Konstruk Muhammad Baqir al-Sadr tersebut telah diadaptasi dengan kebutuhan masyarakat Syiah dalam menghadapi krisis sosial yang disebabkan oleh rezim Pahlevi saat itu. Menghadapi modernisasi dan westernisasi rezim tersebut, konstruk klasik Sunni (zaman klasik konstruk Syiah juga sama dengan Sunni) tidak mampu dan berfungsi menyelesaikan krisis sosial, apalagi Ushul Fiqh klasik tidak mampu memandu aksi perubahan sosial dan mengkonter diskursus Westernisasi Barat yang mencoba mengimpor ilmu Barat tanpa filter dan sensor. Kedua, penambahan sejarah perkembangan Ushul Fiqh dalam konstruk baru Ushul Fiqh, yang sebelumnya sama sekali tidak tersentuh oleh Ushul Fiqh klasik, merupakan perkembangan yang positif dan membantu memandu perubahan Ushul Fiqh ke arah lebih baik. Ketiga pembagian sumber hukum kepada praktek (*amalun*) dan dalil (*nadhari*) adalah hal yang baru, karena menjadikan *amalun* sebagai

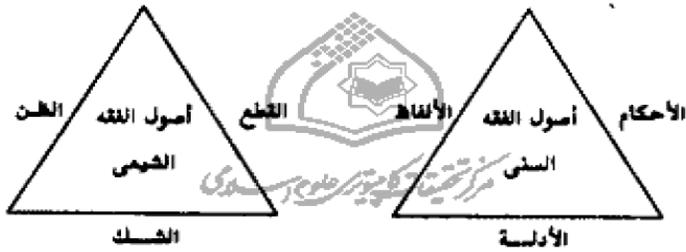
dalil sebelumnya hanya kekhususan Mazhab Malik yang menjadikan *amalun* penduduk Madinah sebagai dalil hukum, namun dalam Ushul Fiqh ini, *amalun* itu diperluas menjangkau penemuan-penemuan ilmu pengetahuan dan kaidah-kaidah akal secara umum. Demikian juga dengan landasan *nadhari*, yang menjadikam *burhani* dan *istiqra'i*²⁷⁹ sebagai sumber hukum, karena *burhani* dan *istiqra'i* itu adalah kecerdasan dari temuan ilmu pengetahuan sosial dan empiris²⁸⁰.

Pada periode revolusi Iran ada empat karangan Ushul Fiqh yang sangat penting dan berpengaruh, yaitu; *Manahij al-Wushul ila 'Ilmi al-Ushul* (1414 H), *al-Ijtihad wa al-Taqlid* (1418 H), *Anwar al-Hidayah fi al-Ta'liq ala al-Kifayah* (1415 H), dan *Jawahir al-Ushul* (1418 H), keempat buku ini dikarang oleh Imam Khumeini, kemudian *Tanqih al-Ushul li al-Imam al-Khumeini* dikarang oleh al-Ishtihari (1418 H), *Mu'tamid al-Ushul* karya Syekh Muhammad al-Fadhil al-Lankarani (1420 H), *Tahrirat fi al-Ushul* karangan Mustafa al-Khumeini (1418 H). Pada periode kedua ini, Ushul Fiqh Syiah didominasi oleh karangan Imam Khumeini²⁸¹.

²⁷⁹ Lihat lebih detil pada Al-Sadr, *Al-Usus Al-Mantiqiyah li al-Istiqra: Dirasah Jadidah li al-Istiqra Tastahdifu Iktisyaf al-Asas al-Mantiqi al-Musyarak li al-Ulum al-Thabi'iyah wa Iman bi Allah*.

²⁸⁰ Untuk membaca buku buku Ushul Fiqh dan metodologi pembaharuan Muhhammad Baqir Shadr, silakan baca *al-Rifa'i, Minhaj al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr fi Tajdid al-Fikri al-Islami: 288-302; ibid; al-Shadr, Durus fi ilmi al-ushul: al-Halaqah al-Tsalisah, 1; ibid; ibid; ibid., 2; ibid; Hanafi, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr."*; *al-Buhust, Kitab al-Minhaj al-imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr; Sammu al-Zat Khulud al-'Adha'; Hanafi, Min al-Nash ila al-Waqi'; Takwin al-Nash, Muhawalatu li Fadah bina Ilmi Ushul al-Fiqh, 1.*

²⁸¹ lihat *Min Nash ila al-~waqi` juz 1, hal: 320.*



Gambar 22 Perbandingan konstruk tiga-tiga Syiah dan Sunni. Perbedaan pada istilah yang digunakan, meskipun pemaknaannya tidak jauh berbeda secara hakikat

Selain dalam bidang politik dan pemerintahan, Imam Khumeini memiliki pengaruh besar dalam mendesain pemikiran dan pembaharuan ilmu pengetahuan Iran saat ini, salah satunya dalam ilmu Ushul Fiqh²⁸². Ushul Fiqh imam Khumeini secara umum masih tetap mempertahankan esensi klasik, namun mengembangkan beberapa hal yang menjadikan Ushul Fiqh ini lebih cocok untuk kebutuhan Syiah saat itu. Misalnya dari segi istilah, Imam Khumeini menggunakan konstruk tiga-tiga, tetapi dengan *lafadh* berbeda dengan Sunni. Konstruksinya: *al-Qath*, *Al-Dhan* dan *al-Syak*, yang dalam Sunni; *al-Ahkam*, *al-Adillah* dan *al-Alfadh*. Dari segi isi, Ushul Fiqh Imam Khumeini banyak memanfaatkan ilmu politik (siyasi) sebagai bagian untuk mendukung legitimasi imamah dan *wilayahtul faqih*²⁸³.

²⁸² Untuk membaca lebih dalam, silakan merujuk kepada Khomeini, *Al-Hukmah al-Islamiyah li Imam al-Khumeini*; Said al-Dhiya'i Fir, *Al-Imam al-Khumeini: Minhajuhu fi al-Ijtihad wa Madrasatuhu al-Fiqhiyah* (Beirut: Muassasah Jib wa Nasr Uruj, 2005); Al-Imam al-Khumeini, *Al-Ashalah wa al-Tajdid* (Qum: Daarul Mahajjah al-Baidha, 2012); ———, *Al-Ijtihad wa Al-Taqlid* (Muassah al-Uruj1418); ———, *Manahil al-Wushul ila Ushul Al-Fiqh*, vol. 2 (Qom: Muassasah al-Uruj, 1414); *ibid.*, 1; ———, *Anwar al-Hidayah fi al-Ta'liqah `ala al-Kifayah*, vol. 2 (Qom: Maktab al-Flam al-Islami, 1413 H); *ibid.*, 1; Abdullah al-Ghuraifi, *Al-Imam al-Khumeini; Qira'ah fi al-Sirah, al-Minhaj wa al-Mawaqif* (Mamlakah Bahrain: Lajnah Al-Huraifi al-Tsaqafiyah, 2010).

²⁸³ Tentang pemikitan fiqh dan pembaharuan Ushul Fiqh Imam Khumeini lihat Fasl dua *hubungan Fiqh dengan ilmu-ilmu lainnya*, hal: 27-44, Fasl enam; *Dimensi Sosial dari Fiqh Islami*, hal; 119-165, dan dan fasl delapan tentang wilayatul faqih hal: 209-272. Tiga bagian itu adalah sebagai usaha untuk perluasan ilmu fiqh yang berimplikasi kepada pembaharuan konstruk Ushul Fiqh. Fir, *Al-Imam al-Khumeini: Minhajuhu fi al-Ijtihad wa Madrasatuhu al-Fiqhiyah*.

Namun dengan pembaharuan konstruk Ushul Fiqh ini, menunjukkan bahwa Ushul Fiqh Syiah tidak berubah secara esensi dibandingkan dengan Ushul Fiqh Sunni, akan tetapi Syiah berjasa dalam mengembangkan Ushul Fiqh yang telah *stagnan* ke arah lebih baik dan relevan dengan kebutuhan masyarakat Syiah saat itu dan berfungsi menyelesaikan krisis sosial mereka. Di samping itu, konstruk Ushul Fiqh Sunni diadaptasi oleh Syiah kepada konstruk yang sesuai dengan kenyataan mereka, sehingga konstruk itu dapat disebut dengan transformasi konstruk Sunni ke konstruk Syiah terutama di tangan Muhammad Baqir al-Sadr dan al-Imam al-Khumeini. Perbedaan lainnya, pada konstruk Sunni klasik, *adillah* adalah konstruk pertama. Konstruk *adillah* ini maknanya adalah kesadaran sejarah; tali rantai periwayatan dan makna *nash al-Quran*, *sunnah*, *ijma`* dan *qiyas*. Selanjutnya konstruk Sunni kedua adalah tentang kesadaran teoritis yang terdapat dalam pembahasan *al-fadh*. Sementara Syiah membalikinya, konstruk *al-fadh* menjadi pertama dan kedua tentang *adillah*. Adapun ke ketiga *al-ahkam* sama antara Sunni dan Syiah²⁸⁴. Menurut Hasan Hanafi, periode klasik Sunni Syiah ini disebut sebagai transformasi internal. Namun konstruk klasik Syiah ini berubah kepada *al-Qath*, *Al-Dhan* dan *al-Syak*, sehingga kembali mendekati Sunni, tetapi dengan perluasan cakupan sebagaimana penjelasan di atas.

3.2.5. Konstruk Kaku dan Membatu (*Tatsbith*)

Konstruk kaku dan membantu maksudnya adalah konstruk yang tidak berubah-ubah dan tiada lagi adaptasi kepada kebutuhan dan penyelesaian kisis masyarakat. Karenanya konstruk ini tidak ada pengembangan Ushul Fiqh, apalagi mampu menjadi solusi dari krisis. Saat ini penulisan *matan* Ushul Fiqh telah berhenti, dan mulainya masa *al-syuruh*, *al-hawasy*, *al-tahrir*, *al-ta`liq* dan *al-taqrir*. Penulis *al-syuruh*, *al-hawasyi*, *al-tahrir*, *al-ta`liq* dan *al-taqrir* tidak memiliki argumen yang pasti dan tentunya tidak

²⁸⁴ Konstruk klasik syiah ini lihat Al-Bajannurdi, *Muntaha al-Ushul*. Dan hal 285-288 Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash*, *Muhawalatu li L'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1.

mengembangkan Ushul Fiqh ke lebih terbaru, bahkan konstruk *al-syuruh*, *al-hawasyi*, *al-tahrir*, *al-ta'liq* dan *al-taqrir* menutupi dan mengaburkan konstruk matan itu sendiri.

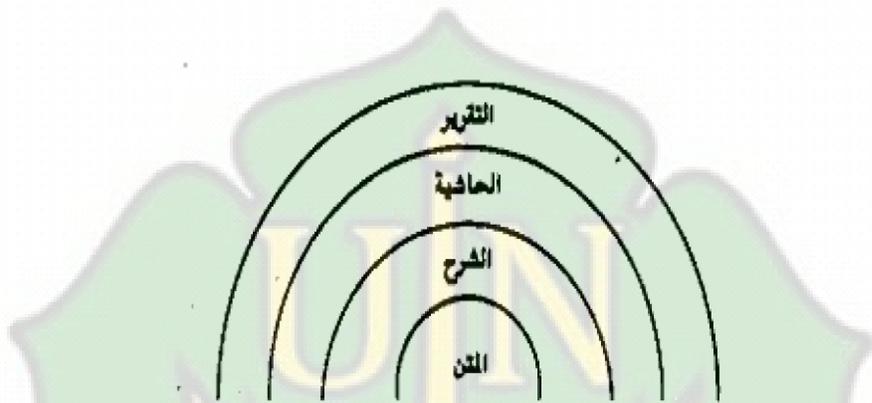
Al-Syuruh jamak dari *al-syarah*, adalah metode penulisan yang muncul di saat kemunduran ilmu pengetahuan dalam Islam, untuk Ushul Fiqh dimulai setelah Imam Syatibi, ada beberapa metodenya yang digunakan, misalnya metode seperti: menurut *matan* begini, menurut saya begitu (قال أقول), salah satu contoh *syarah* yang menggunakan metode ini seperti *syarah* Zamakhsyari atas *an-Namuzaj fi ilm al-Nahw*, ada juga yang dengan metode “ Maksud penulis seperti ini” (قال كذا), seperti *Syarah Abdullah al-Yazdi* atas mana *Tahzib al-Mantiq* oleh al-Taftazani, bahkan ada juga yang melakukan dengan mencampur-aduk antara *matan* dan *syarah*, sehingga dalam penulisannya tidak terpisah antara *matan* dan *syarah*.

Al-Hawasyi jamak dari *al-hasyiah*. Kata ini berasal dari (حشا) yang artinya disamping atau diujung. Secara istilah *hasyiah* adalah tulisan yang terdapat pada ujung/samping kitab kemudian menjadi sesuatu yang dikenal sebagai tulisan yang mengomentari tentang apa yang ditulis dan apa saja yang tidak ditulis dan ditulis secara mandiri, kadang juga dikatakan sebagai komentar (*ta'liq*)²⁸⁵. *Hasyiah* baru muncul setelah masa berkembangnya *Syarah*. Umumnya *Hasyiah* berfungsi untuk mengomentari sebagian dari *syarah* yang dianggap perlu pembenaran atau ada kesalah-pahaman, ataupun karena masih perlu kepada penjelasan lebih lanjut. Kebanyakan *muhsyi* (penulis *hasyiah*) berperan sebagai pembela pengarang, atau *syarih*, kadang penentang kadang juga yang memiliki prinsip sendiri. Salah satu contohnya *Hasyiah al-Jurjani* atas *syarah al-Quthub*. Namun ada beberapa *hasyiah* mengomentari *matan*, seperti *Hasyiah al-Zudi* atas *Tahzib al-Taftazani*.

Al-Taqrir adalah tulisan atau karangan untuk menjadi penjelasan bagi *al-Hasyiah*, seperti *Taqrirath al-Syarbaini Hasyiah*

²⁸⁵ lihat Kasyful Dhunun, 1 / 623

al-Sailukuti ala Syarh al-Syarif al-Jurjani. Namun demikian dalam perkembangannya terkadang ada juga *taqrir* yang digunakan sebagai penjelasan bagi *syarah* seperti *Taqrir al-Rafi`i ala Syarah al-Qutb al-Razi, ala Syarah Matan al-Quzwaini* dan *Taqrir al-Rafi`i ala Syarah ibn Abidin*.



Gambar 23 Lapisan penulisan teks atas teks dalam tradisi Islam pada masa kemundurannya

Menurut Hasan Hanafi, ada beberapa ciri dari tradisi ini, yaitu: konstruk syarah dan lainnya adalah konstruk sebagai bagian (*qismah*) dari konstruk *matan* sebagaimana lapisan dalam lapisan seperti yang ditunjukkan skema di atas. Karena itu konstruk ini tidak ada peluang untuk mengembangkan ilmu baru, karena konstruk *matan* akan membatasi konstruk *syarah*, dan seterusnya untuk keluar dan mengembangkan konstruk baru. Karena itu *syarah* juga bermakna meletakkan makna dan topik *juz`i* kepada makna *kulli*, seperti pembahasan *nahwu* dan kebahasaan kepada buku-buku Ushul Fiqh yang pembahasannya bukan saja aspek kebahasaan dan nahwu, demikian juga ada yang mendekatinya *matan* dengan pembahasan umum jika teks *matannya* khusus, atau apabila *matan muqayyat* maka disyarah dengan *mutlak* dan demikian juga sebaliknya. Kebanyakan pembahasan yang mendapat pehertian tinggi dalam *syarah matan-matan* Ushul Fiqh adalah tentang *ta`arudh dilalah*, pembahasan *sunnah* dan *khobar tawatir*.

Ciri lainnya dari *syarh*, *hasyiah*, *tahrir*, *ta`liq* dan *taqrir* adalah sebagai upaya untuk penjelasan latar belakang sejarah dan media untuk menguraikan konteks sejarah dari setiap perdebatan, perbedaan dan penggunaan istilah dalam Ushul Fiqh. Di sini sebenarnya *syarah*, *hasyiah*, *taqrir* dan lainnya tidak selamanya negatif dan buruk bagi pengembangan ilmu, namun juga ada beberapa kebaikan. Hasan Hanafi menuliskan aspek-aspek positif ini dari perannya sebagai penjelasan bagi konteks-konteks sejarah yang menyebabkan terjadi perbedaan, perdebatan dan lainnya dalam *matan* Ushul Fiqh. Misalnya ada *syarah* yang menggunakan pendekatan dengan menjelaskan asal-usul dan latar belakang penulisan suatu *matan* Ushul Fiqh dan bagaimana kemudian ia harus menulis *syarah*, *hasyiah*, *tahrir*, *ta`li* atau *taqrir* agar pertentangan sejarah itu dapat dimengerti dan dipahami. *Syarah* dan sejenisnya adalah menampilkan kesadaran sejarah yang berlipat-lipat, dari sejarah dalam teks *matan*, ke sejarah dalam teks *syarah*, dan selanjutnya sebagaimana yang terdapat dalam diagram di bawah ini.



Gambar 24 Tingkatan dan membantunya konstruk Ushul Fiqh

Bisa saja istilah-istilah dan bahasa digunakan dalam *matan* sudah berubah dan bergeser maknanya karena telah berubah zaman, maka kehadiran *syarah* dan sejenisnya bermamfaat bagi pemula dan pelajar. Karena *syarah* akan menjembatani perbedaan ini makna istilah yang digunakan dalam penulisan Ushul Fiqh. Metode dalam menjelaskan teks *matan*, biasanya membaca teks *matan* dengan

penjelasan barisnya, kemudian memberikan penjelasan dan alasannya, setelahnya menulis sejumlah kalimat *syarah* atau uraian sesuai dengan zaman *pensyarah*. Setelah dianalisa teks *matan* tertentu dan akhirnya dibangun kembali dalam teks *matan* baru. Konstruk ini berguna untuk pelajar dan pemula dalam belajar ilmu Ushul Fiqh. Di sisi lainnya, konstruk ini sama sekali tidak dapat mengembangkan Ushul Fiqh yang mampu mengrespon perubahan zaman, dan pergantian problem masyarakat. Hal ini disebabkan konstruksinya membutuhkan tongkat untuk menopang batang, membutuhkan kepada inti seperti kepong, membutuhkan kepada tangga untuk menaiki kepada teks *matan*, ini menunjukkan kecacatan konstruk *syarah* dan sejenisnya. Di samping itu, konstruk *syarah* dan lainnya adalah konstruk yang menjadikan semua cabang ilmu kepada satu keilmuan, yaitu ilmu *syarah*, *hasyiah*, *ta`liq*, *tahrir* dan *taqrir*. Ilmu ini adalah ilmu kebahasaan seperti *nahwu*, *syaraf*, *balaghah* dan pemaknaan bahasa. Bahkan tradisi *syarah* menghendaki kepada kesatuan mazhab kitab-kitab yang *disyarah*. Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa konstruk *syarah* dan sejenisnya ada sisi positif dan negatifnya. Konstruk ini berguna untuk membantu para pelajar dan pemula untuk memahami teks-teks lama Ushul Fiqh, namun tidak membantu bagi pengembangan Ushul Fiqh sebagaimana dijelaskan di atas.

BAB IV

TEORI BARU DAN KONSTRUK USHUL FIQH HASAN HANAFI

4.1. Gambaran Umum Ushul Fiqh Hasan Hanafi

Hasan Hanafi memiliki kepedulian yang tinggi terhadap pembaharuan Ilmu Ushul Fiqh. Keinginannya untuk memperharui Ushul Fiqh klasik ini sudah dimulai sejak ia masih kuliah di universitas Kairo (Jamiah Al-Qahirah), Mesir. Idenya ini muncul sejak ia mengenal dan mendalami buku-buku Ibn Taimiyah 661- 728 H (1263- 1328 M), Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Said Qutb (1906-1966 M), dan tokoh modernis lainnya²⁸⁶. Dalam bukunya; jilid pertama Ushul Fiqh, Hasan Hanafi mengakui bahwa ia menulis Ushul Fiqh karena ingin melanjutkan dan mengembangkan argumen Ali Sami Nashar (1917- 1980 M) yang dituangkan dalam buku *Manahij al-Bahs 'inda Mufakkir al-Islam wa naqd al-Muslimin li Manthiq al-Arithathilisi* (Metodologi Penelitian Pemikir Islam dan Kritik mereka terhadap Logika Aristoteles), dan argumen Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947 M) dalam buku *al-Tamhid li Tarikh al-Falsafah fi al-Islam* (Pengantar Sejarah Filsafat Islam)²⁸⁷. Dalam buku tersebut, Ali Sami Nashar (1917- 1980 M) dan Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947 M) berargumen bahwa Islam memiliki metodologi penalaran hukum sendiri yang independen dari pengaruh filosof Yunani. Beliau sepakat dengan Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq (1885-1947 M) bahwa filsafat Islam dan metodologi penelitian Islam itu sebenarnya Ushul Fiqh. Karenanya beliau menolak argumen tentang filsafat Islam yang diusungkan oleh Al-Kindi (801-873 M), Ibnu Sina (980-1037 M) dan Ibnu Rusdi (1126-1198 M). Hakikatnya, dua

²⁸⁶ Lihat bab dua tentang biographi Hasan Hanafi.

²⁸⁷ Sami Nashar dan Syeikh Mustafa Abd al-Rāziq secara umum menolak filsafat Yunani sebagaimana dilanjutkan oleh Al-Kindi, Ibnu Sina, Al-Farabi, Ibn Rusdy sebagai filsafat Islam. Menurut mereka peradaban Islam memiliki peradaban yang mandiri dari peradaban Yunani dan Barat. Karena mereka berargumen bahwa filsafat yang sebenarnya adalah Ushul Fiqh dan ilmu Kalam.

jilid buku Hasan Hanafi ini ingin membenarkan argumen Syeikh Mustafa Abd al-Razīk dan Ali Sami Nashar tersebut dan melanjutkannya sebagai sebuah produk teori hukum Islam yang aplikatif dalam mengrespon isu modern.

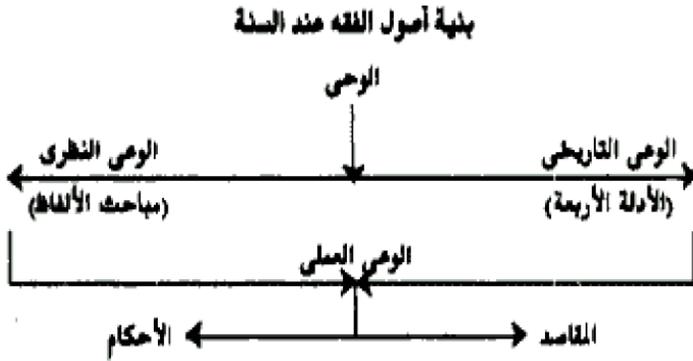
Keinginannya memperharui Ushul Fiqh dimulai sejak penulisan tesis pascasarjana strata dua ketika di universitas Kairo dan kemudian dilanjutkan dalam proposal disertasinya ketika melanjutkan kuliah S3 di Universitas Sorbonne, Perancis. Karenanya Hasan Hanafi mengatakan bahwa keinginannya menulis buku *Min al-Nash ila al-Waqi`* sudah direncanakan sejak 32 tahun lalu dan baru terwujud pada tahun 2004. Bukan saja dalam dua jilid buku tersebut, namun dalam kebanyakan buku-bukunya yang lain, beliau juga menulis tentang Ushul Fiqh. Misalnya dalam *Hishār al-Zamān: al-Mādhī wa al-Mustaqbāl (al-Ulūm)*²⁸⁸ dari halaman 169 ke halaman 452, ia menjelaskan tentang pembaharuan Ushul Fiqh; termasuk bagaimana harusnya Ushul Fiqh mengrespon isu wanita, maqāshīd Syariah dan lainnya. Demikian juga dalam *Pengantar Studi Filsafat* dan beberapa buku-buku lainnya²⁸⁹.

Jika jilid satu dijelaskan tentang konstruk-konstruk Ushul Fiqh klasik, maka pada jilid dua, Hasan Hanafi memfokuskan pada isi dari Ushul Fiqh yang dia anggap relevan dengan konteks sekarang dan dapat menyelesaikan krisis sosial masyarakat modern. Buku ini terdiri dari 640 halaman dan mengadopsi konstruk empat-empat (*rubā`ī*). Dalam penulisan buku ini, Hasan Hanafi menggunakan metodologi perbandingan antara isi buku Ushul Fiqh lama secara umum dan isi buku beliau sebagai model pembaharuan²⁹⁰. Mengikuti konstruk *al-Mustashfā*, Hasan Hanafi mengkonstruksi Ushul Fiqhnya kepada empat bangunan seperti pada gambar dibawah ini:

²⁸⁸ Lihat Hanafi, *Hishar al-Zaman: al-Madhi wa al-Mustaqbal (al-Ulum)*.

²⁸⁹ ———, *Min Naql ila Ibda': Al-Naql*, vol. 1-9 (Kairo: Dar Al-Quba, 2000-2002); ———, "Tajdid Ilm al-Ushul; Qiraah fi Kitabath al-Imam al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr."; ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*; ———, *Dirasat Falsafiyah* (Kairo: Al-Injilu Al-Misriyah, 1988); ———, *Dirasat Al-Islamiyah* (Kairo: Al-Injilu Al-Misriyah, 1981).

²⁹⁰ Lihat ———, *Min al-Nash ila al-Waqi'; Bunyatu al-Nash*, 2.

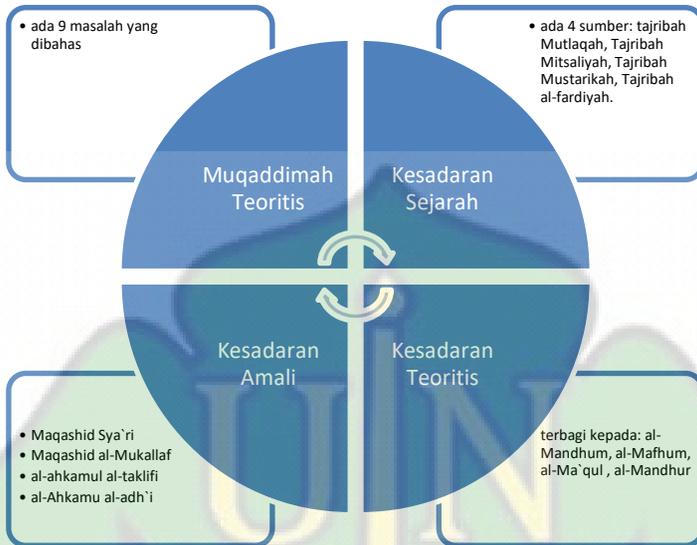


Gambar 25 Konstruksi Ushul Fiqh klasik menurut Hasan Hanafi dapat direduksi dan dirumuskan kepada tiga konstruk utama; kesadaran sejarah, kesadaran teoritis, dan kesadaran praksis.

Jika diperhentikan gambar di atas, Hasan Hanafi melihat secara ideal semua Ushul Fiqh klasik dapat direduksi kepada tiga bangunan kesadaran; kesadaran sejarah (*al-wa`yu al-tārīkhī*), kesadaran teoritis (*al-wa`yu al-nadhārī*), dan kesadaran praksis (*al-wa`yu amalī*)²⁹¹. Berdasarkan refleksinya kepada bangunan Ushul Fiqh klasik itu, beliau membangun konstruk Ushul Fiqh barunya dalam

²⁹¹ Penulis dan peneliti dari Indonesia, banyak menyimpulkan bahwa tiga kesadaran diatas; sejarah, teoritis dan praksis dibangun atas teori hermeneutika Sacra. Bangunan tiga rangkaian ini menunjukkan Hasan Hanafi terpengaruh kepada teori Hermeneutika Hans-Georg Gadamer (1900-2002), untuk lebih detil lihat: Wahyudi, "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid."; Anis Mashduqi, "Kontribusi Hasan Hanafi Dalam Kajian Ushul Fiqh," *Al-Mazahib; Journal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2012). Namun bila dilihat dari hasil analisa isi juz pertama dan kedua buku Ushul Fiqh Hasan Hanafi, ia tidak menyebutkannya sebagai bagian dari teori hermeneutika, namun menunjukkan sebagai bagian dari Syu`ur. Bila dianalisa kata syu`ur ini, maka pendekatan pheunomeunologi jauh lebih cocok sebagai basis teori Hasan Hanafi ketimbang hermeneutika. Argumen saya ini ternyata tidak jauh berbeda dengan dengan temuan dari penulis lain dari Arab tentang Hasan Hanafi, lihat Muhammad-al-Quraishie, *Manhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah*; Karbiyah, "Iskaliyah al-Tajdid fi fikr Hasan Hanafi."; Hattar, *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula al-Ashalah wa al-Mu`asharah fi Fikri Hasan Hanafi*; Bubakar, "Tajdid Ushul al-Fiqh fi Masru` Hasan Hanafi: al-Istimdad wa al-Makanah."; Abah, "Al-Tanwir wa al-Ta'sil: Qira'a fi Ba'd A 'mal Hasan Hanafi "; 'Atiyya, *Jadal al-Ana wa al-Akhar: Qira'a Naqdiyya fi Fikr Hasan Hanafi fi 'Id Miladiyah al-Sittin*

bukunya juz dua dengan tiga kesadaran sama dan menambah satu konstruk baru yang ia namakan dengan *muqaddimah*.



Gambar 26 Konstrukempat-empat (ruba'i) Hasan Hanafi; *muqaddimah*, wa`yu tarikhī, wa`yu nadhari dan wa`yu amali

Seperti terlihat pada diagram di atas, konstruk pertama adalah *muqaddimah* yang terdiri dari sembilan masalah yang dibahas. Pertama tentang penamaan judul buku Ushul Fiqhnya *Min Nash ila al-Waqi': min Takwin al-Nash ila Bunya al-Nash*. Kedua tentang perbandingannya dengan *muqaddimah* Ushul Fiqh sebelumnya. Ketiga tentang kondisi penulisan kitab Ushul Fiqh sebelumnya, keempat; pengertian Ushul Fiqh. Adapun yang ke lima: teori ilmu, keenam: macam-macam *dilalah*, ketujuh tentang bahasa. Sementara yang kedelapan; dari teori bahasa ke teori ilmu mantiq, yang terakhir adalah melakukan definisi dengan teori mantiq (*tashawwūr dan tasdiq*).

Adapun pembahasan yang kedua dalam *muqaddimah* Ushul Fiqh lama; masalah keimanan, kondisi penulisan buku Ushul Fiqh dan motivasi penulis, ruang lingkup Ushul Fiqh, perusak ilmu; taqlid, ragu, fanatik, dan lainnya. Juga ada yang membahas tentang teori-teori ilmu, *dilalah*, analisa bahasa dan pondasi teorisasi ilmu

pengetahuan. Pada buku *al-Risalah* tidak terdapat bab *muqaddimah* karena buku itu sendiri adalah *muqaddimah* bagi ilmu Ushul Fiqh seluruhnya. Selain itu, kebanyakan *muqaddimah* Ushul Fiqh lama dimulai dengan *basmallah* dan *tahmid*, kemudian penjelasan tentang pentingnya ilmu dan kewajiban beramal, peduli terhadap kepentingan umum, seperti krisis dan keterpurukan umat, serta kewajiban menjaga persatuan umat. Ada juga tentang do`a kepada sultan dan pengkultusan terhadap mazhab tertentu. Hasan Hanafi menolak sebagian dari pembahasan *Muqaddimah* Ushul Fiqh lama karena isinya di luar dari lingkup Ushul Fiqh. Misalnya penjelasan, do`a, pengkultusan terhadap mazhab tertentu dan lainnya.

Adapun motivasi penulisan buku-buku Ushul Fiqh sebelumnya, terbagi kepada lima sebab, yaitu; pertama: karena keinginan dari penulis untuk menemukan teks Ushul Fiqh yang ideal dan mampu menyempurnakan kekurangan Ushul Fiqh sebelumnya sehingga mampu mengrespon kebutuhan kepada penyelesaian kasus-kasus hukum baik bersifat sosial maupun individu. Penulisan ini ada yang berbentuk *ikhtishar*, yaitu penulisan yang memfokus pada salah satu dari konstruk Ushul Fiqh. Ada juga bertujuan untuk penyempurnaan Ushul Fiqh yang lama dan mencoba melampaui mereka dengan pengembangan baru kepada seluruh konstruk Ushul Fiqh. Selain itu ada juga yang mengarang karena hanya ingin melanjutkan tradisi salah satu mazhab dalam ilmu Ushul Fiqh sehingga mazhab tersebut kaya dan memiliki Ushul Fiqh yang dibutuhkan. Bahkan ada juga yang menulis sebagai konter-aksi terhadap Ushul Fiqh dari *firqah* lainnya yang dianggap sebagai lawan, seperti menulis Ushul Fiqh sebagai upaya melawan Ushul Fiqh Mu`tazilah. Dalam metodologi ijtihad, Hasan Hanafi melihat semua metode penalaran ada tempat dan fungsinya dalam Ushul Fiqh, karena metodologi hadis mengakomodir semua metode penalaran²⁹². Oleh karena itu, ia menggunakan metode dialektis, intuitif, induktif, dan deduktif seperti ia jelaskan pada bab

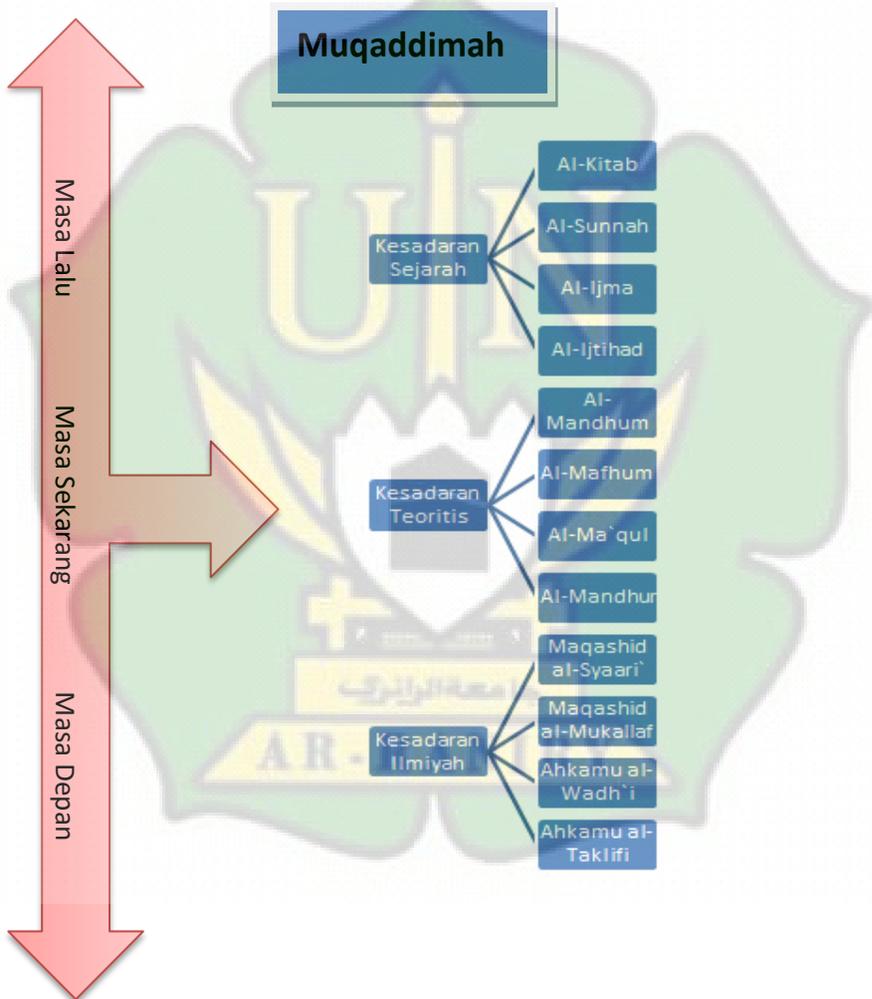
²⁹² Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li l'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1. Hal: 24-37

muqaddimah halaman: 24-37. Misalnya dalam proses fiqhul hadis, diperlukan semua penalaran itu, sebagaimana dalam proses rekonstruksi ilmu-ilmu agar relevan dengan kebutuhan zaman dan dapat menyelesaikan krisis.

Misalnya, Hasan Hanafi menggunakan metode dialektif dalam melihat perkembangan ilmu dalam sejarah. Ia melihat perkembangan sejarah dalam setiap fase itu berbentuk perubahan dari suatu thesis ke thesis yang lain sebagai lawan dari sebelum. Kemudian di fase selanjutnya, sejarah itu menghasilkan sintesa baru. Ini terbukti dari perkembangan Ushul Fiqh, dari *bayani*, ke *burhani*, dan sintesanya kemudian pada ushul fiqh maqashid yang bercorak *Irfani*. Selain metode dialektik di atas, metode intuitif juga salah satu metode penalaran yang banyak ia singgung dalam buku Ushul Fiqh “*Min al-Nash ila al-Waqi*”. Metode intuitif berfungsi untuk menemukan *syu`ur* yang ada dalam setiap ilmu pengetahuan pada setiap fase perkembangan sejarah, sebagaimana dijelaskan pada bab dua, pada bagian *syu`ur*.

