REKONSTRUKSI *UŞUL AL-FIQH* MUHAMMAD HASHIM KAMALI
(Analisis Metodologis dalam Perspektif *al-'Aql al-Uşulî*)

Ratna Suraiya, Nashrun Jauhari
Institut Agama Islam Al-Khoziny Sidoarjo,
Institut Pesantren KH. Abdul Chalim Mojokerto
Email: ratnasuraiya88@gmail.com, nashrunjauhari25@gmail.com

ABSTRAK

The science of uşul al-Fiqh as a theory of Islamic law in its development at this time continues to be made efforts to improve by experts, both in terms of the formation of the appearance of the theory chart to the basic concepts of thought. Muhammad Hashim Kamali is one of the figures recognized as having new ideas in reconstructing Islamic legal theory. Kamali offers the chart design of uşul al-Fiqh by combining two approaches, namely the doctriner-normative approach and the empirical-historical approach. The doctrinaire-normative approach is the basic concept of uşul al-Fiqh as it is directed in the discourse of classical ulama thought. While the empirical-historical approach is a new format that has become a trend of study in the contemporary era. From the research the authors conclude that basically the Kamali formula theory design displays the reconstruction of uşul al-Fiqh in a simplified style of normative materials of uşul al-Fiqh accompanied by the appearance of new formations and actual explanations. Reconstruction of this model can be a reference in efforts to restore the main function of uşul al-Fiqh as an applicable Islamic legal theory.

Keywords: reconstruction, uşul al-fiqh, Islamic law

ABSTRAK

Ilmu uşul al-Fiqh sebagai teori hukum Islam dalam perkembangannya saat ini terus dilakukan upaya-upaya perbaikan oleh para ahlinya, baik dari segi formasi tampilan bagan teori hingga pada konsep dasar pemikirannya. Muhammad Hashim Kamali adalah salah satu tokoh yang diakui mempunyai gagasan-gagasan baru dalam merekonstruksi teori hukum Islam. Kamali menawarkan desain bagan uşul al-Fiqh dengan mengkombinasikan dua model pendekatan, yaitu pendekatan doktriner-normatif dan pendekatan empiris-historis. Pendekatan doktriner-normatif merupakan konsep dasar uşul al-Fiqh sebagaimana yang mentradisi dalam wacana pemikiran ulama klasik. Sedangkan pendekatan empiris-historis merupakan format baru yang menjadi trend kajian di era kontemporer saat ini. Dari penelitian penulis memberi kesimpulan bahwa pada dasarnya desain teori rumusan Kamali lebih menampilkan rekonstruksi uşul al-Fiqh bergaya simplifikasi atas materi-materi uşul al-Fiqh normatif yang disertai tampilan formasi baru dan penjelasan aktual. Rekonstruksi model ini dapat menjadi rujukan dalam upaya mengembalikan fungsi utama uşul al-Fiqh sebagai sebuah teori hukum Islam yang aplikatif.

Kata kunci : rekonstruksi, uşul al-Fiqh, hukum Islam

PENDAHULUAN

Ilmu *uṣūl al-Fiqh* adalah ilmu pengetahuan tentang sumber-sumber hukum Islam, metode-metode penetapan hukum, dan kode etik mujtahid dalam melakukan penetapan hukum Islam. Di kalangan umat Islam muncul beberapa anggapan mengenai *uṣūl al-Fiqh*. Sebagian menganggapnya sebagai bagian dari ajaran agama mengenai metode pemikiran yang benar menurut syariat. Anggapan semisal ini merupakan model pemahaman doktriner-normatif, sehingga menjadikan *uṣūl al-Fiqh* begitu sacral bagi umat Islam. Untuk itu, secara doktriner-normatif, setiap individu muslim harus mendasarkan segala aktifitas hidupnya kepada al-Quran dan Sunnah sebagai sumber utama hukum syariat, dan mengikuti kaidah-kaidah penafsiran dan ijtihad rasio dalam *uṣūl al-Fiqh* normatif, karena kehadiran kaidah-kaidah tersebut direduksikan dari konsep pemikiran wahyu oleh pihak-pihak yang dipercaya mempunyai kewenangan.

Sebagian pihak lainnya menganggap *uṣūl al-Fiqh* sebagai sebuah disiplin ilmu yang memuat kerangka metodologi hukum Islam. Anggapan semacam ini muncul dari kalangan *uṣūliyyūn* yang hidup di era modern. Pihak ini menganggap *uṣūl al-Fiqh* sebagaimana disiplin ilmu lainnya yang merupakan hasil konsepsi manusia-manusia mujtahid yang mempunyai kapabilitas di bidang pemikiran hukum Islam. Para *uṣūliyyūn* modern menghendaki adanya penyesuaian konstruksi *uṣūl al-Fiqh* dengan perkembangan dunia ilmu pengetahuan. Oleh sebab itu, mereka mengusulkan rekonstruksi *uṣūl al-Fiqh* yang kebanyakan menonjolkan aspek empiris-historis dalam metode penetapan hukum Islam.

