

Narsisme Ulama: Dilema dan Possibilitas Rekonstruksi Ushul Fiqh di Indonesia

Adelina Nasution

Institut Agama Islam Negeri Cot Kala Langsa – Indonesia
e-mail: adelinanasution@iainlangsa.ac.id

Abstract

This paper describe the construction of the *uṣūl al-fiqh* initiated by Hasan al-Turabi that be dialogued with the religious conditions in Indonesia. Its aim is to find the possibility and inventory the constraints of the reconstruction of the *uṣūl al-fiqh* in Indonesia. This study uses the hermeneutical method of Paul Ricoeur in analyzing the theoretical ideas of Hasan al-Turabi. In this study found the biggest dilemma of reconstruction of *uṣūl al-fiqh* in Indonesia: the narcissism of scholars and egoism of intellectuals. Apart from that, there are conditional possibilities found, in order to reconstruct *uṣūl al-fiqh* in Indonesia, i.e.: 1) willingness, facilities, protection and consistency of the government, and 2) the inclusiveness of traditional clerics in order to create a dialogue on the traditional jurisprudence understood by them with the modern scholars and experts of various sciences. The author concluded that only the integration of modern sciences with the traditional Islamic jurisprudence, that *uṣūl al-fiqh* reconstruction could be implemented in Indonesia.

□

Tulisan ini menggambarkan konstruksi ushul fiqh yang diprakarsai oleh Hasan al-Turabi yang didialogkan dengan kondisi keagamaan di Indonesia. Tujuannya untuk menemukan kemungkinan dan menginventarisasi kendala-kendala rekonstruksi ushul fiqh di Indonesia. Penelitian ini menggunakan metode hermeneutika Paul Ricoeur dalam menganalisa gagasan teoritis Hasan al-Turabi. Dalam penelitian ini ditemukan dilema terbesar rekonstruksi ushul fiqh di Indonesia adalah narsisme ulama dan egoisme kaum cendekiawan. Di samping itu, ditemukan pula kemungkinan bersyarat dalam rangka suksesi rekonstruksi ushul fiqh, yaitu: 1) kesediaan, fasilitas, perlindungan dan konsistensi pemerintah, dan 2) sikap inklusif ulama tradisional agar terjadinya dialog ilmu fiqh tradisional yang mereka kuasai dengan para cendekiawan dan pakar semua ahli di segala bidang ilmu. Peneliti berkesimpulan hanya dengan mengintegrasikan ilmu-ilmu modern dengan fiqh tradisional, rekonstruksi ushul fiqh dapat terwujudkan di Indonesia.

Keywords: rekonstruksi ushul fiqh; pemikiran Islam; Hasan al-Turabi; narsisme ulama

Pendahuluan

Narsisme adalah sifat mencintai diri sendiri secara berlebihan.¹ Sebagian orang akan menilai sifat itu sebagai sebuah konotasi negatif. Pastinya, sifat tersebut berpotensi menghinggap semua orang (khususnya kaum cendekiawan), bahkan para ulama. Dapat kita temui seorang ulama yang memuji habis-habisan muridnya, tetapi bisa saja dia ingin mengesankan bahwa tentunya dia lebih hebat daripada muridnya itu. Para murid juga sering sekali memuji setinggi langit ulama yang menjadi gurunya. Tetapi bisa jadi tujuannya ingin mengesankan bahwa dia adalah orang yang hebat karena belajar dari ulama yang hebat.

Ketika narsisme menjangkiti ulama dan cendekiawan, maka imbas besarnya adalah masyarakat umum. Ulama dan cendekiawan adalah sosok yang menjadi kiblat, panutan dan tempat menemukan solusi dari persoalan-persoalan sehari-hari yang selalu muncul. Narsisme ulama dan cendekiawan tentunya membuat masalah-masalah sosial menjadi begitu parah. Imbas dari hal ini adalah munculnya kekacauan sosial yang parah. Ketika penyakit narsisme menjangkiti ulama, maka imbas utamanya adalah agama yang merupakan sendi penting kehidupan manusia.

Idealnya seorang ulama adalah sosok yang mampu menangani secara tuntas persoalan-persoalan agama masyarakat. Sebagian besar orang menganggap agama adalah perkara yang tidak ada yang lebih penting darinya. Dengan demikian, kebutuhan terhadap ulama melebihi kebutuhan terhadap apapun karena mereka adalah penerang agama.

Namun dewasa ini yang terjadi adalah, ulama semakin ditinggalkan masyarakat. Hal ini bukan didasarkan pada masyarakat yang semakin tidak peduli dengan agama. Penyebab utamanya, adalah karena ditengarai ulama merespon persoalan konkret dengan mengandalkan tema-tema tertentu dalam kitab klasik yang kurang relevan dengan perkembangan zaman. Mereka tidak berniat melakukan rekonstruksi atau reinterpretasi terhadap kitab-kitab fiqh klasik itu. Bila ada cendekiawan yang coba memberikan interpretasi baru,

¹"Arti kata narsisme," Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online, diakses pada tanggal 26 September 2017, <https://kbbi.web.id/narsisme>.

merekonstruksi agar relevan dengan problematika kekinian, ulama beserta pendukung fanatiknya langsung mengecam dan memberikan predikat-predikat negatif kepada cendekiawan itu.

Kristalisasi fiqh klasik telah membuat masyarakat kehilangan harapan untuk menjadikan agama mereka sebagai sesuatu yang dapat diandalkan untuk mengatasi problematika hidup. Persoalan-persoalan hidup masyarakat yang semakin lama semakin bertambah dan semakin konkret, tidak mampu diatasi oleh kitab-kitab fiqh klasik yang memang disusun untuk mengatasi problem-problem di zamannya. Padahal hari ini masyarakat membutuhkan sebuah fiqh baru yang relevan dengan zaman mereka. Dan hal ini hanya bisa terlaksana dengan rekonstruksi ushul fiqh.

Tercapainya pembaruan ushul fiqh dapat dikatakan adalah capaian tertinggi dari pembaruan pemikiran Islam. Pembaruan ushul fiqh baru dapat terwujud ketika masyarakat telah benar-benar menyadari fenomena stagnansi fiqh tradisional. Kesadaran ini hanya dapat terbentuk setelah masyarakat benar-benar paham tentang pentingnya pembaruan pemikiran keagamaan dan itu harus berlaku secara masif. Tetapi hingga hari ini, masih banyak masyarakat Muslim di Indonesia masih menganggap pembaruan pemikiran Islam sebagai produk pemikiran liberal dan dianggap *anti-mainstream*. Padahal Hasbi Ash-Shiddieqy dan Hazairin di Indonesia telah berhasil menggagas sebuah konsep fiqh mazhab Indonesia sejak awal kemerdekaan. Namun sampai saat ini, konstitusi fiqh tradisional masih menjadi barang sakral di Indonesia.

Banyak cendekiawan yang menawarkan rekonstruksi ushul fiqh dengan tujuan agar agama dapat diandalkan untuk mengatasi problematika keseharian. Hasan al-Turabi adalah salah satu nama besar dalam usaha tersebut. Gagasannya yang cemerlang dan tawaran-tawarannya yang realistis seperti ini dapat diinfiltrasi ke dalam paradigma pemikiran Islam di Indonesia, khususnya paradigma pembaruan ushul fiqh yang stagnan di negeri ini.