Adapun metode induktif adalah metode yang paling dominan Hasan Hanafi kemukakan. Ia melihat metode ini adalah suatu cara untuk menemukan relevansi produk sutau hukum dalam tataran praktis dan realitas. Misalnya dalam tiga langkah metodologi hadis, metode induktif diperlukan pada langkah strategis; atau level kesadaran praksis. Hasan Hanafi melihat penalaran deduktif tetap digunakan dalam ilmu Ushul Fiqh meskipun ia menolak metodologi *mutakallimin*. Menurutnya logika deduktif mendapat tempat dalam metode qiyas. Ketika *illah* diaplikasi kepada *furu`*, maka metode deduktif harus digunakan. Karena *illah* itu menjadi hukum universal bagi semua species dari suatu genus. Bahkan untuk menemukan kesadaran praksis (*al-wa`yu al-`amali*), Hasan Hanafi menganjurkan menggunakan deducto-induktif. Masalah menurutnya harus dicari dengan melakukan penalaran duducto-induktif (lihat uraiannya lebih detil pada bagian kesadaran praksis dari bab empat). Adapun konstruk kedua dari Ushul Fiqh Hasan Hanafi tentang kesadaran sejarah. Konstruk ini membahas empat *adillah*; *Al-kitāb*, *al-sunnah*,

al-ijmā` dan *al-qiyās*. Sedangkan konstruk ketiga menyajikan kesadaran teoritis. Bagian ini berkaitan dengan teori-teori kebahasaan, seperti *al-mandhūm*, *al-mafhūm*, *al-ma`qūl* dan *al-mandhūr*. Adapun konstruk terakhir tentang kesadaran *amali* (praksis). Pada bagian ini, Hasan Hanafi membahas tentang *maqāshīd* dan *ahkāmul al-syar`iyah*. Untuk detail, lihat diagram di bawah ini:



Gambar 27 Keterhubungan konstruk Hasan Hanafi dalam tiga kesadaran dengan tiga dimensi waktu; masa lalu, sekarang dan masa depan

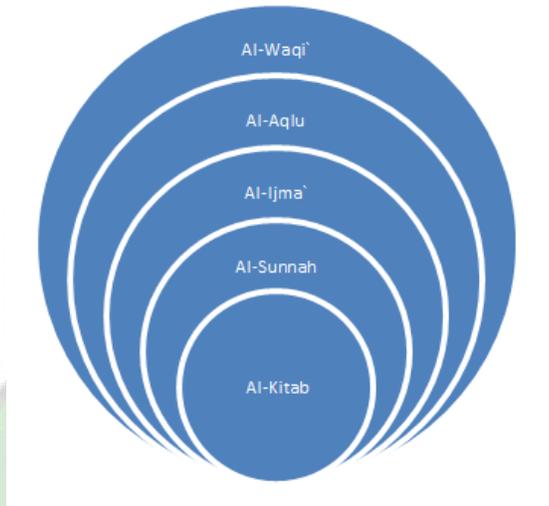
Diagram di atas menunjukan tiga dimensi waktu pembaharuan Ushul Fiqh Hasan Hanafi; masa lalu berupa kesadaran sejarah, masa sekarang berupa kesadaran teori-teori bahasa dan masa depan berupa kesadaran praksis. Kesadaran sejarah menjadi basis ideologi, kesadaran teoritis sebagai basis ilmiah, sementara kesadaran praksis sebagai bentuk strategis dalam aplikasi ideologi tadi.

4.2. Basis Kesadaran sejarah (*Tajribah Tarikhiyah*)

Kesadaran sejarah adalah pondasi pertama bagi Hasan Hanafi dalam merekonstruksi Ushul Fiqh baru. Pada bab ini, Hasan Hanafi berargumen bahwa al-Quran, Hadis, Ijma` dan Qiyas tidak dapat dipahami tanpa ada pemahaman dan landasan kesadaran sejarah yang baik dan tepat. Karena ke-empat *adillah* itu hanya dapat dipahami dalam bingkai sejarah yang hidup. Bahkan pada hakikatnya dalil-dalil itu lahir dan menjadi sebuah teks adalah hasil dari pengalaman sejarah, baik melalui *nāsikh mansūkh*, *asbābun nuzūl*²⁹³, *asbābul wurūd*²⁹⁴, penyelesaian problem sosial melatar lahirnya ijma. Demikian juga, ijtihad dan qiyas hanya dilakukan oleh seorang mujtahid karena disebabkan oleh latar belakang adanya kasus-kasus hukum yang dihadapi mereka. Jika ditilik lebih kritis, dalam perjalanan sejarah, susunan *adillah* empat versi Hasan Hanafi hakikatnya berbeda dengan hirarki *adillah* yang dianut oleh mayoritas ahli Ushul Fiqh seperti yang lazimnya diperkenalkan oleh metodologi *mutakallimin* dan *fuqaha*.

²⁹³ Latar belakang dan sebab terjadinya turun ayat-ayat al-Quran sebagai respon terhadap kebutuhan dan krisis dalam realitas

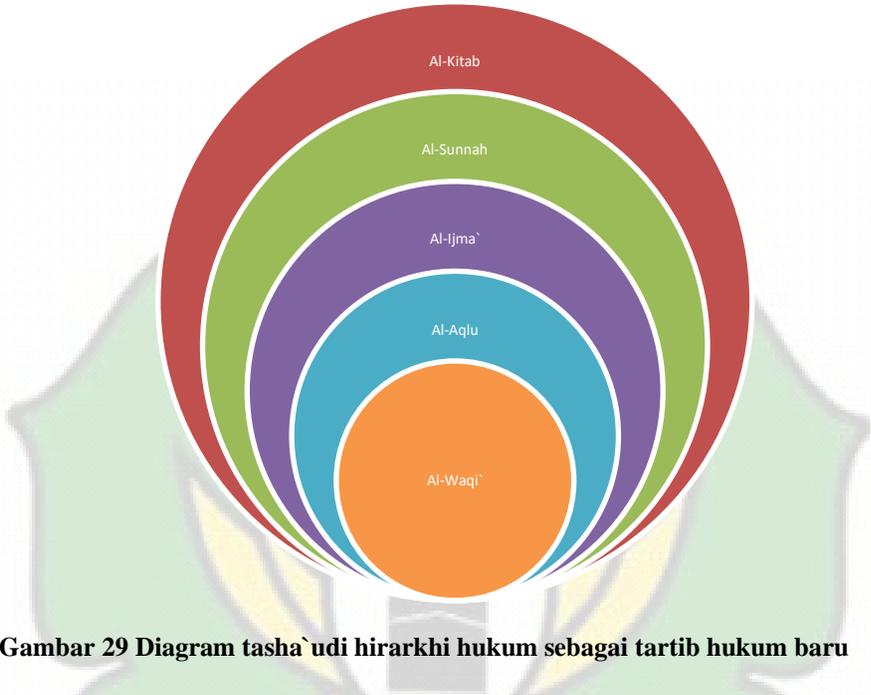
²⁹⁴ Latar belakang dan sebab terjadinya turun hadis al-Quran sebagai respon terhadap kebutuhan dan krisis dalam realitas



Gambar 28 Diagram tartib/hirarkhi tanazzuli sumber hukum metodologi mutakallimin dan fuqaha

Dalam bab ini, Hasan Hanfi menyumbang beberapa kontribusi penting, di antaranya adalah pertama mengembalikan hirarki sumber hukum ke bentuk penalaran induktif yang sebelumnya deduktif seperti dalam metodologi *mutakalimin* dan *fuqaha*. Perubahan itu adalah berubah dari awalnya dimulai dari *al-kitab*, dan terakhir kepada realitas sosial (*waqi'*), maka Hasan Hanafi membalikinya awalnya harus dari *wāqi'* atau kasus-kasus hukum dalam masyarakat, setelahnya baru ke *ijma'* ulama, kemudian itu *al-sunnah* dan terakhir *al-kitab*. Artinya, jika *mainstream* ulama Ushul Fiqh meletakkan Al-Quran sebagai sumber hukum pertama, *al-sunnah* yang kedua, *al-ijma'* yang ketiga, dan qiyas yang ke-empat, dan terakhir kasus hukum, maka Hasan Hasan membalikinya, ia melihat hirarki ini tidak tepat untuk konteks modern. Karena dalam proses sejarah *tasy'ri'*, *waqi'* (kasus hukum) adalah yang pertama, kemudian Rasul mengresponnya sebagai posisi *al-sunnah* yang kedua, dan wahyu akan diturunkan untuk mengkoreksi atau memkonfirmasi respon Rasul, sehingga al-Quran posisinya adalah

yang terakhir. Sementara ijtihad dan ijmak terjadi sebagai respon umat ketika ketiadaan *nash* secara langsung.



Gambar 29 Diagram tasha`udi hirarkhi hukum sebagai tartib hukum baru

Pada diagram sebelumnya terlihat hirarki *tanazuli/top-down* meletakkan *nash* sebagai sentral dari proses dan sumber hukum, sementara pada model Ushul Fiqh ala Hasan Hanafi hirarkinya adalah terbalik, yaitu diagram *tasha`udi/bottom-up* yang menjadikan kasus hukum atau *waqi`* sebagai pijakan dan orientasi proses penggunaan sumber hukum. Inilah salah satu makna dari judul buku Ushul Fiqh Hasna Hanafi dari *nash ilal waqi`* (dari dalil hukum ke kasus hukum). Tujuan dari *hirarki tasha`udi* ini adalah untuk merubah Ushul Fiqh klasik yang berpusat kepada ketuhanan (*theo-centric*) ke berpusat kepada kemanusiaan (*anthropo-centric*). Seperti dalam cabang-cabang ilmu Islam lainnya, Hasan Hanafi ingin menjadikan poros Ushul Fiqh ke pada kemanusiaan (*anthropocentrism*) yang dalam buku-buku Ushul Fiqh klasik bersifat *theo-centric*. Beliau beralasan bahwa fokus dan kepentingan

pembahasan ilmu fiqh secara dominan adalah tentang manusia, baik dalam level individu atau masyarakat, bahkan pada bagian ibadah isinya tentang kebersihan, shalat jamaah dan lainnya. Itu menunjukkan dimensi manusia lebih dominan, karena itu beliau berpandangan perlunya pembaharuan dalam Ushul Fiqh baru dengan meletakkan kemanusiaan sebagai pusat logika dan konstruk penalaran hukum²⁹⁵.

Penerapannya, maka kesemua *adillah* yang empat itu harus dilihat sebagai kesadaran sejarah baik yang tertuang dalam teks Al-Quran, hadis, ijma` maupun qiyas. Kesemua kesadaran empat itu diletakkan sebagai pengalaman dalam memadukan realitas dengan teks dan penyelesaian problematika kolektif dan individu. Hakikatnya semua teks-teks itu ada dan lahir karena dorongan dan bertujuan untuk mengrespon kasus-kasus hukum yang terjadi saat itu dalam setiap fase sejarah umat Islam, baik pada masa Rasulullah, hingga saat mundurnya peradaban Islam. Kontribusi lainnya tentang sumber *syar`i* agama-agama sebelum Islam yang diperdebatkan para ulama Ushul Fiqh. Hasan Hanafi tidak sepakat dengan pendirian beberapa ulama ushul yang menolak *syar`u man qablana*²⁹⁶. Beliau menerima sumber-sumber hukum masa lalu, karena jika menolaknya akan berisiko kepada kebutaan sejarah *tas`ri`* dalam peradaban beragama secara umum. Padahal pengalaman sejarah tentang penerapan hukum pada umat Islam masa lalu itu sangat penting bagi kontek memahami bagaimana menerapkan Syari`at dalam konteks waktu sekarang. Ditambah lagi, jika menolak Syari`at-Syari`at sebelumnya, maka kesinambungan sejarah hukum Islam akan terputus.

Jadi pemahaman hirarkhi *adillah syar`iyah* yang diawali dengan al-Quran, al-Hadis, Ijma dan Qiyas adalah hirarki hukum yang dibangun atas dasar reduksi terhadap kenyataan dan kesadaran

²⁹⁵ Hanafi, *Hishar al-Zaman: al-Madhi wa al-Mustaqbal (al-Ulum)*.

²⁹⁶ Umumnya para ahli Ushul Fiqh dari Syafi`iyah menolak *syar`u man qablana*, karena metodologi *mutakallimin* secara independen dapat membangun teori-teori Ushul Fiqh tanpa harus menggunakan peristiwa-peristiwa dari sejarah, karena asumsi-asumsi mereka dibangun atas nalar deduktif Aristoteles.

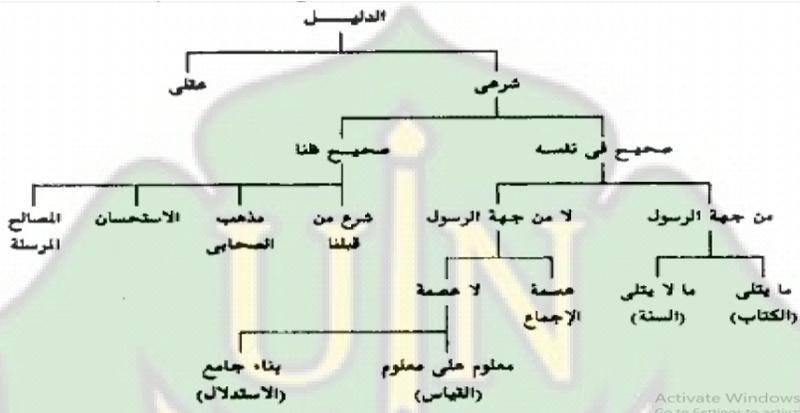
sejarah. Hirarki terjadi karena pengaruh ilmu mantiq yang secara alaminya melangit. Untuk membangun Ushul Fiqh yang baru, menurut Hasan Hanafi hal ini harus dibalik sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Senada dengan itu, Ade Mustafa menambahkan bahwa hakikatnya keempat sumber itu awalnya bukan sebagai sumber tetapi menjelaskan fase-fase penerapan hukum, kemudian fase sejarah yang progresif diubah menjadi sumber hukum. Ia menulis:

Menurut Hasan Hanafi, hilangnya dimensi sejarah dalam *adillah syariyah* terjadi tatkala ada distorsi dalam proses ini. Pada awalnya *adillah syariyah* bermakna keempat fase untuk merealisasi wahyu ke dalam sejarah (*al marahil alarba` fi tahqiq al wahy fi al tarikh*), namun kemudian berubah menjadi sumber-sumber tasyri` (*mashadir al tasyri`*) yaitu kitab, riwayat, ijma` dan peran fatwa²⁹⁷.

Harusnya *al-Adillah al-Sya`iyyah* diawali dari memahami realitas atau *waqi`* dengan penggunaan akal yang sistematis dan ilmiah, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan dan memahami kesadaran sejarah yang diawali dengan memahami qiyas, kemudian ijma, dan sunnah terakhir al-Quran. Dengan cara ini, maka penalaran hukum yang sebelumnya menggunakan pendekatan deduktif, maka berubah kepada pendekatan induktif. Menurut Hasan Hanafi, dalam proses sejarah, baik itu dalam memahami kasus hukum, pembentukan ijma`, penalaran qiyas dan proses *asbabul wurud* dan *nuzul* adalah proses yang bersifat kemanusiaan (*anthropo-centric*) dengan tetap berpijak pada wahyu baik itu Al-Quran atau al-Sunnah. Misalnya dalam memahami hukum saja, jika dipahami hukum sebagai produk dari pemahaman hubungan antara krisis dalam realitas dengan dalil *syar`i* dan kebutuhan manusia untuk lebih baik, maka hukum itu adalah hasil bersentuhan langsung dengan waktu,

²⁹⁷ Lihat juga argumen Ade Musofa Badruzaman Badruzaman, "Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah," *Al-Adyan* 13, no. 2 (2018). P: 218

tempat dan problematika manusia, demikian juga jika hukum dipahami sebagai *khitabullah mutaaliqun biaf`alil ibad*, maka *khitab syar`i* juga turun dengan adanya *asbabun nuzul* dan *wurud*. Sehingga diturunkan untuk membantu manusia untuk menyelesaikan krisis mereka.



Gambar 30 Pembagian dalil kepada syar`i dan aqli dan validitasnya

Sementara kontribusi paling utama beliau dalam konstruk sumber-sumber hukum Islam, ia menggunakan pemaknaan sumber-sumber hukum itu sebagai kesadaran sejarah yang sebelumnya para ahli Ushul Fiqh tidak melakukannya. Tentang pengalaman sejarah ini, Hasan Hanafi membagi kepada empat bentuk; pertama pengalaman mutlak yaitu segala isi Al-Quran, kedua *al-sunnah*, Hasan Hanafi memaknainya sebagai pengalaman tauladan/sampel (*namuzajiyah*). Adapun ketiga adalah *ijma`* sebagai pengalaman kolektif dan terakhir *ijtihad* sebagai pengalaman individu. Berdasarkan empat jenis pengalaman ini, maka bab ini dinamakan dengan pengalaman manusia menyeluruh; *tajribah insaniyah ammah*.

4.2.1. Tajribah Mutlaqah: Al Kitab

Pembahasan tentang *al-kitab* terdapat pada halaman 99 hingga halaman 243. Ada tiga pembahasan besar dalam bagian ini, yaitu tentang pengertian dan kandungan kesadaran sejarah, kedua tentang *al-kitab* dan terakhir tentang *naskh*. Disini Hasan Hanafi berargumen

bahwa Al-Quran merupakan kitab yang diturun dengan mengrespon kepada kebutuhan dan kondisi masyarakat, setiap ada krisis Al-Quran mengrespon dan memberikan solusi baik seperti dalam *asbābu al-nuzūl*, *nāsikh* dan *mansūkh* maupun dalam *tadarruj* proses penetapan hukum. Sebaliknya kondisi dan keadaan masyarakat juga mempengaruhi objek-objek dan isi dalam Al-Quran karena ada hubungan antara respon Al-Quran kepada kebutuhan manusia, juga dalam kisah-kisah dalam al-Quran juga bentuk dari abstraksi dari pengalaman manusia secara universal. Karena itu al-kitab harus didefinisikan secara pendekatan *syu`ur* yang mengakumulasi semua pengalaman manusia universal (*tajribah al-mutlaqah*).

Definisi Al-Quran

Al-kitab bisa dilihat dari beberapa sisi; dari *lafadh* dan maknanya, dari sisi sebagai *khabāir ghāib* (*al-had al-ghaibi*), maupun dari sisi *dhāhir* (*al-had al-kammī*). Hasan Hanafi mendefinisikan Al-Quran dengan tiga macam; pertama dengan definisi *ghaibi*, kedua dengan definisi *dhahir* dan ketiga dengan definisi *syu`uriyah*. Adapun sisi *ghaibi*, al-kitab dilihat dari sisi sebagai berita-berita (*khabair*) dari alam *ghaib* (*al-had al-ghaib*). Definisi seperti ini adalah bagian dari pembahasan ilmu kalam. Ilmu kalam melihat *al-kitab* sebagai sifat Allah Ta`ala; *sifat mutakallim*, yaitu kalam Allah kepada Rasul-Nya dengan tanpa huruf, tanpa suara, atau simbol sebagaimana Nabi Musa berbicara kepada Allah *subhanahu wa Ta`ala*, dan juga seperti pembahasan Al-Quran sebagai makhluk.

Demikian juga, Al-Quran dapat dilihat sebagai mu`jizat Nabi Muhammad SAW. Ia menjadi bukti kebenaran Rasulullah SAW karena Al-Quran itu benar secara zat-Nya. Meskipun bagian dari pembahasan ilmu kalam, pembahasan *kalam nafsi* menjadi penting dalam Ushul Fiqh yang beraliran metodologi ahli hadis ini. Alasannya metodologi ahli hadis melihat makna dari al-Quran itu bersifat seperti *kalam nafsi*.

Makna dari *lafadh* Al-Quran dapat dibagi kepada *makna khitabi*, makna istilah, makna yang digunakan sehari-hari, dan makna nafsi. Makna *nafsi* adalah makna yang digunakan dalam ilmu kalam sebagaimana metode yang digunakan imam Abu Hasan Asy`ari dalam memahami *kalamullah*. Menurut Asy`ariyah *Kalamullah* itu dibagi kepada dua; suara *al-qari*, *al-lafadh*, *al-hafidh*, *al-qirthas* adalah makluk, sedangkan kedua *al-maqr`*, *al-maktub*, *al-mahfudh* adalah *qadim*. Kalam *nafsi* inilah yang *qadim* yang tidak berubah-ubah dalam perubahan zaman dan perbedaan tempat. *Kalam nafsi* ini terdapat dalam setiap ilmu-ilmu yang diperoleh dari al-Quran yang kemudian tersimpan dalam *syu`ur* masyarakat Islam lintas sejarah dan waktu.

Hasan Hanafi meminjam tradisi ilmu kalam dan mendefinisikan Al-Quran dengan pendekatan kalam *nafsi*. Ini adalah hal yang penting dan baru dari perspektif Hasan Hanafi dalam mendefinisikan al-kitab sebagai pengalaman dari *syu`ur* kolektif. Pendekatan ini belum pernah dilakukan sebelumnya oleh ulama Ushul Fiqh sebelumnya.

الحد الشعوري. هو التعريف الغيبي او الكمي بل التعريف الشعوري. فالكتاب هو الكلام النفسى اى التجربة الشعورية التي تعبر عنها الالفاظ والعبارات.

Definisi [al-kitab] al-Syu`uri...., bukan definisi ghaibi, bukan juga definisi kuantitas, tetapi definisi syu`uri. Al-Kitab itu adalah kalam nafsi, artinya [abtraksi] pengalaman syu`uriyah yang diwujudkan dalam bentuk lafadh-lafadh dan kalimat-kalimat dari ayat-ayat Al-Quran²⁹⁸.

Berdasarkan kutipan diatas, *al-kitab* sebagai kalam *nafsi*, yaitu hasil dari pengalaman kesadaran kolektif manusia yang diekpresikan dalam bentuk kata-kata dan kalimat-kalimat. Ada dua

²⁹⁸ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.h: 112

cara agar dapat memahami makna *nafsi*, yaitu pertama dengan cara intuisi, seperti cara membatin. Kedua dengan cara melalui pemahaman bahasa, simbol-simbol dan isyarat-isyarat. Kedua cara ini dapat dilakukan dengan mencari hakikat makna dari teori-teori bahasa, seperti; *al-khas* dan *al-`Am*, *al-musytarāk* dan *al-muawwāl*. Dan juga melalui mengetahui *hakikat bayan*; *al-dhahir*, *al-nash*, *al-mufsir*, *al-muhkam*, dan lawannya: *al-khafi*, *almuskil*, *al-mujmal* dan *al-mutashābih*. Juga untuk mengetahui hakikat penggunaan ilmu *balaghah*; *hakikat dan majaz*, *sharih* dan *kinayah*. Dan *hakikat istidlal*; *ibaratu al-nash*, *isyaratu al-nash*, *dilalah*, *iqtidha`*, hingga ke *ulumul quran*; penyusunannya, tertibnya, makna-maknanya dan hukum-hukumnya.

Sebagai *lafadh* dan makna, *al-kitab* dapat dikatakan sebagai pengalaman hidup (*tajribah*) manusia secara mutlak. Hasan Hanafi menuliskan:

اللفظ والمعنى. والتجربة الانسانية العامة لها لفظ واحد "الكتاب".
وهي تجربة انسانية عامة لانها تلخص حكمة الشعوب وخبرات التاريخ
المتتالية وقوانينها العامة. لم يدع احد تاليفها. تطابق تجارب الافرد
الجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي
العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية.

lafadh dan makna adalah gambaran dari pengalaman hidup manusia secara menyeluruh yang terdapat dalam kandungan *al-kitab*. Dikatakan *al-kitab* sebagai pengalaman hidup manusia secara menyeluruh dikarenakan *al-kitab* mengandung abstraksi dari kebijakan-kebijakan, informasi-informasi sejarah yang berkelanjutan dan adat istiadat mereka dari segala kelompok manusia. Tidak pernah ditulis seperti itu sebelumnya yang mampu menggambarkan pengalaman pengalaman individu yang berbeda dan kelompok masyarakat bermacam-macam budaya dan abad. Juga

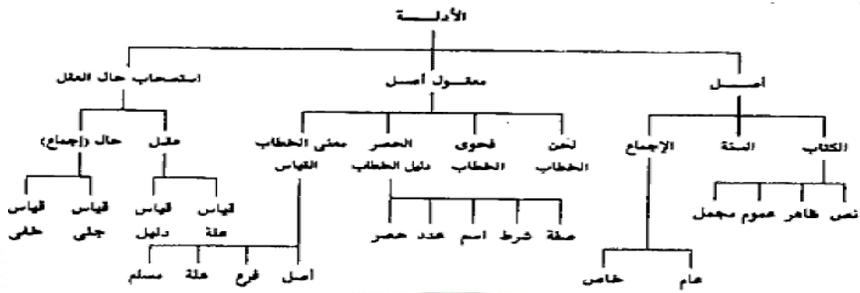
melingkupi segala adat istiadat; seperti tradisi, kebiasaan hidup dan praktek-praktek masyarakat dalam kehidupan sehari-hari²⁹⁹.

Menurut Hasan Hanafi Al-Quran memiliki makna lahir dan batin. Makna lahir dari Al-Quran diperoleh melalui dan harus mengikuti kaidah-kaidah bahasa Arab, karena Al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab. Namun secara batin, maknanya sangat banyak dan melampaui kaidah-kaidah bahasa Arab. .Dalam membangun argumen beliau tentang Al-Quran sebagai pengalaman mutlak, Hasan Hanafi mendefinisikan al-Quran dari *lafadh* dan makna sebagai kalam *nafsi* yang merupakan bentuk dari *tajribah mutlaqah* seperti diuraikan dalam kutipan di atas.

Al-Kitab juga dapat dilihat dari sisi pemiliknya dia adalah Allah dan dari isi apa yang dikandunginya. Ushul Fiqh membedah apa yang dikandungin al-kitab, sementara Ilmu Kalam melihat dari sisi pemiliknya Allah Ta`ala. Yang penting bagi Ushul Fiqh isinya. Ternyata *al-kitab* mengandung akumulasi nilai-nilai kemanusiaan yang diabtraksi dari berbagai fase sejarah pengalaman manusia sebagai wujud *syu`ur* manusia itu sendiri. Gambarannya dalam *al-kitab* sangat serasi dengan logika dan cocok dengan pengalaman-pengalaman budaya manusia secara menyeluruh dan bersama. Inilah yang menjadi *hujjah* (landasan hukum) bagi kita dan juga menjadi kewajiban kita semua. Inilah landasan awal dari sejarah manusia, dan menjadi sumber pertama bagi kesadaran sejarah dan nantinya akan melahirkan penjelasan lebih rinci dalam terori bahasa sebagai kesadaran teoritis³⁰⁰. Ini adalah makna *khitab* sebagai *adillah* dalam Ushul Fiqh, yang dapat dibagi kepada asal makna (*al-ashlu*), asal yang rasional (*ma`qul aslu*) dan *al-istishab hal*, sebagaimana dalam diagram di bawah ini:

²⁹⁹ Ibid. Hal: 108

³⁰⁰ Ibid. h: 115-116



Gambar 31 Diagram tentang pembagian adillah sebagai sumber dalam merumuskan hukum syar`iyah

Adapun dari sisi *dhahir* (*al-had al-kammie*), yaitu al-kitab dilihat sebagai sesuatu yang diriwayatkan secara *mutawatir* dan dibaca dalam *qiraah* tujuh yang diakui. Sehingga mustahil al-Quran itu karangan manusia. Termasuk juga makna lahir tentang penyusunan al-Quran, misalnya apakah *bismillah* itu bagian dari ayat al-Quran dan juga berapa jumlah ayat-ayat al-Quran sebenarnya.

Dalam memahami al-kitab harus diawali dengan mengkaji hakikat dari ayat-ayat Al-Quran (makna *syu`uri*), kemudian dilanjutkan dengan memahami makna *dhahir* (*hadduhu*), dan diteruskan dengan mempelajari maknanya secara bahasa (*al-fadhuhu*) dan akhirnya baru dimulai dengan perumusan/*istibath* hukum. Selain itu penting juga mereduksi hasil temuan dari makna-makna di atas kepada tingkat kesesuaian dan tidaknya dengan nilai-nilai dari pengalaman hidup manusia secara menyeluruh (*mutlaqah*), sebagai makna yang mandiri dan sebagai refleksi dari makna *nafsi*. Sehingga bisa saja makna ditemukan sebagai temuan ilmiah, bentuk perenungan sufi dan bentuk hikmah lainnya yang bahkan masih berlaku sekarang dalam praktek manusia secara umum.

Bila diteliti lebih jauh, pengalaman *syu`uriyah* dapat ditemukan dalam tiga komponen dari al-Quran, pertama dalam *shigul kalam*, kedua dari pengalaman *syu`uriyah* dan ketiga dari ilmu-ilmu yang diperoleh dari penafsiran Al-Quran itu sendiri.

Adapun *Shighal kalam* (صيغ الكلام) adalah komponen pertama yang membuktikan adanya pengalaman *syu`ur* kolektif dalam bentuk *shighal kalam nafsi*, seperti *khobar*, pemberian kabar, perintah, *nahi dan tanbih*. Dia adalah makna-makna, maqashid, keinginan dan ilmu-ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan objek dari ayat-ayat dalam al-Quran. Ia adalah maksud tersembunyi antara *syu`ur* dan para ahlinya, hubungan dialektik antara dalam diri dan realitas di luar, gerakan antara diri dan objek, dan semua ini mencakup semua pembahasan bahasa: *hakikah dan majaz*, perintah dan *nahi*, *khobar*, *`am dan khas*, *mujmal dan mubayyin*, *nash* dan *dhahir*.



Gambar 31 Komponen shighal kalam dalam menemukan *syu`ur* dalam al-kitab

Adapun komponen kedua adalah pengalaman *syu`uriyah*. Seperti dijelaskan sebelumnya, bahwa al-Quran ada lahir dan batin. Setiap keduanya itu harus memenuhi syarat agar menemukan maqashidnya. Yang lahir adalah *mafhum Arab*, dan bathin itu tujuan darinya (*maqashiduhu*). Segala pemaknaan diluar dari kaidah Arab adalah bukan al-Quran. Adapun makna batin itu adalah makna-makna yang mengwujudkan *rububiyatullah*, dan *ubudiyah* manusia kepada Nya. Pemaknaan seperti ini bukan bid`ah yang terlarang, karena *dhahir* adalah *mafhum Arabi* yang tidak dipertentangkan sama sekali, namun yang batin adalah makna tersembunyi dari tuturan (*khitab*) dengan syarat tidak bertentangan dengan kaidah bahasa Arab dan sesuai dengan maksud orang Arab.

Meskipun di sana banyak sekali pemaknaan batin ini, namun yang dapat diterima hanya yang sesuai dengan dalil. Meski juga ada dalil lain yang menyokong makna batin ini sehingga dapat membantunya dalam pertentangan makna lahir. Hakikatnya juga, makna batin yang diperoleh itu adalah hasil dari penglihatan mata hati setelah memenuhi dua syarat; pengetahuan tentang segala yang ada itu harus asal-usulnya dari Al-Quran atau diperoleh melalui memahami segala sesuatu kemudian diakui karena ada landasannya dari Al-Quran. Karena itu refleksi dan responsif terhadap kenyataan sosial itu harus ada dan mampu memberi solusi, karena al-Quran itu selalu diturunkan berdasarkan untuk mengrespon krisis yang dihadapi Rasulullah bersama para sahabat sebagai kebutuhan untuk menyelesaikan krisis sosial yang dihadapi masa itu.

Komponen terakhir adalah ilmu-ilmu kemanusiaan, seperti ilmu-ilmu bahasa, ilmu jiwa, dan ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu ini adalah ilmu yang menggambarkan pengalaman-pengalaman manusia dan usaha-usaha mereka bersama. Para ulama telah membagi ilmu-ilmu yang diperoleh dari Al-Quran kepada; pertama ilmu-ilmu alat, seperti bahasa Arab sebagai landasan ilmu *qiraat*, ilmu *nasikh mansukh*, kaidah Ushul Fiqh. Kedua ilmu-ilmu berkaitan dengan ekspresi bahasa seperti ilmu majaz, ilmu *balaghah* dan *ma`ani*. Ketiga ilmu-ilmu yang dikembangkan dari tata-tuturan al-Quran; seperti keindahan adab, dan akhlak dalam berperilaku dan pergaulan. Juga ilmu lainnya seperti ilmu tauhid, ilmu tasawuf. Secara keseluruhannya ilmu-ilmu ini dapat dibagi kepada dua belas jenis.

Secara ringkasnya, *al-kitab* merupakan kumpulan-kumpulan dari peristiwa-peristiwa masa lalu yang telah diabstraksi sebagai pengalaman manusia secara mutlak yang merupakan bentuk dari *syu`ur* kolektif manusia secara universal. Setiap peristiwa sejarah adalah sebuah *syu`ur* bangsa yang terus berulang-rulang kedepan dalam kehidupan manusia. Abtraksi dari peristiwa tersebut merupakan pelajaran bagi manusia sekarang dan masa depan.

Adapun tentang pembahasan *naskh dan mansukh*, tidak jauh berbeda dengan pembahasannya dalam buku-buku Ushul Fiqh

lainnya. Yang menarik dari Hasan Hanafi, ia memasukkan pembahasan waktu, konteks, dan berangsur-angsur (*tadarruj*) sebagai bagian dari pembahasan *nasakh*. *Nasakh* secara bahasa berarti pembatalan atau penghilangan. Adapun secara istilah adalah firman Allah (*khitaab*) yang menunjukkan atas penghapusan hukum yang ada dengan hukum yang kemudian. *Nasakh* mempunyai beberapa rukun, yaitu *nasakh*, *nāsikh*, *mansūkh* dan *mansūkh minhu*. Pada hakekatnya bahwa *nasakh* dalam al Qur'an menunjukkan atas adanya wahyu dalam zaman dan menunjukkan akan perubahan wahyu sesuai keberadaan, kemampuan dan *thabiatnya* (konteks). Konteks tersebut menentukan perbuatan hukum individu dan masyarakat dalam sejarah. Karena itu wahyu tidaklah keluar dari sejarah, tetap, tidak berubah tetapi berada dalam masa yang terus berkembang³⁰¹.

Syari`at itu ada dua macam, pertama Syari`at yang dapat diketahui mamfaatnya dengan akal, kedua syari`at yang tidak diketahui mamfaatnya kecuali dengan *nash* dari wahyu dan sunnah. Adapun Syari`at yang tidak diketahui mamfaatnya kecuali dengan *nash*, maka tidak ada *nasakh* padanya, seperti taat kepada Allah dan ibadah, nilai-nilai kemanusiaan yang mutlak, seperti jujur dan keadilan. Namun jika Syari`at diketahui mamfaatnya dengan akal, maka dapat berlaku *nasakh*, seperti *taklif* yang mensyaratkan akal. *Nasakh* itu terjadi pada fiqh bukan pada aqidah, pada Ushul Fiqh bukan ushuluddin. *Nasakh* juga bagian dari *tadarruj* Syari`at Islam supaya dapat melunakkan hati manusia. Karena Syari`at itu selalu terikat dengan waktu dan tempat. Ia menuliskan:

...وليس كل حكم شرعي قابل للنسخ نظرا لوجود احكام عامة

للفعل لا تتغير بتغير الزمان والمكان مثل الاحكام الخلقية العامة. واذا

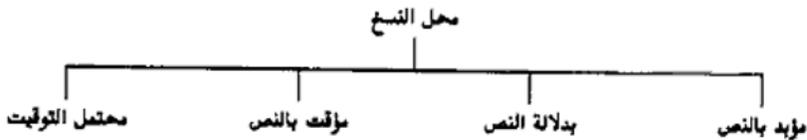
ذكر الحكم وكان له غاية معلومة لم تكن نسخا له. فالغايات والمقاصد

³⁰¹ ibid. h: 118-136

لاتنسخ. يكون النسخ فقط في الاحكام المؤقتة بالزمان وليست الاحكام المؤبدة بالنص او بدلالة النص او المؤقت بالنص اطلاقا .
 انما النسخ فقط في الاحكام المؤقتة احتمالا. واذ كان النسخ للمؤقت بالتأييد فهو تحويل الخاص الى العام، والواقع الى مثال.

Tidak semua hukum Syari`at itu dapat menerima nasakh karena ada perbuatan-perbuatan hukum yang umum yang tidak berubah-ubah meskipun berubah waktu dan tempat, seperti perbuatan hukum-hukum akhlak universal. Apabila ditetapkan hukum dan tujuannya diketahui bersifat universal maka tidak berlaku nasakh padanya. Karena tujuan dan maqashid tidak dapat dinasakh. Nasakh hanya terjadi pada perbuatan-perbuatan hukum yang temporer dan bukan hukum yang ditetapkan untuk jangka lama baik dengan nash, dilalah al-nash, atau ditentukan waktunya secara qadh`i. Nasakh hanya berlaku pada perbuatan-perbuatan hukum yang waktunya bersifat dhan. Namun apabila nasakh ditentukan waktu dengan ta`yid, maka itu berubah hukum dari khas ke am, atau dari realitas ke metafor.

Dari uraian di atas, bahwa ada empat macam jenis hukum bila ditinjau dari segi waktu. Ada yang permanen dengan *nash qath`i*, ada yang dengan *dilalah*, dan ditentukan waktu secara *qadh`i* ada juga waktunya bersifat *dhan*.



Gambar 32 Empat pembagian kasus hukum, dan hanya kasus keempat; dalam waktu dhanni sebagai objek nasakh

Kesimpulan yang paling menarik dari Hasan Hanafi dalam bidang ini adalah ketika ia menyimpulkan bahwa al-kitab dan isinya sebagai hasil dari respon-respon kepada peristiwa sejarah. Karenanya al-kitab itu dipengaruhi oleh konteks lingkungan dan latar sosio-kultural. Semua ini dapat diperoleh dari keberadaan *asbab al-nuzul* dan *nasikh mansukh* yang menjadi bukti bahwa Al-Quran mengrespon kepada krisis dalam realitas sosial. Disamping itu, realitas sosial membentuk dan mempengaruhi tema dan problem-problem yang ada dalam al-Quran. Selain itu *asbabun nuzul* dan *naskh mansukh* juga menunjukkan bahwa wahyu dan hukum Allah turun dalam sejarah dan ruang kemanusiaan tertentu. Maka dengan demikian, penetapan hukum dan *istimbat* hukum harus memperhatikan realitas kemanusiaan setempat.

4.2.2. Tajribah Namuzajiyah: Al-Sunnah

Pembahasan tentang al-sunnah dijelaskan oleh Hasan Hanafi pada fasal kedua, dari halaman 139 ke halaman 190. Dalam fasal ini ada tiga pembahasan penting, pertama tentang *riwayat*, kedua hadis ahad dan *tawatur* dan terakhir tentang *ta`ruth dan tarjih*. Dalam bagian ini, Hasan Hanafi membangun argumen bahwa sejarah adalah basis dan landasan utama bagi konstruk ilmu pengetahuan secara umum dan khususnya fiqh dalam konteks ini. Ilmu-ilmu itu berkembang dan menemukan identitasnya dalam perubahan waktu dan dipengaruhi kondisi dan situasi sosial. Karena itu Hasan Hanafi mendefinisikan al-sunnah sebagai praktek-praktek atau dia menggunakan bahasa "*tajribah*" tauladan dalam mengaplikasikan *tajribah mutlaqah* (Al-Quran). Semua pengalaman itu telah terjadi dalam fase sejarah tertentu sejak kerasulan-Nya. Selain itu, ia juga beragumen bahwa *al-akhbar* adalah bentuk *syu`ur* yang ada dalam sejarah, baik dalam proses *nāsikh wa mansūkh*, *ta`arudh wa tarjih*, maupun dalam *fiqh al-hadīts*. Mekanisme tersebut adalah bentuk dari penelusuran dan penemuan kalam *nafsi* yang berada dalam *matan hadis*. Demikian juga dengan proses *jarh wa ta`dil* dan *mustalahat hadis* adalah bagian dari penelusuran kalam *nafsi*. Semua teknik-teknik di atas disebut dengan *thariqul muhadditsin* karena berfungsi

untuk menseleksi *al-akhbar* Rasulullah melalui *sanad*, *matan* dan *rijalul hadis*.