Salah satu tokoh yang memprakarsai pentingnya melakukan rekonstruksi *uṣūl al-Fiqh* adalah Muhammad Hashim Kamali dengan menawarkan bagan metodologi baru. Kajian ilmiah yang membahas tentang pemikiran tokoh ini di bidang hukum Islam, khususnya mengenai ide rekonstruksi *uṣūl al-Fiqh*, beberapa kali dilakukan oleh kalangan akademisi, namun penelitian mendalam dalam perspektif nalar teori (*al-‘Aql al-Uṣūlī*) yang melakukan telaah hingga pada akar munculnya konsep-konsep baru yang ditawarkan Kamali belum banyak diteliti. Dalam hal ini penulis mengidentifikasi banyaknya wacana pemikiran *uṣūl al-Fiqh* klasik yang diaktualisasi oleh seorang ahli *uṣūl* modern ini.

LATAR BELAKANG IDE REKONSTRUKSI *UŞUL AL-FIQH* MUHAMMAD HASHIM KAMALI

Muhammad Hashim Kamali dilahirkan di Afghanistan pada tahun 1944. Saat ini ia menjadi guru besar bidang hukum Islam di *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) Malaysia. Kamali belajar ilmu hukum Islam di Universitas Kabul, dan sesudah itu ia diangkat sebagai Jaksa di wilayah Kabul. Ia meraih gelar master dalam bidang hukum Latin pada tahun 1992, dan kemudian meraih gelar Ph.D. di bidang Hukum Islam dari Universitas London, tahun 1976.¹

Kamali memiliki beberapa karya tulis yang memuat ide-ide pembaharuannya seputar *uṣūl al-Fiqh*. Di antara karya-karya tersebut ialah : *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, and K.L., 1991 dan 1998). *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, and K.L., 1997 & 1998). *Equality and Justice in Islam* (Cambridge, and K.L., 2002) digunakan sebagai buku petunjuk penting dalam bahasa Inggris untuk universitas-universitas di seluruh dunia, dan termasuk buku *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence* yang akan kita bedah pada kesempatan ini.²

Format *uṣūl al-Fiqh* baru yang berhasil dirumuskan Kamali secara matang terdapat pada buku berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence*. Untuk itu, penulis menduga (berhipotesa) terhadap bukunya yang lain yang berjudul *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence* merupakan karya tulis untuk merespon wacana pemikiran *uṣūl al-Fiqh* yang tengah berkembang di era kontemporer ini, seperti yang diusung oleh ‘Abd al-Wahāb Khalāf, Muhammad Abū Zahrah, Ḥasan al-Turābī, ‘Abd al-Ḥamid Abū Sulaymān, dan yang lain.

Uṣūl al-Fiqh sebagai cabang dari ilmu hukum Islam pada perkembangannya memang menjadi wacana problematik yang diwariskan oleh peradaban intelektual Islam. Sehingga keberadaannya tidak lagi dianggap sakral dalam ruang keagamaan walaupun memiliki peran sebagai bahan acuan pada pemikiran fiqh partikular. Konsekuensi lebih lanjut dari *uṣūl al-Fiqh* sebagai ilmu adalah bahwa hasil-hasil kajian dan metode yang sudah ada dianggap tidak kebal kritik. Artinya, ketetapan menggunakan metode dan

¹ Dalam- wikipedia.org/wiki/Muhammad_Hashim_Kamali, h. 1.

²Nur Wahidah, “Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali” dalam *Al-Banjari*, Vol. 5, No. 9, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, Januari – Juni 2007), 5.

pendekatan tertentu terhadap suatu masalah dan alasan-alasan tertentu terhadap suatu keputusan terbuka untuk dikritik. Upaya kritik ini dapat ditinjau dari relevan atau tidak relevannya suatu teori pada tataran praktis, khususnya untuk merespon problematika kontemporer.

Setidaknya ada dua bentuk kritik terhadap *uṣūl al-Fiqh* klasik, yaitu; pertama, kritik terhadap lingkup bahasannya yang nyaris tidak lagi mampu berperan sebagai kaidah penetapan hukum yang relevan dibutuhkan para mujtahid di masa ini. *Uṣūl al-Fiqh* sudah berubah menjadi media debat bermuatan filsafat-teologis dari para *usuliyyun* yang beraliran *Mutakallimīn Shāfi‘iyyah*, seperti; al-Bāqilānī, al-Juwaynī, al-Ghazālī dan terus ke bawah. Kedua, kritik terhadap formulasi *uṣūl al-Fiqh* yang sudah terlalu melebar dan dirasa tidak sistematis lagi. Dengan format yang rancu tersebut *uṣūl al-Fiqh* menjadi sulit untuk dikonsumsi oleh para pengkaji hukum, terutama karena kurang memberikan keterangan mengenai implementasi teori pada tataran praktisnya. Kritik ini banyak dilakukan oleh para akademisi kontemporer dengan merancang ulang konstruksi *uṣūl al-Fiqh* yang lebih mampu menampilkan kajian tematik-akademik dan simplifikan.³