Penelitian ini berusaha menganalisa pemikiran Hasan al-Turabi tentang rekonstruksi ushul fiqh. Metodologi yang dipakai adalah hermeneutika Paul Ricoeur.² Metode ini menganjurkan tiga tahapan membaca teks. *Pertama*,

²Akhyar Yusuf Lubis, *Metode Fenomenologi Hermeneutika dan Penerapannya pada Ilmu Sosial-Budaya dan Keagamaan: Materi Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan & Metodologi* (Depok: Pascasarjana FIB-UI, 2011), 29-37.

melakukan distansi, yaitu mengindependensikan teks dari makna yang diinginkan pengarangnya. *Kedua*, melakukan interpretasi terhadap teks. Dan *ketiga* apropriasi, yaitu menjadikan teks sebagai sesuatu yang familiar bagi pembaca. Dengan metode itu, gagasan-gagasan Hasan al-Turabi didialogkan dengan realitas keberagaman di Indonesia. Adapun untuk menemukan realitas objektif tentang keberagaman di Indonesia, peneliti melakukan pendekatan kualitatif dengan mengandalkan riset pustaka, observasi dan wawancara mendalam dengan pihak-pihak yang dianggap memiliki kapasitas dan kapabelitas terkait subjek penelitian.³

Dilema Pembaruan Pemikiran Islam

Pemikiran Islam dalam pandangan Hasan al-Turabi adalah sesuatu yang harus terus-menerus aktif. Bila tidak, ia akan menjadi kadaluarsa: tidak bermanfaat dan bahkan merugikan. Tiga kritik Hasan al-Turabi terhadap pemikiran Islam sangat mengena: bahwa pemikiran Islam lari dari landasan keislaman, terpisah dari ilmu pengetahuan rasional dan tidak relevan dengan realitas.⁴ Tiga evaluasi tersebut adalah sasaran yang sangat mengena terhadap pemikiran Islam ketika ditinjau dari aspek teologis, aspek epistemologis, maupun aspek sosiologis.

Dalam aspek teologis, pemikiran Islam yang terpisah dari induknya yakni Islam, bahkan tidak dapat disebut 'pemikiran Islam', setidaknya dia dapat disebut sebagai 'pemikiran tentang Islam' atau 'pemikiran untuk Islam'.⁵ Hasan al-Turabi melihat, pemikiran Islam haruslah suatu interpretasi teks suci al-Qur'an dan Hadis (*naş*) bagi realitas sosial.⁶ Karena itu, pemikiran yang dimaksud di sini bukanlah filsafat karena filsafat meniscayakan akal sebagai

³Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), 9.

⁴Hasan al-Hasan al-Turabi, *Fiqih Demokratis: dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris and Zaimul Am (Bandung: Arasy, 2003), 13-14.

⁵Diskursus semantik pemikiran Islam, identik dengan diskursus semantik dalam filsafat Islam. Diskursus semantik bukanlah hanya persoanian istilah bahasa, tetapi diskursus ini muncul dari landasan ontologis atau landasan epistemologis. Diskursus istilah filsafat Islam misalnya. Sebagian berpendapat filsafat Islam lebih baik diistilahkan 'filsafat dalam dunia Islam'. Sebagian lainnya menganggap lebih layak disebut 'filsafat Muslim'. Sebagian lainnya menganggap lebih layak diistilahkan 'filsafat Arab'. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 19-20.

⁶al-Turabi, *Fiqih Demokratis*, 15-16.

landasan, bukan dogma atau kitab suci tertentu.⁷ Jadi, pemikiran Islam, khususnya yang dalam pandangan Hasan al-Turabi, adalah metodologi pemikiran yang menjadikan *naş* sebagai aksioma.

Kritik kedua Hasan al-Turabi adalah pemikiran Islam telah lari dari pengetahuan rasional. Dia menginginkan pembaruan yang menjadikan *naş* sebagai premis dasarnya menggunakan sistematika berpikir benar secara logika. Tetapi yang terjadi, dalam pemikiran Islam yang dia temukan, selain tidak menjadikan *naş* sebagai aksioma, juga tidak menggunakan sistem berpikir rasional. Implikasinya adalah, sebagaimana kritik ketiganya, pemikiran Islam tidak berdaya guna sehingga tidak dapat diterapkan untuk mengatasi problem yang dihadapi kaum Muslim.⁸ Padahal, masalah-masalah yang hadir kepada kaum Muslim dalam era globalisasi tidak semakin banyak.

Ketika pergulatan pemikiran Islam dihadapkan pada persoalan fiqh atau hukum Islam, maka yang terjadi adalah, sebagaimana umumnya pemikir Islam melihat, mereka menghadapi persoalan pada perkara-perkara cabang-cabangnya (*furū'iyah*). Lalu aksioma yang dipakai untuk menyelesaikan persoalan itu terkadang dari landasan ideologi atau landasan ontologi yang bukan berasal dari teks suci Islam. Selanjutnya metodologi penyelesaian masalah dilaksanakan dengan pendekatan epistemologi yang tidak sesuai dengan mekanisme epistemologi untuk hukum Islam. Padahal ushul fiqh punya mekanismenya sendiri. Hasilnya adalah munculnya sebuah teori atau konsep, atau sebuah hasil ijtihad yang tidak solutif.

Hasan al-Turabi melihat fiqh adalah ilmu yang datang dari Allah dan Rasul-Nya. Ilmu itu didatangkan oleh Allah karena manusia berselisih terhadap hukum-hukum untuk manusia. Dalam hal ini, merujuk al-Qur'an (QS. 2: 213) Hasan al-Turabi berkesimpulan bahwa hukum Tuhan adalah hukum yang sebenarnya merupakan fitrah bagi manusia. Tetapi kapasitas manusia berbeda-beda, sehingga manusia berselisih pendapat. Karena manusia berselisih,

⁷Di sinilah letak perbedaan filsafat Islam dengan pemikiran Islam. Perlu dijelaskan bahwa pemikiran Islam sebenarnya adalah sebuah genus yang melingkupi mistisme Islam, filsafat Islam dan teologi Islam. Tetapi pemikiran Islam yang di maksud Hasan al-Turabi di sini adalah pemikiran yang menjadikan *nash* sebagai aksioma. Dan ini sama sekali tidak dapat disamakan dengan filsafat Islam.

⁸al-Turabi, *Fiqih Demokratis*, 15-16.

maka Tuhan menurunkan hukum melalui al-Qur'an dan Hadis Nabi untuk mengembalikan manusia kepada fitrahnya. Tetapi Hasan al-Turabi tidak membahas bahwa ketika Tuhan telah mengembalikan manusia kepada fitrahnya dengan wahyu, bagaimana manusia untuk tidak lagi berselisih setelah itu.⁹ Bukankah kapasitas manusia tetap berbeda-beda sehingga penafsiran dan metodologi mereka akan tetap berbeda-beda, sehingga manusia tetap kembali berselisih? Penalaran semacam ini akan membuat sebagian orang mengajukan pertanyaan, yang bila jawaban yang diberikan tidak memuaskan, akan menjadi pernyataan: kalau manusia tetap berselisih sebelum maupun sesudah wahyu, untuk apa pula wahyu?

Tetapi Hasan al-Turabi bukan benar-benar tidak memikirkan implikasi demikian. Dia meresponnya dengan pendekatan yang berbeda. Hasan al-Turabi menginginkan agar setiap kawasan dan setiap zaman terdapat para mujtahid.¹⁰ Merekalah yang bertugas merespon problematika masyarakat sesuai dengan ruang dan waktunya dengan melahirkan ijtihad- ijtihad. Dengan demikian, Hasan al-Turabi mengakomodir relativitas kualitas manusia yang niscaya itu menjadi signifikan dengan menganjurkan terbukanya ruang sebesar-besarnya dalam pembaruan fiqh.¹¹ Hasan al-Turabi mengingatkan bahwa pada masa dahulu, masyarakat Muslim menyelesaikan persoalan-persoalan aktual mereka dengan memperhatikan ijtihad-ijtihad yang berkembang pada masanya. Tetapi sayangnya, masyarakat Muslim dewasa ini mencoba merespon problematika mereka dengan mengandalkan salah satu antara kodifikasi mazhab yang diwariskan oleh imam mazhab.¹²

Untuk mengatasi problematika pemikiran Islam, Hasan al-Turabi menawarkan tiga solusi yaitu *pertama*, kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang disinari tradisi, warisan dan pengalaman ulama salaf. *Kedua*, mengintegrasikan ilmu agama, humaniora dan ilmu alam. *Ketiga*, mengaitkan pemikiran

⁹R. Ahmad Muhammad Mustain Nasuha, "Eksistensi Penerapan Hukuman Mati di Indonesia," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum* 1, no. 1 (June 30, 2016): 6-7, <https://doi.org/10.22515/al-ahkam.v1i1.146>.