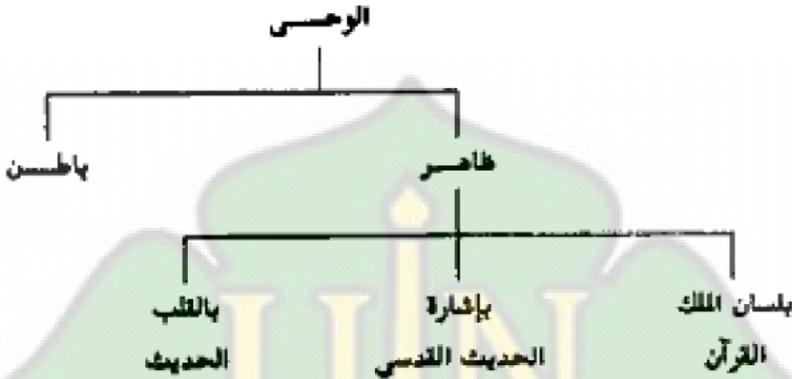
Hasan Hanafi cenderung melihat *al-sunnah* sebagai sumber hukum utama dan hadis hanya dilihat sebagai perkataan saja. Badruzaman et.al melihat bahwa Hasan Hanafi berpendapat bahwa para ahli Ushul Fiqh telah mengambil langkah salah karena tidak melihat proses sejarah dalam tradisi sunnah, ia menuliskan bagaimana proses sunnah berkembang dalam sejarah:

Menurut Hasan Hanafi, *al-sunnah* tidak akan ada tanpa terlebih dahulu melakukan realisasi pertama dalam masyarakat dan setelah terjadi proses penafsiran pada masa tertentu, yaitu dalam ijtihad atau arahan (*taujih*), kemudian baru muncul gerakan baru dalam sejarah, namun para *Ushuliyun* menafikan proses ini dan kemudian menjadikan metode riwayat dalam hadis sebagai pedoman. Mereka juga memisahkan antara *mutawatir* dan syarat-syaratnya serta *ahad* dan syarat-syaratnya sebagai syarat bagi *sanad*, seperti juga menafikan *naql bi al-ma'na* dan *wadh' bi al-ma'na* sebagai metode memahami *matan*, maka terjadilah perubahan dari sejarah politik menjadi sejarah periwayatan terhadap teks verbal. Maka Sunnah bagi Hasan Hanafi, telah mengalami sebuah proses evolusi historis yang sangat *complicated*. Proses sejarah yang terjadi dalam Sunnah harus benar-benar difahami, baik dalam *sanad* maupun *matan*, hanya dengan begitu proses istimbat dapat berjalan dengan baik³⁰².

Dalam beberapa hal, argumen Badruzaman kurang dapat diterima karena menganggap proses perkembangan sunnah sebagai proses politik, mungkin karena kecurigaan berlebihan. Namun karena ulama Ushul Fiqh aliran *mutakallin* atau Syafiiyah yang lebih mengutamakan hadis Nabi atau *qaul* saja daripada *al-sunnah/fi'lu*, maka hilangnya dimensi sejarah dalam tradisi Nabi dapat diterima. Menurut Hasan Hanafi hadis itu adalah bagian dari wahyu. Ia

³⁰² Lihat Badruzaman, "Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah." H: 28, dan bandingkan dengan Mashduqi, "Kontribusi Hasan Hanafi Dalam Kajian Ushul Fiqh."

membagikan wahyu kepada dua jenis, pertama: *dhahir dan bathin*. Sementara wahyu *dhahir* dapat dibagi kepada wahyu dengan lisan: Al-Quran, wahyu dengan *isyarah*: hadis qudsi, dan wahyu dengan hati, disebut juga dengan hadis.



Gambar 33 Pembagian wahyu kepada lahir dan batin dan komponennya

Sementara Sunnah itu *lafadh* dan makna adalah keduanya merupakan pengalaman teladan/sampel pertama dalam mewujudkan pengalaman manusia secara umum (al-Quran) dalam waktu dan tempat tertentu. Kebenaran *al-sunnah* itu terjadi dengan dirinya sendiri. Karena kesesuaiannya dengan pengalaman manusia dan bukan karena ia mukjizat yang membenarkan Rasul. Al-Sunnah adalah keterangan kedua yang memperjelas dan menerangkan *bayan* (penjelasan) pertama; Al-Quran. Jika al-Quran adalah pejabaran dan abstraksi dari pengalaman manusia mutlak, maka fokus sunnah adalah realitas sosial pada masa para sahabat, sebagai masa awal satu hijriah. Penjelasan itu lebih banyak dalam bentuk *fi'li/tha`at* dari pada dalam bentuk kata-kata³⁰³.

Al-Sunnah adalah kumpulan peristiwa-peristiwa yang lebih detil dan dibatasi hanya perbuatan-perbuatan para Sahabat, Nabi dan orang-orang yang tidak beriman ketika waktu itu. Sunnah dapat juga dilihat sebagai hasil interaksi dan usaha manusia dengan bimbingan Allah kepada Rasul-Nya dan ikhtiyar-ikhtiyar mereka untuk

³⁰³ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2. h: 139-141

mengaplikasi pesan suci dalam Al-Quran. Al-sunnah juga tentang mekanisme menyelesaikan krisis sosial yang dihadapi Rasulullah dan para sahabat baik karena tantangan negatif dari orang kafir maupun juga problematika internal. Karena itu Sunnah adalah juga sebagai *syu`ur kollektif* yang telah teraplikasi dalam realitas sosial. Karena keberadaan sunnah hingga awal masa Rasulullah wafat, maka pengalaman *syu`ur* ini adalah pengalaman sampel/model. Model ini sebagai proses sejarah yang menjadi contoh bagaimana mewujudkan pesan mutlak dalam al-kitab ke dalam realitas sosial yang nyata. Dengan demikian *asbab al wurud* menjadi salah satu pertimbangan untuk melakukan *istimbat* hukum.

Oleh karena itu, pembahasan sunnah tidak hanya dilihat sebagai *sanad* dan *matan*, *mutawatir* dan *ahad*, *ta`arudh* dan *tarjih*, tetapi yang terpenting melihat hubungannya dengan sumber pertama, yaitu Al-Quran. Sunnah adalah sesuatu yang datang dari Rasul dan tidak tertulis dalam Al-Quran, namun ia adalah penjelasan dan petunjuk lebih detil dari al-Kitab itu sendiri. Sunnah adalah sumber kedua, dan bersifat *dhan*. Sunnah tidak dapat menentukan hukum kepada al-Quran, dan tidak dapat menempati posisi al-Kitab, tetapi sunnah menjadi penguat bagi al-Kitab. Sunnah dapat memberikan penjelasan lebih rinci dan mendalam tentang Al-quran, menjadi penjelas tentang kesulitan *lafadh*-nya, dan menyederhanakan yang rumit³⁰⁴.

Adapun berkaitan dengan *al-akhbar*, ini adalah kata lain dari al-sunnah. Namun yang berbeda *al-akhbar* adalah praktek-praktek Nabi bersama para sahabat yang diriwayatkan secara lisan sebelum terjadi pembukuannya. Secara bahasa *al-akhbar* kata jamak dari *al-khabar*. Kata itu berasal kata *al-khubar* berarti tanah atau kelonggaran, yaitu tanah yang tandus dan berdebu. Karena debu bertebangan maka begitu *khabar* dimaknai dengan tersebar dan dapat memberi faedah. Para ulama hadis terawal melihat *khabar* sisi *sanad*; mutawatir atau ahad, sementara ulama terakhir ini melihat dari sisi *matan*; jelas atau tersembunyi. *Al-Khabar* tidak dapat

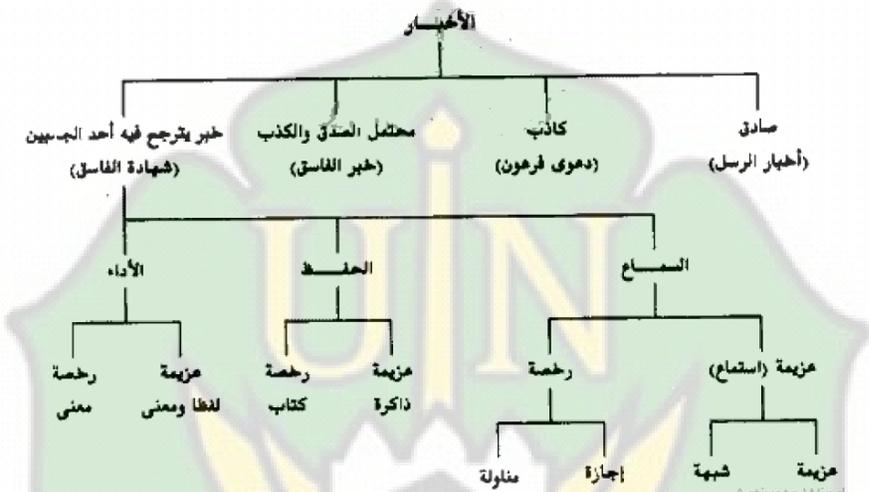
³⁰⁴ Ibid.h: 141

dimaknai hanya dengan ekspresi suara yang terputus atau notasinya dari bibir manusia. *Al-Khabar* juga tidak dapat dimaknai dengan *ilmu nadhari*³⁰⁵, karena ilmu ini rentan kepada keraguan dan tidak valid, dan sangat kondisional sehingga sebagian orang mengetahuinya yang lainnya tidak. Tetapi ia adalah makna yang berdiri-sendiri (*kalam nafsi*). *Al-Khabar* itu hanya bermakna sebagai makna *nafsi*, baik yang dipahami oleh pembicara maupun pendengar. Makna itu tidak dapat diperoleh dari orang yang tidak sadar, seperti; orang tidur, atau lalai, ataupun gila, Tetapi hanya dari orang yang memiliki kesadaran sempurna. *Al-Khabar* itu dapat dipahami secara gabalang tanpa penalaran rumit (*apriori knowledge*). *Al-Khabar* adalah kata yang secara bahasa terbuka untuk dipahami maknanya secara terbuka dan secara *apriory*, berbeda dengan *shighah* lain seperti: *awamir*, *nawahi*, *tarajji*, *tamanni*, *`aradh*, *tahdhi`* dan seterusnya.

Oleh karena itu *al-akhbar* itu dapat dipahami dalam berbagai makna. Misalnya *al-akhbar* bila berhubungan dengan hukum umum yang berhubungan dengan umat didapatkan melalui mendengar dari Rasulullah, maka disebutkan dengan riwayat. Jika *al-akhbar* itu berkaitan dengan pemahaman dari apa yang didengar dari Rasulullah, maka dinamakan dengan fatwa. Jika berkaitan dengan *al-akhbar* khusus berkaitan dengan peristiwa tertentu maka dinamakan dengan *shahadah*. Jika *khbar* itu tentang kebenaran antara pendakwa dengan yang didakwa, maka dinamakan dengan *da`wa*. Jika *al-akhbar* berkaitan dengan pembenaran Rasul, disebut dengan *iqrar*. Jika berkaitan dengan sikap Nabi yang mengingkari sesuatu maka dinamakan dengan *inkar*. Jika *al-akhbar* itu menjadi jalan melahirkan dalil, maka dinamakan dengan *natijah*, dan sebaliknya dinamakan *dalil*. Karena *al-akhbar* itu telah tersimpan lama berabad dari sejak Rasulullah, dan telah berpindah-pindah dari berbagai generasi dan

³⁰⁵ Dalam kajian Islam ada pembagian ilmu badihi dan ilmu nadhari. Ilmu nadhari adalah ilmu yang hanya dapat dipahami dengan cara pengalaman dan observasi, sementara ilmu badihi yang dapat dipahami secara common sense, seperti warna merah dan lainnya.

berbagai memori manusia, serta bermacam tempat dan daerah yang berbeda dan jauh dari Madinah, maka ahlu hadis membuat kriteria, syarat-syarat, halangan-halangan (*mawani`*) dan ilmu-ilmu yang mendukung³⁰⁶ untuk menemukan *al-khabar* secara utuh, valid dan terpercaya, diantaranya adalah; *mekanisme jarh wa ta`dil, ta`arudh wa tarjih, dan nāsikh mansūkh.*



Gambar 34 Mekanisme pemeliharaan dan pencarian kevalidan hadis

Diantara kriteria *khabar* yang wajib dibenarkan seperti *khabar mutawatir* yang terpenuhi syarat, apa saja yang dibaca Rasulullah dan dituliskan dalam mushaf Utsman, *qaulun al-rasul*, apa saja yang dikhabarkan rasul dan sesuai dengan *khabar mutawatir* dan lain-lainnya. Sementara kriteria *khabar* yang wajib didustakan seperti; pertama; apa saja yang berlawanan dengan akal, atau mustahil

³⁰⁶ Banyak sekali ilmu yang berkaitan dengan hadis, diantaranya Rijalul hadis, ilmu jarh wa ta`dil, ilmu illal hadis, ilmu nasikh wa mansukh, ilmu asbab al-wurud, ilmu talfiq al-hadis, ilmu fahm al-mubhammat, ilmu gharibi al-hadis, ilmu tashif wa tahrif, ilmu hadis dirayah, ilmu hadis riwayat. Dalam buku Al-Naisaburi menyebutkan hingga 52 cabang ilmu yang berkembang dari ilmu hadis, lihat Abi Abdullah Al-Naisaburi, *Ma`rifatu `Ulumi al-Hadis wa Kammiyatu Ajnasih* (Beirut: Daar Ibn Hazmin, 2003).

secara persaksian panca indera, bertolak belakang dengan khabar mutawatir dan tidak dapat diterima oleh ketentuan ilmu pengetahuan umum. Kriteria kedua *al-khabar* yang wajib ditolak adalah apa saja yang berlawanan dengan *nash* yang *qath`i* baik dari al-kitab, al-sunnah atau *ijma`*. Adapun kriteria ketiga; apa saja yang diingkari kepercayaan manusia yang berjumlah banyak, dan kriteria lainnya³⁰⁷. Selain itu, *lafadh* dalam meriwayatkan hadis juga dipehartikan. Ada *lafadh* langsung, maka hadis itu lebih kuat, diantaranya; *sami`tu*, ini *lafadh* terkuat, kedua *qāla Rasulūllāh*, ini *lafadh* yang lemah, *amarana Rasulūllāh*, *umirnā*, *kānū yafālūna* adalah *lafadh* langsung yang juga lemah. Sementara *lafadh* tidak langsung lebih lemah, seperti; *qirāatu al-syaikh alaih*, *qirāatu al-mūrīd ala al-syaikh*, *ijāzah al-syeikh li al-mūrīd* dan lainnya.

Adapun sunnah ada dua, mutawatir dan ahad. Keterhubungan *sanad* itu bertingkat-tingkat, jika terhubung secara sempurna tanpa *syubhat* maka disebut hadis mutawatir, jika terhubung tapi ada *syubhat* pada redaksinya (*shurah*), maka disebutkan sebagai *hadis masyhur*, namun jika terhubung dan ada *syubhat* baik dalam bentuk redaksi dan maknanya, maka dinamakan dengan hadis ahad. Hadis mutawatir dapat diterima jika memenuhi empat syarat, pertama *al-akhbār* tentang ilmu/pasti bukan *dhan*. Kedua ilmu itu berkaitan dengan sesuatu yang dapat dicerap dengan panca-indra, ketiga ada keseragaman dalam tersebarnya berita sehingga tidak meragukan terjadinya kesalahan dan terakhir jumlah setiap rantai *sanad* itu memenuhi syarat hadis *mutawatir*³⁰⁸.

Sementara hadis ahad adalah hadis mutawatir yang tidak memenuhi syarat *tawatūr* (syarat hadis mutawatir), namun bukan hadis yang satu perawi. Agar dapat memberikan kepastian (ilmu) maka diperlukan dalil lainnya. Sementara *khabar* satu perawi adalah *khabar* yang *sanadnya* diragukan meskipun matannya sesuai dengan naqli dan akal. Oleh karena itu, jika para *rāwī* tidak *tsiqqah* (terpercaya dan bagus hafalannya), atau terputus maka hadis ini

³⁰⁷ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2. H: 145-147

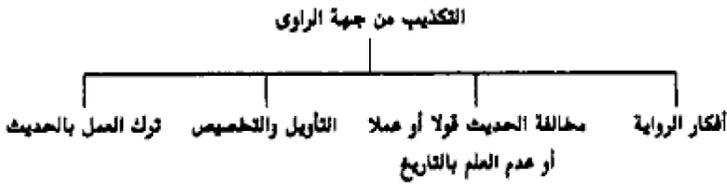
³⁰⁸ *Ibid*, h: 150-151

ditolak. Bukan saja bagi hadis mutawatir dan ahad memiliki syarat ketat, tetapi bagi *rāwī* juga harus memenuhi syarat, yaitu; taklif/berakal, *dhābith*, *ādil* dan Islam. Yang dimaksud dengan taklif, adalah perawi mesti seseorang yang telah cukup umur dewasa sehingga sudah taklif, sehingga ditolak jika perawi masih anak-anak. Demikian juga yang dimaksud dengan *dhābith* adalah kesempurnaan pendengaran dan hafalan (*tahammūl*), dan kesempurnaan *adā`*; kesempurnaan panca indera, kuatnya ingatan, dan sempurnanya dalam berbicara, sehingga tidak tersalah dalam pengucapan baik pada ucapan *lafadh* maupun makna. Sementara *ādil* adalah lahir dan batin, ini sifat yang menunjukkan kesesuaian antara yang didengarkan, dengan yang dihafal dan dengan perbuatan. Selain itu, *ādil* juga berarti istiqamah dan tidak fasiq. Beristiqamah dengan menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya³⁰⁹.

Adapun berkaitan dengan *jarh wa ta`dil*, mekanisme mencari kebenaran *al-akhbār* dengan cara melihat kepada pemenuhan syarat-syarat perawi. Dalam melakukan *jarh wa ta`dil* tidak penting berapa banyak orang yang dipuji dan yang dicela, yang penting adalah hukumnya. Demikian juga *jarh* lebih utama dan prioritas daripada *ta`dil*. *Jarh* atau *tajrīh* berakibat kepada penolakan khabar. *Jarh* juga dilakukan pada *shahadah*, sejauh manakah perawi dengan Nabi dan perawi lainnya, semasa atau tidak. *Al-Khabar*

memiliki potensial untuk didustakan baik dari sisi periwayat hadis, misalnya bertolak belakang dengan apa yang diriwayatkan dari suatu *matan* dengan perbuatannya, yaitu berlawanan antara yang diriwayatkan dengan perkataan dan amalan baik sebelum atau sesudah meriwayatkannya. Juga *al-khabra* dapat didustakan karena tidak ada ilmu sejarah, menentukan *khabar* dengan takwil atau *takhsis*, tidak mengamalkan hadis. Adapun jika mengingkari bahwa ia tidak meriwayatkannya karena lupa, atau ragu maka hadis itu jadi ditolak.

³⁰⁹ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2. 158-161



Gambar 35 Jarh dari sisi perawi hadis

Kadang juga *jarh* dilakukan bukan ada *rāwī*, tetapi pada sahabat atau imam hadis. Maka para sahabat sudah pasti mereka tidak jahil terhadap hadis, namun imam hadis memungkinkan ada kecacatan, misalnya tidak menguasai fiqh atau tidak mampu membedakan antara *sunnatu al-rasul* atau para sahabat.

Sedangkan *Ta`āruth wa tarjīh* adalah saling bertentangan antara dua dalil dan tidak mungkin dapat dipertemukan. Sedang *tarjīh* adalah untuk membenarkan yang benar dan membatalkan yang batil. Ini dapat terjadi pada *adillah* maka *Ta`āruth wa tarjīh* ini masuk pada bagian kesadaran sejarah, jika terjadi pada pemaknaan *lafadh* maka termasuk bagian dari kesadaran teoritis, sedangkan jika terjadi pada hukum, maka dapat dilihat sebagai kesadaran praksis.

4.2.3. Tajribah al-Mustarakah: Ijma`

Hasan Hanafi membahas tentang *ijma`* pada *fasl* ketiga, dimulai dari halaman 191 hingga halaman 214. Ada lima pembahasan utama dalam *fashl* ini, yaitu: pertama tentang makna *ijma`*, dasar hukum dan ruang lingkup *ijma`*, kedua; metode *ijma`*, ketiga: ahli *ijma`* dan syarat-syaratnya, keempat: tingkatan *ijma`* dan terakhir, kelima: *ijma`* dan perkembangan zaman³¹⁰.

Adapun pengetahuan *ijma`*, secara bahasa *ijma`* artinya *azima*; bersikeras. Ia itu adalah amal yang dibaringi keinginan/perencanaan dan usaha bersama untuk konsisten dan terus diamalkan. Itu artinya *ijma`* adalah hasil kesepakatan, kesepahaman dan ketekadan bersama. Secara historis, ia dapat dilihat sebagai praktek-praktek berupa pengalaman yang dipedomani sebagai kesepakatan (*convention*)

³¹⁰ Ibid. h: 191-214

bersama yang tidak ada *nash*-nya untuk mencegah adanya pendapat-pendapat individu yang menyimpang dalam bidang tertentu. Itu artinya *ijma`* adalah lawan dari perpecahan dan perbedaan pendapat karena adanya kesepahaman bersama yang khusus untuk konteks tertentu, seperti kesepakatan ulama modern atas kasus hukum modern tertentu dan semua mujtahid sepakat dengan keputusan itu.

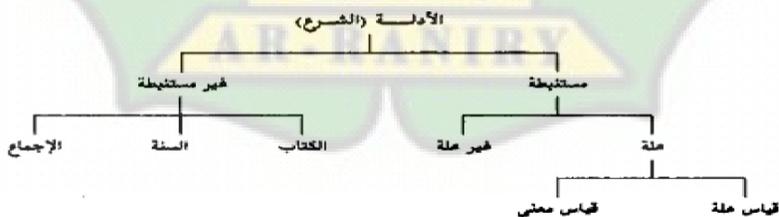
Secara istilah *ijma`* artinya kesepakatan umat atas suatu kasus hukum dan tidak dibangun atas satu pendapat kemudian divoting. Seperti kesepakatan umat atas rukun Islam itu lima perkara, karena itu adalah pengetahuan *apriori (badihi)* agama yang lumrah dan *dharurah*. Demikian juga *ijma`* wajib berilmu, para ulama sepakat demikian karena itu *dalil qadh`i* dari *al-kitab, al-sunnah dan dalil-dalil mutawatir*. *Ijma`* juga termasuk dalam bidang Ushul Fiqh, seperti pada bab *bayan* dan *ijmal* dari pertentangan dalil-dalil dari Al-Quran dan *al-Sunnah*. Maka secara *ijma`* para ulama menampung, memahami kasus hukum itu dan kemudian mencoba mencari titik temu antara kesadaran sejarah dengan kesadaran *nadhari*. *Ijma* juga berkaitan dengan taklif yang di luar kemampuan manusia, juga berkaitan dengan upaya penalaran hukum dan tidak boleh menundanya. Kedudukan *ijma`* wajib diikuti seperti kedudukan pertama Al-Quran, *al-sunnah* kedua. Hasan Hanafi melakukan pembaharuan dalam memaknai *ijma`*, ia berargumen bahwa *ijma`* harus dilihat secara lebih progresif sebagai bagian dari keberlangsungan sejarah dan rasional. Karena itu, perspektif sejarah menjadi essensi dalam memaknai konsep *Ijma`*. *Ijma`* hanya dapat terjadi dalam bidang *madhnunat (fiqh)*, dan tidak dapat terjadi dalam bidang aqidah atau *sam`iyat* serta hal-hal yang *badihi (apriori)* secara akal. Secara umum, *ijma`* dapat dibagi dua jenis, pertama *ijma` lazimah*, yaitu *ijma`* yang disepakati semua ulama baik itu tentang keharaman sesuatu, yang wajib atau mubah. Jenis kedua adalah *ijma` majazi*, yaitu kesepakatan ulama kepada perbuatan seseorang baik itu dihukumi dengan haram, atau lainnya.

Metode ijtihad dan kemudian menjadi *ijma`* dapat terjadi melalui *nash* dan dapat juga melalui akal. Adapun yang berkaitan

dengan nash, adalah kesepakatan para ulama terhadap pemaknaan terhadap suatu nash, dan dengan akal seperti kesepakatan para ulama terhadap suatu kasus hukum berdasarkan pemahaman akal, seperti ijtihad, qiyas, *mashalih mursalah* dan lainnya³¹¹. Adapun orang-orang yang memenuhi syarat sebagai ahli *ijma`* adalah semua para mujtahid baik itu dalam bidang ushul, fiqh, dan siapa saja yang mampu berijtihad. Mereka itu disyaratkan memiliki akal, baligh, adil dan mampu berijtihad. Ada dua tingkatan *ijma`*, pertama *ijma`* semua generasi dari ummah, kedua *ijma` ahli madīnah*. Dalam perkembangan zaman dan perbedaan tempat, *ijma`* juga bertingkat, jika itu *ijma`* sempurna, yaitu yang disepakati seluruh generasi Islam, maka *ijma`* ini tidak dapat ditentang namun jika *ijma`* itu hasil kesepakatan ulama, seperti *ijma` ahli madīnah*, maka boleh berbeda pendapat dengannya³¹².

4.2.4. Al-Tajribah al-Fardiah: Ijtihad

Tajribah al-Fardiyah adalah bagian terakhir dari bab tentang kesadaran sejarah. Hasan Hanafi memasukkan aktifitas qiyas sebagai bagian dari ijtihad *fardiyah*, yang ia sebutkan juga sebagai pengalaman pribadi mujtahid. Hal ini di jelaskan pada *fasl* keempat dari halaman 215 ke halaman 243. Di *fasl* empat ini ada lima isu penting dibahas: tentang dalil ijtihad, pengertian qiyas dan jenis-jenisnya, fungsi qiyas, kontraversi Qiyas, dan sumber-sumber hukum yang diperdebatkan.



Gambar 36 Pembagian adillah; mustanbithah dan ghair mustanbithah, hingga pembagian qiyas yang berdasarkan illah dan dengan makna

³¹¹ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Tadabir bina Ilmi Ushul al-Fiqh*, 1. P: 198

³¹² Ibid. hal: 208

Qiyas memiliki beberapa nama lain, seperti; ijtihad. Ijtihad artinya mengerahkan sepenuhnya segala potensi dan kemampuan untuk menemukan hukum syar`i. Pengertian ini lebih umum dari pengertian qiyas, karena bisa saja itu terjadi dalam memahami *lafadh-lafadh* tertentu yang bukan qiyas. Usaha di sini maksudnya adalah penggunaan daya nalar secara optimal untuk mengetahui dalil-dalil kasus hukum.

Ijtihad secara umum dibagi kepada tiga tipe, pertama qiyas syar`i berdasarkan *illah* yang diambil dari nash itu sendiri (*manshus*). Maka dikembalilah *far`u* kepada asalnya dan dihukumkan dengan hukum yang sama keduanya. Kedua mencari dalil dari sumber hukum asli, baik itu nash atau akal. Dibolehkan ijtihad atas sebagai jenis kedua ini dengan dasar dibolehkan *nasakh dan mansukh, ta`arrudh dan tarjih*, dan lainnya. Jadi qiyas itu adalah menyamakan hukum atas dua hal (*asl dan furu`*) berdasarkan kesamaan *illah* atas keduanya baik hukum berupa wajib, haram, atau diterima dan ditolak. Menurut Hasan Hanafi, bahkan segala *istidlal* itu adalah qiyas karena adanya penalaran *illat* dan pengujian *illat* tersebut. Demikian juga setiap qiyas itu adalah *istidlal* karena alasan yang pertama adanya pencarian *illat* dan kedua pemikiran dan usaha deduksi dari mujtahid (lihat diagram di atas).



Gambar 37 Pembagian istishabu al-hal sebagai bagian dari ijtihad

Qiyas adalah dalil ke-empat yang merupakan bagian dari kesadaran sejarah, karena sumber ijtihad itu adalah wahyu yang diturunkan dalam waktu tertentu (sejarah), meskipun sebagian lainnya; teori bahasa dan teori induktif dan deduktif adalah bagian

dari kesadaran yang berperan mengubah wahyu dari eksistensi sejarah ke eksistensi ilmiah. Qiyas ini bukan berkenaan dengan ibadah, tetapi berkenaan dengan pencarian dalil, pemahaman, dan penggunaan logika. Juga berkenaan dengan usaha menemukan teori bagi perilaku manusia sehingga dapat menjadi perilaku yang sadar dan berperadaban.

Adapun Qiyas dapat dibagi kepada *qiyas aqli* dan *qiyas sam`i*. Adapun *qiyas aqli* adalah qiyas yang berhubungan dengan penggunaan nalar deduktif sebagaimana dalam ilmu mantiq. Sedangkan *qiyas sam`i* adalah *qiyas syar`i* yang menjadi standar bagi hukum syar`i. Qiyas *Syar`i* juga dibagi dua, pertama Qiyas *illat* yang wajib disamakan hukumnya berdasarkan logika saja. *Illatnya* diperoleh secara *istinbath* dari beberapa *nash*, sehingga ditemukan *illat kulliyah*. Dari *illat kulliyah* ini dirumuskan *illat juziyah*. Yang kedua *illat nash juziyah* diqiyaskan kepada kasus hukum *juziyah* juga, sebagaimana lazimnya. Qiyas ini juga dapat dibagi kepada *qiyās jālī* dan *qiyās khāfī*. *Qiyās jālī* adalah qiyas yang ditetapkan hukumnya secara *qadhi`yah*, sementara *khāfī* hukum secara *dhanniyah*. Dari pembagian ini, Hasan Hanafi menawarkan pembagian ketiga yaitu realitas sosial (*waqi`*) sebagai *illat syar`i* yang ketiga.

Adapun fungsi Qiyas dapat dikelompokkan kepada fungsi positif dan fungsi negatif. Secara positif Qiyas dapat berfungsi untuk menggunakan *illat* baik itu dari al-Quran, al-Sunnah, ataupun dari *al-ijma`*. Bahkan *illat* yang didukung oleh *nash*, *al-Sunnah* dan *al-ijma`* dapat menjadi *illah kulliyah*. Namun demikian qiyas dapat juga digunakan untuk menolak suatu *nash*, atau melawan *ijma`*, bahkan dalam hal *naskh* dan *mansukh*. Fungsi kedua ini adalah fungsi negatif dari Qiyas. Maka tidak boleh digunakan qiyas dalam ibadah, demikian qiyas tidak dapat digunakan pada hal-hal kemaslahatan umum, karena perkara itu dapat dipahami secara gamblang. Adapun kontroversi tentang Qiyas, para ulama terbagi kepada enam kelompok, pertama ulama yang menganggap Qiyas adalah wajib secara syara`. Kedua ulama-ulama yang menganggap qiyas

ditetapkan berdasarkan akal saja, ketiga ulama-ulama yang berpendapat bahwa qiyas itu diterima karena tuntutan dari kenyataan sosial, keempat yang berpendapat bahwa qiyas itu dilarang secara syara` dan yang kelima ada yang mengingkarnya secara akal dan terakhir yang menolaknya sama sekali berdasarkan realitas sosial. Namun Hasan Hanafi berpendapat bahwa Qiyas sama sekali tidak dapat ditolak karena itu sumber-sumber hukum berdasarkan praktek-praktek ulama salaf shaleh, juga menjadi sumber akal dalam menghubungkan realitas sosial dengan ketentuan *nash Syara`*.

Hasan Hanafi juga membahas sumber-sumber hukum yang berbeda pendapat antara ulama, yaitu *istihsan*, *istishab*, dan lainnya. Pembahasan beliau tidak begitu berbeda dengan pendapat ulama-ulama ushul lainnya, kecuali beliau sangat membela *syar`u man qablana* sebagai sumber hukum yang patut diterima.

واهمية شرع من قبلنا هو الكشف عن منطق التواصل والانقطاع في الشرائع بين مراحل الوحي السابقة، ما ينبقى منها وما يتغير، وهو ما يمكن ان يصبح موضوعا للشرائع المقارنة بوجه خاص والديانات المقارنة بوجه عام. فالوصايا العشر من الثوابت في كل مراحل الوحي. وقد اخذت الشريعة الاسلامية تجارب الشرائع متعددة وواحدة متعددة في الزمان والمكان وواحدة في الهدف والقصد

Pentingnya syara` sebelumnya karena sumber ini membuka pemahaman tentang logika hukum sebelumnya secara kontinuitas (progressive) dan tanpa terputus antara satu periode wahyu dengan periode wahyu ke Nabi lainnya. Sehingga dapat diketahui apa saja yang masih berkekal dan apa saja yang telah berubah. Bahkan syara`i man qablan menjadi bahan perbandingan dalam melihat wahyu antara satu agama

dengan agama lainnya. Misalnya sepuluh dosa besar (ten commandment) adalah ketentuan universal bagi semua agama. Dalam bidang ini Syari`at Islam telah melanjutkan Syari`at agama-agama sebelumnya. Hakikatnya Syari`at itu banyak dan bermacam-macam, namun ia satu. Bermacam-macam dalam perkembangan zaman dan perbedaan tempat tetapi satu tujuan dan maksud.

Dari kutipan di atas, Hasan Hanafi berpendapat bahwa *syar`u man qablana* sebagai keniscayaan sebagai wujud dari hukum itu bersifat progresif dan berorientasi sejarah.

4.3. Wa`yu Nadhari (Teori-Teori Bahasa)

Hasan Hanafi menjelaskan tentang teori-teori bahasa dalam Ushul Fiqh dengan istilah *wa`yu Nadhari* atau kesadaran teoritis. Pembahasan ini ia tuliskan pada bab kedua dalam bukunya; *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash* dengan jumlah 232 halaman, dari halaman 247 ke halaman 479.³¹³ Dalam bab ini ada beberapa pembahasan penting, yaitu: *al-mandhum*, *al-mafhum*, *al-ma`qul*, *al-mandhur*. Pada bagian *al-mandhum* dibahas tentang struktur bahasa dan kedudukannya dalam penalaran hukum sebagai metode *bayani*, *hakikat dan majaz*, *al-dhahir dan muawwal*, dan *terakhir al-muhkam dan mutashabih*. Sementara pada *al-mafhum* dibahas tentang *dalil al-khitab*, *mafhum muwafaqah* dan *mukhalafah*, dan *dilalatu al-af`al*. Adapun pembahasan ketiga tentang *al-ma`qul* adalah berkaitan dengan pembahasan tentang qiyas, pengertian, jenis-jenisnya, rukunnya, *mas`alik illah dan qaw`adih illah*. Sedangkan mengenai *al-mandhur* ada pembahasan tentang *ijtihād dan al-taqlīd*. Pada bagian ini tidak semua pembahasan di atas dituliskan kecuali hanya poin-poin yang berkaitan dengan metodologi Hasan Hanafi dalam pembaharuan Ushul Fiqh.

³¹³ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.

Pada bab ini, Hasan Hanafi berargumen bahwa *nash* wahyu baik itu *al-kitab* maupun *al-sunnah* tidak dapat dipahami kecuali dengan kaidah-kaidah kebahasaan manusia. Rasulullah menerima wahyu dari Allah SWT tiada kata dan huruf, namun ketika disampaikan kepada para sahabat melalui huruf dan kalimat. Di sini beliau memnyumbang beberapa kontribusi penting, di antaranya adalah jika penjelasan tentang teori-teori bahasa dalam Ushul Fiqh klasik berorientasi teo-sentrik, di sini ia menjelaskannya dalam bingkai *framework* kemanusiaan. Ini membuka peluang dan memberi oteritas lebih besar lagi kepada mujtahid untuk melakukan *tajdid* dan menggunakan teori-teori bahasa lainnya yang sedang berkembang di zaman modern.

Meskipun demikian ia masih memelihara tradisi bahasa Arab klasik sebagai metode utama, kemudian yang lainnya sebagai alat bantu. Jika ditelisik lebih dalam, kesadaran teoritis ini sebenarnya fokus kepada pembahasan teori-teori kebahasaan yang sering disebut dengan penalaran *bayani*. *Bayani* salah satu tradisi penalaran ilmu yang dikenal luas sebagaimana yang dituliskan oleh Abid Jabiri dalam *Takwin al-`Aqlu al-`Arabi dan dalam Bunyatu al-`aql al-`arabi: Dirasah tahliliyah naqdiyah li nudhum al-ma`rifah fi al-tsaqafah al-arabiyah* dan dalam Ushul Fiqh, Al-Yasa Abu Bakar; *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* menjadikan salah satu metode penalaran tahap pertama dalam Ushul Fiqh³¹⁴.

Antara Abed Al-Jabiry dan Hasan Hanafi memiliki keterhubungan yang kuat tentang rekonstruksi akal Arab (epistemologi Arab atau Islam). Kedua mereka menggunakan istilah yang sama dalam merekonstruksi akal Arab, yaitu istilah *takwin*, *bunyah* dan *nudhum*, bandingkan judul buku Abed Jabiry dan judul

³¹⁴ Lihat: Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* ; Muhammed-Abed al-Jabiry, *Takwin al-`Aqlu al-`Arabi* (Beirut: Markaz Dirasath al-Wihdah al-Arabiyah, 2009); ———, *Bunyatu al-`aql al-`arabi: Dirasah tahliliyah naqdiyah li nudhum al-ma`rifah fi al-tsaqafah al-arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasath al-Wihdah al-Arabiyah, 2009).