¹⁰al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 47-48.

¹¹Nasuha, "Eksistensi Penerapan Hukuman Mati di Indonesia."6-7.

¹²al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 41; di Nusantara, diskursus fiqh telah dilakukan dengan sangat terbuka, seperti dilakukan oleh Sultan Malikuz Zahir di Samudra Pasai menurut laporan Ibn Batutah. Lihat: Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: Waspada, n.d.), 90.

Islam dengan realitas. Hasan al-Turabi mengajak agar para juru dakwah menulis tentang persoalan hakiki yang dihadapi masyarakat, tidak hanya berkuat pada persoalan-persoalan teoritis. Apalagi terus menerus berpedoman pada konstitusi fiqh warisan masa lalu yang telah terbukti tidak mampu mengatasi persoalan-persoalan kontemporer.¹³

Apa yang dianjurkan Hasan al-Turabi itu tampaknya memang dilaksanakan oleh cendekiawan Muslim di Indonesia, khususnya akademisi perguruan tinggi keagamaan Islam. Tetapi mereka terlalu sibuk untuk melihat problematika sosial namun kerap menggunakan pendekatan yang tidak relevan dengan realitas dan teori.

Tidak hanya cendekiawan, para ulama juga mengalami masalah serupa. Memang mereka menjadikan *naş* sebagai landasan berpikir, tetapi tawaran-tawaran mereka kurang realitis. Mereka hanya mengacu pada kodifikasi fiqh tertentu yang telah mapan yang merupakan produk masa lalu untuk menyelesaikan masalah di zamannya, sehingga hanya mampu melihat persoalan secara general. Akibatnya, ijtihad mereka juga kurang berdaya guna bagi masyarakat. Ulama terkesan hanya mementingkan organisasi loyalis dan cendekiawan hanya memikirkan pangkat dan jabatan.

Narsisme dan Kemandulan Fiqh

Antara cendekiawan dan ulama memiliki narsisme masing-masing. Padahal kalau saja kedua pihak itu dapat saling terbuka dan mau menerima pendapat pihak lain, maka kemungkinan besar ijtihad dan gagasan mereka dapat menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi kaum Muslim. Karena pada masa lalu, persoalan-persoalan kaum Muslim terselesaikan bukan dengan mengabstraksikan persoalan konkret kaum Muslim lalu meninjaunya dengan perspektif kodifikasi tertentu dari mazhab fiqh, tetapi dengan mengintegrasikan pandangan ulama fiqh, filosof, ilmuan dan cendekiawan. Seperti inilah *ijmā'*¹⁴ pada masa lalu.

¹³al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 35.

¹⁴Oleh karena kristalisasi mazhab fiqh tertentu dan sakralisasi ulama tertentu, maka *ijmā'* yang sebenarnya merupakan bagian penting dalam menentukan hukum dalam Islam menjadi punah. Pengertian *ijmā'* lihat: Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Fiqh Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), 58-59.

Tetapi di masa sekarang hanya berhimpun para ulama fiqh dari mazhab yang sama, alumni pengajian yang sama, mengkonsumsi kitab-kitab yang sama, dan bahkan belajar pada ulama yang sama. Lalu *ijmā'* yang mereka hasilkan melalui proses yang mudah, tetapi miskin solusi. Inilah model *ijmā'* dewasa ini yang hampir tidak bisa dikatakan sebuah *ijmā'*.

Di Aceh persoalan ini benar-benar tampak. Fatwa bersama muncul dari *circle* ulama alumni Pondok Darussalam Aceh Selatan. Hegemoni itu dipegang oleh mereka di Aceh.¹⁵ Padahal masyarakat Aceh juga telah menjadi bagian dari masyarakat global. Persoalan yang dihadapi masyarakat Aceh jauh lebih banyak daripada masyarakat lainnya di Indonesia karena mereka dihadapkan pada formalisasi syariat Islam. Namun masalah-masalah mereka tidak teratasi akibat narsisme para ulama tradisional. Sangat sering keputusan hasil *mudhā-karah* para ulama tradisional itu sama sekali tidak dapat dilacak sumbernya, baik dalam konstruksi fiqh maupun dengan pendekatan ushul fiqh, tidak pula dengan pendekatan ilmu logika maupun hermeunetika. Tetapi kalangan fanatik menerima itu dengan euforia tinggi. Hal inilah yang oleh Khalid Abou El-Fadl disebut sebagai otoritarianisme.¹⁶ Khalid Abou El-Fadl menyangsikan tindakan semacam ini. Dia menduga jangan-jangan ada kepentingan subjektif tertentu yang dipertimbangkan ulama sehingga apa yang diputuskannya berbias kepentingan tertentu. Karena, suatu keputusan untuk masyarakat banyak, runut epistemologinya harus objektif agar semua pihak berhak meninjau mekanismenya. Khalid Abou El-Fadl menuntut sebuah keputusan bagi masyarakat, apalagi terkait perkara sakral yakni agama, harus memenuhi lima kriteria yaitu kejujuran, pengendalian diri, kesungguhan, kemenyeluruhan dan rasionalitas.¹⁷

Katakan kita dilarang untuk meragukan kejujuran, nafsu, kesungguhan dan luasnya ilmu para ulama, tetapi kita kesulitan menemukan rasionalitas mereka. Para pengagum fanatiknya mengatakan keputusan-keputusan yang

¹⁵Penjelasan tentang otoritas ulama tradisional di Aceh, lihat: M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2007), 46-47.

¹⁶Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*, ed. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 205.

¹⁷El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 206.

dilakukan ulama biasanya berdasarkan hasil kontemplasi mistis mereka.¹⁸ Kontemplasi ini dalam studi ilmiah disebut dengan intuisi mistis. Intuisi mistis memang tidak datang dari rasio, tetapi intuisi yang benar memiliki kriteria, salah satunya adalah harus dapat dibuktikan secara rasional.¹⁹

Sementara para cendekiawan di sisi lain tidak dapat memainkan pengaruh secara besar pada ranah praktis. Para cendekiawan di Aceh hanya dapat memberikan peran mereka, yang terkadang sangat minim, melalui jalur-jalur formal yang kaku, yakni perancangan *kanun* (*qānūn*) untuk daerah Aceh. Lagi pula, sebagaimana telah didiskusikan sebelumnya, para cendekiawan juga tidak akan dapat memberikan peran signifikan karena mereka terlalu sibuk dengan narsisme sendiri: mengejar poin-poin untuk pemangkatan,²⁰ namun melupakan problem krusial umat. Tetapi anggapan ini akan tampak spekulatif ketika kita benar-benar melakukan pengamatan mendalam terhadap peran para cendekiawan dalam rangka formalisasi syariat Islam di Aceh. Hasbi Amiruddin²¹ pernah mengatakan bahwa, para cendekiawan, khususnya. Alyasa' Abubakar, menginginkan formalisasi syariat Islam tidak perlu disahkan secara terburu-buru. Alyasa' sendiri lebih berpendapat persiapan diri masyarakat jauh lebih penting daripada melegalformalkan syariat Islam.

Hasan al-Turabi memperingatkan agar ulama mampu merespon kesyirikan baru, misalnya kesyirikan penerapan hukum, kebijakan ekonomi, politik dan lain sebagainya. Menurutnya kesyirikan hukum adalah dengan mempraktikkan hukum selain hukum Allah.²² Mungkin, mengikuti Hasan al-Turabi, orang Aceh tidak melakukan syirik dalam penerapan hukum karena mereka telah memberlakukan syariat Islam sebagai hukum resmi daerah mereka.²³ Tetapi mereka tetap melakukan kesyirikan lainnya, khususnya

¹⁸ Hasil wawancara Muhammad Abduh, Alumni pendidikan Islam Tradisional (dayah) Samalanga Aceh, pada 24 Agustus 2017. Pandangan Hasbi itu subjektif. Dia adalah cendekiawan akademis.

¹⁹ Toshihiko Isutzi, *Struktur Metafisika Sabzawari*, terj. O. Komaruddin (Bandung: Pustaka, 2003), 10.

²⁰ Oman Fathurahman, "Meluruskan Niat Menulis," Kompas.Id, 2017, <https://kompas.id/baca/opini/2017/09/26/meluruskan-niat-menulis/>.

²¹ Wawancara dengan Hasbi Amiruddin, Guru Besar Studi Islam UIN Ar-Raniry Banda Aceh, pada 14 Agustus 2017.

²² al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 34.

²³ Abdul Gani Isa, *Formalisasi Syariat Islam Di Aceh: Pendekatan, Adat, Budaya Dan Hukum* (Banda Aceh: Pena, 2013), 69.

kesyirikan ekonomi. Sistem riba tetap saja populer di negeri syariat itu. Orang-orang sama sekali tidak merasa berdosa ketika mengambil pinjaman dari bank dengan bunga sangat tinggi. Tetapi mereka menjadi ketakutan dan seolah langsung melihat api neraka ketika tidak menutup aurat. Dalam hal ini, orang Aceh memang tidak masuk kategori pelaku kesyirikan hukum, tetapi tidak berarti terhindar dari peringatan Hasan al-Turabi lainnya: bahwa mereka mengalami kegagalan dalam menentukan skala prioritas.²⁴ Kegagalan ini menimpa hampir seluruh dunia Muslim, kecuali negara-negara yang menerapkan syariat Islam sebagai hukum formal secara hampir menyeluruh seperti Brunei Darussalam, Arab Saudi dan Iran. Negara-negara itu menerapkan sistem filterisasi ketat terhadap budaya global. Namun, sebagaimana umumnya terjadi dikawasan yang memformalisasi syariat Islam, narsisme ulama sangat besar di sana.

Separatisasi ulama dan cendekiawan adalah sebuah realitas. Karena bila ditinjau secara konkret, kedua pihak tersebut bisa saja saling memuji. Tetapi sebenarnya saling lempar pujian itu adalah bermaksud ingin menciptakan stigma bahwa orang yang ditentangnya adalah orang yang benar-benar cerdas. Pesan yang ingin disampaikan bahwa dia lebih cerdas lagi. Narsisme semacam itu tetap saja tidak bermanfaat apapun bagi diri mereka sendiri maupun bagi nasib umat.

Umat Islam membutuhkan sebuah hasil ijtihad yang efektif. Hal ini hanya bisa terlaksana dengan menghimpun pandangan ulama, cendekiawan dan ilmuan dalam sebuah produk ijtihad. Inilah yang dimaksud dengan *ijmā'* yang ideal untuk zaman modern seperti sekarang.

Tetapi untuk kawasan-kawasan yang egoisme ulamanya begitu tinggi, cita-cita tersebut akan sangat sulit terlaksana. Para ulama tradisional dan pendukung fanatiknya masih berpikiran ilmu-ilmu yang mereka kuasai adalah ilmu duniawi tidak terlalu bermanfaat dan bahkan merugikan agama.²⁵ Dikotomi ilmu masih menjadi masalah yang sulit dipecahkan dalam dunia Islam. Bahkan sebagian para ulama tradisional masih menganggap ilmu-ilmu yang dikuasai para cendekiawan dan ilmuan adalah ilmu-ilmu milik orang

²⁴al-Turabi, *Fiqih Demokratis*, 18.

²⁵Amiruddin, *Ulama Dayah*, 95.

kafir Barat yang berbahaya bagi agama. Padahal pada masa lalu, semua rumpun keilmuan memiliki status yang setara. Semua ilmu dipelajari bersamaan.²⁶

Sebagian ulama klasik bertanggungjawab untuk masalah ini. Mereka merumuskan sistematika keilmuan secara diskriminatif. Al-Ghazali misalnya, dia mengkategorikan ilmu-ilmu kepada ilmu yang wajib, fardhu kifayah, sunnat, makruh dan haram. Perspektif hukum fiqh yang dipakai untuk meninjau keilmuan telah menyebabkan kaum Muslim surut minatnya untuk mempelajari ilmu-ilmu selain yang dikategorikan wajib. Akibatnya, perkembangan keilmuan Islam menjadi terhambat.²⁷ Hal ini ditambahkan lagi oleh kecaman al-Ghazali terhadap kesimpulan-kesimpulan ilmu filsafat yang dianggapnya menjerumuskan pada kesesatan.²⁸ Semuanya ini membuat minat pembelajaran filsafat menjadi redup.

Akibat hilangnya minat pembelajaran filsafat, pembelajaran ilmu-ilmu rasional menjadi lumpuh. Meskipun al-Ghazali hanya mengecam implikasi-implikasi dari filsafat dan tetap menganjurkan untuk mempelajari logika, tetapi pembelajaran logika pun menjadi ditakuti. Orang-orang takut belajar logika karena takut menghasilkan kesimpulan-kesimpulan sesat. Memang benar ilmu rasional punya potensi mengarah pada kesesatan²⁹ tetapi ilmu rasional itu, khususnya perangkat dasarnya yakni logika, adalah salah satu instrumen terpenting dalam memahami ushul fiqh. Tanpa pemahaman ilmu logika yang baik, ushul fiqh hanya dapat diberlakukan seperti benda keramat. Tidak ada yang berani melakukan rekonstruksi untuk itu.

Hasan al-Turabi memang menganjurkan rekonstruksi ushul fiqh. Tetapi dia tidak merumuskan mekanisme untuk melahirkan mujtahid yang dapat melakukan rekonstruksi ushul fiqh supaya masyarakat memperoleh pegangan dalam problematika aktual mereka yang sangat konkret. Hasan al-Turabi

²⁶Hasbi Amiruddin and Umar Husen, *Integrasi Ilmu dan Agama Islam* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2009), 66.

²⁷Kasifikasi Ilmu dalam pandangan al-Ghazali, lihat: al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin: Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama*, terj. Ibnu Ibrahim Ba'adallah (Jakarta: Republika, 2011), 21; Bandingkan: Mulyadhi Kartanegara, *Integralisasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy, 2005), 45.

²⁸Ismail Fahmi Arrauf, "Mencerna Akar Filsafat Dalam Islam," *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2013): 8, <https://doi.org/10.20414/ujs.v17i1.170>.

²⁹Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, terj. Harun Nur Rosyid (Yogyakarta: Darul Futuhat, 2016), 96-97.

memang telah mempertimbangkan efek negatif bila rekonstruksi ushul fiqh dilakukan. Efek negatif itu adalah munculnya beragam mazhab baru yang membuat ulama dan masyarakat terpecah-belah. Tetapi dia memperbandingkan dengan pemeliharaan terus-menerus konstitusi fiqh mapan yang hampir sama sekali tidak efektif dalam menyelesaikan problematika kehidupan masyarakat.³⁰ Sehingga kekhawatiran atas resiko harus ditinggalkan untuk menghasilkan kemaslahatan yang jauh lebih besar.

Politik, Dilema dan Posibilitas Rekonstruksi Ushul Fiqh

Sebenarnya dalam zaman modern, dengan status kedaulatan negara yang jelas, rekonstruksi ushul fiqh tidak akan menjadi masalah besar. Negara dengan mudah dapat mengendalikan konflik yang muncul. Di Indonesia misalnya, peran majelis ulama sangat besar dalam mengendalikan situasi keberagaman. Berbagai aliran dan mazhab yang mungkin bertikai akan dapat ditangani oleh negara. Dengan catatan, negara tidak berusaha mengambil keuntungan dari perdebatan itu.

Tetapi Hasan al-Turabi punya alasan lain melihat diskursus yang mungkin beralih pada ketegangan itu. Dia merujuk historitas. Hasan al-Turabi mengatakan perdebatan yang muncul dapat diakhiri dengan munculnya aliran dan mazhab baru yang besar. Contoh yang dibuat adalah perdebatan teologis di masa lalu yang berakhir dengan munculnya Asy'ariyah³¹ sebagai sebuah aliran besar yang membungkam diskursus teologis. Tetapi pandangan ini tetap hanya akan memunculkan sebuah berhala baru yang nantinya akan tetap disakralkan. Pendekatan Hasan al-Turabi dalam rekonstruksi ushul fiqh hanya berhasil mengganti konstitusi sakral. Padahal dia sendiri menginginkan diskursus ushul fiqh terus hidup agar tinjauan perproblem-perproblem kontemporer dapat ditangani.³²

Rekonstruksi ushul fiqh sangat bergantung pada potensi negara. Bila negara mampu memfasilitasi dan menangani diskursus yang muncul, maka rekonstruksi itu kemungkinan berjalan dengan baik. Kemampuan pertama

³⁰al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 45.