Ushul Fiqh Hasan Hanafi jilid pertama dan kedua. Kedua buku itu sama menggunakan istilah *takwin* (juz satu kedua buku mereka) untuk menjelaskan tentang perkembangan ilmu, dan menggunakan istilah *bunyah* (juz kedua dari kedua buku mereka), untuk menjelaskan hasil ideal dari perkembangan itu. Alasan lainnya, Hasan Hanafi mengakui sendiri tentang hal ini dalam dialog akademik tentang persamaan kedua mereka dan perbedaannya, seperti tertuang dalam buku Hanafi, H. (1990). *Hiwar al-Mayriq wa al-Maghrib*³¹⁵.

4.3.1. Al-Mandhum (Struktur Bahasa)

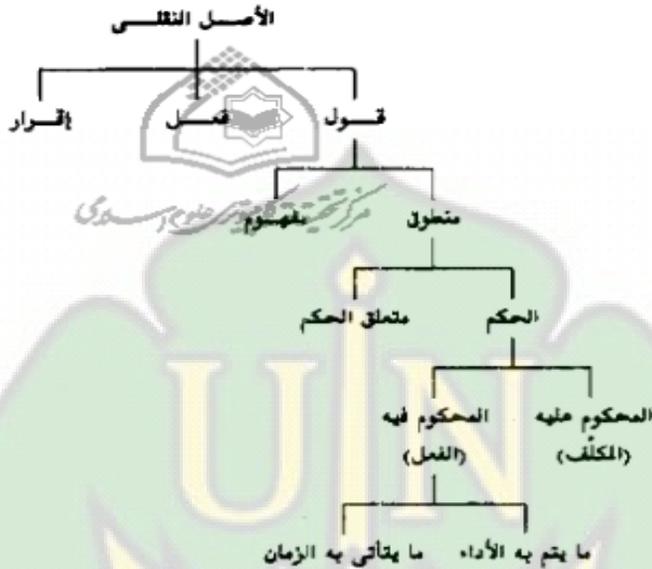
Pembahasan pertama tentang *al-mandhum* menjadi *fasl* pertama dari bab ini. Ada delapan pembahasan di *fasl* ini, pertama: *fahm al-wahyu, al-bayan, al-haqiqah wa al-majaz, al-mujmal dan al-mubayyan, al-dhahir dan al-muawwal, al-muhkim dan al-mutasyabih, al-amr wa al-nahhi, al-umūm wa al-khushūs*³¹⁶. Menurut Hasan Hanafi, kesadaran teoritis adalah kepakaran yang mesti dimiliki oleh ahli ushul dalam memahami wahyu setelah ia telah memiliki kesadaran sejarah; *al-kitab, al-sunnah, al-ijama` dan al-qiyas*. Bagian ini adalah inti dari semua pembahasan dalam ilmu Ushul Fiqh dikarenakan dibagian inilah terjadinya pemindahan kesadaran sejarah ke dalam aplikasi teoritis (kesadaran praktis) sehingga dimungkinkan terjadi ijtihad. Ini terjadi karena ada keterhubungan antara usaha manusia dengan penggunaan akal. Oleh karena itu penghubungan antara kesadaran sejarah dan kesadaran praksis harus seimbang, meskipun kesadaran sejarah harus didahulukan agar dapat menggunakan kesadaran teoritis secara benar.

Dalam kesadaran teoritis, hukum dapat ditemukan dengan tiga cara: dari *lafadh*, dari perbuatan (*fi`lun*) dan dari *taqrir (iqrarun)*. Sebagaimana sunnah diperoleh dari tiga itu, demikian juga *lafadh* dapat juga dilihat dari sisi *manthuq* dan *mafhum*, dari *mantuq* dapat ditemukan *dilalah* kepada hukum berupa perintah, larangan dan

³¹⁵ Lihat lebih detil Hanafi, *Hiwar al-Mayriq wa al-Maghrib*.

³¹⁶ ———, *Min al-Nash ila al-Waqi`; Bunyatu al-Nash*, 2.h: 247-274

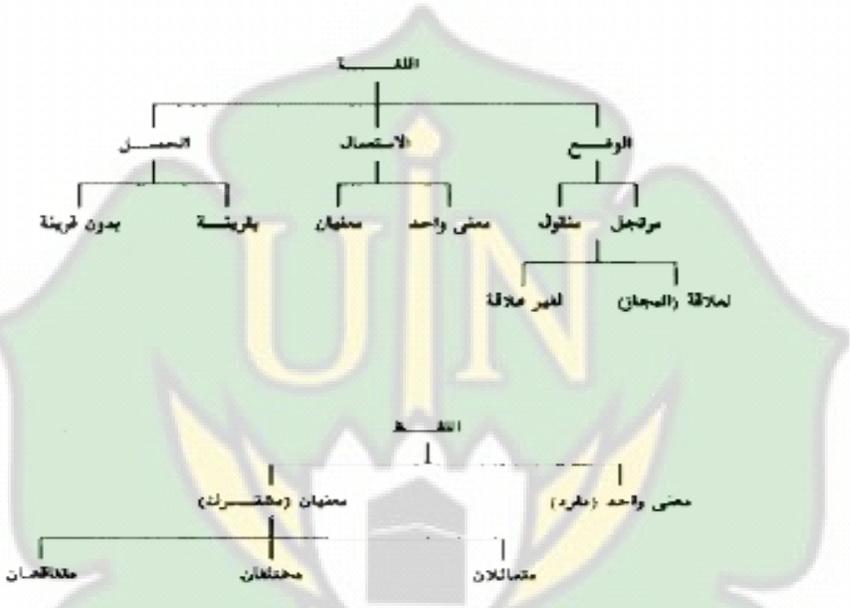
pilihan. Jika diuraikan secara lebih detil dapat dilihat sebagaimana diagram dibawah ini:



Gambar 38 Posisi manthuq dan mafhum dalam pemahaman hukum

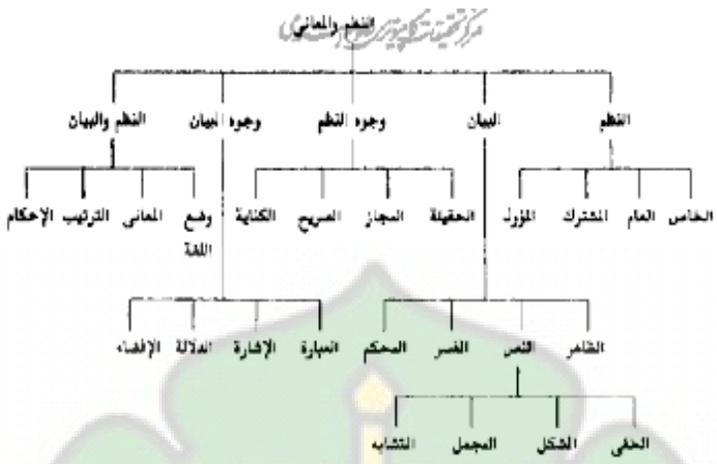
Dalam menjelaskan tentang metode *bayani*, Hasan Hanafi mengawali dengan konsep kalam. Kalam adalah makna yang berdiri sendiri yang diekpresikan melalui potongan-potongan suara, huruf-huruf yang tersusun secara sistematis. Dalam mengekpresikannya juga melibatkan simbol-simbol, isyarat-isyarat non verbal dan lainnya. Jadi kalam itu essensi dari pesan atau essensi dari ucapan, atau yang ditunjukkan (*concept*) oleh pembicara/penulis. Meskipun demikian kalam itu ada yang bermamfaat ada juga tanpa memberi pesan apapun sehingga tidak bermamfaat. Kalam yang bermamfaat ada yang berbentuk kata benda, dan ada juga kata kerja, sementara yang tidak bermamfaat seperti huruf. Rasulullah mendengar dengan suara internal yang melekat ke jiwanya dan dengan pesan tersembunyi. Adapun apapun yang didengar Ummat dari Nabi Muhammad adalah khitab yang menjadi topik pembahasan Ushul Fiqh. Maka dalam memahami khitab itu harus mengikuti ketentuan

teori bahasa; seperti hubungan *lafadh* dengan konsep (*madlul*) apakah bersifat *nash*, *ihtimal* atau *tarjih*, apakah setiap *lafadh* itu hanya mengandung satu makna, atau lebih, atau saling bersamaan atau saling bertentangan. Atau diperlukan kepada logikalisasi seperti diperlukan *ta`wil*, atau *majaz*.



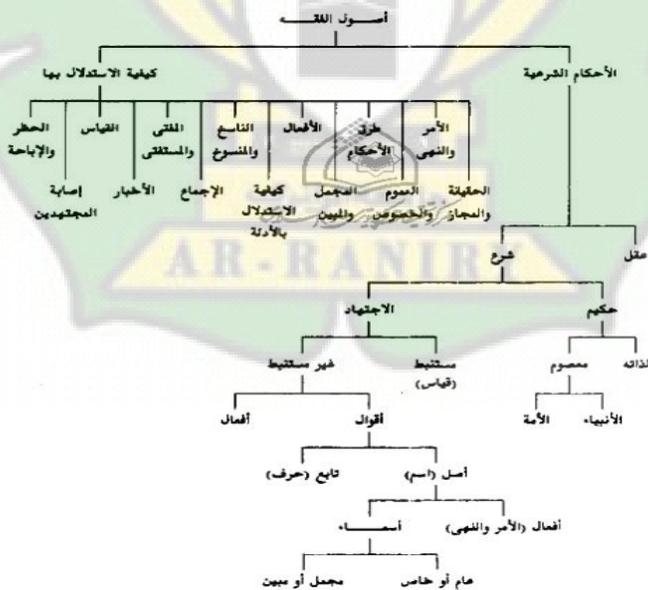
Gambar 40 Dua diagram menjelaskan struktur bahasa

Itu artinya, kita hanya mampu memahami hukum-hukum syara` hanya melalui mengetahui kaidah-kaidah bahasa; baik itu makna-makna dan teorinya. Teori bahasa dibagi kepada *khas*, *`am*, *mustarak*, dan *muawwal*. Sebagaimana *bayan* dibagi kepada *dhahir*, *nash*, *mufassar*, dan *muhkam*. Sementara *nash* itu bisa *khafi*, *muskil*, *mujmal* dan *mutashabih*. Sedangkan dalam teori *lafadh*, terdapat pembahasan *awamir*, *nawahi*, *umum* dan *khusus*, *bayan* dan *mujmal*, sebagaimana diagram dibawah ini:



Gambar 39 Komponen-komponen pembahasan teor-teori kebahasaan dalam Ushul Fiqh Hasan Hanafi secara khusus

Oleh karena itu, teori-teori bahasa menjadi inti dari pembahasan Ushul Fiqh dan menjadi bagian paling dominan dari Ushul Fiqh itu sendiri. Bila disimpulkan, pembahasan teori-teori bahasa dalam Ushul Fiqh dapat dilihat dalam diagram dibawah ini



Gambar 40 Komponen-komponen pembahasan teor-teori kebahasaan dalam Ushul Fiqh Hasan Hanafi secara umum

Jadi yang dimaksudkan dengan kesadaran teoritis (*wa`yu nadhari*) adalah teori-teori *istidlal* hukum sendiri yang semuanya diambil dari teori-teori bahasa, seperti struktur dan konsep dari ekspresi dalam kalimat-kalimat. Salah satu bagian dari kesadaran teoritis, dari bab dua ini adalah *al-Mafhum*. Menurut Hasan Hanafi, pembahasan *hakikah dan majaz*, dan pembahasan *mujmal dan mujmal dan mubayyan* adalah bagian dari *al-Mafhum*. *Al-kitab* itu terdiri dari hakikat dan majaz. Keduanya telah ada dalam bahasa Arab. Meskipun kedua itu bukan keniscayaan atas wahyu, namun itu sudah konstruk bahasa Arab. Majaz itu tidak merusak hakikat, ia dapat dipahami dengan imajinasi. Wahyu menggunakan majaz sebagai cara mengekspresikan dan *shighah* dari kalam.

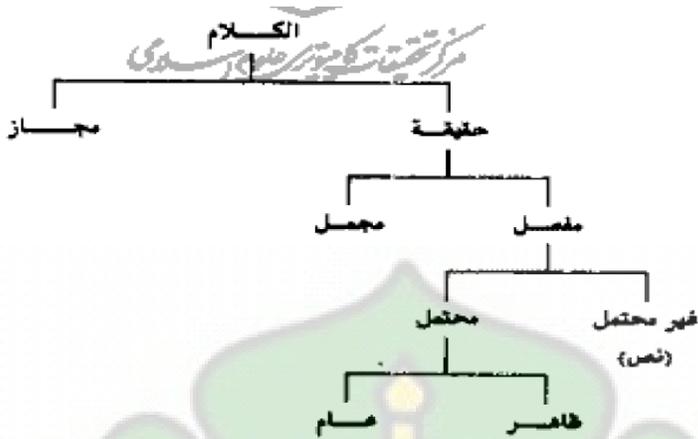
Hakikah adalah kesamaan *lafadh* dengan maknanya, sementara majaz adalah memaknai *lafadh* tidak sesuai dengan makna lazimnya dikarenakan suatu sebab atau ada qarinahnya. Makna majaz tidak dapat diketahui kecuali melalui ilmu bahasa itu sendiri, karena setiap bahasa membutuhkan makna *majazi* dikarenakan perbedaan pembicara, objek yang dibicarakan dan juga karena pengaruh perbedaan pemahaman dan konsep dari bahasa itu sendiri. Hakikat digunakan dalam dua keadaan, pertama memaknai sesuatu sesuai dengan definisinya dan kedua makna yang lazimnya demikian digunakan sehari-hari. Setiap *lafadh* hakikat bisa dibagi kepada makna *mufassal dan mujmal*. Makna *mufassal* adalah setiap *lafadh* yang dapat diketahui maknanya dari *lafadhnya* tanpa perlu kepada penjelasan dari lainnya. Sementara *mufassal* ini dibagi kepada *muhtamil* dan *ghairul muhtamil*. *Ghairul muhtamil* adalah *lafadh* yang memiliki makna satu, sementara *muhtamil* memiliki makna yang banyak. *Lafdh hakikah* bisa berbentuk kata benda, kata kerja ataupun huruf.

Makna hakikat dari suatu kata (*lafadh*) dapat diketahui melalui *dilalah uruf*, *dilalah* dari *kalam*, *dilalah* kontek kalam, dari pihak pembicara, atau dari tempat kata itu diucapkan. Tentang peran *uruf* dan bukan kepada ahli bahasa karena *uruf* itu memiliki peran penting, karena penggunaan kata itu menjadi faktor pemaknaan dari

suatu kata, makna itu muncul bukan karena keinginan ahli bahasa tetapi kepatutan tempat/masyarakat. Oleh karena itu pemaknaan dari hakikah dan majaz sangat dipengaruhi oleh keinginan pembicara dan ekspresinya.

Sedangkan *majaz* itu adalah bagian dari keniscayaan bahasa dan dibutuhkan untuk dapat mengekspresikan rasa kekaguman dengan makna pengaguman, atau untuk menghinakan dengan rasa penghinaan. Bisa juga untuk tujuan *mubalaghah* dan untuk memahami sesuatu yang abstrak dengan perumpamaan dari benda fisik, atau untuk menambahkan nilai estetika sastra dan lainnya. Maka tidak akan berubah makna hakikat kepada majaz kecuali karena ada *qarinahnya*. Majaz itu ada tiga macam, pertama *majaz isti'arah*, yaitu meminjam sesuatu dari sesuatu lainnya karena ada kesamaan keduanya, seperti beraninya singa. Kedua *majaz* dengan menambahkan agar ekspresi bahasanya lebih indah, dan terakhir mengurangi untuk tujuan penghinaan dan memalukan, keduanya ini diketahui karena adanya kesamaan pemahaman antara pembicara dan pendengar dalam memahami makna.

Adapun pengertian *mujmal* adalah *lafadh* yang mengandung lebih banyak makna tanpa ada ketentuan makna mana lebih kuat baik secara uruf maupun secara kebahasaan. Itu artinya maknanya tidak dapat ditemukan dari *lafadh* itu sendiri, tetapi harus dari lainnya. Sedangkan *mubayyan* adalah *lafadh* yang menunjukkan atas makna tunggal, dan disebut juga sebagai *nash*. *Hakikah* itu sendiri dibagi kepada *mujmal*, *mubayyan* dan *mufassal*. *Mujmal* itu adalah keniscayaan bahasa dan menjadi bagian dari *syu'ur* kebahasaan.



Gambar 41 Pembagian kalam kepada hakikah dan varian dari hakikah

Adapun *mubayyan* berasal dari kata *bayan*, artinya menjelaskan atau menampilkan dengan dalil. Artinya *bayan* itu mengeluarkan sesuatu dari kesulitan untuk dipahami kepada kemudahan, *dhahir*, dan gamblang dipahami. *Bayan* juga difahami sebagai makna yang sesuai dengan sebuah teks, yang dikerjakan sesuai maknanya dan semua menerimanya.



Gambar 42 Pembagian bayan

Bayan adalah dalil yang diperoleh dengan validnya penalaran sehingga menemukan qarinahnya. Sementara *mubayyan* adalah makna yang ditunjukkan sesuai dengan *lafadhnya* yang didapatkan secara *dhahir*. *Bayan* dibagi kepada empat jenis; pertama: *bayan taqrīb*, yaitu penjelasan terhadap keumuman dan hakikat. Kedua bayan *tafsir*, adalah penjelasan kepada *mujmal*, *musytarak* dan *musykil* dan yang tidak mungkin beramal dengannya kecuali dengan dalil. Ketiga *bayan istitsnai*, penjelasan tentang pengecualian dan

terakhir *bayan tabdil*, yaitu penjelasan dengan komentar, syarat dan juga masuk tentang *nasakh*. Demikian juga *lafadh mujmal* juga berkaitan dengan *musyabihah*, seperti *mufassar*, *mufassala*, *nash* dan *dhahir*.



Gambar 43 Pembagian wujud al-bayan

Adapun pembahasan selanjutnya dalam bagian ini *al-dhāhir* dan *al-muawwal*. *Al-Dhahir* adalah *lafadh* yang mengandung dua makna atau lebih, namun salah satu maknanya lebih nampak (*al-adhar*) dan tidak mungkin membawa kepada makna lainnya kecuali dengan dalil. Perbedaan *al-nash* dengan *al-dhahir*, *al-nash* tidak menerima takwil, namun *al-dhahir* dapat ditakwilkan kepada salah satu makna dari *lafadh* itu meskipun makna itu tidak *al-adhar*. *Al-Nash* adalah *ism* yang dapat dikaitkan dengan tiga makna; pertama *al-dhāhir (al-dhāhir al-nash)*, makna ini adalah yang sesuai dengan ketentuan bahasa dan demikian juga dengan ketentuan syara`, seperti *al-kursi* maknanya mengandung kemungkinan kepada makna “jabatan”. Makna ini diterima secara bahasa, juga ada nash dari syara`. Namun makna ini bersifat *dhan* dan tidak *qadh`i*. Kedua makna yang tidak ada kemungkinan lain kecuali makna aslinya, baik secara jauh maupun dekat. Inilah makna yang dipahami secara *qadh`i*. Adapun yang ketiga adalah makna yang tidak dapat menemukan kemungkinan kepada sebuah makna, kecuali hanya dalil yang memberi maknanya. Karena itu *dhahir* dapat dibagi kepada tiga bagian pertama: *dhahir* secara tuntutan bahasa. Kedua: *dhahir* secara *uruf*, baik berdasarkan *uruf*, atau *syara`*. Ketiga *dhahir* secara dalil. Adapun *muawwal* adalah mengukuhkan makna takwil terhadap makna *dhahir* dari sebuah *lafadh*. Jadi takwil itu adalah

mengantikan makna *dhahir* dengan makna *ihthimal* (makna sekunder) dengan dukungan dalil.

Mengenai pembahasan *al-muhkam* dan *al-mutashabih* kurang mendapat prioritas Hasan Hanafi, dengan alasan pembahasan ini bukan bagian dari Ushul Fiqh, tetapi lebih relevan sebagai pembahasan ilmu ushuluddin atau ilmu kalam. Namun ia menyinggung sedikit pembahasan ini dikarenakan *al-muhkam* dan *al-mutashābih* sebagai bagian dari pembahasan teori-teori bahasa. *Al-Muhkām* adalah *ism* yang hanya mengandung satu makna, sementara *al-mutashabih ism* yang mengandung banyak makna. Secara struktur bahasa dan susunannya, *al-muhkam* adalah kalimat yang tidak mengandung kontradiksi dan perbedaan pemahaman, sementara kata yang mengandung banyak makna dan diakui kebanyakan, misalnya kata yang maknanya bisa hakikat, bisa juga *majaz*.

Dari paparan diatas, Hasan Hanafi menunjukkan peran manusiawi dan sejarah dalam memahami *khitabullah* dari ayat dan hadis dengan pendekatan teori-teori bahasa. Menurutnya, ayat dan hadis harus dilihat dari perspektif bahasa sebagai bentuk komunikasi antara manusia dengan manusia. Kaidah-kaidah kebahasaan itu membuat al-Quran sebagai risalah dari langit menjadi manusia karena hanya dengan cara itu dapat dipahami. Karena bahasa itu adalah kekhasan dan entitas manusia. Dalam memahami *mujmal*, *hakikah*, *majaz*, *mutashabih*, *muhkam*, *bayan*, *kalam*, *dhahir* dan *muawwal*, semuanya dilakukan berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaan Arab. Sementara kaidah-kaidah kebahasaan itu diperoleh dari hasil interaksi antara manusia sehari-hari.

Ta`wil misalnya dimaknainya sebagai usaha dalam rangka merealisasi nash-nash wahyu sesuai kondisi dan kebutuhan umat dan menolak pemaknaan literal menuju kemaslatan umat. *Amr* dan *nawahy* menunjukkan adanya entitas perbuatan dalam sejarah dan bahwa wahyu merupakan firman yang harus direalisasikan. Adapun *am* dan *khash* menunjukkan bahwa hukum diperuntukkan

kepada individu dan kolektif, adapun tujuannya adalah untuk memberi arahan perilaku manusia, baik individu atau kolektif dan merubahnya dalam sejarah. Ini artinya sejarah menjadi entitas penting dalam *thuruq al istimbath* untuk kepentingan pengambilan sebuah hukum. Sejarah dengan sendirinya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sebuah proses refleksi dan kontemplasi terhadap dalil-dalil dan *nash-nash syara'*. Maka pendekatan kesejarahan dalam *thuruq al istinbat* menjadi sebuah keharusan bagi Hasan Hanafi³¹⁷.

Dalam persoalan *mujmal-mubayyan* Hasan Hanafi menegaskan bahwa kedua hal ini mengisyaratkan akan usaha manusia untuk memilih di antara dua makna yang sesuai dengan kondisi dan kemaslahatan manusia. Demikian juga dalam hal *dhahir* dan *mu'awwal*, *'am-khash* dan *amr-nawahy* kesemuanya menunjukkan akan pentingnya dimensi sejarah dalam *nash-nash syar'iyah* dan untuk merubah *nash-nash syari'iyah* ke dalam sejarah.

4.3.2. Al-Mafhumi

Pada bagian ini ada dua pembahasan penting, pertama pembahasan tentang makna yang bersifat rasional; *ma`qul ma`na*. Kedua pembahasan tentang *dilalatu al-af`al*. Pembahasan pertama meliputi tentang *min al-lafd ila al-ma`na*, *istinbath mafhum*, *dalil al-khitab*, *dhurub al-mafhumi*, dan *muwafaqah wa mukhalafah*.

Makna Rasional (Ma`qul Ma`na)

Menurut Hasan Hanafi, meskipun asal-usul *syara`* itu bersifat *ilahi (al-kitab, dan al-sunnah)*, dalam memahami asal-usul tadi, diperlukan kaidah-kaidah bahasa yang disepakati manusia (Arab, karena dari bahasa Arab), sehingga pemahaman dari *nash-nash* tadi bersifat manusiawi (rasional). Adapun yang dimaksud dengan

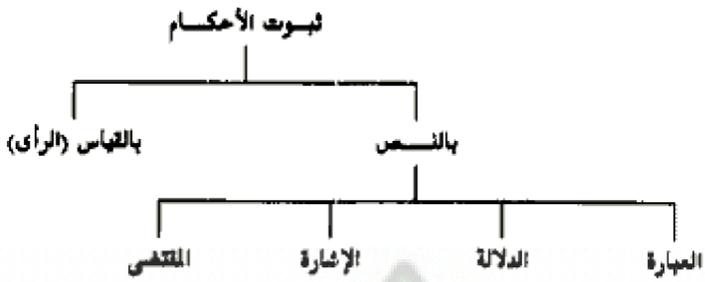
³¹⁷ Badruzaman, "Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah."

mafhum sebagai judul dari bagian ini adalah usaha untuk menemukan pemahaman yang rasional (*istanbathu al-mafhum*).

استنباط المفهوم. ويعنى المفهوم ما يقتبس من اللفظ لا من حيث الصيغة بل من حيث الفحوى والاشارة اى المعنى القصدى الاشارى وليس المفهوم المجرد في الذهن، هو الانتقال من العلامة الى الدليل. ويقوم المفهوم بدور التخصيص. وهو ليس مستقلا بنفسه بل من مقتضيات اللفظ. وتعنى عبارة النص العمل بظاهر سياق الكلام. فالكلام صريح او استدلال، عبارة ام اشارة

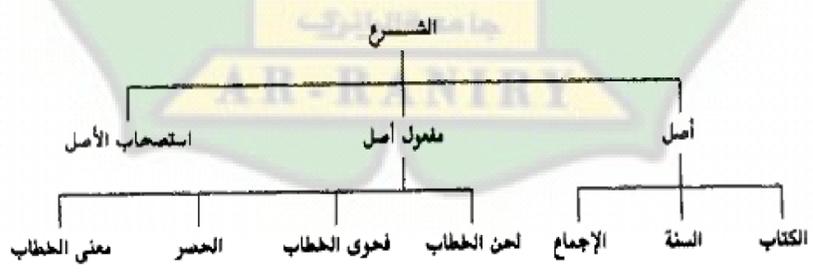
Maksud dari *istanbathu al-mafhum* adalah *mafhum* yang didapati dari suatu lafadh bukan dari sisi suaranya, tetapi dari sisi *al-fahwa* dan *al-Isyarah*. Yaitu makna yang secara isyarat dimaksudkan demikian, bukan makna yang hanya terlintas dikepala. Proses memperoleh *mafhum* ini dinamakan berpindahnya dari *al-`alamah* (simbol) kepada *dalil* (makna). *Mafhum* itu berperan sebagai pengkhusus dan tidak berdiri sendiri, tetapi mengikuti dari keharusan sebuah lafadh. Misalnya makna dari *`ibaratu al-nash* adalah mengamalkan sesuai dengan keharusan kata/kalam. Karena kalam itu ada yang *sharih* atau *istidlal*, ada yang berbentuk *ibarah* atau *isyarah*.

Mafhum itu tidak ditetapkan tetapi harus didasarkan kepada ketetapan kepakaran/ahli bahasa Arab. Karena *al-Quran* dan *hadis* itu dalam bahasa Arab diturunkan dan dituturkan. Maka ketetapan *syara`* baik itu dengan *nash* dan juga dengan *qiyas* adalah ketetapan bersifat manusiawi. Dalam berusaha menemukan makna dari *nash* itu dapat dikelompokkan kepada *al-`Ibarah*, *al-dilalah*, *al-Isyarah* dan *al-muqtadha*.



Gambar 44 Pembagian tsubut al-nash

Sangat sulit untuk mengingkari bahwa kaidah-kaidah bahasa itu bersifat manusiawi dan menempatkan posisi kunci dalam memahami *nash* dari *syara`*. Karena *syari`at* hakikatnya adalah hasil dari konstruk bahasa, konstruk pemikiran dan konstruk kenyataan. Bahasa itu memiliki kemiripan satu sama lainnya, antara satu kata dengan lainnya, demikian juga antara satu bahasa dengan bahasa lainnya. Demikian juga manusia juga bermacam-macam dan tingkatannya berbeda-beda, begitu juga kenyataan itu berbeda dan bermacam-macam. Dalam usaha memahaminya, juga mengakibatkan hasilnya berbeda-beda karena perbedaan tingkat kecerdasan manusia, maksud seorang pengguna bahasa dan kerumitan kenyataan itu sendiri.



Gambar 45 Pembagian komponen-komponen sumber hukum; wahyu dan akal

Seperti diagram diatas, Hasan Hanafi melihat *syara`* itu terbagi kepada tiga sumber, pertama asal/induk yaitu; *al-Kitab, al-*

sunnah dan al-Ijma`, kedua *ma`qul ashl* yaitu sumber hukum yang rasional, meliputi *lahn al-khitab*, *fahwa al-khitab*, *al-Hashr* dan *ma`na al-khitab*.

Adapun yang dimaksud dengan istilah *lahn al-khitab*, Hasan Hanafi menjelaskan maksud dari *lahn al-khitab* adalah makna yang tidak dapat dipahami dari suatu kalam kecuali hanya dengan makna tersebut³¹⁸. Pengertian seperti ini berbeda dengan pengertian yang disampaikan oleh al-Baji; *lahn al-khitab* adalah apa saja yang dipahami maknanya dari khitab itu sendiri sesuai dengan kehendak pembicara sebagaimana lazimnya bahasa itu dipahami " ما يُفهم من نفس " "الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة".

Menurut banyak ahli Ushul Fiqh, istilah-istilah yang digunakan dalam Ushul Fiqh terkadang saling tumpah tindih, misalnya; *mafhum al-muwafaqah*, *fahwa al-khitab*, *tanbih al-khitab*, *lahn al-khitab*, *dilalatu al-nash* menurut Ushul Fiqh aliran Abu Hanifah berarti sama semuanya. Namun Hasan Hanafi membedakan antara *lahn al-khitab* dengan *fahwa al-khitab*. Jika *lahn al-khitab* adalah makna yang dipahami secara pasti, maka *fahwa al-khitab* maknanya adalah makna yang dikehendaki dari suatu *lafadh* (bahasa) secara bahasa³¹⁹. Makna rasional juga dapat diperoleh melalui melihat setiap *lafadh* dalam bahasa Arab dari dua sisi; dari *haqikah ke majaz*, dari *dhahir ke takwil*, dari *muhkam ke mutashabih*, dari *mujmal ke mubayyin*.

Mafhum itu dapat dibagi kepada lima jenis; pertama *al-iqtidha`*, yaitu makna yang dikehendaki sebuah *lafadh*, tetapi tidak diucapkan demikian. Makna itu adalah sebuah kaharusan bahasa dan tidak mungkin dimaknakan selainnya. Misalnya antara kata *tahrim* pada ibu dan *tahrim* bangkai. Mengharamkan ibu (*tahrim al-ummahat*) itu artinya secara bahasa haram menyetubuhinya, dan haramnya bangkai artinya haram memakannya.

kedua *al-isyarat*, yaitu makna yang dipahami dari isyarat *lafadh* dan maknanya buka diambil dari *lafadh* itu sendiri, seperti

³¹⁸ Lihat Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2. P: 359

³¹⁹ Ibid

hadis Nabi: ... *انهن ناقصات عقل ودين*.... *lafadh naqishat* tidak dimaknai secara kehendak *lafadh*, tetapi maknanya diisyaratkan kepada keadaan perempuan yang dibolehkan tidak berpuasa dan shalat selama masa haidh mereka, yang lazim maksimalnya 15 hari. Artinya setengah bulan mereka suci dan bulan lagi berhadas karena haidh. Demikian juga ayat al-Quran *وفصاله في وحمله وفصاله ثلاثون شهرا* dan *عامين* makna dari *`amaini* dan *tsalatsuna syahran* tidak secara literal, tetapi mengisyaratkan jumlah maksimal dari menyusui dua tahun, dan jumlah minimal dari mengandung enam bulan.

Ketiga; *fahwa al-kalam* dan *lahnu al-kalam*, kedua ini telah dijelaskan diatas. Adapun yang keempat: *fahm ghair al-mantuq*. Ini adalah makna yang diambil dari yang tidak diucapkan, misalnya seperti pengharaman mengucapkan *uf* kepada kedua orang tua, dan memakan harta anak yatim. Maknanya ada yang bersifat *qath`i* dan ada bersifat *dhanni*. Adapun yang terakhir adalah kelima: *al-mafhum*. Menurut Hasan Hanafi, *al-mafhum* adalah konsep umum untuk semua bagian-bagian *al-mafhum* yang lainnya.

Bagian terakhir dari bagian ini adalah tentang *mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*. Adapun *mafhum muwafaqah* adalah makna atau hukum yang tidak diucapkan (*maskut anhu*) sesuai dengan hukum yang diucapkan (*manthuq*). *Mafhum muwafaqah* ada yang bersifat *qadh`i* dan *dhanni*. Sementara *mafhum mukhalafah* kebalikan dari *mafhum muwafaqah*, hukum yang dipahami berbeda dengan hukum yang diucapkan (*manthuq*). *Mafhum mukhalafah* adalah bagian dari menjadikan *nash mutlak* ke *muqayyad*, *takhsis `am* karena *mutlak*, juga bagian *dalil khitab*, *lahn al-khitab*, pembahasan *illah*, *ma`ni`*, *hashar*, *ististna`* dan lainnya.

4.3.3. Al-Ma`qul

Pembahasan antara bagian *al-ma`qul* dengan bagian pengalaman pribadi (*al-tajribah al-fardiyah*) ada kesamaan. Kedua bagian ini membahas tentang qiyas. Namun perbedaannya, pada bagian *tajribah al-fardiyah*, hanya khusus dibahas tentang kedudukan qiyas sebagai sumber hukum keempat dan bagaimana

relasinya dengan kesadaran sejarah. Pada bagian ini dijelaskan bagaimana mekanisme dan perangkat qiyas dapat difungsikan sebagai sumber hukum keempat. Bila kedudukan *al-kitab*, *al-sunnah* dan *al-ijma* sebagai sumber sumber asli, maka qiyas dianggap sebagai sumber asli rasional.

Ada enam pembahasan pada bagian ini, pertama pengertian *ma`qul*, pembahasan kedua tentang rukun qiyas, pembahasan ketiga tentang metode pencarian illat, keempat kerusakan (*qawadih*) illat, kelima *ta`arrudh wa tarjih* dan qiyas, yang terakhir tentang perdebatan (*al-jadal wa al-mujadalah*). pembahasan *illah* paling dominan pada bagian ini, sementara pembahasan rukun-rukun qiyas yang paling sedikit mendapat proporsinya.

Adapun yang dimaksud dengan *al-ma`qul* pada pembahasan pertama ini adalah hubungan antara *lafadh* dan *mafhum*. Setiap *lafadh* dalam Ushul Fiqh berbentuk *syighah khitab* dan setiap *mafhum* adalah maknanya dari *syighah khitab*. Adapun hubungan antara *lafadh* dengan makna disebut dengan *ma`qul*. Jadi *ma`qul* itu adalah sesuatu (*al-syai`*) yang mengikat *lafadh* dengan makna, meskipun *lafadh* dan makna keduanya adalah satu. Namun *ma`qul* (pemahaman) itu adalah sesuatu yang ada dalam kepala, sementara sesuatu (*al-syai`*) yang dipahami itu berada di alam nyata (*waqi`*). Oleh karena itu dalam ilmu Ushul Fiqh, pemahaman (rasional) itu adalah kenyataan (*waqi`*) dan kenyataan itu adalah pemahaman. Kita hidup dalam dunia yang rasional dimana akal menjadi alat ukurnya. Maka logika manusia menjadi landasan ilmu pengetahuan dan rasional itu adalah landasan keberadaan segala yang ada (ontologis). Seperti dijelaskan diatas, *al-ma`qul* itu adalah dari wujud qiyas itu sendiri. Terutama dalam merasionalisasi *dalil*, *lahnu* dan *fahwa al-khitab*³²⁰.

Qiyas dapat dibagi kepada tiga macam; qiyas *illat*, qiyas *dilalah* dan qiyas atas kesamaan (*shibhu*). Qiyas *illat* itu adalah qiyas yang menjadikan hukum pada asal, kepada *furu`* atas dasar

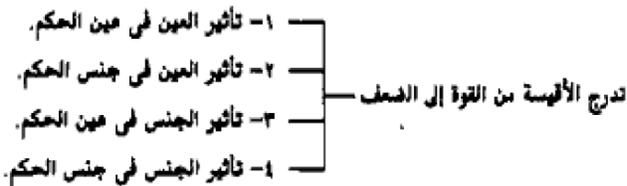
³²⁰ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.p: 375

illat. Qiyas ini juga dikenal qiyas syar`i, terbagi kepada qiyas *jāli*, bila dilandaskan atas al-Quran dan *ijma`* dan Qiyas *khāfi* bila *illat*nya diperoleh dengan cara *istimbath*, dan *dhahir*. Dalam kajian fiqh, qiyas ini juga disebutkan dengan *burhan al-i`tilal* jika didasari kepada *illat jāli*, *burhan istidlal*, jika didapatkan dari qiyas *dilalah* dan *burhan khalaf* jika diperoleh melalui *qiyas shibhu*.

Adapun jenis qiyas kedua adalah qiyas *dilalah*. Qiyas itu ada yang dibangun atas *illah*, ada juga dibangun berdasarkan *madlul* (maksud dari dalil). Setiap *illah* adalah *dilalah*, namun tidak semua *dilalah* itu adalah *illah*. Namun keduanya; *illah* dan *dilalah* dapat bersatu dan dinamakan dengan qiyas. Qiyas *dilalah* dapat didefinisikan dengan membawa asal kepada *furu`* berdasarkan makna, bukan *illah*. Qiyas ini lebih lemah dari qiyas *illah*, namun lebih kuat dari qiyas *shibhu*.

Mengenai qiyas *shibhu* adalah menghukum *asal* kepada *furu`* karena ada kesamaan pada keduanya. Ada empat rukun qiyas, pertama *asal*, kedua *furu`*, ketiga *illah* dan terakhir *hukum*. *Illah* adalah pengikat antara *asal* dan *furu`*. Sementara hukum adalah hukum dari *asal* yang ada *nash* dipindahkan ke *furu`*. Adapun *asal* adalah sesuatu yang menjadi landasan ilmu bagi yang lainnya. Sementara *furu`* adalah sesuatu yang mendapatkan hukum lain kepadanya.