³¹al-Asy'ariyyah adalah salah satu aliran teologi terbesar yang dicetus oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan dipopulerkan oleh al-Ghazali. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), 74.

³²al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 46.

adalah memfasilitasi persiapan yaitu dengan memberikan fasilitas untuk menciptakan mujtahid.

Selanjutnya, setelah rekonstruksi ushul fiqh dimulai, pintu-pintu *ijtihad jamā'iy* dioptimalkan, pemerintah harus lebih cepat dalam membaca peta kondisi dan kemungkinan-kemungkinan terjadi. Dengan itu pemerintah harus telah mempersiapkan langkah antisipasi untuk seluruh kemungkinan dan dapat terus mengendalikan diskursus positif. Strategi demikian memang akan sangat menguras energi pemerintah. Kelengahan sedikit saja dari pemerintah dapat membuat pihak-pihak berkepentingan melakukan intrik dan agitasi.

Untuk itu, sebuah negara yang tidak menjadikan syariat Islam hukum formalnya seperti Indonesia, akan menuai banyak kesulitan dalam menangani usaha tersebut. Pemerintah yang telah nyaman dengan syariat Islamnya seperti Iran dan Saudi tidak mungkin bersedia mengambil resiko. Apalagi Iran, mengambil resiko tersebut bagi mereka sama dengan mengundang musuh-musuh mereka untuk segera menghancurkan rezim revolusi. Di Aceh, pembaruan ushul fiqh adalah hal yang mendekati mustahil. Di sana, ulamanya terlalu narsis. Para cendekiawan yang berpikiran terbuka, untuk ranah praktis sehari-hari, terlalu lemah perannya. Masyarakat dipaksa untuk tunduk pada konstruksi fiqh yang telah disediakan. Kalaupun menyadari konstitusi dan fatwa tidak efektif, tetap masyarakat tidak berani melakukan perlawanan secara terbuka.³³ Oleh sebab itu, seperti gagasan-gagasan rekonstruksi ushul fiqh yang digagas Hasan al-Turabi hanya dapat berlaku di negara-negara yang sudah punya niat kuat menegakkan syariat Islam sebagai hukum formal negara atau negara yang telah menerapkan syariat Islam, tetapi belum menemukan kecocokan atau memang kurang puas dengan dengan konstitusi-konstitusi mazhab fiqh yang tersedia.

³³Misalnya dalam pengamatan penulis di Bireuen. Ulama kharismatik di sana, Abu Tumin Blang Blahdeh melakukan razia kepiting di pasar ikan pada Jum'at 26 Mei lalu. Mengetahui kehadiran beliau, semua yang memajang kepiting di atas meja jualan menyembunyikan kepiting itu dengan segera. Setelah ulama itu pergi, mereka kembali meletakkan kepiting itu di atas meja. Setelah ditanyai alasan, salah seorang pedagang mengatakan; "... untuk menghormati orang tua". Pedagang lain menjelaskan, Abu Tumin Blang Blahdeh berpendapat kepiting tidak boleh dimakan karena hidup di dua alam, air dan darat. Tetapi pandangan ini tidak populer dalam tradisi beragama di Aceh. Ini adalah contoh fatwa atau pendapat ulama yang kurang efektif namun hanya dilawan secara tersembunyi. Mengenai bentuk-bentuk resistensi masyarakat lihat: Muhammad Ansor, "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 59–83, <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.59-83>.

Ada banyak persoalan yang akan muncul dengan formalisasi syariat Islam di zaman mutakhir. Salah satu yang paling penting adalah bagaimana kontekstualisasi sebuah konsep yang diproduksi ratusan tahun silam dengan realitas masa kini. Syariat Islam yang dijadikan hukum formal melandaskan diri pada konstitusi fiqh yang dirumuskan ulama-ulama mazhab seperti mazhab Hanafi, mazhab Maliki, mazhab Syafi'i dan mazhab Hambali. Konstitusi-konstitusi itu disusun oleh ulama-ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap referensi utama yakni teks al-Qur'an dan Hadis. Kedua teks suci itu selanjutnya dijadikan sumber hukum untuk menanggapi persoalan-persoalan aktual yang diamati sang ulama mazhab pada masanya, selebihnya adalah rumusan teori tanpa mengacu pada realitas, yang mungkin karena fenomenanya tidak terjadi pada masa itu. Konstitusi itu selanjutnya digunakan sebagai landasan perumusan hukum formal.

Persoalan-persoalan baru adalah kehidupan masyarakat semakin bertambah. Persoalan-persoalan yang memiliki genus yang sama terus tumbuh semakin spesifik. Teori-teori yang termaktub dalam konstitusi fiqh klasik akan kesulitan diaplikasikan dalam kehidupan masa kini. Selain karena rumusannya cenderung bersifat universal, konstitusi fiqh klasik juga banyak tidak memuat kebutuhan rumusan hukum lama. Akhirnya, seperti yang diterapkan dalam formalisasi syariat Islam di Aceh misalnya, keputusan-keputusan hukum spesifik ditentukan oleh ulama setempat dan elit politik.

Setidaknya dalam perkara spesifik, setiap ulama memiliki pandangan masing-masing yang berbeda-beda. Sementara itu politik yang memang praktisinya niscaya spesifik, berbeda-beda pandangan. Di sinilah letak pertemuan antara golongan politik tertentu dengan oknum ulama tertentu. Titik temu itu dapat digunakan oleh golongan politik tertentu untuk mensukseskan agenda pragmatiknya. Kekuatan politik amat bergantung pada kualitas kharisma ulama yang ada di belakangnya. Sementara ulama sendiri juga memiliki kepentingan dalam rangka suksesi politik. Mereka mengharapkan kekuatan politik yang didukung dapat mensukseskan aktualisasi ide-ide ideal yang dipahami.

Untuk merespons persoalan-persoalan kontemporer, para ulama umumnya tetap menjadikan konstitusi mazhab fiqh tertentu sebagai barometer. Sebab itulah, bila para ulama berkumpul untuk menetapkan sebuah aturan bagi persoalan kontemporer, diskursus yang terbangun hanya pada tataran bagaimana memaknai maklumat universal yang terkandung dalam konstitusi

fiqh tertentu. Oleh sebab itu, sering ide-ide universal tersebut tetap mengalami berbagai persoalan, dan bahkan menambah persoalan, ketika ditetapkan dalam sebuah fatwa. Kekuatan fatwa-fatwa yang dihasilkan dari proses ini sangat lemah, bahkan sangat mungkin hanya sebuah pencocokan antara konteks dengan teks suci dan teks konstitusi. Oleh sebab itulah, beberapa pemikir kontemporer mengajukan rekonstruksi ushul fiqh agar agama benar-benar bekerja dalam realitas aktual.

Persoalan tersebut menjadi sebagian dari beberapa alasan ulama fiqh semakin ditinggalkan masyarakat umum. Mereka tidak mampu menjawab persoalan aktual. Kalaupun memberi jawaban, hanya secara umum yang tidak memberi solusi signifikan. Kalaupun ada sebagian ulama yang mencoba merespon secara konkret, maka solusi yang diberikan tidak akan bertahan lama karena memang bukan sebuah solusi praktis. Akibatnya, ulama fiqh hanya menjadi duta ibadah-ibadah ritual saja. Selebihnya, seperti dalam perumusan konstitusi hukum dalam sebuah negara atau daerah yang menerapkan syariat Islam sebagai hukum positif, legal-formal, maka ulama fiqh hanya didengarkan nasihatnya yang abstrak. Tetapi pada tataran perumusan praktis, undang-undang (*qānūn*) disusun secara praktis oleh orang-orang yang tidak dianggap ahli dalam hukum Islam. Akibatnya, formalisasi syariat Islam, meskipun terkadang solutif atas problem-problem teknis, tetapi kurang relevan dengan teks suci (*naṣ*), sehingga syariat Islam hanya menjadi simbol.

Menjawab persoalan ini dapat menghadapkan beberapa pemikir Islam kontemporer, antara mereka yang mendukung formalisasi syariat Islam dengan mereka yang meyakini syariat Islam tidak perlu dilegal-formalkan. Pemikir yang meyakini syariat Islam tidak perlu atau tidak boleh dilegal-formalkan berpendapat syariat Islam adalah aturan-aturan normatif yang menuntun nilai. Sehingga pelaksanaan syariat Islam menurut mereka tidak boleh dikristalisasi dalam konstitusi hukum formal negara. Mereka berpendapat kristalisasi syariat Islam dalam bentuk undang-undang negara adalah sebuah kezaliman: syariat Islam yang sangat luas itu tidak boleh direduksi ke dalam undang-undang negara, salah-satu kerugiannya adalah membuat syariat Islam yang progresif menjadi suatu sistem reduktif yang pasif.³⁴ Sementara kalangan yang meng-

³⁴Pandangan yang paling menentang legalisasi syariat Islam antara lain muncul dari pemikiran Ahmad Abdullah an-Na'im. Dia berpendapat watak syariah sebenarnya menolak formalisasinya oleh Negara. Ahmad Abdullah al-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, ed. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007).

inginkan syariat Islam dilegal-formalkan meyakini harus dilegal-formalkan dalam undang-undang negara karena dengan cara tersebut, Syariat Islam dapat memiliki kekuatan untuk mengontrol dan memberikan solusi praktis terhadap kehidupan masyarakat.³⁵

Argumentasi lainnya yang dipakai sebagian kalangan yang menolak legalisasi syariat Islam adalah karena begitu umumnya (universal) *naş* yang membahas tentang perkara-perkara teknis dalam kehidupan manusia. Mereka meyakini hal ini adalah pesan bahwa Islam tidak mendikte aturan rinci perkara-perkara tersebut sehingga tidak perlu dijadikan sebagai undang-undang negara. Sementara pemikir yang menginginkan formalisasi syariat Islam seperti Hasan al-Turabi mengatakan, sedikitnya *naş* tentang aturan teknis kehidupan sehari-hari harus diatasi dengan rekonstruksi ushul fiqh.³⁶

Oleh para ulama fiqh, persoalan yang kerap dibahas dan diperdebatkan adalah perkara-perkara menyangkut ibadah rutin seperti shalat, zakat puasa dan haji. Padahal tema-tema tersebut tidak perlu didiskusikan dengan panjang lebar. Pertama karena *naş* yang membahas perkara tersebut sangat banyak dan sudah sangat spesifik, kedua karena itu tidak menjadi tuntutan yang signifikan secara sosial kolektif. Perkara-perkara perdata seperti pernikahan dan warisan memang urgen dalam persoalan sosial. Tetapi tidak terlalu mendesak. Dalam pandangan Hasan al-Turabi, rekonstruksi ushul fiqh di bidang sosial dan kehidupan sehari-hari jauh lebih penting daripada rekonstruksi di bidang ritual ibadah dan perdata.³⁷

Persoalan politik dan ekonomi dalam makna luas menjadi dua di antara sekian banyak problem fiqh yang perlu segera diatasi dengan merekonstruksi ushul fiqh. Hasan al-Turabi menawarkan, untuk menyelesaikan persoalan itu, metode ijtihad yang baik adalah dengan kembali kepada *naş*. Lalu teks suci tersebut didekati dengan *qiyās*. Tetapi *qiyās* yang digunakan tidak boleh seperti metode ijtihad masa lalu. Selain karena pada masa lalu pengaruh metode berpikir Yunani lebih kental daripada pengaruh Barat kontemporer terhadap

³⁵Diskursus syariat Islam sebagai aturan formal dan nilai, lihat: Muhammad Iqbal and Amien Hussein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*, 3rd ed. (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2010), 11-20.

³⁶al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 55.

³⁷al-Turabi.

Muslim dewasa ini, juga karena persoalan-persoalan masa lalu tidak lebih spesifik daripada sekarang.³⁸

Qiyās yang digunakan ahli fiqh masa lalu hanya sebatas menganalogikan peristiwa terbatas tertentu untuk menetapkan batas tertentu bagi peristiwa tertentu lainnya. Hasan al-Turabi mengatakan, perumusan hukum fiqh pada masa itu lebih ditarik untuk meredam perdebatan karena kebutuhan keamanan sebab pada masa itu belum ada sebuah konstitusi fiqh yang tetap yang dijadikan landasan hukum.³⁹ Menurut Hasan al-Turabi, sebelum beranjak kepada *naş*, setiap persoalan spesifik terlebih dahulu diabstraksikan ke dalam persoalan sejenis secara umum. Lalu ditemukan *naş* yang relevan dengan kasus secara umum. Penerapannya harus mengedepankan kemaslahatan umum sebagaimana tujuan dasar syariat Islam.⁴⁰

Urgensi Integrasi Ilmu dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh

Untuk menyelesaikan segala perkara konkret menyangkut syariat Islam, dibutuhkan ilmu-ilmu lain sebagai pendukung atau tepatnya sebagai yang menangani perkara-perkara konkret yang tidak mampu disentuh *naş* ataupun konstitusi fiqh mapan. Bila sebuah perkara kehidupan tidak kompatibel dengan *naş* atau konstitusi fiqh mapan atau sebuah hasil ijtihad, berarti perkara tersebut tidak masuk dalam aturan yang memerlukan tinjauan syariat Islam. Kita perlu ingat bahwa Islam hadir sebagai pengingat manusia akan potensi fitrahnya. Islam tidak datang untuk membuang ajaran baru yang sama sekali berbeda dengan ajaran-ajaran sebelumnya. Islam hanya datang untuk menyempurnakan agama-agama sebelumnya. Banyak perkara yang telah diajarkan oleh agama sebelumnya, tidak diulang lagi oleh Islam. Banyak juga hal-hal yang telah menjadi pengetahuan dan ketetapan umum yang dapat dengan mudah dipahami sendiri oleh manusia dengan kontemplasi dan penalaran, tidak lagi dibahas dalam Islam.

Perkara-perkara yang tidak diatur dalam syariat tidak perlu dipaksakan untuk mencari landasan di dalam *naş* dan konstitusi klasik. Dalam sebuah

³⁸Dasar-dasar epistemologi ilmu pengetahuan Barat dan Islam tidak sama. Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003).

³⁹al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 58.

⁴⁰al-Turabi, 61.

negara yang menerapkan syariat Islam secara formal, hal itu cukup diatur dalam undang-undang dengan menjadikan *naş* yang menyinggung perkara itu secara umum. Karena hal itu memang telah ada dalam akal sederhana manusia.⁴¹ Tetapi masalahnya adalah, kebanyakan para ulama yang ahli dalam bidang fiqh tidak peduli tentang prinsip dasar fitrah akal. Mereka telah terperangkap oleh konstitusi fiqh. Karena itulah mereka memaksakan setiap persoalan konkret yang muncul seiring perubahan zaman selalu dipaksakan untuk ditinjau dalam sudut pandang konstitusi. Persoalan ini juga muncul karena ulama fiqh tidak memahami letak masalah persoalan-persoalan mutakhir. Namun hampir selalu ulama dan kalangan yang fanatik pada mereka menyanggah itu dengan mengatakan bahwa ulama punya cara pandang yang berbeda dengan masyarakat umum dalam melihat persoalan. Tetapi argumen itu umumnya bermaksud ingin segera menggeneralisasi problem konkret mutakhir dengan solusi abstrak dalam konstitusi fiqh lalu abstrak itu di-*qiyās*-kan dan ditetapkan hukum pada problematika konkret itu. Hasilnya, hampir selalu hasil fatwa mereka tidak dapat menyelesaikan persoalan dan tidak menghasilkan kemaslahatan.⁴²