Illat itu dapat dibagi kepada empat jenis, pertama *illah al-mu`tsarah*, kedua *illah al-munasabah*, ketiga *illah al-syabāhah* dan keempat *illah al-muthradah*. Yang paling kuat adalah *illah al-mu`tsarah* dan yang paling lemah adalah *illah al-muthradah*.



Tabel 46 Pembagian *illah* kepada empat macam dari yang paling tinggi kepada yang paling rendah.

Illah adalah hal yang mewajibkan hukum bagi *furu`*. Secara bahasa adalah sakit karena ia sesuatu yang mengubah keadaan jika seseorang sakit. Secara istilah *illah* adalah:

واصطلاحا هي ما جعل علما على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم
النص وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجوده كما وجد في الاصل

Secara istilah *illah* adalah hal yang menjadikan ilmu (kepastian) atas hukum nash kepada segala cangkupan makna dari nash, dan menjadikan *furu`* sebanding dengan asal dalam hukumnya karena terhubung dengan *illah*³²¹.

Illah adalah yang menyebabkan hukum terjadi. Ada perbedaan antara *illah* dengan *sabab*. *Illah* adalah illat bagi sebuah hukum, sementara *sabab* illat bagi *illah*, atau disebut juga dengan *illah mujabah*. Cara lainnya, *illah* dapat juga dilihat sebagai *illah syar`i* dan *illah* akal.

4.4. Wa`yu Amali (Kesadaran Praksis)

Pada bab ketiga, bab terakhir dari juz kedua buku Ushul Fiqh Hasan Hanafi, ia menjelaskan tentang kesadaran praksis³²² (*al-Wa`yu al-`Amali*) dari halaman 483 hingga halaman 612. Pada bab ini dijelaskan tentang *maqashid syari`ah*, *maqashid mukallaf*, hukum *syar`i*; *ahkam taklifi dan wadhi*. Kesadaran praksis (*wa`yu amali*) adalah kesadaran terakhir dari bangunan Ushul Fiqh metodologi *muhadisin*. Ini berkaitan dengan kompetensi manusia dalam mengemban kewajiban *syar`i*, sebagai amanah yang

³²¹ Ibid. h: 285

³²² Kesadaran praksis berasal dari **Praxis**, asalnya dari bahasa Yunani kuno $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, atau *praxis*. Praxis artinya proses-proses yang dilakukan untuk mengimplementasikan teori-teori dan skil agar dapat merubah alam nyata, sebuah proses untuk mematerialisasi teori dalam alam nyata. Untuk lebih detil lihat: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?*, (Macmillan Education), <http://images.lib.monash.edu.au/crt6000/04119286.pdf>; McLennan, *Marxism & the Methodologies of History*; Antonio Gramsci and Carl Marzani, *The open Marxism of Antonio Gramsci* (New York: Cameron Associates, 1957).

dibebankan oleh Allah Ta`ala. Karena hakikatnya manusia diciptakan oleh Allah lengkap dengan kemampuannya untuk mengemban amanah ini. Menurut Mu`tazilah kemampuan ini disebutkan dengan kompetensi berfikir (akal), dan *baligh*. Karena itu dua hal yang menjadi bagian dari kesadaran *amali*: pertama memahami *khitab*, kedua kemampuan mengamalkannya. Memahami *khitab* itu maknanya adalah kemampuan menyikapi rahasia-rahasia syari`at seperti maqashid dan hukum-hukumnya, sebagaimana diutarakan oleh Bazdawi dan Imam Syathibi³²³. Adapun kesadaran praksis/amali ini dapat dibagi kepada dua pembagian, pertama *maqashid* dan *ahkam syar`i*. Pada bab ini, Hasan Hanafi berargumen bahwa semua teks wahyu, hadis Nabi, ijma dan qiyas diwujudkan untuk pemenuhan *maslahah ammah*. Di sini beliau menyumbang beberapa kontribusi penting, di antaranya Hasan Hanafi berkontribusi kepada tiga hal utama, pertama ia mengembangkan teori *maslahah* yang awalnya hanya tiga tingkatan: *dharūrat, hājiyat dan tahsināt* ke lima tingkatan *mashlahah; dharūrat, hājiyāt, tahsināt, fardiyah dan matrūkah*. Kedua beliau mengubah hirarki *dharūrat* lima kepada hirarkhi yang berbeda kontras sebagaimana yang diajukan oleh Imam Syātibi dan ahli maqashid lain sebelumnya. Ketiga beliau memberi definisi baru kepada beberapa *maslahah* dan *dharūriyah*.

4.4.1. Maqāshid al-Syārī`

Pada *fasal* pertama, Hasan Hanafi membahas tentang maqāshid syariah. Di sini lima pembahasan penting; pertama pengertian konstruk kesadaran praksis (*wa`yi amali*). Kedua *wadh`u al syari`ah ibtida`an*; dasar peletakan syariah, yaitu penjelasan filosofis kenapa syari`ah itu ada. Hasan Hanafi menulis keberadaan syari`ah untuk tujuan menjaga kemaslahatan seorang hamba di dunia dan di akhirat, maka dimensi manusia menjadi prioritas utama dan fokus dari tujuan adanya Syari`at. Manusia adalah tujuan dari segala tasyri`. Ketiga; peletakan syari`ah untuk dipahami, dan keempat;

³²³ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.h: 482

peletakan syariah untuk taklif, *wadl al syari'ah li al taklif*. Bagian keempat ini dijelaskan bahwa pembebanan syari'at itu selalu mengikuti sifat kemanusiaan manusia. Maka tidak akan ada pembebanan terhadap seseorang yang tidak mampu untuk melaksanakannya dan pelaksanaannya selalu disesuaikan dengan kemampuan seseorang, sehingga dengan demikian *al qudrah* (kemampuan) merupakan syarat pembebanan. Karena itu pembebanan akan dibatasi dan dihalangi oleh *masyaqqah*. Seperti kebanyakan dalam pembahasan Ushul Fiqh lainnya, Hasan Hanafi membagi *masyaqqah* kepada empat macam; pertama *masyaqqah* berupa keterbatasan kemanusiaan secara alami, *masyaqqah* ini menghalangi dan menjatuhkan taklif. Kedua *masyaqqah* karena faktor eksternal, *masyaqqah* seperti ini juga menghalangi taklif. Ketiga *masyaqqah* sebagai tambahan atas apa yang telah ada sebelumnya, kesusahan seperti tidak akan menghalangi taklif. Terakhir adalah *masyaqqah* yang bertentangan dengan hawa. Adapun pembahasan kelima; peletakan syariah untuk ketaatan. Menurut Hasan Hanafi, maqashid syariah adalah topik kajian utama dan merupakan essensi Ushul Fiqh. Dikatakan bahwa ilmu maqāshid ini tidak *dhahir* oleh karena itu dibutuhkan kepada teks. Ia hanya rangkaian makna-makna yang didapatkan secara *istiqrā*, dan bukan teks-teks yang berasal dari wahyu atau sunnah. Hakikatnya, *maslahah* adalah landasan Syari'at karena Syari'at ini diletakkan untuk kepentingan (*maslahah*) hamba-hamba Allah. Landasan ini adalah prinsipil seperti keberadaan aqidah. Adapun landasan ini diperoleh secara *istiqrā-i*, maksudnya secara rasional dan realitas, dan *deducto-induktif*. Maqashid ini bersifat *mutlakah dan umum*, itu artinya maqashid ini tidak fokus kepada satu bagian saja, tetapi ia prinsipil bagi perilaku manusia dan berfungsi untuk menciptakan perilaku yang benar. *Maslahah* berasal dari kata *al-Shalah*, itu artinya menjadikan sesuatu atas kondisi yang sempurna sesuai dengan seharusnya. *Maslahah* itu bukan mamfaat, karena mamfaat bersifat *juziyah* dan khusus, dan *maslahah* bersifat *kuliyah* dan umum. *Maslahah* bersifat materi dan *ma'nawi*, sementara mamfaat hanya

bersifat materi. Maka secara *uruf masalahah* itu artinya sebab yang dapat memberikan masalahah dengan cara dan tujuan untuk memenuhi hak-hak dan kewajiban. *Maslahah* ini dibagi kepada *masalahah dalam ibadah* meskipun itu *haqullah*, dan *masalahah muamalah* yang juga dikenal sebagai *haqqul ibad*.

Menurut Hasan Hanafi semua itu hak manusia karena Allah Ta`ala tidak membutuhkan kepada ibadah hamba-Nya. *Maslahah* itu bukan saja landasan Syari`at bahkan ia landasan kehidupan, dan dalam kenyataan hidup. *Maslahah dunya* ini terdapat dalam kehidupan semesta ini. Dengannya kehidupan manusia dapat berlangsung, baik dalam bentuk material ataupun *maknawiyah*, demikian juga *mafasidnya*. Kedua ini dapat diketahui melalui dengan cara uruf, adat dan pengalaman-pengalaman yang terakumulasi sepanjang sejarah. Tidak ada satu *mashālih*-pun bersifat murni dari *mafasid*, demikian juga tidak ada satu *mafasid* tanpa ada *mashālih*, maka keduanya saling bercampur, maka untuk menentukan yang manakah lebih *mashālih* dilihat kepada yang mana lebih dominan, baik dengan cara pertimbangan relaitas dan juga dengan bantuan *nash* dari agama. Sebagaimana *masalahah* dan *mafsadah* berbeda-beda antara orang dan kelompok, maka apabila terjadi pertentangan antara keduanya maka dilakukan kajian kritis, konsolidasi dan *tarjih*, kemudian dilakukan pengujian yang mana lebih tepat.

Keberadaan Al-kitab, *al-sunnah*, *ijma`* dan qiyas semuanya didasari atas pemenuhan *mashālih* manusia. Perbuatan Allah Ta`ala didasari kepada *illah*, semuanya ada tujuan dan maksudnya, dan suci dari kesia-siaan. Namun Allah sendiri tidak diikat oleh tujuan dan maksud. Memelihara *mashālih* adalah kewajiban, karena Syari`at ini dibangun untuk kepentingan menjaga *mashālih*. *mashālih* itu eksistensi dan prinsip, bukan saja untuk menyempurnakan kekurangan, juga keberadaan sumber empat; *al-kitab*, *al-sunnah*, *ijma`* dan qiyas untuk pemenuhan *mashālih*. Oleh karena itu pembahasan *mashālih* itu bukan pembahasan yang terpisah dari Syari`at. Sunnah juga dibangun atas pemenuhan *mashālih*, seperti

hadis Nabi لا ضرار ولا ضرار ini menunjukkan pemeliharaan *mashālih* adalah keniscayaan dan menolak *mafsadah* adalah kewajiban. Hadis itu menafikan *mafsadah* itu artinya menetapkan *mashālih*. Fungsi *mashālih* sebagai penjelas terhadap sunnah, sebagaimana fungsi sunnah penjelas atas Al-Quran. Hasan Hanafi sangat mengutamakan *mashālih* sehingga hirarkinya melebihi al-Quran dan al-Sunnah. Dengan merujuk kepada kitab Imam Fakhurrazi dan Ibnu Juzzi³²⁴

وقد كان النبي يحكم بالمصلحة. وهي الصواب مثل "احكم فانك لا تحكم الا بالصواب". فلا فرق بين الوحي والمصلحة. وقد اتت النبوة للدفاع عن المصالح العامة. وتسمى العصمة لان لا تخطئ

Dahulu Nabi menghukum dengan *maslahah*. Ini dibenarkan, seperti [sabda-Nya] “hukumlah karena kamu tidak akan menghukumnya kecuali dengan cara benar”. Maka tidak ada beda antara wahyu dengan *maslahah*. Karena sesungguhnya datangnya kenabian untuk membela kepentingan umum, dan dinamakan dengan *maksum* karena *maslahah* umum tidak pernah salah

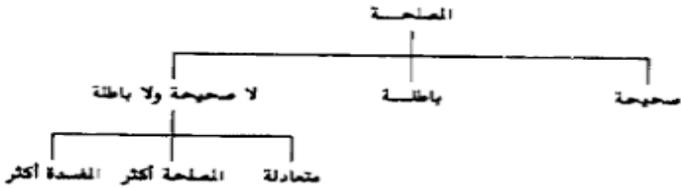
Sungguh Nabi memutuskan hukum berdasarkan *maslahah*. *Maslahah* itu selalu benar seperti: احكم فانك لا تحكم الا بالصواب maka sungguh tidak ada perbedaan antara wahyu dengan *maslahah*. Sungguh telah diutus Nabi agar dapat membela *maslahah* umum, dan beliau *maksum* dari kesalahan karena *maslahah* itu tidak salah.³²⁵

Demikian juga, *ijma`* dibangun atas pemenuhan *maslahah*. Semua *ijma* dalam Islam dilakukan karena dan untuk *maslahah*, apakah itu *ijma`* seluruh umat, *ijma`* *ahlu madinah*, *ijma`* penduduk Kufah, *ijma`* Syi`ah, *ijma`* khalifah yang empat semuanya dilakukan atas dasar *maslahah*. *Maslahah* dibangun atas dalil-dalil dari nash,

³²⁴ Fakhruddin Al-Razi, *Al-Mahshul fi ilmi Ushul* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1209). Juz; 4, h: 54-65

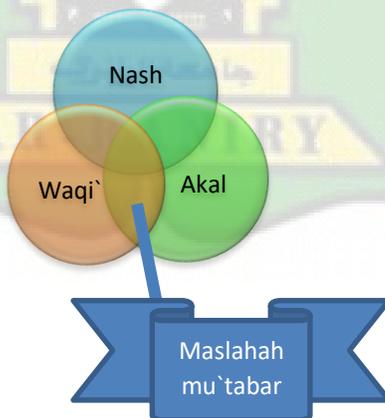
³²⁵ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2. H: 489

atau dari *ijma`*, jika bertentangan *nash* dengan *maslahah*, maka yang diutamakan adalah mengambil yang lebih mengandung *maslahah*.



Gambar 47 Pembagian masalah

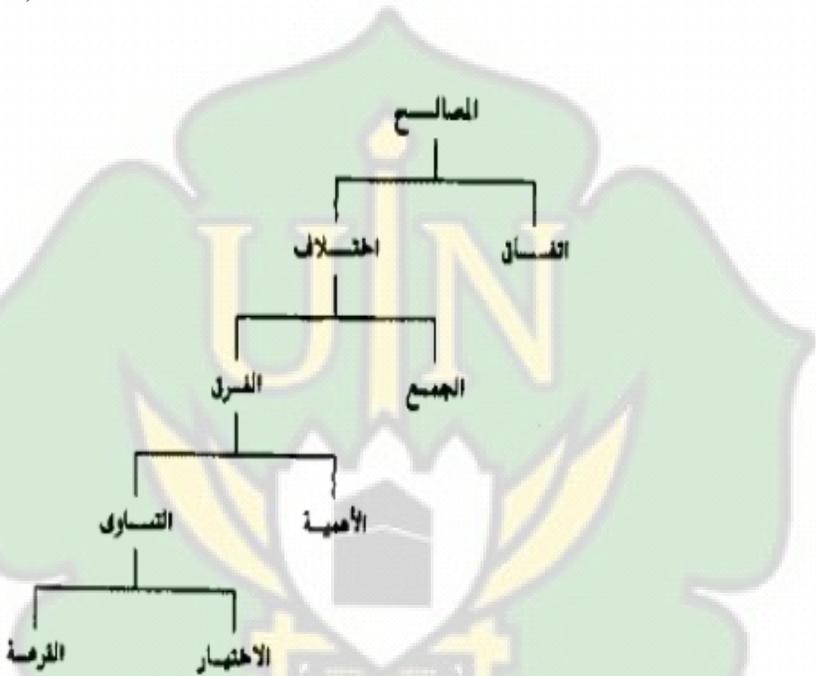
Demikian juga dalam berijtihad dan qiyas, semuanya untuk mewujudkan *maslahah*. *Maslahah* terdapat pada qiyas dalam hal tujuannya untuk mewujudkan maqashid Syari`at. Karena tujuan dari maqashid Syari`at paling utamanya untuk mewujudkan maqashid lima: menjaga nyawa, menjaga akal menjaga agama, menjaga harga diri dan menjaga harta dan kekayaan alam dan negara³²⁶. Antara akal dan *maslahah* tidak saling bertentangan, karena kesamaan prinsipnya antara akal dan kenyataan. Bahkan tidak ada perbedaan antara kenyataan dengan akal dan kebiasaan sehari-hari yang dibangun atas akal sehat. Alasan Hasan Hanafi mengutamakan masalah atas *dalil syar`i* karena seorang mujtahid dituntut untuk menyatukan antara *maslahah* akal dengan kenyataan dan *maslahah Syar`i*.



Gambar 50 Dialektika masalah

³²⁶ Ibid

Jika terjadi pertentangan antara *nash*, maka *nash* yang lebih mendukung *maslahah* yang *ditarjih*, karena tujuan syara` itu sendiri untuk mewujudkan *maslahah* umum. Jika terjadi banyak *maslahah* yang dikandung *nash*, maka *maslahah* yang dapat menyelesaikan problem krisis sosial (*waqi`*) yang diutamakan (*tarjih*).



Gambar 48 Pertentangan antara masalah dan solusi tarjihnya

Adapun istilah lain dari penalaran maqashid adalah *istislahiyah*³²⁷. *Istislahiyah* adalah segala bentuk qiyas apakah itu qiyas syar`i yang dikonstruktas empat rukun: *hukum asl*, *hukum furu*, *illah* dan hukum atau bentuk *istidlal bebas*³²⁸ lainnya. Pada

³²⁷ Berbeda dengan Hasan Hanafi, Prof. Alyasa Abu Bakar melihat bahwa ada tiga tingkatan dalam berijtihad, bayani, ta`lili dan istishlahi. Menurut beliau antara satu metode dengan lainnya saling disusun secara hirarki, dimulai dengan bayani, kemudian ta`lili dan terakhir istishlahi. Lihat dengan detil pada Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*

³²⁸ Hasan Hanafi menyebutnya dengan *istidlalu hur* (استدلال حر), istilah ini dimaksudkan dengan ...lihat....

qiyas terdapat *masalahah* yang dibangun dalam bingkai maqshid syari`ah, karena hakikatnya maksud dari hukum itu adalah untuk mendapatkan mashalih dan menolak kerusakan. *Istislahiyah* termasuk bagian dari maqashid syari`ah. Karena tujuan dari *istislahiyah* adalah untuk memelihara jiwa, akal, agama, kemuliaan dan harta benda serta asset negara.

Istislahiyah dapat mendatangkan *masalahah*, dan *masalahah* itu mendatangkan mamfaat serta menolak kerusakan. Ini adalah tujuan dari penciptaan manusia, dan kelayakannya mengembang amanah untuk menjaga maqashid. Oleh karena itu dibuat kaidah:

ان امور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره

Sesungguhnya urusan-urusan umat Islam dibebankan kepada pemimpin-pemimpin yang peduli dengan *masalahah* sehingga mereka [berakhir ketika] mulai tidak peduli dengannya.

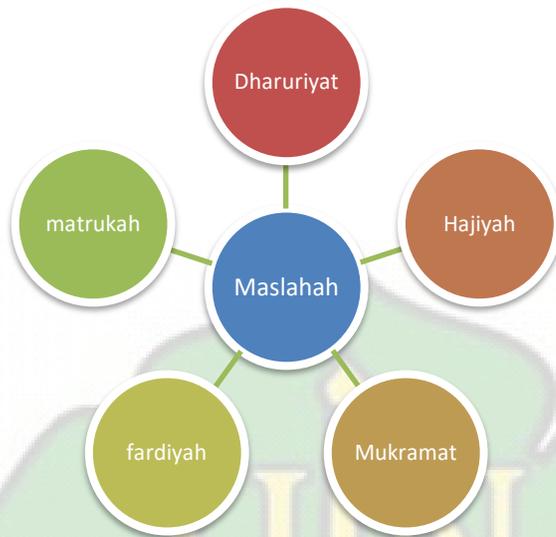
Istislahiyah ini masuk dalam *istidlal* yang masih kontekstual, karena itu penalaran ini kadang masuk dalam bab pembahasan qiyas dan pencarian *illah*, kadang pula masuk pada bab pembahasan maqashid umum, *masalahah mursalah*. Penggunaan qiyas bebas atau *istislahiyah* dalam berbagai bentuk penalaran lain seperti *istishab*, *bara`ah asliyah*, adat, *istiqla*, *saddu zara`i*, *istihsan* dan lainnya. Ditetapkan bahwa *masalahah* umum itu tidak diragukan lagi merupakan ketentuan nash, kepentingan *masalahah* umum sama dengan kepentingan nash itu sendiri. Hakikatnya *masalahah* umum itu seperti nash, karena nash dan kenyataan sosial itu adalah satu kesatuan.

Melakukan *Istidlal* dengan memahami krisis sosial (*waqi`*) tanpa menunjukkan kepada suatu hukum karena belum pernah ada hukum sebelumnya adalah bagian dari penalaran hukum bebas (*istidlal hur*). Karena hukum itu perlu ditetapkannya menjadi ada atau tidak ada bukan saja karena adanya nash (*illah syar`i*), tetapi juga karena ada *masalahah* yang menjadikan zat dari hukum itu ada

atau tidak ada. *Istiqra*, salah satu metode *istishlahiyah*, bersifat *dhan* (probalitas) karena menetapkan hukum kepada *kulliyat* (genus) karena terdapat hukum itu pada *juziyatnya* (specis). Bahkan sumber hukum lainnya, seperti perkataan para sahabat, kemaksuman imam dalam syi`ah, atau kemaksuman jamaah/umat dalam ijma` semuanya berbasis *maslahah*.

Secara umum *maslahah* dapat dibagi kepada tiga: *dharuriyat*, *hajiayat* dan *tahsinat*. Namun menurut Hasan Hanafi, *maslahah* ini dapat dibagi lima:

1. Apa saja yang rasional maknanya maka menjadi asal (*aslun*) maka dikembangkan menjadi *dharuriyat* dengan melihat keberlakuannya secara umum (*kuliyat*). Maka jika ditemukan kesamaan pada tingkat *furu`* dapat dilahirkan *qaidah kullīyah*.
2. Apa saja yang berkaitan dengan hajat umum dan tidak sampai ke tingkat *dharurah*, maka disitu dapat dilakukan *istishlahiyah juziyah*.
3. Apa saja yang tidak berkaitan dengan *dharurah* dan tidak juga dengan *hājīyah*, tetapi berperan untuk mencapai tujuan memelihara kemuliaan, dan menjauhkan dari kehinaan yang difahami sesuai kemampuan akal sehat.
4. Apa saja yang bukan *dharurah*, bukan juga *hājīyah*, apalagi *tahsināt*, tetapi dapat memberikan kelebihan individu, maka *maslahah* seperti tidak lagi disifatkan sebagai *maslahah kulliyah*, namun dikembalikan kepada kebutuhan masing-masing individu.
5. Apa saja yang tidak termasuk kedalam *dharurat*, *hājīyah*, *tahsināt*, dan perkara selera individu, maka *maslahah* ini harus dibiarkan sebagai *maslahah* yang ditinggalkan (*mursalah*), maka harus ditinggalkan sebagai bagian dari kebebasan manusia untuk memilihnya atau tidak.



Gambar 49 Pembagian tingkatan masalah menurut Hasan Hanafi

Imam Syatibi membagi masalah kepada tiga tingkat dan kesemua itu bersifat individu, sementara Jasser Audah mengembangkan *masalah* tadi dari bersifat individu kepada bersifat kolektif dan secara sistematis³²⁹. Berbeda dengan imam Syatibi dan Jasser Audah, Hasan Hanafi membagi *dharuriyat* itu kepada *dharuriyat* kolektif, yaitu *dharuriyat*, *hājiyat* dan *tahsinat*, *masalah* individu dan *masalah* yang ditinggalkan.

Demikian juga, Hasan Hanafi mengubah hirarki *dhahrurah* yang lima dan meredefinisikan istilah-istilah tersebut. Bila lazimnya, hirarki itu dimulai dengan pemeliharaan *al-din*, *al-nafs*, *al-aql* dan *al-irdh*³³⁰ Hasan Hanafi mengubahnya dengan dimulai dari pemeliharaan hidup (*hifdhu al-hayah*), sebagai ganti menjaga jiwa. Karena menurut beliau hidup itu harus diawal, karena tanpa hidup tidak akan dapat menjaga keempat lainnya. Kedua menjaga akal (*hifdhu al-aqli*). Dijadikan akal sebagai posisi kedua, karena tanpa

³²⁹ Auda, *Maqshid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach*; ———, *Maqashid al-Shari`a li al-Mubtadiin*

³³⁰ Lihat ———, *Maqashid al-Shari`a li al-Mubtadiin* ; Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari`ah*.

akal maka tidak mungkin dapat hidup benar, demikian juga tanpa akal harta, harga diri dan agama tidak mungkin terjadi. Sedangkan ketiga adalah menjaga tatanan nilai universal (*al-qimah aw al-mabda` al-kulli*) yang dapat dipahami oleh akal manusia. Keempat baru penjagaan *irdhu dan karamah*, yang terakhir menjaga kekayaan dan aset negara. Dari struktur di bawah ini, terbaca Hasan Hanafi membalikkan tingkatan *dharuriyat* dan memaknai istilah nafsi dengan kehidupan (*al-hayah*), agama dengan tatanan nilai (*al-qimah*), dan *irdhu* dengan kemuliaan (*karamah*).



Gambar 50 Perbandingan hirarki mashalih Imam Syatibi (kiri) dengan Hasan Hanafi (kanan). Terbaca Hanafi memperbaharui hirarki maqashid yang lebih modern dan anthropo-centric

Secara umum, gagasan Ushul Fiqh Hasan Hanafi mendapat respon dari banyak ulama dan pemikir Islam lainnya, misalnya Syeikh al-Azhar, Muhammad Thayyib (2005) dalam *Al-Turats Wa al-Tajdid: Munaqasyah Wa Al-Rudud* dan Goerge Tharabchi (2005) dalam *l-Tahlil Al-Nafsi Li `Ishab Al-Jama`I; IZdawajiyah Al-Aql: Dirasah Tahliliyah Nafsiyah Li Kitabath Hasan Hanafi dan dalam*

*Al-Maradh Bi Al-Gharb: Al-Tahlil Al-Nafsi Li `Ishab Al-Jama`I.*³³¹.
 Syaikh Muhammad Thayyib menolak dengan tegas gagasan pembaharuan Hasan Hanafi karena dua alasan, pertama: pembaharuan Hasan Hanafi adalah pembaharuan yang dibangun dalam bingkai ideologi Marxisme yang secara hakikat falsafah Karl Marx bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Kedua: ia sepakat dengan Goerge Tharabichi bahwa gagasan pembaharuan Hasan Hanafi saling paradoks dan bertentangan antara satu gagasan dengan gagasan lainnya, sehingga tidak mungkin diaplikasikan dalam realitas Islam.³³² Selain itu Goerge Tarabischi menganggap bahwa logika filterisasi pemikiran Barat adalah sikap dan gagasan sakit jiwa seperti yang ia tuliskan dalam dua bukunya diatas, terhadap Hasan Hanafi.

4.5. Teori Ushul Fiqh Baru: Thariqah Muhadditsin dengan Pendekatan Syu`ur

Sebagaimana disebutkan pada bab pertama, banyak para ulama dan akademisi menyerukan pembaharuan Ushul Fiqh, terutama di kampus-kampus Islam dan umum di zaman modern ini³³³. Pembaharuan Ushul Fiqh Hasan Hanafi sangat unik dan belum pernah dilakukan oleh pembaharuan lainnya. Dari analisis buku Hasan Hanafi juz dua, saya berargumen bahwa pembaharuan Hasan Hanafi menganut humanisme theo-sentrisme karena ia melihat

³³¹ Lihat George Tharabichi, *Al-Mutsaqifuna al-Arab wa al-Turats: al-Tahlil al-Nafsi li `Ishab al-Jama`i; IZdawajiyah al-Aql: Dirasah Tahliliyah Nafsiyah li Kitabath Hasan Hanafi* (London: Riad El-Rayyes, 2005); ———, *Al-Maradh bi al-Gharb: al-Tahlil al-Nafsi li `Ishab al-Jama`i*: (London: Maktab al-Ramhi Ahmad, 2005).

³³² Thaib, *Al-Turats wa al-Tajdid: Munaqasyah wa al-Rudud*.

³³³ Banyak buku-buku tentang pembaharuan Ushul Fiqh, diantaranya: Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*; Al-Khumeini, *Manahil al-Wushul ila Ushul Al-Fiqh*, 2; Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*; ———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*; al-Shadr, *Durus fi ilmi al-ushul: al-Halaqah al-Tsalisah*, 2; al-Rifa`i, *Minhaj al-Syahid Muhammad Baqir al-Shadr fi Tajdid al-Fikri al-Islami*; Rafa`ah al-Thahthawi, *al-Qaulu al-Sadied fi al-Tajdid wa al-Tqlid* (Mesir 1289 H); Muhammad al-Khadhri, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Muthabba`ah al-Jamaliyah, 1911).

kesadaran manusia tidak terlepas dari wahy/al-Quran dan kesadaran dari al-Quran itu bersifat pengalaman mutlak. Ia menolak antroposentrisme dan theo-sentrisme murni, sebagaimana ia jelaskan dalam karya-karyanya yang menolak sekulerisme dan identitas asing seperti dalam tiga prinsip yang ia bangun; pertama prinsip-prinsip berkaitan dengan *turats qadim*, kedua berkenaan dengan prinsip-prinsip berkaitan dengan *turats* Barat dan ketiga prinsip-prinsip berkaitan dengan realitas Islam hari ini (lihat halaman 85-88). Demikian juga dalam buku Ushul Fiqh beliau, *Min al-Nash ila al-Waqi*. Bagian ini dijelaskan gagasan pembaharuan Ushul Fiqh oleh Hasan Hanafi, yaitu tentang konstruksi ulang Ushul Fiqh klasik sehingga relevan dengan zaman modern dan mampu mengrespon krisis sosial. Seperti diuraikan pada bab tiga, ada dua kesimpulan penting yang dapat diambil dari analisis buku Hasan Hanafi, juz pertama. Kesimpulan pertama: Hasan Hanafi berargumen bahwa Ushul Fiqh adalah ilmu yang berkembang secara dialektik. Yaitu perkembangannya sesuai dengan kebutuhan zamannya dan untuk keperluan menyelesaikan krisis sosial dan hukum dalam masyarakat. Salah satu contohnya, perkembangan Ushul Fiqh berkaitan dengan perkembangan masyarakat dan kebutuhan politik mereka³³⁴. Kesimpulan kedua; dalam mengrespon perubahan masyarakat, adaptasi dengan kebutuhan penyelesaian krisis dan identitas masyarakat, terjadi hubungan dialektik dan mutualisme antara Ushul Fiqh dengan ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu kalam, ilmu bahasa Arab, teori-teori bahasa, ilmu mantiq, dan ilmu fiqih.

Dalam sejarah perkembangan ilmu, Ushul Fiqh Sunni mendapat perkembangan pesat di tangan Imam Syafi'i, hal ini dipengaruhi oleh faktor saat itu khilafah Muawiyah membutuhkan legitimasi hukum untuk kekuasaan mereka dan untuk mendapat dukungan dari masyarakat, sehingga roda kepemimpinannya dapat

³³⁴ Argumen Hasan Hanafi ini hampir sama dengan pendapat Kuntowijoyo dalam melihat perkembangan dan fungsi ilmu bagi penyelesaian krisis sosial dan responsif dengan kebutuhan, lihat: Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*.

berjalan dengan baik. Sebaliknya kelompok Syiah tidak mengembangkan Ushul Fiqh di masa Imam Syafi'i karena saat itu mereka berada pada posisi oposisi terhadap kekuasaan Mua'wiyah. Untuk kepentingan solidaritas politik dan kesatuan ide, mereka lebih membutuhkan ilmu kalam/theologi daripada ilmu hukum seperti Ushul Fiqh. Karena itu ilmu Ushul Fiqh Syiah baru berkembang ketika Syiah sudah siap dengan perangkat kekuasaannya dan ilmu theologi mereka sudah matang, sebagaimana dijelaskan pada juz pertama; *Min Al-Nash Ila Al-Waqi'*; *Takwin Al-Nash, Muhawalatu li T'adah Bina Ilmi Ushul Al-Fiqh*. Vol. 1.



Gambar 51 Progresivitas perkembangan Ushul Fiqh dari bayani ke burhani, kemudian terus berkembang ke irfani dan terakhir ke syu`uri modern jika dilihat dengan perspektif thariqah/metodologi *muhadditsin*.

Akibatnya, perkembangan konstruk Ushul Fiqh secara positif dipengaruhi oleh perkembangan politik, seperti dalam diagram diatas. Dalam diagram diatas terlihat jelas *al-Risalah* karya Imam al-Syafi'i, *Mustashfa* karya Imam Ghazali dan *Maqashid al-Syari'ah* karya Imam Syathibi. Konstruk *tsulasi* Imam Syafi'i, *ruba'i* Imam al-Ghazali dan *khumasi* Imam Syatibi dianggap ideal untuk zamannya karena tiga Ushul Fiqh ini berbasis kepada kesadaran masyarakat, mampu mengrespon kebutuhan perkembangan zaman dan menjadi solusi bagi krisis sosial saat itu. Untuk zaman modern, konstruk dan subtansi Ushul Fiqh klasik itu harus disesuaikan dan

diperbaharui ketingkat lebih modern karena dominasi metodologi *mutakallimin dan fuqaha* telah menghentikan progresifitas ilmu Ushul Fiqh tersebut ke tingkat lebih tinggi lagi. Namun kadang juga ilmu Ushul Fiqh dipengaruhi secara negatif oleh perkembangan politik dan ilmu-ilmu lainnya sehingga konstruksinya ditutupi oleh suatu ilmu dan kehendak politik. Adapun contoh perkembangan ke arah negatif ini, dapat dilihat pada hasil analisa isi buku ushul fiqh juz pertama. Dalam juz tersebut, konstruk Ushul Fiqh klasik bertambah dari konstruk satu-satu (*ahadi*) hingga delapan-delapan (*Tsumani*), namun isi ushul fiqh tidak ada perkembangan signifikan karena pengaruh negatif metodologi *mutakallimin dan fuqaha*. Hakikatnya kedua metodologi itu kaku, tidak respon terhadap perkembangan zaman, dan krisis sosial dan tidak berbasis kepada *al-ana* dan kesadaran kolektif. Penambahan konstruk dari satu-satu ke delapan-delapan tidak mampu mengembangkan Ushul Fiqh itu dan tidak dapat mengrespon kebutuhan penyelesaian krisis umat, dikarenakan Ushul Fiqh itu ditulis dan dikonstruksi dengan asumsi-asumsi dan metode *mutakallimin dan fuqaha*. Hal ini dapat dilihat pada konstruk yang tertutup, konstruk yang pecah-belah, konstruk bertransformasi (*Tahrik*), dan konstruk kaku dan Membatu (*Tastbith*).

Namun demikian, kritik utama Hasan Hanafi terhadap konstruk Ushul Fiqh klasik adalah bahwa konstruk Ushul Fiqh klasik tidak mampu lagi berkembang dan tidak lagi mampu mengrespon kebutuhan zaman modern saat ini karena adanya penyakit ketimpangan metodologi seperti didekatinya berdasarkan asumsi-asumsi mantiq Aristoteles sebagai inti dari metodologi *mutakallimin*, dan terikat dengan ushul mazhab dan pendapat pendiri mazhab dalam metodologi *fuqaha*. Sebagai gantinya Hasan Hanafi mengajukan metodologi *muhadditsin* baik karena metodologi ini terus berkembang secara progresif, responsif dengan perkembangan zaman, berbasis kepada keasadaran kolektif dan *syu`ur* hingga mampu mengembangkan cabang ilmu hadis ke 52 cabang ilmu pengetahuan

sebagaimana dijelaskan oleh Naisaburi³³⁵. Juga Alasannya, metodologi *muhadditsin* ini adalah metodologi Islami dan tertua, sedangkan ilmu hadis adalah induk dari segala ilmu dalam Islam. Dari metodologi hadis dan ilmu hadis telah melahirkan berbagai ilmu pengetahuan Islam lainnya, seperti fiqh, sejarah, politik Islam, dan lainnya sebagaimana diuraikan pada bab ketiga, pada bagian *metodologi muhadisin*. Sebagai hakikat ilmu hadis yang adaptif dengan perkembangan zaman, Hasan Hanafi mengajak kepada penggunaan ilmu-ilmu modern dalam memahami hadis (*fiqhul hadis*), juga ia menyerukan kepada penggunaan ilmu-ilmu modern dalam memahami *dalail* (Al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Ijtihad). Seperti ilmu sosiologi, antropologi, ilmu media dan lainnya.

Hasan Hanafi melihat dalam sejarah Islam, metodologi *mutakallimin*, *fuqaha* dan *muhadditsin* sudah ada dan berjalan beriringan dalam memproduksi Ushul Fiqh, meskipun fase kemunculannya berbeda-beda. Sesuai dengan itu, Wael Hallaq berargumen bahwa teori-teori Ushul Fiqh sunni baru muncul pada abad kelima³³⁶ yang ia maksudkan dengan teori-teori hukum ini adalah metodologi *mutakallimin dan fuqaha*. Namun Ushul Fiqh yang beraliran metodologi *muhadditsin* telah lama lahir. Dimulai sejak adanya tradisi *suffah* yang diprakarsai oleh Rasulullah (untuk detilnya lihat bab 3, bagian: metodologi *muhadditsin*). Kemudian ulumul hadis terus berkembang hingga ke masa kejayaan Islam seiring dengan melahirkan berbagai cabang dan ilmu pengetahuan. Pada masa puncak kejayaan ilmu pengetahuan Islam, filsafat Yunani, dan metodologi *mutakallimin* sudah mulai dikenal secara ramai, baik dalam ilmu-ilmu non filsafat seperti Ushul Fiqh, maupun dikalangan filosof dan *mutakallimun*. Faktor inilah kemudian Wael Hallaq berargumen bahwa formulasi teori-teori Ushul Fiqh klasik baru muncul pada abad kelima³³⁷.

³³⁵ Al-Naisaburi, *Ma`rifatu `Ulumi al-Hadis wa Kammiyatu Ajnasih*.

³³⁶ Lihat Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.p: 122-177, and ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. p: 36-124

³³⁷ ———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*; ———, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*.

4.5.1. Metodologi Muhadditsin Menurut Hasan Hanafi

Metodologi ahli hadis dimaksudkan oleh Hasan Hanafi adalah berkenaan dengan *syu`ur* periwayatan hadis. Saya berargumen bahwa ada tiga kategori pekerjaan *ahlu hadis*; pertama: *tahammul wa al-ada`*, kedua: kritik *sanad* dan *matan* dan ketiga: *fiqhul hadis* (untuk ketiga kategori ini diperoleh dari definisi ulumul hadis menurut Imam Nawawi dalam *syarah* Muslim seperti diuraikan pada bab tiga; metodologi *muhaddisin*). Ketiga tugas *ahlu hadis* ini adalah intinya mencari *syu`ur*. Demikian juga semua proses dan tahapan (*tahammul wa al-ada`*) hadis adalah tradisi *syu`uriyah* yang umumnya saat itu sebagai tradisi keilmuan Islam. Menurut Hasan Hanafi, tradisi *tahammul wa ada`* telah lama diberlakukan dan dapat ditemukan dalam teks-teks Ushul Fiqh klasik, seperti tradisi mendengar, menghafal, memperbaiki hafalan hadis, dan pengalaman bersama dalam pemeliharaan hadis. Demikian juga tradisi kritik hadis seperti *ta`arudh dilalah, jarah wa tarjih, nasakh mansukh* dan lainnya dan tradisi fiqhul hadis seperti yang ditunjukkan *al-kutubu al-sittah*³³⁸.

Kemudian Hasan Hanafi mengembangkan Ushul Fiqh modern dengan metodologi *muhadditsin* seperti telah disajikan pada bab empat tentang tiga kesadaran; *al-wa`yu al-tārikhi, al-wa`yu al-nadharī dan al-wa`yu al-amalī*. Tentang pengakuan Hasan Hanafi mengenai penggunaan metodologi hadis, dalam bukunya, beliau mengungkapkan:

Apabila para ahli Ushul Fiqh klasik terbagi kepada dua kelompok dalam metodologi penulisan Ushul Fiqh: metodologi ahli kalam dan metodologi fuqaha, maka buku saya: bunyatu al-Nash memilih metodologi ahli hadis, yaitu menganalisa teks (Ushul Fiqh) dalam bingkai pengalaman *syu`uriyah*³³⁹.

³³⁸ *Kutubu al-sittah* adalah kitab-kitab hadis yang mu`tabar ada enam kitab: sahih Imam Bukhari, Sahih imam Muslim, Nasa`i, Abu Dawod, Tirmidzi, dan Ibn Majah/Al-Muwatha`.

³³⁹ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi`*; *Bunyatu al-Nash*, 2.Hal: 8

Metodologi ahli hadis dimaksudkan oleh Hasan Hanafi adalah berkenaan dengan *syu`ur* periwayat hadis. Hasan Hanafi menjelaskan bahwa analisis *syu`ur* dimaksudkan bukan dengan cara memasukkan unsur-unsur kekayaan intelektual asing, namun merupakan melanjutkan keberlakuan warisan kekayaan intelektual Islam yang telah berlangsung lama dengan menemukan makna nafsi pada masa diperkenalkan teks itu (masa pengarang teks Ushul Fiqh) seperti *syu`ur rawi* dalam menfilter *khobar ahad*, dalam memahami fase-fase periwayatan *matan* hadis, dalam proses mendengar, menghafal dan penjagaan hafalan hadis, dan pengalaman bersama dalam pemeliharaan hadis. Di tempat lain Hasan Hanafi juga menguatkan tentang penggunaan metodologi hadis:

فلاسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ ويهمنا ما نشأ منه
 كحضارة وليس مصدره من اين اتى. تهمنا حضارته بعد حدوثه
 بالفعل. تجديد التراث لا يبحث عن النشأة بل عن التطور، والمجدد
 هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس
 عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها.

Islam yang dimaksud disini adalah peradaban yang nyata terjadi dalam sejarah, yang menjadi perhatian kita adalah faktor perkembangannya sebagai sebuah peradaban bukan sumbernya dari mana datang. Yang penting adalah peradaban yang telah terjadi secara nyata. Jadi pembaharuan turats/khazanah bukan dengan meneliti tentang pertumbuhannya, tetapi bagaimana ia berkembang dan berubah (dari satu entitas ke entitas lainnya). Seorang pembaharu di sini seperti seorang **ahli hadis**, tugasnya meneliti kevalidan hadis dalam sejarah

bukan tentang sumber hadis pada Nabi SAW dan kebenaran kenabian beliau³⁴⁰.

Seorang *mujaddid* berkerja seperti ahli hadis dalam mengumpulkan hadis, jika ahli hadis mendengar, menghafal dan mengumpul hadis dan mengujinya dengan metode kritik kesahihan *sanad*, *matan*, *asbabul wurud*, *nasikh mansukh* dan *rijalul hadis* untuk menemukan hadis sahih dan *mutawatir*, ahli ushul mengumpulkan pembahasan Ushul Fiqh dan materi pengembangannya untuk menemukan *syu`ur*. Hasan Hanafi memuji ilmu-ilmu hadis, sebagaimana dalam bukunya dirasah filsafat, ia menulis:

Ilmu pengetahuan hadis (*'ulûm al-hadîts*) secara meyakinkan mampu mengoreksi validitas pernyataan-pernyataan Rasul. Setelah pernyataan-pernyataan tersebut tercerai-berai dan saling berjauhan, bertambah dan berkurang, yang asli bercampur-aduk dengan yang palsu, dan setelah orang-orang periode pertama menolak kodifikasi sumber *tasyri'* yang kedua dengan alasan merasa cukup pada sumber yang pertama. Konteks-konteks lokal masa pertama mengharuskan kritik eksternal yang bersandar pada validitas *sanad* untuk dianalogikan pada validitas *matan*. Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* dan Ilmu *Mîzân al-Rijâl* tumbuh karena dekat dengan perawi-perawi hadis.³⁴¹

Semua proses dan tahapan (*tahammul wa al-ada`*) hadis adalah tradisi *syu`uriyah* umum dalam tradisi keilmuan Islam saat itu. Dalam Ushul Fiqh, tradisi *tahammul wa ada`* telah lama diberlakukan dan dapat ditemukan dalam teks-teks Ushul Fiqh klasik, seperti pada bab *ta`arudh dilalah*, *jarah wa tarjih*, *nasakh mansukh* dan lainnya. Senada dengan itu, Hasan Hanafi juga menjelaskan apa yang dimaksudkan dengan metodologi *muhadisin*:

³⁴⁰ ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*.p;

³⁴¹ ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*. H: 134

فعلم اصول الفقه يبدأ بالوحي الموجود في الكتاب والسنة كاساس
 للشعور الباريخي الذي يقوم بدوره في النقل عن طريق مناهج الرواية،
 التواتر والاحاد³⁴²

maka ilmu Ushul Fiqh dimulai dari sejarah yang terdapat dalam al-Kitab dan al-sunnah sebagai landasan kesadaran sejarah yang didapatkan melalui periwayatan dengan metodologi riwayat, seperti hadis mutawatir, hadis ahad.

Secara umum, pembaharuan Ushul Fiqh Hasan Hanafi yang dibangun dengan metodologi hadis memiliki beberapa ciri, seperti: memanfaatkan prosedur perawian hadis, bersifat dialektis dan kritis terhadap perkembangan ilmu dan peran ilmu, terfokus kepada kesadaran kolektif dan *al-ana*, pembaharuan istilah dan bahasa, terakhir adanya ruang lingkup dan pembahasan ilmu yang jelas tetapi berkembang, sebagaimana penjelasan di bawah ini.

4.5.2. Tiga Langkah Prosedur Ijtihad Metodologi Hadis

Dalam merekonstruksi Ushul Fiqh baru, Hasan Hanafi memilih konstruk empat-empat; konstruk pertama; *muqaddimah*, kedua; kesadaran sejarah, ketiga; kesadaran teoritis dan keempat; kesadaran praksis. Pemilihan konstruk empat-empat ini didasari kepada beberapa alasan. Alasan paling utamanya adalah berkaitan dari hasil analisa isi dengan tema-tema konstruk buku-buku Ushul Fiqh klasik, seperti dalam diagram enam ke diagram enam belas, khususnya diagram ke-lima belas dan diagram ke-enam belas. Dari analisa itu terlihat kesinambungan tema-tema yang muncul dalam konstruk Ushul Fiqh klasik, kesinambungannya antara setiap konstruk dalam perkembangannya dari awalnya hingga abad 14 hijriah. Terbaca bahwa kesinambungan konstruk empat-empat, sementara setiap konstruk lainnya terputus-putus (lemah karena terputus *sanadnya*), baik yang tunggal hingga konstruk delapan-delapan. Hanya konstruk

³⁴² ———, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*. P: 151-152

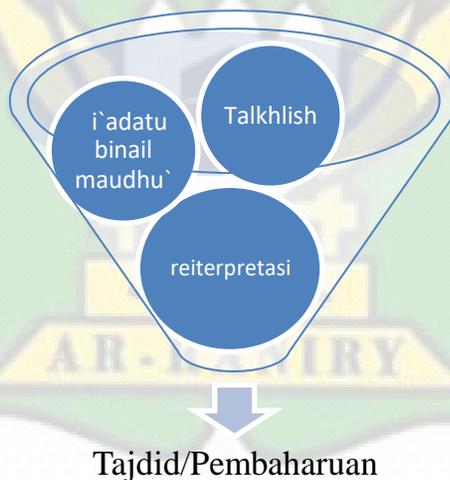
ruba`i yang paling konsisten dan paling banyak kesinambungannya, dan konstruk tiga-tiga berada pada posisi kedua setelah konstruk empat-empat. Ini menunjukkan bahwa konstruk empat-empat adalah yang paling relevan dalam setiap fase sejarah dan juga mampu menghadirkan *syu`ur* ulama Ushul Fiqh dan mewakili setiap elemen dari problematika dan kebutuhan masyarakat dalam menyelesaikan problematika hukum. Selain ini, konstruk empat-empat adalah konstruknya relevan dengan metodologi hadis, seperti tiga kategori tugas ahli hadis diatas dan ditambah dengan *muqaddimah*.

Sesuai dengan tiga langkah kategori pekerjaan *ahl al-hadis*, Hasan Hanafi mengajukan tiga langkah dalam melakukan pembaharuan ilmu Ushul Fiqh. Tiga langkah tersebut kemudian ia klaim sebagai metodologi *muhadditsin*. Ketiga langkah tersebut; pertama melakukan metode *talkhish/reduction*. Metode ini adalah suatu upaya membaca teks-teks *turats* dari ilmu lama, kemudian mencari kandungan-kandungan yang bukan inti dari buku itu, seperti masalah remeh-temeh atau unsur luar yang ikut dibahas dalam ilmu tersebut, yang hakikatnya elemen-elemen itu bukan bagian dari ilmu itu.

Hasan Hanafi menyebutkan unsur remeh-temeh itu sebagai *al-syawaib al-hadhariah* (kotoran peradaban) dan *al-mutahat al-`aqliah* (ketimpangan logika). Kotoran itu bisa saja berkaitan dengan metode penulisan dan penyajian pembahasan ilmu, bisa juga berkaitan dengan hasil analisis dan kesimpulan buku. Hakikatnya semua isi pembahasan suatu ilmu dan metode penyajiannya terikat dengan zamannya buku itu ditulis dan tingkat peradaban dimana ilmu itu dikonstruksi. Seringkali pembaca yang tidak kritis terjebak dengan unsur-unsur remeh temeh dan menganggapnya sebagai inti pembahasan dari ilmu itu.

Langkah mencari hal remeh-temeh ini dalam ilmu hadis hampir sama dengan tradisi pencarian dan proses pengumpulan hadis dengan bermusafir mencari ahli hadis, melakukan *tahammul wa ada`*. Pada juz pertama; *Min Al-Nash Ila Al-Waqi`*; *Takwin Al-*

Nash, Muhawalatu li F'adah Bina Ilmi Ushul Al-Fiqh. Vol. 1, Hasan Hanafi mengumpul berbagai teks/buku Ushul Fiqh dari lintas waktu dan tempat kemudian melakukan kritik terhadap isi Ushul Fiqh tersebut. Dalam langkah mengkritik *sanad* dan *matan*, hal remeh temeh itu bagaikan mencari penyakit (*illal*) hadis. Pada Ushul Fiqh, hal remeh itu ada yang berbentuk tersirat terdapat dibalik pembahasan sebuah sub bab, ada juga yang tersurat, seperti tersurat pada sebuah sub bab. Seperti pembahasan sub bab menjadi lebih banyak dari isi sebuah bab dalam suatu ilmu. Kadangkala hal yang tidak penting itu juga berkaitan dengan argumentasi rasional yang kemudian mengambil isi buku lebih banyak sehingga menjadikan topik itu penting, padahal argumen itu hanya bagian terkecil dari pembahasan lain. Oleh karena itu hal-hal yang bukan asli dari pembahasan ilmu itu harus dibersihkan sehingga unsur-unsur internal yang berlebihan dan unsur eksternal yang tidak punya kaitan tidak menjadi bagian konstruk dari sebuah ilmu.



Gambar 52 Tiga langkah dalam merekonstruksil ilmu pengetahuan menurut Hasan Hanafi

Tahap kedua adalah dengan mengkonstruksi ulang bangunan ilmu tersebut dari elemen-elemen yang tersisa setelah *syawaib* dan *mutahat* telah dibersihkan. Rekonstruksi tema-temanya harus sesuai

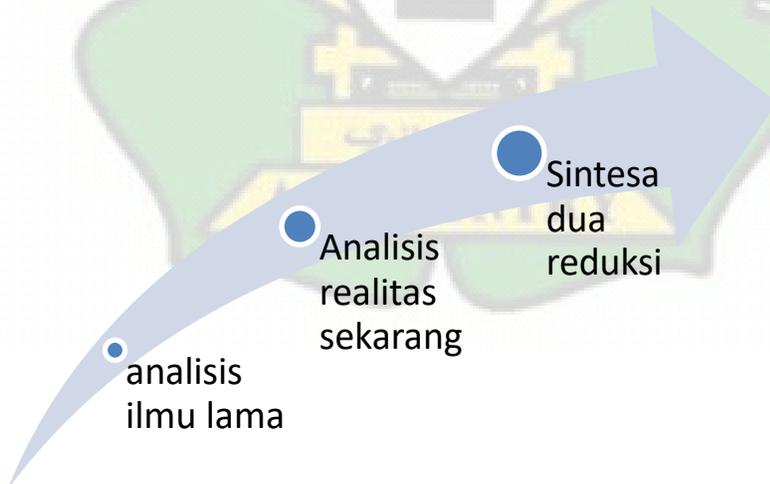
dengan *syu`ur* secara mutlak, secara pasti, jelas secara teori dan mandiri dari pengaruh luar dan rasional dengan kenyataan masa itu. Langkah pertama hendaknya menemukan *point of view* atau argumen utama dari ilmu itu. Kemudian hendaknya berusaha menemukan titik intuitif yang relevan dengan kenyataan dan meyakinkan karena dengannya dapat menemukan rekonstruksi tahap pertama. Kemudian tahap selanjutnya dimulai dengan pengadaan tema-tema/bab per bab sehingga menemukan konstruk seluruhnya. Demikian juga dengan pembagian bab ke sub bab adalah bagian dari konstruk juga. Semua proses penyusunan ulang ini harus dilakukan dengan diasaskan kepada *al-Syu`ur*. Jika seorang penulis yang merekonstruksi ilmu itu telah yakin menyusunnya berdasarkan *syu`ur* maka ia telah sukses ke tahap kedua. Langkah kedua ini, dalam tradisi hadis sama dengan tahapan kritik *sanad* dan *matan*.

Tahap ketiga adalah langkah melakukan reinterpretasi dari istilah/*lafz* yang telah direkonstruksi dan asli itu. Pemaknaan ulang terhadap istilah-istilah baku itu harus melampaui makna aslinya pada waktu kata itu digunakan, sehingga kata-kata itu dapat memberikan makna baru yang lebih umum dan sesuai dengan realitas kekinian. Dapat saja dimulai dengan penggunaan makna *isytiqaqi* (konotatif) sebagai makna asli dari kata-kata itu. Istilah ini dapat membuka dan menemukan realitas materi yang terkait dengan benda-benda dan bersifat umum. Dapat juga dengan menggunakan makna *majazi*, seperti makna *isti`arah*, *tasyabuh*, atau *iltizam*, sehingga makna ini melampaui makna sebelumnya digunakan. Atau dapat juga dengan mengaitkan makna istilah tersebut dengan makna bahasa yang dipahami kalangan adat dan masyarakat banyak. Tahap ketiga ini dalam tradisi metodologi hadis disebut dengan *fiqhul hadis*

Selain metode di atas, Hasan Hanafi juga menawarkan metode kedua dalam merekonstruksi ilmu pengetahuan. Metode kedua ini juga terdiri dari tiga tahap. Tahap pertama ia sebutkan dengan *Tahlil Fikrah Qadimah* (analisis pemikiran lama). *Tahlil* ini dimaksudkan dengan melakukan analisa terhadap bangunan ilmu masa lalu, kemudian membuang hal-hal yang tidak penting, yang remeh temeh

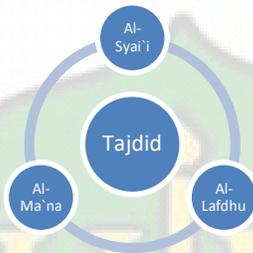
dan logika yang cacat. Setelah itu tahap kedua, membangun ulang konstruk tersebut sesuai dengan *syu`ur* masyarakat saat itu. Tahap kedua ini ia istilahkan dengan *Tahlil al-Waqi` al-Mu`ashir* (analisa realitas kekinian). Dalam melakukan analisa realitas kini dilakukan dengan terjun langsung dalam kehidupan masyarakat sehari-hari menyaksikan kehidupan, mendengar keluhan mereka. Untuk menemukan *ruh/syu`ur* zamannya dengan cara memahami keluhan ahli sastra, memahami kisah-kisah mereka dan tentunya juga tulisan-tulisan mereka. Melihat juga dengan skala lebih besar bagaimana penderitaan masyarakat, pengakuan dan persaksian mereka, merasakan penderitaan mereka dan ikut serta dan terlibat dalam mengatasi krisis ini. Selain itu bantuan dari ilmu statistik diperlukan sehingga krisis itu dapat diukur secara angka-angka dan objektif.

Adapun tahap ketiga adalah menggunakan metode sintesa dari hasil reduksi. Sintesa ini dimaksudkan dengan penggabungan kedua hasil analisa di atas, dan menentukan bagian-bagian dari ilmu lama mesti direduksi karena tidak sesuai lagi *syu`ur* masa kini, dan bagian-bagian yang harus diinterpretasi ulang agar dapat mengekspresi dan mengakomodir krisis saat ini.



Gambar 53 Metode kedua, tiga langkah untuk rekonstruksi ilmu pengetahuan

Hasan Hanafi menjelaskan ada tiga ruang yang dapat menjadi objek pembaharuan ilmu pengetahuan Islam, yaitu: pertama ruang penggunaan istilah ilmiah atau bidang bahasa (*al-lafdih*), kedua ruang dalam pemaknaan atau bidang interpretasi (*al-ma`na*) dan ketiga melalui penamaan kepada benda-benda (*al-syai*)³⁴³.



Gambar 54 Tiga ruang yang dapat digunakan untuk pembaharuan ilmu pengetahuan menurut Hasan Hanafi

Secara umum, metode pembaharuan Hasan Hanafi cenderung filosofis³⁴⁴ dan dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi, sebagaimana dikritik oleh Muhammad-al-Sirhani³⁴⁵, dan Farh Anton.

Mewakili pendapat salafi versi Saudi, Muhammad al-Sirhani berpendapat bahwa gagasan Hasan Hanafi adalah gagasan yang berbahaya, selain mensekulerisasi turats, juga Hasan Hanafi dianggap sebagai agen musuh Islam yang digunakan musuh untuk menghancurkan Islam dari dalam³⁴⁶. Ia melihat karena guru-gurunya adalah para orientalis dan ada juga yang Yahudi, maka ia menjadi agen guru mereka. Alasan yang menyebabkan beliau terpengaruh dengan fenomenologi karena guru-gurunya adalah filosof yang

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Dimaksudkan filosofis adalah pertama metode reduksionis dan sintesis beliau adalah metode filsafat reductionist dan digabungkan dengan metode dialektik Hegel, thesis, anti-thesis dan sintesa. Kedua juga menggunakan filsafat conscinetisation dalam menemukan realitas hakiki yang dia anggap sebagai salvation, metode ini juga adalah bagian dari filsafat sosial realist.

³⁴⁵ Muhammad-al-Quraishie, *Manhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah wa Naqdiyah*.

³⁴⁶ Lihat Fahd bin Muhammad al-Sirhani, *Minhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah* (Riyadh: Maktab Majallah Al-Bayan, 1434).

menjadi pelopor metode fenomenologi itu sendiri. Beliau banyak terpengaruh dari gurunya sebagaimana ditulis oleh Miftah Faqih dalam kata pengantarnya:

Orang yang memiliki andil besar dalam konstruk filosofis Hassan Hanafi adalah Jean Guitton. Ia adalah murid Bergson yang menjadi Guru Besar Ilmu Filsafat di Sorbonne University dan sebagai tokoh pentolan modernis Katolik Roma. Dialah yang memandu Hassan Hanafi dalam membaca dan mengkaji filsafat Barat. Dia juga yang memberikan panduan kepada Hassan Hanafi dalam hal-hal praktis, seperti bagaimana memberikan kuliah umum dan metode-metode penelitian. Metode dan perspektif umum Guitton sangat tepat bagi pengembangan pemahaman Hassan Hanafi tentang pendekatan-pendekatan untuk rekonsiliasi posisi-posisi yang berbeda. Hassan Hanafi banyak belajar dari Guitton tentang urgensi *starting point* dalam filsafat. Filsafat membutuhkan titik permulaan yang diperdalam oleh seorang filsuf dan setelah itu digeneralisasikan sedemikian rupa sampai pada metafisika murni. Dialah yang sangat berpengaruh bagi kesadaran Hassan Hanafi tentang kehidupan, transformasi dari idealisme ke realisme, dan transformasi dari pikiran ke eksistensi. Dengan demikian, relasi Hassan Hanafi dengan Guitton adalah seperti relasi Aristoteles dengan Plato, Marx dengan Feuerbach, dan Feuerbach dengan Hegel. Dia mengembangkannya dari idea ke realitas, dari spirit ke dunia, dari kesadaran personal ke kesadaran sosial, dari kanan ke kiri, dari agama ke revolusi, dari Barat ke Timur, dari Masehisme ke Islam³⁴⁷.

Untuk membuat metodologinya, Hasan Hanafi dipengaruhi banyak filosof terkemuka, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dari paparan di atas dapat dilihat bahwa *Syur`ur* dapat ditemukan dari setiap fase sejarah manusia yang dibentuk dari hasil

³⁴⁷ Hanafi, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*.

dialektik *turatsnya* dengan ilmu-ilmu dari luarnya (*wafid*) dalam merespon kenyataan yang krisis. Respon-respon itu melalui *al-ana* dan diwujudkan melalui bahasa, makna dan *al-asya`*.

Namun demikian Hasan Hanafi mengaku bahwa metodologi di atas adalah metode Islami yang dibangun atas *minhaj* ahlu hadis dalam mengkoleksi hadis, baik secara ilmu *dirayah*, ilmu *riwayah* dan *fiqhul hadis* sebagaimana diuraikan pada akhir bab empat, pada bagian metodologi ilmu hadis dengan pendekatan *syu`ur*. Di antara keahlian itu adalah nalar kritis, pemikiran reflektif, dan pemikiran autoritatif; kritik *matan* (ilmu dirayah), kajian sanad (ilmu riwayah) dan *fiqhul hadis*, seperti pembahasan *tawatur wa ahād*; 1. *syuruthul tawatur*, 2. *syurūthul ahād*, 3. *syurūthul rāwi*, 4. *jarh wa ta`dīl*, juga tentang *ta`āruth wa tarjīh: ta`āruth, tarjīh, anwa` sanad, tarjīh min haitsu sanad, tarjīh `an tharīqil rāwi, tarjīh min haitsu matan: nasakh, lafadh, makna, hukum, dan maudhū`* sebagaimana telah dijelaskan pada bagian al-sunnah (*tajrībah mitsāliyah*). Hasan Hanafi melihat bahwa peradaban-peradaban yang besar memiliki nilai-nilai universal sehingga antara satu peradaban dengan peradaban lainnya memiliki kemiripan, termasuk dalam penggunaan metodologi. Metodologi hadis memiliki kesamaan dengan fenomenologi karena universalnya peradaban Islam dan Barat. Disamping juga Hasan Hanafi tetap menggunakan istilah-istilah Barat seperti fenomenologi karena istilah ini akan membantu pembaca modern untuk memahami kekayaan metodologi Islam, yang jika menggunakan istilah klasik menjadi asing bagi mereka dan memberikan rasa jarak dan tidak familiar.

4.5.3. Langkah pertama: Tahammul wa al-Ada`

Langkah pertama Ushul Fiqh Hasan Hanafi adalah melakukan metode *tahammul wal ada`*. Ada beberapa metode bekernaan dengan ini, seperti melakukan pencarian, pendengaran, penerimaan, pemeliharaan dan pengumpulan hadis (*al-bahts, al-sima`, al-isma, al-kitabah, al-mudawamah*). Setiap metode itu ada teknik-tekniknya, seperti teknis *shahifah, maghazi, sirah* dan lainnya.

Semua metode dan teknik ini berakar kepada kesadaran sejarah dan humanis-theosentris.

Kesadaran sejarah adalah pondasi pertama bagi Hasan Hanafi dalam merekonstruksi Ushul Fiqh baru. Hasan Hanafi berpendapat bahwa al-Quran, Hadis, Ijma` dan Qiyas tidak dapat dipahami tanpa ada kesadaran sejarah, karena itu pemahaman atas empat sumber itu adalah sumber hukum Islam. Karena ke-empat *adillah* itu hanya dapat dipahami dalam bingkai sejarah yang hidup. Bahkan pada hakikatnya dalil-dalil itu lahir dan menjadi sebuah teks hasil dari pengalaman sejarah, baik melalui *asbabun nuzul*³⁴⁸, *asbabul wurud*³⁴⁹, *nasikh –mansukh*, penyelesaian problem sosial melatar lahirnya ijma. Demikian juga, ijtihad dengan qiyas hanya dilakukan oleh seorang mujtahid karena disebabkan oleh latar belakang adanya kasus-kasus hukum yang dihadapi mereka, seperti latar belakang budaya, psikologi dan pengetahuan mujtahid. Jika ditilik lebih kritis, dalam perjalanan sejarah, susunan *adillah* empat versi Hasan Hanafi hakikatnya berbeda dengan hirarki *adillah* yang dianut oleh mayoritas ushul ahli Ushul Fiqh seperti yang lazimnya diperkenalkan oleh metodologi *mutakallimin* dan *fqh*.

Namun demikian, Hasan Hanafi membedakan atas pemahaman kepada wahyu; Al-Quran, dengan pemahaman kepada al-sunnah, dan al-Ijma` serta al-Qiyas. Ia menamakan pemahaman kepada wahyu sebagai *tajribah mutlaqah*; pengalaman mutlak dan pemahaman kepada *al-sunnah* ia namakan dengan *tajribah namuzajiyah*: kesadaran sampel. Ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap al-Quran berbeda dengan hasil pemahaman terhadap ijma`; *tajribah mustarikah*/pengalaman bersama dan qiyas; *tajribah infiradiyah*/pengalaman individu. Ia melihat hasil pemahaman terhadap al-Quran tidak lagi murni bersifat teo-sentrik, tetapi sudah bercampur dengan pemahaman manusia, sehingga dia

³⁴⁸ Latar belakang dan sebab terjadinya turun ayat-ayat al-Quran sebagai respon terhadap kebutuhan dan krisis dalam realitas

³⁴⁹ Latar belakang dan sebab terjadinya turun hadis al-Quran sebagai respon terhadap kebutuhan dan krisis dalam realitas

gunakan dengan kata *tajribah*/pengalaman, namun masih bersifat mutlak karena ada unsur teo/ketuhanan di dalamnya. Ini mirip dengan gagasan Kuntowijoyo yang ia istilahkan dengan humanis theo-sentris (lihat bab dua pada bagian teo-sentrik). Kedua Hasan Hanafi dan Kuntowijoyo sama-sama menekankan pembaharuan ilmu pengetahuan yang mampu memberi efek kepada realitas, memberi kepada kemamfaatannya bagi penyelesaian krisis, dan berakar kepada identitas (nasional, atau lokal). Namun gagasan humanis theo-sentrik Hasan Hanafi berbeda dengan Kuntowijoyo, karena Hasan Hanafi mendekatinya dengan metodologi ahli hadis. Pembaharuan Hasan Hanafi juga berbeda dengan Naquib al-Attas yang menekankan worldview Islam, dan al-Faruqi yang fokus dengan level teknis dan reaktif sebagaimana kritikan Kuntowijoyo.

Kembali ke gagasan Ushul Fiqh yang menggunakan metodologi *muhadisin*, Hasan Hanafi menyimpulkan bahwa perkembangan tradisi hadis di atas dibangun atas *syu`ur ahl al-hadis*. Misalnya dalam hal mempertanyakan relevansi pengumpulan hadis oleh ‘Urwah ibn al-Zubayr terhadap penyelesaian masalah-masalah identitas umat Islam karena saat itu peradaban Islam baru berkembang dan butuh identitas dalam berhadapan dengan umat-umat lainnya yang beridentitas Nasrani, Yahudi, dan lainnya. Untuk menjawab problem itu beliau memperkenalkan teknik *maghazi* sebagai pedoman bagi identitas umat berbasis koleksi-koleksi hadis. Juga *syu`ur* perawi hadis telah menimbulkan nalar kritis dalam menerima atau menolak hadis, mekanisme *al-jarh wa al-ta`dīl* digunakan. Menurut Hasan Hanafi metode *jarh dan ta`dīl* dapat dilakukan berdasarkan *syu`ūr* periwayat hadis. Pembahasan *syu`ūr* periwayat hadis pun adalah pembahasan tentang mekanisme *jarh wa ta`dīl* sebagaimana yang dituliskan Hasan Hanafi dalam *Min Al-Naqd Ila Al-Aql: Ulūmul Hadis, Min Naqd Al-Sanad Ila Naqd Al-Matan*³⁵⁰.

³⁵⁰ Hanafi, *Min al-Naqd ila al-Aql: Ulūmul Hadis, Min Naqd al-Sanad ila Naqd al-Matan*, 2.

Dalam memahami teks *al-kitāb*, *al-sunnah*, *al-ijma`* dan *al-qiyās*, mujtahid harus melakukan prosedur *tahammul wal ada`* sebagaimana ahlu hadis melakukan pencarian, pendengaran, penerimaan, pemeliharaan dan pengumpulan hadis. Maka mujtahid harus mencari, mendengar, menerima, memelihara dan mengumpulkan apapun yang berkaitan dengan objek yang akan ia lakukan ijtihad, proses ini disebut dengan *tahlil nafsi* yang dalam metodologi fenomenologi disebut sebagai tahapan pengumpulan data. Misalnya dalam proses memahami kasus hukum tentang zina, maka semua proses; pencarian, pendengaran, penerimaan, pemeliharaan dan pengumpulan teks-teks klasik tentang zina dilakukan, baik dalam ayat-ayat tematik, pemaknaan oleh mufassir, pemaknaan dari ahli fiqh, dari buku-buku hadis, hingga ke level buku-buku ilmiah dan non-ilmiah dan lainnya. Inti dari semua teknik tadi adalah bertujuan untuk menemukan data yang ada dalam sejarah sebagai wujud kesadaran sejarah.

Karena itu Hasan Hanafi berpendapat bahwa tidak tepat dikatakan bahwa *tahlil nafsi* adalah penggunaan metodologi fenomenologi karena itu merupakan metode asing dari Barat, tetapi kalam nafsi adalah tradisi ulama Islam yang dikembangkan bukan saja pada pemaknaan tentang Al-Quran dalam lintas waktu masa lalu, sekarang dan masa depan, maknanya apakah qadim, atau maknanya hadis atau antara keduanya. Tetapi dalam semua pemaknaan teks-teks agama ada *makna nafsi*. Sementara metode fenomenologi adalah metode asing yang diperkenalkan Barat, sehingga *kalam nafsi* juga membawa pengaruh kepada Barat itu sendiri, sehingga terlihat ada kemiripan antara analisa kalam nafsi dengan metodologi fenomenologi.

Hakikatnya, Hasan Hanafi melihat tahapan awal pekerjaan Ushul Fiqh adalah kemampuan menguasai sejarah sepanjang periode peradaban Islam dan umat sebelumnya baik itu sejarah yang terdapat dalam turast materi, maupun dalam memori kolektif dengan langkah *tahammul wa al-ada`*. Sejarah itu mencakupi sejarah mutlak seperti dalam al-kitab, kesadaran *mitsali* (periode Rasulullah dan para

sahabat (al-sunnah), konsensus kolektif (ijma` yang terjadi dalam berbagai periode sejarah peradaban Islam) dan pengalaman individu (sejarah dan biografi mujtahid-mujtahid terkemuka, metodologi dan kontribusi mereka).

Mengkaji semua itu diperlukan kepakaran hadis. Pada dasarnya pemahaman terhadap *mashadir hukm*; al-kitab, *al-sunnah*, *ijma`* dan *qiyas* adalah untuk memiliki kepakaran dan mendapatkan *mallakah* (rasa memiliki) terhadap sejarah sebagai bagian dari kesadaran diri mujtahid. Oleh karena itu keterikatan dengan sejarah adalah keniscayaan karena dengannya seorang mujtahid akan memiliki keasadaran sejarah dan dengan itu akan menentukan keahlian seorang mujtahid itu sendiri.

Disini terlihat ada kemiripan gagasan Hasan Hanafi dengan gagasan Kuntowijoyo tentang masyarakat profetik. Sebagaimana Kuntowijoyo menolak gagasan antro-po-sentrisme, dan teo-sentrisme, Hasan Hanafi juga demikian. Hasan Hanafi melihat bahwa teks Wahyu itu teo-sentrisme, namun pemahaman manusia terhadap wahyu itu menjadikan wahyu teo-antro-po-sentrisme. Kedua mereka sama-sama mengandalkan sejarah sebagai ilmu untuk memahami wahyu, seperti tulisan Kuntowijoyo dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* dan Hasan Hanafi pada juz dua, bagian kesadaran sejarah. Berbeda dengan kedua mereka, Muhammad Thayyib, Syeikh Al-Azhar, melihat bahwa pemahaman terhadap Al-Quran tidak seluruh teo-antroposentrisme. Menurut beliau, ayat-ayat al-Quran itu ada yang memiliki *asbabun nuzul*, dan sebagian besarnya tidak memiliki *asbabun nuzul*. Ayat-ayat yang tidak memiliki *asbabun nuzul* tidak dapat dipahami secara teo-antroposentrisme, tetapi ia utuh sebagai teo-sentrisme³⁵¹ (untuk lebih detil kritik beliau, lihat halaman: 271-272).

Pada dasarnya kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap pemahaman *turast* dan pembaharuan tidak dapat dianggap sesat seperti yang diutarakan oleh Syeikh Muhammad Thayyib di atas. Meskipun

³⁵¹ Lihat Thaib, *Al-Turats wa al-Tajdid: Munaqasyah wa al-Rudud*.

banyak ayat-ayat yang tidak memiliki *asbabun nuzul*, namun ketika terjadi proses pemahaman manusia kepadanya, maka kesimpulan manusia dari ayat-ayat tadi tidaklah lagi murni teo-sentrik, tetapi sudah pengambungan kepada keduanya.

4.5.4. Langkah Kedua: Kritik Sanad dan Matan

Langkah kedua Ushul Fiqh Hasan Hanafi adalah melakukan metode kritik *sanad* dan *matan*. Ada beberapa teknik berkenaan dengan ini, seperti teknik *i`tibār*, *jarh wa ta`dīl*, *ta`āruth wa tarjīh* dan lainnya. Semua metode dan teknik ini berakar kepada kesadaran teori-teori bahasa yang berorientasi humanis-teosentris. Yang dimaksudkan dengan humanis-teosentris dalam langkah kedua seperti argumen Hasan Hanafi bahwa *nash* wahyu baik itu *al-kitāb* maupun *al-sunnah* tidak dapat dipahami kecuali dengan kaidah-kaidah kebahasaan manusia. Rasulullah menerima wahyu dari Allah SWT tiada kata dan huruf, namun ketika disampaikan kepada para sahabat melalui huruf dan kalimat. Huruf dan kalimat yang dituturkan Rasul hanya dapat dipahami dengan kaidah dan teori bahasa manusia.

Argumen Hasan Hanafi pada langkah kedua ini penting karena penjelasan tentang teori-teori bahasa dalam Ushul Fiqh klasik berorientasi teo-sentrik, di sini ia menjelaskannya dalam bingkai *framework* kemanusiaan. Apalagi ia merekomendasikan penggunaan teori-teori bahasa yang modern. Ini membuka peluang dan memberi otoritas lebih besar lagi kepada mujtahid untuk melakukan *tajdid* dan menggunakan teori-teori bahasa lainnya yang sedang berkembang di zaman modern. Meskipun demikian ia masih memelihara tradisi bahasa Arab klasik sebagai metode utama, kemudian yang lainnya sebagai alat bantu. Jika ditelisik lebih dalam, kesadaran teoritis ini sebenarnya fokus kepada pembahasan teori-teori kebahasaan yang sering disebut dengan penalaran *bayani*. Penalaran *bayani* salah satu tradisi penalaran ilmu yang dikenal luas sebagaimana yang dituliskan oleh Abid Jabiri dalam *Takwin al-`Aql al-`Arabi dan dalam Bunyatu al-`aql al-`arabi: Dirasah tahliliyah naqdiyah li*

nudhum al-ma`rifah fi al-tsaqafah al-arabiyah dan dalam Ushul Fiqh, Al-Yasa Abu Bakar; *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* menjadikan salah satu metode penalaran tahap pertama dalam Ushul Fiqh³⁵².