Umumnya ulama tidak memahami detail suatu persoalan. Karena memang mereka tidak akan mampu menjangkau semua persoalan. Tetapi setiap hal ada ahlinya. Persoalannya, antara ulama dengan para ahli dari masing-masing bidang kesulitan menemukan kesepakatan. Penyebab klasiknya adalah egoisme ulama dan penyepelan terhadap para ahli. Seperti dalam rumusan *qānūn* syariat Islam di Aceh misalnya, para ahli hanya dipanggil untuk menyampaikan pendapatnya sepintas lalu dan ulama hampir sama sekali tidak memahami apa yang mereka sampaikan. Antara lain seperti kasus demikian, kalangan yang paling berperan dalam perumusan *qānūn* syariat Islam adalah para akademisi. Dan itu pun sering terhambat oleh lemahnya akal para wakil

⁴¹Ilmu yang bersifat niscaya, menjadi keyakinan tanpa perlu melakukan konfirmasi atau penalaran dikategorikan sebagai ilmu niscaya (*dharuri*). Misalnya adalah keseluruhan lebih besar dari sebagian, atau: sebagian lebih kecil dari keseluruhan. Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj. Iklash Budiman (Jakarta: Sadra Press, 2015), 10.

⁴²Sebagaimana dikatakan Hasbi Amiruddin bahwa ulama tradisional hanya menguasai ilmu fiqh, tetapi mereka lemah dalam menguasai problematika aktual. Ulama hanya mengetahui hukum-hukum fiqh yang telah dikristalisasi dalam kitab konstitusi fikih dari imam mazhab dan beberapa karya komentatornya. Amiruddin, *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, 95.

rakyat yang hampir selalu kesulitan memahami apa yang disampaikan akademisi.⁴³

Sebenarnya problem disintegrasi ulama dan cendekiawan tidak perlu terjadi bila ulama dan pendukung fanatiknya memahami dan memaklumi bahwa terdapat beberapa perkara teknis yang tidak mampu dan tidak perlu ditetapkan konstitusi fiqh tradisional untuk menjustificasinya karena secara rasional dia telah memiliki pembenaran yang mutlak. Bila egoisme terus dikedepankan dan hanya bertujuan untuk meningkatkan narsisme ulama, maka masalah-masalah yang terus bertambah tidak satupun dapat diselesaikan. Hal ini akan merugikan masyarakat. Pada kawasan-kawasan yang menerapkan formalisasi syariat Islam, resistensi⁴⁴ akan terus meningkat. Eksistensi syariat Islam sebagai hukum legal-formal bisa terancam.

Dilema kejumudan ulama dengan keresahan kaum cendekiawan adalah persoalan yang bila terus-menerus dibiarkan akan berdampak pada kesadaran umum masyarakat tentang tidak efektifnya syariat Islam akan ditinggalkan masyarakat dan mereka akan menjadikan tawaran-tawaran Barat yang memiliki tampilan menarik sebagai alternatif.⁴⁵ Sementara di kawasan yang melakukan formalisasi syariat Islam, masyarakat hanya melaksanakan syariat sebagai kewajiban sebagai warga negara yang baik tanpa sedikitpun menaruh hormat terhadap undang-undang yang disebut *qānūn* itu.

Menanggapi hal ini, Hasan al-Turabi⁴⁶ menganjurkan agar para cendekiawan yang berpikiran progresif dapat terus berjuang menyadarkan masyarakat bahwa pembaruan itu merupakan hukum alam yang harus dialami manusia sehingga dia tidak perlu ditolak tetapi harus direspon dengan cerdas. Tujuan merespon dalam kajian ini adalah bagaimana membuat syariat Islam dapat terus berkontribusi dalam kehidupan masyarakat modern.

⁴³Perbedaan pandangan antara ulama tradisional dengan sarjana modern tidak hanya terjadi di Aceh maupun Indonesia saja. Persoalan itu terjadi hampir di semua negara Muslim. Asef Bayat, *Pos Islamisme*, ed. Faiz Tajul Milah (Yogyakarta: LKIS, 2011).

⁴⁴Ansor, "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh," 68.

⁴⁵Ali Yafie memperingatkan agar berwaspada pada intrik-intrik Barat yang dapat muncul dengan berbagai kover. Lihat: KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), 120.

⁴⁶al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, 68.

Tinjauan Kembali Pembaruan Pemikiran Islam

Paradigma pembaruan antara lain kita dapat menjadikan pemikiran Nurcholish Madjid sebagai acuan. Cendekiawan yang akrab disapa Cak Nur itu menganjurkan kaum Muslim harus bijak dalam mengklasifikasi antara bagian-bagian sakral dan bagian-bagian profan dalam agama.⁴⁷ Karena itu, bagian-bagian profan tidak boleh disakralkan dan bagian itu menuntut ijtihad dari kaum Muslim agar dapat terus-menerus disesuaikan dengan perubahan zaman. Urgensi modernisasi bagian-bagian profan dalam agama berguna agar Islam dapat terus memberika perannya dalam segala bentuk kehidupan manusia modern. Modernisasi ini tidak akan mempengaruhi keimanan seorang Muslim. Karena tidak mengikutsertakan pembaruan bagian sakral agama. Untuk dapat mengklasifikasi persoalan-persoalan sakral, perlu dilakukan sekularisasi. Sekularisasi dimaksud Cak Nur bukanlah sebuah ideologi yang menseparasikan persoalan duniawi dengan persoalan agama sebagaimana terjadi di Barat. Sekularisasi dimaksud Cak Nur adalah memisahkan antara bagian agama yang tidak boleh direkonstruksi seperti tauhid dan rukun tertentu dalam ibadah dan bagian agama yang menuntut untuk terus diperbaharui seperti mekanisme teknis muamalah. Tujuan sekularisasi yang dimaksud Cak Nur agar tidak membuat kaum Muslim mensakralkan bagian sakral dan tidak mensakralkan perkara profan.⁴⁸ Sebab bila ini terjadi, maka sangat membahayakan agama.

Gagasan-gagasan pembaruan dalam Islam, termasuk gagasan-gagasan pembaruan ushul fiqh sangat hidup di Indonesia.⁴⁹ Kualitas ini akan sulit ditemukan di negara-negara yang telah menerapkan syariat Islam secara legal-formal seperti Iran dan Arab Saudi. Pembaruan-pembaruan hukum fiqh di sana hanya diperuntukkan bagi sebagian kecil ulama saja. Memang mereka memiliki kualitas penguasaan ushul fiqh yang tidak diragukan, tetapi mereka kurang memahami perkara-perkara teknis. Sebagaimana kerap terjadi di

⁴⁷Nurcholish Majid, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008), 319.

⁴⁸Istilah sekularisasi yang dipakai Cak Nur benar-benar membingungkan kalangan cendekiawan pada masanya. Lihat: Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), 101.

⁴⁹Bahkan gagasan tentang fiqh mazhab Indonesia telah muncul dari tangan Hasbi Ash-Shiddieqy dan Hazairin sejak awal kemerdekaan Indonesia. Lihat: An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah, 397*; Bandingkan: Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial, 15*.

kawasan yang menerapkan syariat Islam sebagai sistem legal formal, pandangan para ahli dibidangnya juga kerap dipertimbangkan. Sehingga, formalisasi syariat Islam kerap membuat syariat Islam tidak dapat berkontribusi secara praktik dalam menyelesaikan persoalan-persoalan mutakhir yang praktis.