Adapun teori-teori bahasa dapat dibagi kepada tiga bidang, pertama; pembaharuan dalam bahasa, kedua; pembaharuan dalam makna, dan terakhir; pembaharuan dengan sesuatu yang baru (bahasa dan makna baru). Bahasa itu sangat penting, karena jika makna itu benar tetapi diekspresikan dengan bahasa yang tidak tepat maka makna itu akan hilang dan pelan-pelan akan disalah pahami. Demikian juga bahasa yang tepat digunakan untuk mengekspresikan makna yang salah maka pelan-pelan makna itu akan diterima khalayak umum dan diyakini kebenarannya. Karena itu bahasa-bahasa yang ada dalam turas sangat perlu dilakukan pembaharuan baik karena bahasa yang digunakan dahulu tidak mampu lagi mengekspresikan maknanya secara tepat dimasa sekarang, atau juga makna-makna yang dikandunginya kitab-kitab klasik kini sudah kabur karena terjadi perubahan dan pengeseran penggunaan bahasa.

Menurut Hasan Hanafi ada enam kekurangan bahasa klasik, karena itu perlu pembaharuan dalam penggunaan istilah, konsep dan penambahan kata baru. Keenam keterbatasan bahasa tersebut adalah, pertama; bahasa dalam pengetahuan Islam klasik bersifat teo-sentrik (orientasinya berpusat kepada ketuhanan). Sementara kebutuhan modern kepada perubahan dan perbaikan krisis sosial. Karenanya perlu adanya perubahan bahasa, rekonsepsi dan penambahan istilah-istilah baru. Bahasa teo-sentris memiliki kelemahan terhadap konteks baru (kemanusiaan) seperti; hanya pada perintah dan larangan saja. Aktifitas manusia tidak hanya kepada haram dan halal saja, tetapi tuntutan psikologi manusia lebih luas dan jauh. Selanjutnya bahasa *ilahiyah* tidak dapat terukur untuk kondisi-

³⁵² Lihat: Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*; al-Jabiry, *Takwin al-`Aql al-`Arabi*; ———, *Bunyatu al-`aql al-`arabi: Dirasah tahliliyah naqdiyah li nudhum al-ma`rifah fi al-tsaqafah al-arabiyah*.

kondisi kemanusiaan, karena bahasa ditujukan kepada Tuhan selalu dengan makna-makna tidak terbatas. Bahasa kepada Tuhan juga tidak bersifat *muqayyat* tetapi sifatNya mutlak, namun untuk manusia maknanya harus *muqayyat* dan pasti. Selain itu realitas Tuhan tidak terbatas dan tidak sesuai dengan realitas manusia yang terbatas dan ditentukan oleh perbedaan waktu, tempat dan situasi sosial. Selain itu, konsep-konsep ketuhanan tidak dapat diaplikasikan kepada manusia³⁵³. Kedua, bahasa dalam kitab-kitab klasik adalah kebanyakan menggunakan istilah-istilah berkaitan dengan ibadah dan agama saja. Misalnya istilah; agama (*din*), rasul, mukjizah, dan *nubuwwah*, serta lainnya. Sementara untuk kebutuhan penyelesaian krisis yang terjadi dalam urusan kemanusiaan, diperlukan kepada penemuan dan penambahan istilah baru yang relevan dengan tabiat manusia itu sendiri. Istilah *din* adalah istilah yang memiliki penggunaan yang terus menerus dalam sejarah panjang kebudayaan Islam. Karenanya maknanya pun telah mengalami perkembangan dan bervariasi dari satu periode sejarah ke periode lainnya. Kini kata itu adalah satu kata dengan makna yang sangat bervariasi dan kadang saling bertolak belakang. Sebagian dari makna *din* itu adalah makna bersifat historis yang hanya berlaku dan dipahami dalam konteks sejarah dan tidak berkaitan dengan prinsipil agama yang *qath'i*. Sehingga sekarang ini makna itu tidak ada relevansinya dengan makna *din*. Untuk mendapatkan makna tersebut di zaman ini, perlu dicari kata lain yang tepat dan benar mengekspresikan makna *din* yang bersifat sejarah tadi, misalnya kata ideologi dapat menjadi padanan yang tepat ketikan kata *din* yang mengekspresikan *din* dalam konteks politik dan kekuasaan suatu rejim. Demikian juga dengan istilah Islam, sebagian penggunaannya dapat digantikan dengan kebebasan dan kemerdekaan. Ketiga; istilah yang sudah kadar luarsa. Hal lainnya penting dipahami kenapa bahasa klasik perlu pembaharuan karena istilah-istilah dalam kitab klasik merupakan istilah dan bahasa dari hasil ekpresi dan kebutuhan

³⁵³ Lihat Hanafi, *Al-Turast wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*: 112-14.

sejarah. Karena peristiwa sejarah telah berganti dan krisis yang melanda telah berubah maka bahasa-bahasa yang mengekspresikan makna khusus dan unik bagi peristiwa itu diperlukan kepada perubahan dan pembaharuan ke bahasa baru untuk penggunaan ilmu pengetahuan kini. Misalnya penggunaan kata-kata dalam perdebatan ilmu kalam, seperti *jauhar fard*, *thufrah* dan *manzilah baina manzilatain* adalah istilah yang khas dan unik bagi ilmu kalam dan kelompok Mu`tazilah.

Adapun yang ke-empat adalah bahasa dahulu bersifat teknis, sementara untuk zaman ini perlu bahasa-bahasa yang lebih filosofis dan umum. Bahasa-bahasa yang digunakan dalam setiap ilmu-ilmu Islam klasik sangat teknis dan khusus untuk bidang disiplinya, ketika ilmu itu bercabang ke dalam ilmu baru, seperti ilmu sosiologi Islam atau lainnya, bahasa-bahasa itu harus disesuaikan dengan hakikat ilmu baru itu. Misalnya penggunaan wajib dalam ilmu kalam berbeda dengan wajib dalam ilmu Ushul Fiqh dan Fiqh, demikian juga ketika ilmu itu dikembangkan kepada ilmu lebih modern, maka diperlukan penemuan bahasa baru.

Kekurangan yang ke-empat, beberapa istilah dalam *turāst* masih berupa istilah yang tidak ada koneksinya dengan realitas sosial, tetapi merupakan istilah-istilah yang dibangun dari logika mantiq. Istilah-istilah itu adalah hasil dari pengandaian dan imajinatif saja. Misalkan saja istilah yang digunakan dalam pembagian *illat* kepada *mūjibah*, *qashīrah*, *mu`tsarah*, *munāsib*, *mulāimah* dan lainnya. Istilah ini tidak aplikatif dan tidak rasional. Adapun kekuarangan yang terakhir adalah beberapa istilah-istilah dalam *turast* sudah tidak relevan lagi dengan sekarang. Misal saja istilah-istilah dan contoh-contoh yang digunakan dalam fiqh *iftiradhat* (andaian), dan lainnya. Inilah yang dimaksudkan dengan kritik sanad kepada kritik matan³⁵⁴. Jadi dalam pembacaan sumber/*adillah* kritik bahasa perlu dilakukan sebagai aplikasi dari

³⁵⁴ Lihat ———, *Min al-Naql ila al-Aql: Ulumul Hadis, Min Naqd al-Sanad ila Naqd al-Matan*, 2.

kritik *matan* hadis, baik melihat kekurangan seperti enam di atas sebagai *illal* (penyakit), atau lainnya. Dalam Ushul Fiqhnya, Hasan Hanafi membagi pengkajian teori bahasa kepada: *al-mandhum*, *al-m`qul*, *al-mafhum*, dan *al-mandhur*. Pembagian kepada empat kelompok pembahasan teori-teori bahasa dalam Ushul Fiqh itu adalah salah satu yang baru dalam kajian Ushul Fiqh, karena sebelumnya kajian teori-teori bahasa bahkan tidak mandiri tetapi berada dalam kajian *adillah* seperti yang dikritik oleh Alyasa Abubakar sebagaimana dijelaskan sebelumnya (lihat bab satu), dan pengelompokan kepada empat kategori itu adalah usaha pertama yang dilakukan untuk mesistematikan pembahasan ini sebagai bagian dari *framework* teori-teori bahasa.

Pembaharuan bahasa dapat juga terjadi dalam perubahan istilah, penambahan istilah, penghapusan istilah dan redefinisi istilah. Kesemua jenis perubahan bahasa ini telah dilakukan Hasan Hanafi dalam rangka merekonstruksi Ushul Fiqh, dan perubahan bahasa ini juga terjadi dalam tradisi ilmu hadis sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

4.5.5. Langkah Ketiga: Fiqhul Hadis

Langkah ketiga Ushul Fiqh Hasan Hanafi adalah melakukan metode *fiqhul hadis*. Ada beberapa metode berkenaan dengan ini, seperti berfikir tentang hadis, menelitinya, mengkajinya dan berdiskusi tentangnya (*Fikr*, *al-bahts*, *muraja`ah*, *muthala`ah*). Setiap metode itu ada teknik-tekniknya, seperti teknis *nasikh dan mansukh*. Semua metode dan teknik ini berakar kepada kesadaran praksis dan humanis-teosentris. Dalam aplikasinya, seorang mujtahid harus melakukan pengkajian tentang kehendak realitas sosial, menelitinya dan mendiskusinya agar reinterpretasi teks itu mampu menyentuh kebutuhan sosial atau *masalah ammah*. Berkenaan dengan langkah ketiga ini, Hasan Hanafi berargumen bahwa semua teks wahyu, hadis Nabi, ijma dan qiyas diwujudkan untuk pemenuhan *masalah ammah*. Di sini beliau menyumbang beberapa kontribusi penting, di antaranya Hasan Hanafi berkontribusi kepada tiga hal utama, pertama ia mengembangkan

teori *masalah* yang awalnya hanya tiga tingkatan: *dharūrat*, *hājiyat* dan *tahsināt* ke lima tingkatan *mashlahah*; *dharūrāt*, *hājiyāt*, *tahsināt*, *fardiyah* dan *matrūkah*. Kedua beliau mengubah hirarki *dharūrat* lima kepada hirarkhi yang berbeda kontras sebagaimana yang ditawarkan oleh Imam Syātibi dan ahli maqashid lainnya. Ketiga beliau memberi definisi baru kepada beberapa *masalah* dan *dharūriyah*.

Pada langkah ketiga ini, mujtahid melakukan reinterprestasi terhadap teks, pelaksanaan ini tidak dapat dilakukan tanpa kesadaran praksis. Kesadaran ini memberikan kemampuan kepada mujtahid untuk memahami realitas dan memberikan pengetahuan bagaimana harusnya teks itu dimakna ulang agar dapat memberikan efek perubahan sosial ke arah yang lebih baik. Diawali dengan reduksi, kemudian sintesa dengan penggabungan dua langkah pertama dan kedua, dan baru menentukan bagian-bagian dari ilmu lama mesti direduksi jika tidak sesuai lagi dengan *syu`ūr* masa kini, dan bagian-bagian yang harus diinterpretasi ulang agar dapat mengekspresi dan mengakomodir krisis saat ini berdasarkan masalah dan maqashid umat. Dalam bukunya *Dirasah Filafat*, Hasan Hanafi menyatakan:

sumber-sumber *syara'* adalah empat yang masing-masing sumber menunjukkan kemajuan (progresivitas) sumber yang lain. Al-Sunnah adalah progresivitas al-Qur'an dalam persoalan zaman. Ijma' (konsensus) adalah progresivitas al-Sunnah. Qiyas (analogi) adalah progresivitas Ijma'. Setiap zaman merepresentasikan kemajuan (progresivitas) dengan afiliasi pada zaman yang terdahulu. Oleh karena itu, setiap masa bisa membangun konsensusnya. Demikian juga prinsip-prinsip linguistik dimuat dalam ilmu Ushūl misalnya *al-haqīqah* (harfiah) dan *al-majāz* (metaforis), *al-muhkam* (definitif) dan *al-mutasyābih* (ambigu), *al-mujmal* (global) dan *al-mubayyan* (apresiatif), *al-mutlaq* (absolut) dan *al-muqayyad* (terbatas) berdasarkan atas gerak dalam pembinaan syari'at dalam rangka kemajuan, yakni kemajuan generasi yang satu di atas generasi yang lain, permanensi zaman, dan siklus

generasi-generasi tentang ijtihad. Di dalam teologi Islam kemajuan eksplisit dalam *al-shalâh wa alashlah* (modernitas dan reformasi) menurut pandangan Mu'tazilah, dalam konsep kenabian yakni sejarah manusia pada masa lampau, dalam persoalan-persoalan *al-ma'âd* (kiamat) yakni sejarah manusia pada masa depan³⁵⁵.

Hasan Hanafi melihat bahwa teks Ushul Fiqh itu adalah teks yang hidup. Teks itu hidup dalam *syu'ūr* (kesadaran kolektif) para ahli Ushul Fiqh. Meskipun pengarang buku Ushul Fiqh dibatasi oleh waktu dan tempat hidup mereka, namun teks Ushul Fiqh hidup bersama mereka dan terus berkelanjutan dari satu generasi ke generasi lainnya hingga saat ini. Beberapa buku Ushul Fiqh, hanya mampu merekam *syu'ūr* Ushul Fiqh yang terbatas karena terbatasnya pengarang oleh umur dan tempat mereka hidup, namun teks Ushul Fiqh itu berkelanjutan dengan teks dari buku yang dikarang selanjutnya. Makanya teks Ushul Fiqh itu adalah selalu hidup sebagai hasil dari pengalaman *syu'ūr* para ahli Ushul Fiqh.

Adapun berkaitan dengan teks-teks Ushul Fiqh klasik ada yang bersifat logis sehingga dapat diinterpretasikan ulang dan ada yang beku dan kaku sehingga tidak dapat diinterpretasikan lagi. Yang logis itu dapat dibagi kepada dua bagian, ada yang masih dapat dikembangkan lagi untuk dapat merespon perkembangan zaman dan kedua ada juga yang bersifat negatif yang harus dibuang karena tidak relevan lagi dengan kebutuhan zaman. Intinya ada tiga kategori kandungan dari karangan-karangan Ushul Fiqh klasik, yaitu: kandungan dari kitab-kitab Ushul Fiqh yang tidak mungkin dapat diterima untuk konteks sekarang. Kandungan itu harus diubah secara totalitas karena telah ditolak zaman. Adapun kategori kedua adalah kandungan dari kitab-kitab Ushul Fiqh yang dapat dikembangkan untuk kebutuhan masa kini. Kandungan lama itu masih relevan tetapi harus dikembangkan lagi agar mampu mengakomodir kebutuhan dan penyelesaian krisis modern.

³⁵⁵ ———, *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*. h: 279

Sedangkan kategori ketiga adalah kandungan dari buku Ushul Fiqh yang masih relevan dengan zaman modern dan tidak butuh pengembangan sama sekali³⁵⁶. Dari kesimpulan tersebut, konstruk tiga-tiga al-Risalah Imam Syafi'i, konstruk empat-empat seperti kandungan al-Mustashfa dan konstruk lima-lima seperti kandungan al-Muwafaqat adalah termasuk kandungan kategori kedua dan ketiga³⁵⁷. Istilah-istilah Ushul Fiqh, seperti: *al-kitab*, *al-sunnah*, *al-ijma`*, *al-qiyas*, halal, haram, makruh dan lainnya adalah kandungan Ushul Fiqh yang masih relevan dan terus dapat digunakan. Namun beberapa objek pembahasan Ushul Fiqh dan fiqh harus disegarkan misalnya; fiqh tentang tanah dan perampasannya pada kasus Palestina, fiqh kewargaan negaraan, fiqh persatuan umat dan lainnya³⁵⁸.

Gagasan Ushul Fiqh Hasan Hanafi mendapat kritikan keras dari beberapa pemikir dan ulama, misalnya Bubakar Jilani dalam *Min Al-Nash Wa Al-Waqi` : Al-Tajribah Al-Ushuliyah Baina Al-Aqli Wa Al-Waqi` Wa Al-Tarikh* dan *Tajdid Ushul Fiqh Fi Masyru` Hasan Hanafi; Al-Istimdad Wa Al-Makanah*. Menurut Jilani, Ushul Fiqh Hasan Hanafi berorientasi antro-po-sentrisme, untuk itu Ia keberatan dengan antro-po-sentrism Ushul Fiqh, karena hal ini mengeserkan posisi Allah sebagai pusat berbagai tindakan dalam kasus hukum. Di sisi lainnya, antro-po-sentrisme juga menghilangkan kesucian Syari`at Islam yang harusnya bersifat *ilahi* dan sakral, namun telah menjadi *unusah*³⁵⁹. Padahal dari hasil kajian peneliti, antro-po-sentrisme yang dipahami Jilani terhadap Ushul Fiqh Hasan Hanafi masih juga *ilahi* karena beliau memegang teguh

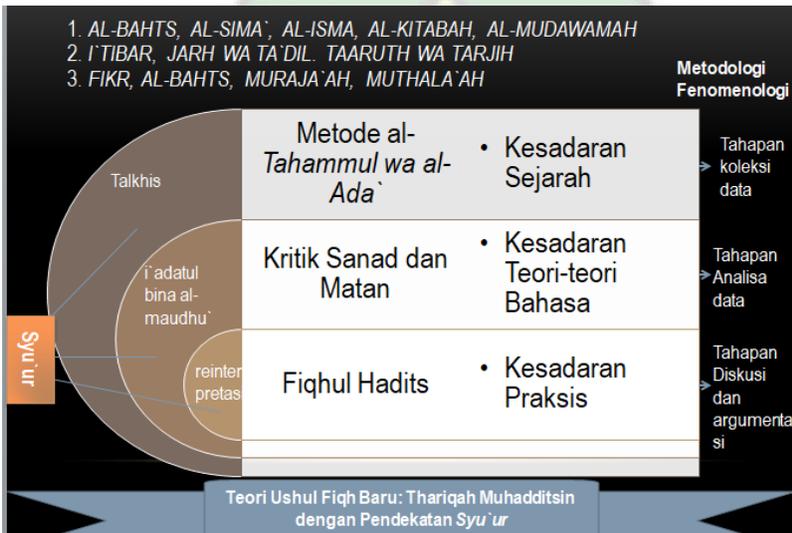
³⁵⁶ Metode analisis ini, hampir sama dengan metode Islamisasi unsur-unsur budaya non Islam sebagaimana diketengahkan oleh Prof. Alparsalan Acikgenc, lihat Acikgenc, *Islamic Scientific Tradition in History*.

³⁵⁷ Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi` ; Bunyatu al-Nash*, 2. Hal 9-13

³⁵⁸ Ibid. hal: 13.

³⁵⁹ Jilani Bubakar, "Tajdid Ushul Fiqh fi Masyru` Hasan Hanafi; al-Istimdad wa al-Makanah," *Al-Kadimiyah li al-Dirasath al-Ijtima'iyah wa al-Insaniyah* 15(2016); ———, "Tajdid Ushul al-Fiqh fi Masru` Hasan Hanafi: al-Istimdad wa al-Makanah."; ———, "Min al-Nash wa al-Waqi` : al-Tajribah al-Ushuliyah baina al-Aqli wa al-Waqi` wa al-Tarikh."

kepada wahyu dan hadis Nabi, namun tidak murni lagi teo-sentrisme. Disini sebenarnya gagasan Hasan Hanafi lebih tepat dikatakan sebagai antro-po-teosentrisme. Antro-po-teosentrisme Hasan Hanafi berbeda juga dengan Kuntowijoyo karena Hasan Hanafi memahami antro-po-sentrisme berbeda dengan pemahaman umumnya. Ia mencoba melihat semua teks wahyu berorientasi untuk kemaslahatan manusia atau antro-po-sentrisme, namun ia mempertahankan bahwa antro-po-sentrisme itu dibangun atas teo-sentrisme.



Gambar 55 Skema Ushul Fiqh baru Hasan Hanafi dan perbandingannya dengan metodologi fenomenologi

Diagram di atas menjelaskan tiga tahapan ijtihad model Ushul Fiqh Hasan Hanafi yang mengadopsi metodologi ahli hadis. Tahapan itu tidak jauh berbeda dengan metodologi fenomenologi. Tahap pertama sama dengan langkah-langkah pengumpulan data, sedangkan tahap kedua sama dengan metode analisa data, dan yang terakhir sama dengan tahapan diskusi data dan membangun argumen.

BAB V

PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Disertasi ini adalah kajian metodologi penalaran hukum Hasan Hanafi yang terdapat dalam *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li I'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh (Vol. 1)* dan *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Bunyatu al-Nash (Vol.II)*. Berdasarkan pembahasan dan uraian yang telah dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya maka dapat diambil beberapa kesimpulan tentang kritik-kritik Hasan Hanafi terhadap Ushul Fiqh klasik, rekonstruksi Ushul Fiqh modern dan metode ahli hadis.

Dengan menggunakan analisis isi terhadap *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li I'adah bina Ilmi Ushul al-Fiqh (Vol. 1)* dan *Min al-Nash ila al-Waqi'*; *Bunyatu al-Nash (Vol. 2)*, dan menggunakan pendekatan filsafat ilmu, peneliti menemukan bahwa buku Ushul Fiqh klasik ada tujuh konstruk, yaitu; konstruk tunggal, konstruk dua-dua, konstruk tiga-tiga, konstruk empat-empat, konstruk lima-lima, konstruk tujuh-tujuh, dan konstruk delapan-delapan. Selain itu, Hasan Hanafi mengemukakan bahwa konstruk ushul fiqh klasik mengalami problematik, diantaranya; konstruk yang tertutup, konstruk pecah-belah, konstruk yang ditransformasikan dan konstruk yang kaku. Pada jilid pertamanya, Hasan Hanafi berpendapat bahwa pembangunan Ushul Fiqh harus mengrespon krisis sosial dan relevan dengan kesadaran social, serta harus dibangun atas teks *ilahi*. Dia juga berargumen bahwa konstruk ilmu pengetahuan selalu dalam keadaan berubah-ubah, tetapi tetap dalam ruang lingkup dan bidangnya.

Temuan lain dari disertasi ini adalah bahwa konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi modern menggunakan konstruk empat-empat (*ruba`i*), yang terdiri dari bagian pertama; *muqaddimah*. Di bagian ini dijelaskan relevansi Ushul Fiqh untuk zaman modern, bagian kedua; kesadaran sejarah (*al-Wa'yu al-Tārikhī*), sedangkan ketiga kesadaran teoritis (*al-Wa'yu al-Nadharī*), dan terakhir tentang

kesadaran praksis (*al-Wa'yu al-'Amalī*). Dalam bukunya juz pertama ini, Hasan Hanafi berpendapat bahwa semua sumber hukum Islam; Al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas adalah berporos kepada sejarah dan bersifat humanis-teosentris.

Setiap ayat Al-Quran, hadis Nabi, Ijma' dan Qiyas berakar pada praktek dan pengalaman manusia. Al-Quran, oleh karena itu, dianggap sebagai pengalaman mutlak, sementara al-sunnah dianggap sebagai contoh ideal dalam mengaplikasi Syari`at. Adapun al-Ijma' juga dianggap sebagai pengalaman yang dihasilkan secara kolektif oleh masyarakat suatu masa dahulu dalam sejarah. Sedangkan qiyas adalah pengalaman individu. Disini Hasan Hanafi melihat bahwa ketika sumber-sumber hukum Syari`at diatas digunakan untuk penalaran hukum, maka para mujtahid diharuskan menggunakan teori dan konsep linguistik, padahal teori-teori bahasa itu dibangun dan dibuat berdasarkan kesadaran kolektif yang humanis dan dilatar belakangi oleh kemanusiaan. Oleh karena itu keempat sumber hukum itu hakikatnya adalah humanis namun dilandasi wahyu yang teosentris dan sakral. Demikian juga dalam berijtihad, seorang mujtahid diperlukan untuk memahami situasi masyarakat yang sebenarnya dan berakar kepada penyelesaian problem sosial, seperti krisis dan penindasan. Proses pemahaman krisis ini dan strategis penggunaan empat sumber hukum tadi, disebut sebagai kesadaran praksis, yaitu; maqashid dan *ahkam al-Syar'iyah*.

Menganalisis konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi sebagaimana pada juz dua, saya berargumen bahwa gagasan Hasan Hanafi tentang metodologi Ushul Fiqh dengan metodologi ahli hadis dibangun atas kesadaran kolektif (*syu`ur*); kesadaran sejarah, kesadaran teoritis dan kesadaran praksis. Penjelasan yang penulis temukan bahwa yang dimaksud dengan metodologi hadis adalah metode-metode dan teknik-teknik dari *tahammul wal ada`*, kritik *sanad* dan *matan*, dan *fiqhul hadis*. Setiap kategori pekerjaan ahlu hadis di atas ada metodenya, misalnya metode-metode *tahammul wal ada`* adalah seperti metode mencari hadis, mendengar hadis, menghafalnya dan

menjaganya. Sedangkan metode kategori kritik *sanad* dan *matan*, seperti *ilmu rijal*, *mustalahul hadis*, *jarh wa ta`dīl*, dan kategori *fiqhul hadīst* seperti *nasikh mansūkh*, *ta`arrudh wa tarjīh*, *asbabul wurud*. Ia mengagaskan bahwa ilmu hadis dikembangkan dalam fase sejarah dapat selalu memenuhi kebutuhan masyarakat Islam dan selalu menjadi solusi bagi krisis sosial, misalnya dari ilmu *tahammul wal ada`* hanya terpaku kepada hafal dan mempertahankan tradisi secara kaku, ke problematika ilmu hadis untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Islam; berkembang ke ilmu *maghazi*, kemudian berkembang lagi ke ilmu *sirah* dan biografi dan akhirnya menemukan sebagai ilmu sejarah Islam. Pada setiap fasenya *al-ana*; identitas Islam muncul; identitas Nabi, ke identitas *rijalul hadis*; *sirah* dan *biographi*, dan ke identitas kelompok; identitas peradaban Islam dalam historiografi Islam.

Argumen kedua, konstruk Ushul Fiqh Hasan Hanafi dipengaruhi oleh ideologi Islam kiri (*al-yasar al-Islami*) dan berorientasi kepada revolusionis dan humanis-teosentris. Hal ini misalnya dalam penggunaan hubungan dialektika antara krisis sosial, kesadaran *manusia* (*al-Syu`ur dan al-wa`yu*) dan wahyu. Meskipun, konsep *syu`ur* yang digunakan menjadi konsep dasar dan kunci dalam rekonstruk Ushul Fiqh, ia juga menggunakan fenomenologi dan menjadikan Ushul Fiqh relevansi dengan zaman modern dan responsif terhadap krisis sosial. Dengan demikian, ia menciptakan konsep baru untuk menguraikan proposal Ushul Fiqh, dan memperluas ruang lingkup dan bidang ushul fiqh.

Karya ini sangat signifikan bagi pengakajian hukum Islam, penerapan Syari`at Islam dan Ushul Fiqh. Di sini ia menawarkan pemahaman Ushul Fiqh modern yang mampu menanggapi krisis sosial lokal dan berporos pada identitas kolektif.

5.2. Saran-saran

Hasan Hanafi melihat bahwa konstruk Ushul Fiqh masa lalu memiliki beberapa masalah utama. Dalam mengkritik Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi mengawali dengan pencarian konstruk Ushul Fiqh klasik, kemudian mengkritik konstruk tersebut. Dalam bukunya

Min al-Nash ila al-Waqi`; *Takwin al-Nash, Muhawalatu li Fadah Bina ilmi Ushul al-Fiqh*, ia mengkaji lebih dari 150 isi-isi buku-buku Ushul Fiqh klasik baik dari kalangan Sunni, maupun Syiah. Hasan Hanafi menemukan ada empat kelemahan dan mengkritik terhadap bangunan Ushul Fiqh klasik, yaitu: pertama kebanyakan buku-buku Ushul Fiqh klasik memiliki konstruk tertutup. Kedua, sebagian lainnya buku-buku Ushul Fiqh klasik ditulis dengan konstruk pecah belah. Ketiga khusus untuk buku-buku Ushul Fiqh Syiah, mereka menulis kitab-kitab Ushul Fiqh dengan konstruk yang bertransformasi.

Sementara untuk buku-buku Ushul Fiqh di abad 18 dan 19, kebanyakan dikarang dalam bentuk *syarah, hassyah, taqrir, ta`liq*³⁶⁰ dan *tahrir* dengan konstruk yang kaku dan membatu. Berikut dari penutup ini diawali dengan penjelasan tentang model-model konstruk Ushul Fiqh yang ditemukan oleh Hasan Hanafi dan kemudian diteruskan dengan kritik terhadap konstruksi-konstruksi tersebut. Untuk memperbaiki konstruk Ushul Fiqh klasik, Hasan Hanafi menawarkan rekonstruksi Ushul Fiqh modern pada jilid dua yang lebih responsif dengan perkembangan zaman, yaitu Ushul Fiqh yang dibangun dalam bingkai metodologi ilmu hadis yang dibagi kepada kesadaran sejarah, kesadaran teoritis, dan kesadaran ilmiah.

Ada beberapa hal yang dapat disarankan oleh peneliti berdasarkan kepada temuan yang telah diteliti dalam disertasi ini, antara lain:

1. Kepada peneliti Ushul Fiqh secara umum dan pengkaji Hasan Hanafi secara khusus bahwa kajian Hasan Hanafi memiliki kelemahan karena kurangnya sistematis dan tidak ada keruntutan dalam penulisan isi buku, maka disarankan agar melanjutkan pengkajian Ushul Fiqh Hasan Hanafi dengan membaca secara mendalam tentang teori-teori ilmu hadis yang ia perbaharui dalam *min al-Sanad ila al-Matan*.

³⁶⁰ Untuk zaman modern ini adalah beberapa istilah sebagai pengembangan dari tradisi itu, seperti tahqiq, tadqiq dan tahlil madhmunah.

2. Kepada mujtahid dan para akademisi dalam bidang hukum baik umum ataupun Islam, kajian Ushul Fiqh Hasan Hanafi sangat bermamfaat dalam mencoba memahami realitas dan krisis sosial dan menggunakan hukum sebagai instrumen perubahan bagi krisis tadi. Hal ini dikarenakan Ushul Fiqh dibangun atas kesadaran kolektif yang dinamakan dengan identitas dan dimamfaatkan untuk respon bagi kebutuhan umat. Disamping itu Ushul Fiqh Hasan Hanafi memberikan keluasan untuk memahami teks-teks agama secara humanis, penafsirannya lebih bersifat teo-anthroposentris dan memperlakukan manusia sebagai aktor.
3. Kepada pemerintah Aceh untuk memamfaatkan Ushul Fiqh Hasan Hanafi sebagai salah satu ilmu penalaran hukum Islam dalam perumusan materi hukum dan *taqin* Syari`at Islam di Aceh. Selama ini materi hukum yang dikembangkan di Aceh belum sepenuhnya memiliki kesadaran sejarah, sehingga sejarah hidup penerapan Syari`at Islam di masa kejayaan Ksesultanan Aceh masih kurang mendapat pehertian. Demikian juga hirarkhi maqashid dan penekanan kesadaran praksis juga berguna bagi penentuan skala prioritas penerapan syariat Islam di Aceh. Ushul Fiqh Hasan Hanafi akan memberikan ruang lebih besar dan fleksibel agar Syari`at Islam itu mengakar dalam sejarah, bermamfaat bagi penyelesaian krisis kolektif dan mawas dengan konteks lingkungan dan psikologi Aceh di zaman modern.

REFERENSI

- `Afifi, Muhammad al-Shadiq. *Tathawwur Al-Fikri Al-Ilmi `Inda Al-Muslimin*. Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1977.
- ‘Atiyya, Ahmad ‘Abd al-Halim, ed. *Jadal Al-Ana Wa Al-Akhar: Qira’a Naqdiyya Fi Fikr Hasan Hanafi Fi ‘Id Miladiyah Al-Sittin* Kairo: Madbuli al-Saghlr, 1997.
- ‘Audah, Abd al-Qadir. *Al-Tasyri’ Al-Jinai Al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1968.
- Abah, al-Sayyid waladuh. " Al-Tanwir Wa Al-Ta’sil: Qira’a Fi Ba‘D a ‘Mal Hasan Hanafi ". In *Jadal Al-Ana Wa Al-Akhar: Qira’a Naqdiyya Fi Fikr Hasan Hanafi Fi ‘Id Miladiyah Al-Sittin* edited by Ahmad ‘Abd al-Halim ‘Atiyya. 17-32. Kairo: Madbuli al-Saghlr, 1997.
- Abduraazieq, Syech Mustafa. *Failusuf Al-Arab Wa Muallim Al-Tsani*. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1945.
- . *Tamhied Li Tariekh Al-Falsafatu Al-Islamiyyah*. Cairo: Lajnah al-Ta`lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyar, 1944.
- Abel, Reuben. *Man Is the Measure: A Cordial Invitation to the Central Problem of Philosophy*. New York: The Free Press.
- Abubakar, Al Yasa`. *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh* Jakarta: Kencana Pernadamedia, 2016.
- . *Rekonstruksi Fikih Kewarisan; Reposisi Hak-Hak Perempuan*. Banda Aceh: LKAS, 2012.
- Acikgenc, Alparslan. *Islamic Scientific Tradition in History*. Kuala Lumpur: Penerbit IKIM, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2014.

———. *Scientific Thought and Its Burdens: An Essay in the History and Philosophy of Science*. Istanbul: Fatih Universitesi Yayinlari, 2000.

al-`Urwie, Abdullah. *Maḥmum Al-Aqli; Maqaalḥ Fi Al-Mufaraqath*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2001.

al-Amidi, Ali bin Muhammad. *Al-Iḥkam Fi Ushul Al-Aḥkam*. Riyadh: Dar al-Shami`i li al-Nashr wa al-Tauzi`, 2003.

Al-Asnawi, Abdur Rahim ibn Hasan. *Al-Tamhid Fi Takhrij Al-Furu` Ala Al-Ushul*. Beirut: Al-Muassasah al-Risalah, 1981.

Al-Attas, M.-N. *Islam and Secularism* Malaysia: Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM) 1978.

———. *Prolegomena to Metaphysics of Islam*. Malaysia: UTM Press, 2014.

al-Baghdadi, Abdurrahman. *Ulama Dan Penguasa Di Masa Kejayaan Dan Kemunduran*. Jakarta: Gema Insani Press, 1988.

Al-Bahisin, Ya`cob ibn Abd al-Wahhab. *Dilalatu Al-Fath Fi Mabahist Ushuliyin*. Vol. 1, Saudi Arabia: Dar Al-Tadammuriah, 2013.

———. *Thuruq Al-Istidlal Wa Muqaddimatuḥa `Inda Manathiqah Wa Al-Ushuliyun*. Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2001.

Al-Bajannurdi, Hasan. *Muntaha Al-Ushul*. Qom: Muassah al-`Uruj, 1396 H.

Al-Banna, Hasan. *Majmu'dt Rasa'il Al-Imam Al-Shahid Hasan Al-Banna*. Beirut: Dar al-Andalus, 1965.

Al-Banna, Jamal. *Kalla Tsumma Kalla, Kalla Li Al-Fuqaha` Al-Taqlid, Kalla Liad`Iya Al-Tanwir: Muhakamah Al-Fikri Al-Masr*. Kairo: Dar al-Fikri al-Islami, 1994.

———. *Nahwa Fiqh Jadid*. www.kotobarabia.com.

- al-Baqilani, Abi Bakar. *Al-Taqrīb Wa Al-Irsyād* Lebanon Muassasah al-Risalah, 403.
- Al-Bashri, Husain. *Al-Mu`Tamad Fi Al-Ushul Fiqh*. Dimaskus: Al-Ma`had al-Ilmi al-Faransi liddasath al-Arabiyah, 1964.
- al-Buhust, Majmu`ah al-Ulama wa, ed. *Kitab Al-Minhaj Al-Imam Al-Syahid Muhammad Baqir Al-Shadr; Sammu Al-Zat Khulud Al-`Adha'*. Beirut: Al-Ghadir, 2000.
- Al-Dabbusi, Imam. *Ta`Sisu Al-Nadhar*. Beirut: Daar Ibn Zaidun, 1038.
- al-Dahsyān, Mahmud Muhammad. *Al-Khilaf Al-Ushuli Baina Al-Hanafiyah Wa Jumhur Al-Ushuliyien; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2015.
- . *Al-Khilaf Al-Ushuli Baina Al-Hanafiyah Wa Jumhur Al-Ushuliyin: Dirasah Al-Tahlilyah Wa Al-Naqdiyah*. Damascus: Risalah, 2015.
- al-Fārūqī, Ismā`īl R. "Islām and Art." *Studia Islamica* 37 (1973): 81-109.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Cultural Atlas of Islam*. New York: MacMillan, 1986.
- . "Islam Dan Arstektur." In *Seni Di Dalam Peradaban Islam*, edited by M. Abdul-Jabbar. Bandung: Pustaka, 1981.
- . *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- al-Ghazali, Abi Hamid. *Al-Mustasfa Min Al-Ilm Al-Ushul*. Vol. 1-2, Kairo: Sidra, 2009.
- al-Ghuraifi, Abdullah. *Al-Imam Al-Khumeini; Qira'ah Fi Al-Sirah, Al-Minhaj Wa Al-Mawaqif*. Mamlakah Bahrain: Lajnah Al-Huraifi al-Tsaqafiyah, 2010.

al-Hakim, Muhammad Taqiyuddin. *Al-Ushul Al-`Ammah Li Al-Fiqh Al-Muqarin: Madkhal Ila Al-Dirasah Al-Fiqh Muqarin*. Qum: Amir, 1418 H.

al-Jabiry, Muhammed-Abed. *Bunyatu Al-`Aql Al-`Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah Li Nudhum Al-Ma`Rifah Fi Al-Tsaqafah Al-Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirasath al-Wihdah al-Arabiyah, 2009.

———. *Takwin Al-`Aqlu Al-`Arabi*. Beirut: Markaz Dirasath al-Wihdah al-Arabiyah, 2009.

Al-Jizani, Muhammad. *Ma`Alim Ushu Al-Fiqh `Inda Ahlu Al-Sunnah Wa Al-Jamaah*. Riyath: Daar Ibn Al-Jauzi, 1429.

al-Khadhri, Muhammad. *Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Muthabba`ah al-Jamaliyah, 1911.

al-Khumeini, Al-Imam. *Al-Ashalah Wa Al-Tajdid*. Qum: Daarul Mahajjah al-Baidha, 2012.

———. *Al-Ijtihad Wa Al-Taqlid*. Muassah al-`Uruj 1418.

———. *Anwar Al-Hidayah Fi Al-Ta`Liqah `Ala Al-Kifayah*. Vol. 1, Qom: Maktab al-`Ilam al-Islami, 1413 H.

———. *Anwar Al-Hidayah Fi Al-Ta`Liqah `Ala Al-Kifayah*. Vol. 2, Qom: Maktab al-`Ilam al-Islami, 1413 H.

———. *Manahil Al-Wushul Ila Ushul Al-Fiqh*. Vol. 2, Qom: Muassasah al-Uruj, 1414.

———. *Manahil Al-Wushul Ila Ushul Al-Fiqh*. Vol. 1, Qom: Muassasah al-Uruj, 1414.

al-Majid, Abd al-Majid Mahmud. *Ushu Al-Fiqh `Inda Imam Al-Bukhari Mustanbithah Min Shahihi*. Cairo: Hauliyah Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyah 1992.

Al-Naisaburi, Abi Abdullah. *Ma`Rifatu `Ulumi Al-Hadis Wa Kammiyatu Ajnasih*. Beirut: Daar Ibn Hazmin, 2003.

- al-Nashar, Ali Sami. *`Aqaid Al-Salaf Lil Aimmah Ahmad Ibn Hambal, Wa Al-Bukhari, Wa Ibn Qutaibah Wa Utsman Al-Darimi*. Iskandariah: Manshaah al-Ma`arif, 1971.
- . *Manahij Al-Bahs Inda Mufakkiri Al-Islami Wa Naqd Al-Muslimin Li Al-Manthiq Al-Aristotolisi*. Iskandariah: Dar al-Fikri al-Arabi, 1947.
- al-Quzwaini, Muhammad. *Al-Idhah Fi `Ulum Al-Balaghah* Vol. 1, Beirut: Dar al-Jaili, 1988.
- Al-Ramhurmuzi, Al-Hasan Abdurrahman. *Al-Muhdist Al-Fashil Baina Al-Rawi Wa Al-Wa`I*. Beirut: Darul al-Fikr, 1983.
- Al-Razi, Fakhruddin. *Al-Mahshul Fi Ilmi Ushul*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1209.
- al-Rifa`i, Abd al-Jabbar. *Minhaj Al-Syahid Muhammad Baqir Al-Shadr Fi Tajdid Al-Fikri Al-Islami*. Sydney: Maktabah Mutsqih al-`Arabi, 2012.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir. *Al-Usus Al-Mantiqiyah Li Al-Istiqlal: Dirasah Jadidah Li Al-Istiqlal Tastahdifu Iktisyaf Al-Asas Al-Mantiqi Al-Musyarak Li Al-Ulum Al-Thabi`iyah Wa Iman Bi Allah*. Beirut: Muassasah al-Arif li al-Mathbu`ah, 2008.
- al-Samarkandi, `Alauddin. *Mizan Al-Ushul Fi Nataij Al-Ushul*. Dauhah: Mathabi` al-Dauhah al-Hadisah, 1984.
- al-Sanhuri, Abdurrazaq. *Mashadiru Al-Haq Fi Al-Fiqh Al-Islami: Dirasatu Al-Muqaranatu Bi Al-Fiqh Al-Gharbi*. Beirut: Dar Ehia al-Turath al-Arabi, 1954.
- al-Sha`idi, Abd al-Muta`ali. *Bughyah Al-Idhah Li Talkhis Al-Miftah*. Vol. 1, Kairo: Maktabah al-Adab, 2005.
- al-Shadr, Al-Syahid Muhammad Baqir. *Durus Fi Ilmi Al-Ushul: Al-Halaqah Al-Tsalisah*. Vol. 2, Qum: Sattarah, 2000.
- . *Durus Fi Ilmi Al-Ushul: Al-Halaqah Al-Tsalisah*. Vol. 1, Qum: Sattarah, 2000.

- Al-Shoghri, Abd Majid. *Al-Fikr Al-Ushuly Wa Isykâliyyat Al-Sulthoh Al-Ilmiyyah Fi Al-Islam*. Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi, 1994.
- al-Sirhani, Fahd bin Muhammad. *Minhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*. Riyadh: Maktab Majallah Al-Bayan, 1434.
- al-Syafi'i, Muhammad Idris. *Al-Risalah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1939.
- Al-Syaukani, Muhammad Ibn Ali. *Irsyad Al-Fuhul Ila Tahqiq Al-Haq Min Ilmi Al-Ushul*. Riyadh: Dar al-Fadhilah li al-Nashr wa al-Tauzi', 2000.
- al-Thahthawi, Rafa`ah. *Al-Qaulu Al-Sadied Fi Al-Tajdid Wa Al-Tqlid*. Mesir 1289 H.
- al-Thufi, Najmuddin. *Syarh Mukhtashar Al-Raudhah*. Saudi Arabiya: Wizarah al-syuun al-Islamiyah wa al-Auqah wa al-Da`wah wa-Irsyad, 1998.
- al-Thusie, Abi Ja`far Muhammad bin Husein. *Al-Uddah Fi Ushul Al-Fiqh* Vol. 2, Qom: Sattarah, 1117 H.
- . *Al-Uddah Fi Ushul Al-Fiqh* Vol. 1, Qom: Sattarah, 1117 H.
- al-Tursani, Al-Syeikh Jalaluddin. *Safinatu Al-Hukkam Fi Takhlich Al-Khasam*. Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA), 2015.
- al-Zarkasyi, Abi Abdullah. *Al-Bahru Al-Muhid Fi Al-Ushul Al-Fiqh*. Kuwait: Wizarah Auqah li al-Syuun al-Islamiyah, 1992.
- . *Al-Mantsur Fi Al-Qawaid: Fiqh Al-Syafi'i*. Beirut: Dar al-Ilmiyah, 2000.
- Arfan, Abbas. "Maqashid Al-Syariah Sebagai Hukum Islam, Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda." *Al-Maanahij* 7, no. 2 (2017): 183-94.

- Auda, Jasser. *Maqashid Al-Shari`a Li Al-Mubtadiin* London: The International Institute of Islamic Thought, 1981.
- . *Maqashid Al-Shari`Ah as Philosophy of Islamic Law; a Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Babbie, Earl R. *Adventures in Social Research : Data Analysis Using Ibm Spss Statistics*. 7th ed. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2011.
- . *The Practice of Social Research*. 12th ed. 1 vols Australia ; United Kingdom: Wadsworth Cengage Learning, 2010.
- Bacon, Francis. *Francis Bacon: The New Organon* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Badruzaman, Ade Musofa Badruzaman. "Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah." *Al-Adyan* 13, no. 2 (2018): 225.
- Bowen, John R. *Muslims through Discourse*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Bubakar, Jilani. "Min Al-Nash Wa Al-Waqi`: Al-Tajribah Al-Ushuliyah Baina Al-Aqli Wa Al-Waqi` Wa Al-Tarikh." Syubkah al-Alukah, Tsaqafah wa Ma`rifah: `Alim al-Kutub, 2012.
- . "Tajdid Ushul Al-Fiqh Fi Masru` Hasan Hanafi: Al-Istimdad Wa Al-Makanah." *Al-Akadimiyah li al-Dirasat al-Ijtimaiyah wa al-Insaniyah* 15 (2016).
- . "Tajdid Ushul Fiqh Fi Masyru` Hasan Hanafi; Al-Istimdad Wa Al-Makanah." *Al-Kadimiyah li al-Dirasath al-Ijtimaiyah wa al-Insaniyah* 15 (2016): 21-28.
- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover Publications, 2003.

- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Cammack, Mark. "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?". In *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, edited by Arskal Salim and Azyumardi Azra. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 2003.
- Chambert-Loir, Henri. "Islamic Law in 17th Century Aceh." *Archipel* 94 (2017): 51-96.
- Descartes, Rene. *Philosophical Essays and Correspondence (Descartes)*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.
- . *The World and Other Writings*. Cambridge: University Press, 2004.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. Beacon Paperbacks. Enl. ed. Boston, Mass.: Beacon Press, 1957.
- Dewey, John, and J. J. Chambliss. *Philosophy & Education in Their Historic Relations*. Boulder: Westview Press, 1993.
- Dreyfus, Hubert L., and Mark A. Wrathall. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- El-Rouayheb, Khaled. "Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900–1900," In, (2010).
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* London: LONGMAN, 1995.
- . *Textual Analysis for Social Research Norman Fairclough*. New York: Routledge, 2003.
- Falusi, Mas`ud bin Musa. *Madrasah Al-Mutakallimin Wa Manhajuhu Fi Dirasah Ushul Al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah Rusdi, 2004.

- Fanani, Muhyar. *Fiqh Konstruksi Hukum Islam Madani Di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Feener, Michael. "Social Engineering through Shari"A: Islamic Law and State-Directed Da`Wa in Contemporary Aceh." *Islamic Law and Society* 19, no. 2012 (2012): 275-311.
- . *Social Engineering through Shari"A: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Islamic Law and Society. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Feener, Michael, Patrick Daly, and Anthony Reid, eds. *Mapping the Acehnese Past*. Leiden: KITLV Press, 2011.
- Fir, Said al-Dhiya'i. *Al-Imam Al-Khumeini: Minhajuhu Fi Al-Ijtihad Wa Madrasatuhu Al-Fiqhiyah*. Beirut: Muassasah Jib wa Nasr Uruj, 2005.
- Fuller, Steve. *Philosophy of Science and Its Discontents* New York: The Guilford Press, 1993.
- Gallagher, Shaun, and Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008.
- Ghulam-al-Bakistani, Zakaria ibn. *Min Ushu Al-Fiqh Ala Manhaj Ahl Al-Hadis*. Jeddah: Dar al-Kharaj, 2002.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: Alexander Street Press, 1971. <http://ezproxy.lib.monash.edu.au/login?url=http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10019883>.
- Gramsci, Antonio, Derek Boothman, and Alexander Street Press. *Further Selections from the Prison Notebooks*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. <http://ezproxy.lib.monash.edu.au/login?url=http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10019853>.

- Gramsci, Antonio, and Carl Marzani. *The Open Marxism of Antonio Gramsci*. New York: Cameron Associates, 1957.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Ab Basid Society (2nd-4th/&H-10th Centuries)* New York: Roudledge, 1998.
- Hajji, Thariq. *Naqdu Al-Aqlu Al-Arabi Min `Uyub Tafkirina Al-Mu`Ashir*. Kairo: Dar al-Ma`arif, 1998.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Ushul Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- . *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hanafi, Hasan. *Agama, Kekerasan, Dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001.
- . *Al-Dien Wa Al-Tsaurah Fi Misr*. Vol. 1-6, Kairo: Maktabah Matbuli, 1952-1981.
- . *Al-Din Al-Tsaqafah Wa Al-Siyasah Fi Al-Wathan Al-Arabi*. Kairo: Dar al-Quba, 1998.
- . *Al-Huwwiyah*. Kairo: Al-Majlis Al-A`la li Al-Tsaqafah, 2012.
- . *Al-Turast Wa Al-Tajdid: Mauqifuna Min Al-Turats Al-Qadim*. Beirut: Al-Muassasah al-Jami`ah lil Dirasat wa Nashr, wa al-Tauzi` 1992. 4.

- . *Al-Yamin Wa Al-Yasar Fi Al-Fikri Al-Dinie*. Kairo: Dar al-Tsaqafa al-Jadid, 1996.
- . *Dirasat Al-Islamiyah*. Kairo: Al-Injilu Al-Misriyah, 1981.
- . *Dirasat Falsafiyah*. Kairo: Al-Injilu Al-Misriyah, 1988.
- . *Fi Fikri Gharbi Al-Mu`Ashir*. Kairo: Al-Muassasah al-Jamiah li Al-Dirasah wa al-Nashr wa Al-Tauzi`, 1990.
- . *Fichte Filusuf Al-Muqawamah*. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2003.
- . "Hadis Al-Firqah Al-Najiyah; Baina Ta`Adud Al-Riwayat Wa Al-Taidhief Al-Siyasiefi Ilm Ushul Al-Dien." In *Mu`tamar al-Wihdah al-Islamiyah wadi`ah Muhammad Shallallahu alaihi wassalam*. Bahrain: Jam`iah al-Tajdid al-Tsaqafiyah al-Ijtima`iah, 2007.
- . *Hishar Al-Zaman: Al-Hadhir (Al-Mufakkirun)*. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004.
- . *Hishar Al-Zaman: Al-Madhi Wa Al-Mustaqbal (Al-Ulum)*. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004.
- . *Hishar Al-Zaman: Isykalath Al-Hadhir* Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2004.
- . *Hiwar Al-Mayriq Wa Al-Maghrif*. Dar al-Baidha: Tubuqal, 1990.
- . *Humum Al-Fikri Wa Al-Wathan* Vol. 1-2, Kairo: Dar al-Quba, 1981.
- . *Huwar Al-Ajyal*. Kairo: Dar al-Quba li Nashr wa Thiba`ah wa al-Tauzi`, 1998.
- . *Juzur Al-Tasalluth Wa Afaaq Al-Hurriyah*. Kairo: Daar al-Syuruq wa al-Daulah, 2005.

- . *Lessing: Tarbiyah Al-Jinsi Al-Basyari*. Beirut: Daar al-Tanwir li al-Thiba`ah wa al-Nashr wa al-Tauzi`, 2006.
- . *Mausu`Ah Al-Hadharah Al-`Arabiah Al-Islamiyah*. Vol. 2, Kairo: Al-Muassasah al-Arabiyah li Al-Dirasah wa al-Nashr, 1986.
- . *Min Al-Aqidah Ila Al-Tsaurah: Muhawalah Lii`Adah Bina Ilm Ushu Al-Din*. Kairo: Madbuli, 1986.
- . *Min Al-Naql Ila Al-Aql: Ulum Al-Quran, Min Al-Mahmul Ila Al-Hamil*. Vol. 1, Kairo: Al-Haijah al-Misriah al-Ammah li al-Kitab, 2013.
- . *Min Al-Naql Ila Al-Aql: Ulumul Hadis, Min Naqd Al-Sanad Ila Naqd Al-Matan*. Vol. 2, Kairo: al-Haijah al-Misriah al-Ammah li al-Kitab, 2013.
- . *Min Al-Nash Ila Al-Waqi`; Bunyatu Al-Nash*. Vol. 2, Misr Jadidah: Markaz al-Kitab, 2004.
- . *Min Al-Nash Ila Al-Waqi`; Takwin Al-Nash, Muhawalatu Li I`Adah Bina Ilmi Ushul Al-Fiqh*. Vol. 1, Misr Jadidah: Markaz al-Kitab, 2004.
- . *Min Mahatin Ila Baghdad*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004.
- . *Min Naql Ila Ibda` : Al-Naql*. Vol. 1-9, Kairo: Dar Al-Quba, 2000-2002.
- . *Muqaddimah Fi Ilm Al-Istighrab*. Kairo: Dar al-Fanniyah, 1991.
- . *New Directions in Islamic Thought*. Georgetown: Center for International and Regional Studies, University School of Foreign Service in Qatar, 2010.
- . *Qadhaya Mu`Ashirah: Fi Fikri Al-Mu`Ashir*. Vol. 2, Beirut: Daar al-Tanwir, 1982.

- . *Qadhaya Mu`Ashirah: Fi Fikrina Al-Mu`Ashir*. Vol. 1, Beirut: Daar al-Tanwir, 1981.
- . *Studi Filsafat 1: Pembacaan Atas Islam Kontemporer*. Translated by Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- . *Studi Filsafat 2: Pembacaan Atas Tradisi Barat Modern*. Translated by Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- . "Tajdid Ilm Al-Ushul; Qiraah Fi Kitabath Al-Imam Al-Syahid Muhammad Baqir Al-Shadr." In *Kitab Al-Minhaj Al-Imam Al-Syahid Muhammad Baqir Al-Shadr; Sammu Al-Zat Khulud Al-`Adha'*. 151-75. Beirut: Al-Ghadir, 2000.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Penerbit Pustaka, 2001.
- Hattar, Nahidh. *Al-Turats Al-Gharb Al-Tsaurah: Bahsu Haula Al-Ashalah Wa Al-Mu`Asharah Fi Fikri Hasan Hanafi*. Urdun: Shaghir Maktabah li al-Thiba`ah wa al-Nashr wa al-Tauzi`, 1986.
- Holt, Claire, ed. *Culture and Politics in Indonesia*. Jakarta: Equinox Pub, 2007.
- Hooker, M.B., ed. *Islam in South-East Asia*. Leiden: E.J. Brill, 1988.
- Husein-al-Bashrie, Abu. *Al-Mu`Tamad Fi Ushul Al-Fiqh*. Islamic Book.WS, 2010.
- Ibn-Taimiyah, Ahmad. *Al-Intishar Li Ahl Al-Anshar; Naqdhu Al-Mandhiq*. Mekkah Mukarramah: Dar Alim al-Fawaid, 1435.
- Ibn-Tamiyah, Taqiyuddin. *Raddu `Ala Al-Manthiqiyin*. Pakistan: Dar Tarjamah al-sunnah, 1976.
- Ibn `Asyur, Moh Thahir. *Maqasid Syariat Al-Islamiyyah, Di Tahqiq Moh Thahir Al-Maysawi*. 2 ed. Yordan: Dar Nafais, 2001.
- Ichwan, Moch Nur. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama,

Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 183-214.

———. "Peter Riddell: Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh. Leiden / Boston: Brill ". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 174 (2018): 291-362.

Ichwan, Moch. Nur. "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh." In *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, edited by Michael Feener and Mark Cammack. Islamic Legal Studies Program. Boston: Harvard University Press, 2007.

Idria, Reza. "Cultural Resistance to Shariatism in Aceh." In *Regime Change, Democracy and Islam: The Case of Indonesia, Final Report Islam Research Programme* edited by Kees van Dijk. Jakarta: Universiteit Leiden, 2013.

Iqbal, Muhammad. *Membangun Kembali Pikiram Agama Dalam Islam*. Djakarta: Tintamas, 1966.

Jad, Abdullah Ahmad. "Nadhaja Hatta Ihtaraqa " In, (2017). <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=20737>.

Jumuah, Ali. *Al-Thariq Ila Al-Turats Al-Islami: Muaqaddimah Al-Ma`Rifah Wa Madakhil Al-Minhajiah*. Kairo: Nahdhah Misri, 2009.

———. *Qadhiyatu Al-Tajdid Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Hidayah, 1993.

Juwaini, Abd al Malik ibn Yusuf Abu al Ma'ali al. *Kitab Al-Takhish Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 1996.

Kamali, Mohammad Hashim. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence." *Arab Law Quarterly* 11, no. 1 (1996): 3-33.

———. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Text Society, 2005.

Karbiyah, Karimah. "Iskaliyah Al-Tajdid Fi Fikr Hasan Hanafi." *Majallah al-Adab wa al-Ulum al-Ijtima'iah* 2 (2014): 37-51.

Khalaf, Abdu Al-Wahhab. *Ilmu Al-Ushu Al-Fiqh*. Kairo: Dar Al-Kalam, 1978.

Khaldun, Abdurrahman ibn Muhammad Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun; the Ibn Khaldun's Introduction*. Kitabul Ibr Wa Diwaanil Muftadai Wal Khabri Fil Aiyaamil Arab Wal a' Jam Wal Barbar Wa Man Asharahum Min Zawil Sulthanil Akbar. Vol. 1, Beirut: Daarul Jail.

Khan, Mustafa Sa'id. *Dirasah Tarikhiyah Li Al-Fiqh Wa Ushuluh Waal- Ittijahat Allati Dhaharat Fiha*. Dimsiyq: Al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi`, 1984.

Khaznah, Haitsam Abdu Al-Hamid Ali. *Tathawwur Al-Fikr Al-Ushuli Al-Hanafi: Dirasah Tadhbiqiyah Li Adillah Al-Mukhtalif Fiha*. Amman: University of Jordan, 1998.

Khomeini. *Al-Hukumah Al-Islamiyah Li Imam Al-Khumeini*. Kairo 1979.

King, Margaret L. *The Renaissance in Europe*. United Kingdom: Laurence King Publishing Ltd., 2003.

Kottak, Contrad Phillip. *Mirror for Humanity: A Concise Introduction to Cultural Antropology*. Singapore: McGrow Hill College, 1999.

Kuipers, Theo, Dov M. Gabbay, Paul Thagard, and John Woods, eds. *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science; Focal Issues*. NH Press: Elsevier BV, 2007.

Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 1997.

- . *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- . *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, Dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan, 2001.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Ladyman, James. *Understanding Philosophy of Science* London: Routledge, 2002.
- Lakatos, Imre. *The History of Science and Its Rational Reconstructions*. USA: Springer, 1971.
- Lev, Daniel S. "Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia." In *Culture and Politics in Indonesia*, edited by Claire Holt. 246-318. Jakarta: Equinox Pub, 2007.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers, 1859.
- Mashduqi, Anis. "Kontribusi Hasan Hanafi Dalam Kajian Ushul Fiqh." *Al-Mazahib; Journal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2012).
- McLennan, Gregor. *Marxism & the Methodologies of History*. New York: Preface Ltd., Unwin Brothers Limited, 1981.
- Minhaji, Akh. "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia." McGill University, 1997.
- Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden: Brill, 2002.
- Muhammad-al-Quraishie, Fahd Ibn. *Manhaj Hasan Hanafi: Dirasah Tahliliyah Wa Naqdiyah*. Riyadh: Maktab Majallah al-Bayan, 2013.
- Muhammad-Ali, Sulthan. *Khulashah Al-Ushul*. Kairo: Muthabba`ah al-Wa`idh, 1906.

- Mulkiyan, Mustafa. *Al-Aqlaniahtu Wa Al-Ma`Nawiyatu; Muqarabaatu Fi Falsafatu Al-Dien*. Beirut: Al-Dar al-Arabiyah li al-Ulum Nasyirun, 2010.
- Muslim, Imam Abul-Husain. *Al Minhaj Bi Sharh Sahih Muslim*. Beirut: Qurthuba, 1994.
- Nashr, Abu Khalad. *Al-Ba`Ist Al-Hatsist Fi Taudhih Al-Ushu Al-Fiqh `Ala Minhaj Ahl Al-Hadis*. Riyadh: Dar Ibn Khuzaimah, 2016.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. *Philosophy, Literature and Fine Arts*. Jeddah: King Abdulaziz University, 1982.
- Nasution, Harun. *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Obi-Okogbuo, Jerry. "The Philosophy of Science: A Delineation of Its Scope and Boundaries." *European Scientific Journal* 11, no. 8 (2015).
- Ordenez, Sergio. "New Phase of Development and Knowledge Capitalism: Gramsci's Historical Revenge?". *International Gramsci Journal* No. 2, no. April 2010 (April 2010).
- Qutub, Said. *Al-Adalah Al-Ijtimaiyah Fi Al-Islam*. Kairo: Dar Syuruq, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London: The University of Chicago Press, 1982.
- Riddell, Peter. "Aceh in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: "Serambi Mekkah" and Identity." In *Verandah of Violence: The Historical Background of the Aceh Problem*, edited by Anthony Reid. Singapore, Seattle: Singapore University Press, University of Washington Press, 2006.

- Riffe, Daniel, Stephen Lacy, and Frederick G. Fico. *Analyzing Media Messages; Using Quantitative Content Analysis in Research*. London: Lawrence Erlbaum associates, 2005.
- Rosenberg, Alex. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2005.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Rubin, Allen, and Earl R. Babbie. *Research Methods for Social Work*. 5th ed. Belmont, Calif.: Thomson/Brooks/Cole, 2005.
- Rusdi Ali Muhammad. *Revitalisasi Syariat Islam Di Aceh, Problem, Solusi Dan Implementasi, Menuju Pelaksanaan Hukum Islam Di Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Logos, 2003.
- Sabil, Jabbar. *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta`Lili Dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali*. Banda Aceh: LKAS, 2009.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State, the Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- . "Politics, Criminal Justice And Islamisation in Aceh." In *Arc Federation Fellowship Islam, Syari'ah and Governance Background Paper Series* edited by Tim Lindsey. Melbourne: Melbourne University Press, 2009.
- . "Shari'a from 'Below' in Aceh (1930s-1960s): Islamic Identity and the Right to Self-Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (Milf) ". *Indonesia and the Malay World* Vol. 32, No. 92 (2004).
- Salim, Arskal, and Azyumardi Azra, eds. *Shari`a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1927.

———. *The Life of Science: Essays in the History of Civilization*. New York: Henry Schuman, Inc., 1959.

Shushan, Utsman ibn Muhammad al-Akhdhar. *Takhrij Al-Furu` `Ala Al-Ushul: Dirasah Al-Tarikhiyah Wa Al-Minhajiah Wa Al-Tathbiqiyah*. Vol. 1-2, Riyath: Daar Thaibah li al-Nashr wa al-Tauzi`, 1998.

Smith, William A. *The Meaning of Conscientizacao; the Goal of Paulo Freire's Pedagogy*. Massachusetts: Center of International Education, University of Massachusetts Amherst, 1997.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?* Macmillan Education.
<http://images.lib.monash.edu.au/crt6000/04119286.pdf>.

Sulaiman, Abdu al-Wahhab Abu. *Al-Fikri Al-Ushuli: Dirasah Tahliliyah Wa Naqdiyyah*. Jeddah: Dar al-Syuruq, 1983.

Sulthan-Al-Haritshi, Wael ibn. *`Alaqah Ilm Ushu Al-Fiqh Bi `Ilmi Al-Mantiq Muqarabah Fi Jadaliyah Al-Tarikh Wa Al-Ta`Tsir*. Beirut: Markaz al-Nama' li al-Buhuts wa al-Diratsat, 2012.

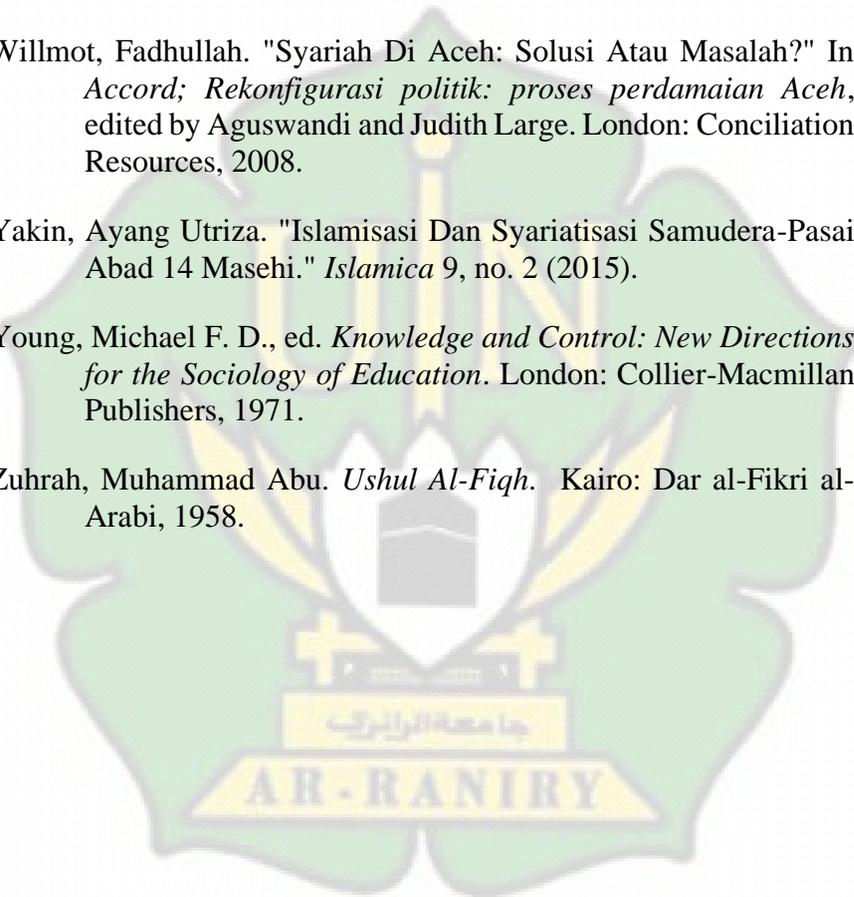
———. *`Alaqah Ilm Ushul Al-Fiqh Bi Ilm Mantiq Muqabarah Fi Jadaliyah Al-Tarikh Wa Al-Ta`Tsir*. Beirut: Markaz al-Nama` al-Buhist wa Al-Dirasat, 2012.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.

Syahrur, Muhamad. *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* Damaskus: alHalli li al-Tiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', 1994.
- Syatibi. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Syusyan, Ustman. *Takhrij Al-Furu` `Ala Al-Ushul: Dirasah Tarikhiyah, Wa Minhajiah Wa Tatbiqiyah* Riyadh: Daar Thaibah li al-Tauzi` wa al-Nashr, 1998.
- Taymiyyah, Ibnu. *Al-Radd Ala Al-Manthiqiyin*. Beirut: Dar al-Fikri Al-Banani, 1993.
- Thaib, Muhammad Ahmad. *Al-Turats Wa Al-Tajdid: Munaqasyah Wa Al-Rudud*. Kairo: Maktabah al-Manarah Al-Azhar, 2005.
- Tharabichi, George. *Al-Maradh Bi Al-Gharb: Al-Tahlil Al-Nafsi Li `Ishab Al-Jama`I: .* London: Maktab al-Ramhi Ahmad, 2005.
- . *Al-Mutsaqifuna Al-Arab Wa Al-Turats: Al-Tahlil Al-Nafsi Li `Ishab Al-Jama`I; Izdawajiyah Al-Aql: Dirasah Tahliliyah Nafsiyah Li Kitabath Hasan Hanafi*. London: Riad El-Rayyes, 2005.
- Tibi, Bassam. *Islam between Culture and Politics*. New York: Palgrave 2001.
- . "John Kelsay and "Sharia Reasoning" in Just War in Islam: An Appreciation and a Few Propositions." *Journal of Church and State* Winter, no. 53, 1 (2011): 4.
- Wahyudi, Yudian. "The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiri and Nurcholish Madjid." McGill University, 2002.

- Wallace, W. A. *Philosophy of Science. In New Catholic Encyclopedia. Vol. Xii (Pp.1215 – 1217).* . New York: The Macmillan Co., 1967.
- Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis Quantitative Applications in the Social Sciences.* Iowa City: Sage Publications, Inc., 1990.
- Willmot, Fadhullah. "Syariah Di Aceh: Solusi Atau Masalah?" In *Accord; Rekonfigurasi politik: proses perdamaian Aceh*, edited by Aguswandi and Judith Large. London: Conciliation Resources, 2008.
- Yakin, Ayang Utriza. "Islamisasi Dan Syariatisasi Samudera-Pasai Abad 14 Masehi." *Islamica* 9, no. 2 (2015).
- Young, Michael F. D., ed. *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education.* London: Collier-Macmillan Publishers, 1971.
- Zuhrah, Muhammad Abu. *Ushul Al-Fiqh.* Kairo: Dar al-Fikri al-Arabi, 1958.



Lampiran I: SK Penunjukan Promotor Disertasi Mahasiswa

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 215/Un.08/ Ps /07/2019

Tentang:

PENUNJUKAN PROMOTOR DISERTASI MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Promotor Disertasi bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Promotor Disertasi.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Bina Agama Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Disertasi semester Ganjil Tahun Akademik 2018/2019, pada Hari Senin Tanggal 29 April 2019
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Jumat Tanggal 19 Juli 2019

MEMUTUSKAN:

Menetapkan
Kesatu : Menunjuk:

1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
2. Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag

Sebagai Promotor Disertasi yang diajukan oleh:

N a m a : Saifuddin Duhri
Nomor Induk : 30183852
Prodi : Fiqh Modern
J u d u l : Kontribusi Hasan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)

- Kedua : Promotor Disertasi bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Disertasi sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Doktor.
- Ketiga : Kepada Promotor Disertasi yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2025 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh

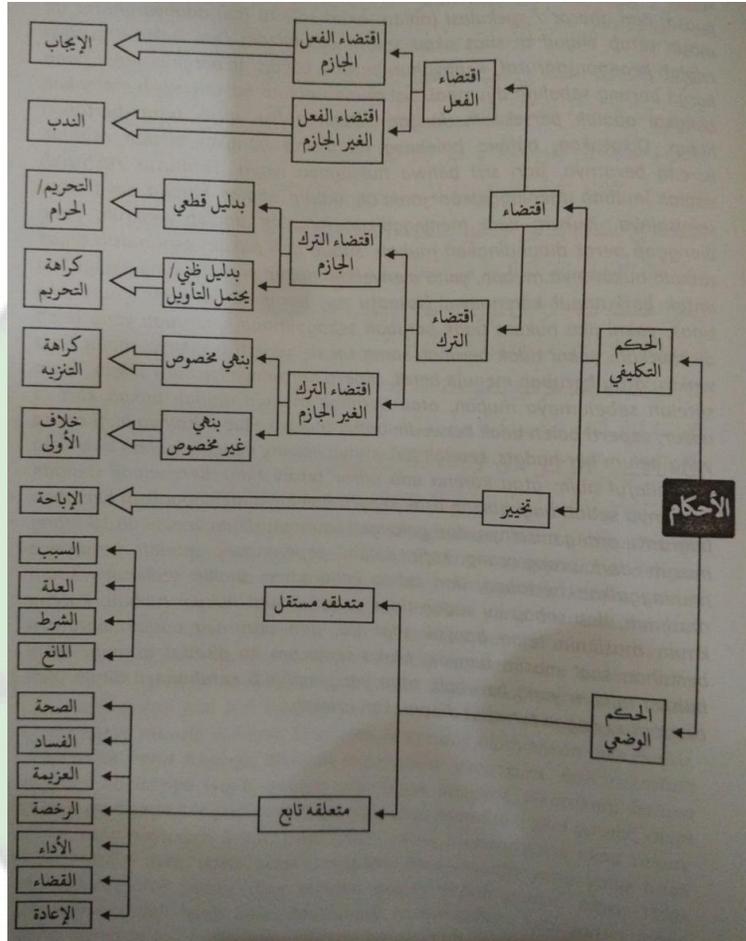
Pada tanggal 23 Juli 2019

Direktur,

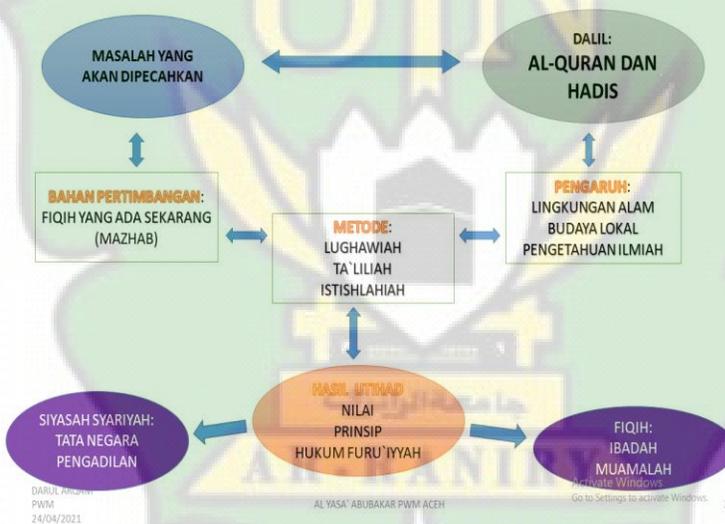
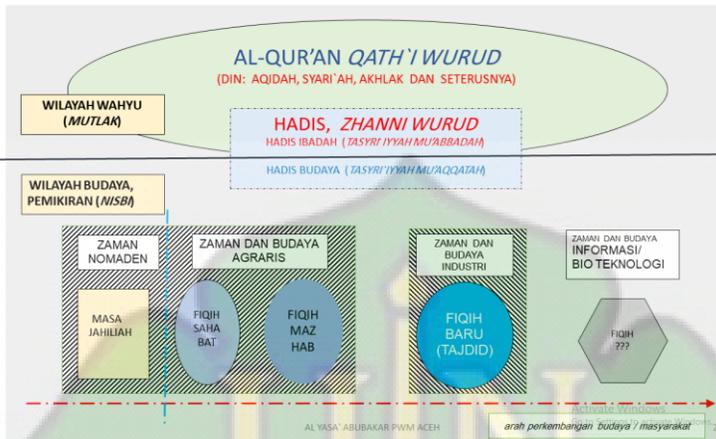

Mukhsin Nyan Umar



Lampiran II: Pembagian Ahkam dalam Ushul Fiqh Tradisional

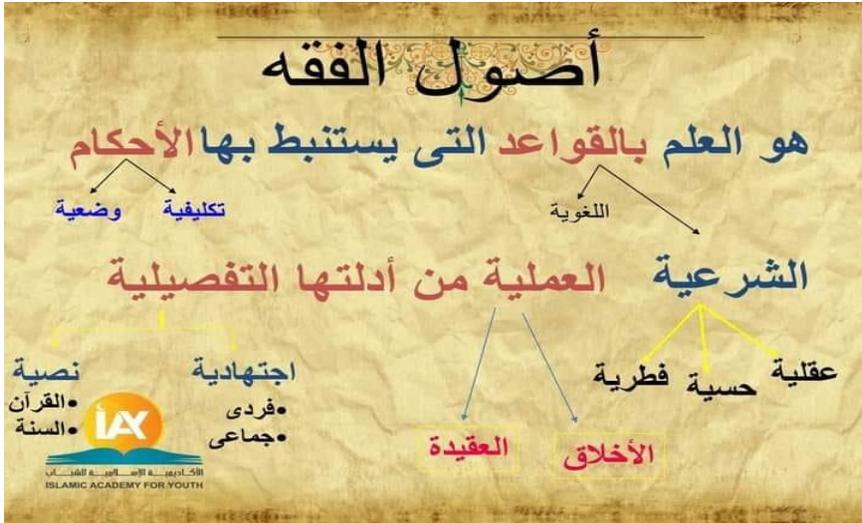


Lampiran III: Skema Ushul Fiqh Al Yasa Abubakar



Dikutip dari buku *Metode Istislahiah: Pemamfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh* halaman 404 tentang tawaran baru hubungan Al-Quran dan hadis serta penghargaan terhadap atas fikih sahabat dan fiqh mazhab dan halaman; 389 tentang Penalaran dengan langkah sirkuler yang ditawarkan Alyasa sebagai pembaharuan Ushul Fiqh modern.

Lampiran IV: Penjelasan Pengertian Ushul Fiqh Tradisional menurut Saifuddin al-Nasr



Lihat <https://www.facebook.com/photo?fbid=3766687293407804&set=gm.2285246031620025>