Hasan al-Turabi mendorong pembaruan hukum Islam dengan mengingatkan tantangan internal dan eksternalnya. Secara internal, kendala yang dihadapi adalah para ulama tradisional yang berpikiran tertutup. Inklusivitas mereka didukung oleh sikap radikal para pengikut fanatiknya. Mereka akan menolak segala apapun yang dianggap asing tanpa mempedulikan kemaslahatan. Mereka memang tidak memahami persoalan-persoalan konkret mutakhir, apalagi latar belakang munculnya persoalan dan mekanisme mengatasinya. Mereka hanya melihat persoalan secara abstrak.⁵⁰ Pola pikir demikian bahkan menimbulkan bahaya yang lebih besar bila tidak ditangani dengan benar. Padahal untuk menangani persoalan-persoalan detail yang baharu itu, perlu andil besar dari kalangan yang ahli di bidangnya. Persoalannya adalah, orang-orang yang ahli itu kerap tidak disukai kalangan tradisionalis. Spesifikasi-spesifikasi yang dikuasai para ahli itu benar-benar asing bagi dunia tradisional.

Persoalan eksternalnya adalah globalisasi segala sendi kehidupan, termasuk segmen ilmu pengetahuan sering membuat kalangan Muslim kewalahan. Dalam segmen perkembangan teori-teori dari Barat, kalangan tradisionalis tidak mampu memahaminya hingga cenderung menolak. Sementara kalangan modernis meresponnya secara beragam.

Perkembangan pembaruan dalam Islam sangat dinamis di Indonesia. Salah satu sebabnya adalah karena Indonesia tidak menerapkan syariat Islam sebagai sistem legal-formal. Dengan demikian, peran kaum modernis dan tradisionalis sama besarnya di negeri ini. Hal demikian akan berbeda dengan negara yang menerapkan syariat Islam sebagai sistem legal formal. Diskursus pembaruan akan sulit berkembang di sana.

⁵⁰Ketidakmampuan merespon dengan tepat persoalan-persoalan praktis sehari-hari masyarakat merupakan alasan utama ulama kehilangan kepercayaan dari masyarakat umum. Nirzalin, "Krisis Agensi Politik Teungku Dayah di Aceh," (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2011), 24.

Di Indonesia gagasan rekonstruksi pemikiran Islam dan rekonstruksi ushul fiqh terus hidup. Para pemikir punya gagasan masing-masing yang unik. Pembaruan-pembaruan pemikiran Islam yang terus menggeliat itu menjadi faktor penting dalam menjaga inklusivitas kaum Muslim meski masih ada di antaranya yang masih berpikiran ortodoks dan radikal. Terkhusus untuk rekonstruksi ushul fiqh, hal ini hanya hidup dalam wacana, tetapi belum mampu diwujudkan dalam tindakan nyata. Kebanyakan kaum Muslim, bahkan yang cendekiawan sekalipun, hanya berani melakukan rekonstruksi pada ranah wacana. Untuk tindakan, mereka masih merasa nyaman (atau merasa khawatir) sehingga rekonstruksi ushul fiqh hanya sebatas wacana.

Kesimpulan

Stagnansi rekonstruksi ushul fiqh diakibatkan oleh kerancuan pemikiran dalam Islam. Pemikiran Islam seharusnya menggunakan Al-Qur'an dan Hadis sebagai dogma. Tetapi itu sudah mulai ditinggalkan. Kemampuan bernalar para pemikir Muslim juga sangat lemah sehingga kerap memunculkan kesimpulan-kesimpulan yang galat. Ulama dan cendekiawan yang menjadi harapan efektivitas agama sebagai solusi atas persoalan hidup memiliki kekeliruan masing-masing. Kedua pihak itu terkesan terlalu narsis sehingga kerap mengecewakan masyarakat.

Para ulama harus sadar bahwa persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat semakin lama semakin spesifik. Mereka tidak akan menemukan jawaban atas persoalan-persoalan itu dari konstitusi kitab fiqh tradisional. Kitab-kitab itu hanya menjawab persoalan-persoalan abstrak dan itu semua adalah jawaban untuk persoalan masyarakat di masanya. Ketika kitab-kitab itu diandalkan untuk menjawab problematika masa kini, maka itu tidak akan efektif. Kekecewaan masyarakat pasti muncul. Resistensi pasti terjadi, sekali pun terselubung.

Diskursus pemikiran Islam memang sangat subur di Indonesia, dan itu berkontribusi dari ranah gagasan hingga ranah praktis. Tetapi rekonstruksi ushul fiqh hanya tinggal pada tataran wacana.

Posibilitas dan dilema rekonstruksi ushul fiqh memiliki tingkat potensi yang hampir seimbang. Sekalipun memiliki peluang munculnya resiko, namun kebutuhan untuk hadirnya rekonstruksi ushul fiqh sangat diperlukan. Walau bagaimanapun, terlaksananya rekonstruksi ini sangat bergantung pada konsis-

tensi pemerintah dan kesediaan ulama-ulama tradisional. Ulama harus membuka pintu dialog dengan pihak-pihak lain seperti para cendekiawan dan para pakar di bidang masing-masing. Narsisme tidak boleh terus menerus dipertahankan bila ingin masyarakat dapat mengandalkan agama sebagai solusi atas beragam problematika dalam kehidupan. Padahal kunci pembuka pintu solusi problematika krusial masyarakat berada dekat sekali: ulama dan pemerintah.

Bila ulama benar-benar bersedia membuka ruang dialog untuk berdialog dengan cendekiawan dan para ahli, bila pemerintah bersedia memfasilitasi, melindungi dan konsisten, maka rekonstruksi ushul fiqh dapat terlaksana.[a]

DAFTAR PUSTAKA

- Amiruddin, Hasbi, dan Umar Husen. *Integrasi Ilmu dan Agama Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2009.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Ed. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2007.
- Ansor, Muhammad. "Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2015): 59–83. <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.59-83>.
- 'Arabī, Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Terj. Harun Nur Rosyid. Yogyakarta: Dār al-Futūḥāt, 2016.
- Arrauf, Ismail Fahmi. "Mencerna Akar Filsafat dalam Islam." *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2013): 1–18. <https://doi.org/10.20414/ujis.v17i1.170>.
- "Arti Kata Narsisme." Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online. Diakses pada tanggal 26 September 2017. <https://kbbi.web.id/narsisme>.
- Bayat, Asef. *Pos Islamisme*. Edited by Faiz Tajul Milah. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Fadli, Abdul Hadi. *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*. Ed. Iklash Budiman. Jakarta: Sadra Press, 2015.

- Fathurahman, Oman. "Meluruskan Niat Menulis." Kompas.Id, 2017. <https://kompas.id/baca/opini/2017/09/26/meluruskan-niat-menulis/>.
- al-Ghazali. *Ihya' 'Ulumuddin: Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama*. terj. Ibnu Ibrahim Ba'adallah. Jakarta: Republika, 2011.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Ofset, 1990.
- Iqbal, Muhammad, dan Amien Hussein Nasution. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. 3rd ed. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2010.
- Isa, Abdul Gani. *Formalisasi Syariat Islam di Aceh: Pendekatan, Adat, Budaya dan Hukum*. Banda Aceh: Pena, 2013.
- Isutzi, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabzawari*. Terj. O. Komaruddin. Bandung: Pustaka, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Integralisasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy, 2005.
- . *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Metode Fenomenologi Hermeneutika dan Penerapannya pada Ilmu Sosial-Budaya dan Keagamaan: Materi Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan & Metodologi*. Depok: Pascasarjana FIB-UI, 2011.
- Majid, Nurcholish. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- An-Na'im, Ahmad Abdullah. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Terj. Sri Murniati. Bandung: Mizan, 2007.
- Nasuha, R. Ahmad Muhammad Mustain. "Eksistensi Penerapan Hukuman Mati di Indonesia." *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 1, no. 1 (2016): 1–24. <https://doi.org/10.22515/al-ahkam.v1i1.46>.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2002.
- Nirzalin. "Krisis Agensi Politik Teungku Dayah di Aceh." Disertasi. Universitas Gadjah Mada, 2011.
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam untuk Pluralisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010.
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: Waspada, n.d.

al-Turabi, Hasan al-Hasan. *Fiqih Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*. Terj. Abdul Haris dan Zaimul Am. Bandung: Arasy, 2003.

Yafie, KH. Ali. *Menggagas Fiqih Sosial*. Bandung: Mizan, 1994.

Yahya, Mukhtar, dan Fatchur Rahman. *Dasar-dasar Pembinaan Fiqh Islam*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.