Dalam rangka merancang *uṣūl al-Fiqh* baru, para teorisi kontemporer mengarahkan pandangannya kepada dimensi sejarah-sosial (*social history*) sebagai pendekatan untuk mengidentifikasikan adanya topik-topik yang terlahir dari kondisi sosial, politik dan kultural tertentu. Pendekatan ini diangkat ke hadapan publik guna merelevansikan *uṣūl al-Fiqh* di era kekinian pada tempat yang proporsional dengan bobot ilmiah dan cakupan lebih komprehensif sebagai metodologi hukum Islam. Di samping itu, juga untuk memberikan keberanian kepada para praktisi hukum Islam agar tidak ragu-ragu, bila merasa perlu melakukan perubahan suatu produk pemikiran hukum dalam ruang dunia yang berbeda karena sejarah telah membuktikan bahwa umat Islam di berbagai penjuru dunia telah melakukannya tanpa merasa keluar dari haluan syariat.⁴ Model pendekatan inilah yang dikenal dengan pendekatan empiris-historis-induktif.

Muhammad Hsahim Kamali dengan rekonstruksi usul fikihnya juga menginginkan hal yang sama. Ia hendak menerjemahkan terma syariat bersama tujuan-

³Abd al-Salām Balāḡī, *Tathawwur ‘Ilm Usul al-Fiqh wa Tajadduduhu*, cet. I, (Mansurah: Dar al-Wafa’, 2007), 261.

⁴Thaha Jabir al-‘Alwanī dan Muna Ummu al-Fadlāl, *Nahwa I’adah Bina’ ‘Ulum al-Ummah; Ijtima’iyyah wa Shar’iyyah*, cet. I, (Kairo: Dar al-Salam, 2007),

tujuan universalnya secara lebih meluas, menyeluruh dan menyentuh pada dunia social yang cenderung berubah. Dengan cara membebaskan kerangka pemikiran hukum Islam dari kungkungan doktrin tertentu (*taqlīd*) sehingga menuntut dilakukan ijtihad baru yang mampu mengantarkan pemahaman hukum Islam yang lebih dinamis menuju masa depan Islam yang tercerahkan. Dalam hal ini Kamali menyatakan :

*“The increased isolation of Shari'a from the realities of law and government in contemporary Muslim societies accentuates the need for fresh efforts to make the Shari'a a viable proposition and a living force in society. Our problems over taqlīd are exacerbated by the development of a new dimension to taqlīd as a result of Western colonialism which has led to indiscriminate imitation of the laws and institutions of the West. The prevailing legal practice in many Muslim countries, and indeed many of their constitutions, are modelled on a precedent that does not claim its origin in the legal heritage of Islam”.*⁵

Upaya untuk memajukan dunia Islam di era persaingan global saat ini adalah dengan penguatan aspek metodologi keislaman. Di tengah kondisi masyarakat muslim yang sedang dilanda krisis intelektual (*al-‘Azmah al-Fikriyyah*) seperti saat ini, sebetulnya masih memungkinkan untuk bangkit dan bahkan mampu meraih kemajuan lebih pesat. Bagi Kamali, pintu menuju kemajuan itu adalah kembali kepada intelektualitas al-Quran yang pada tataran metodologinya dapat diraih melalui rumusan-rumusan ilmiah di dalam usul fikih.

Untuk itu, melalui studi hukum Islam, Kamali menawarkan sebuah konsepsi pemikiran ilmiah Islami dengan berlandaskan kepada usul fikih, di mana satuan-satuan metodologinya dimunculkan dari al-Quran yang dipahami secara deduktif. Tawaran tersebut pada dasarnya tidak berbeda dengan pandangan ulama terdahulu. Sebagaimana kita menjumpai Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (150-204 H.) sebagai perumus pertama *uṣūl al-Fiqh* bersama kitab *al-Risālah* juga diangkat sebagai tokoh pertama yang meletakkan pilar-pilar penelitian ilmiah ‘ala Islam. Maka tidaklah heran jika *uṣūl al-Fiqh*

⁵ Muhammad Hashim Kamali, *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*, (UK; The Islamic Texts Society, 2003), 4.

juga dianggap memuat metodologi penelitian ilmiah Islami (*Manahij al-Baḥth al-‘Ilmī al-Islāmy*).⁶ Yakni pada tataran pendekatan ilmiah Islami yang demonstratif (*bayānī*).

Asumsi penulis terhadap proyek rekonstruksi Muhammad Hashim kamali agaknya tidak berlebihan. Sebab di antara hal lain yang memicu semangatnya untuk merekonstruksi usul fikih dari format teoritis-filosofis menuju teoritis-praktis-sosiologis adalah karena munculnya gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan (*Islamiyyah al-Ma’rifah*), terutama misi-misi yang diputuskan dari konferensi ulama sedunia tahun 1976 di Eropa oleh The Institute of Islamic Thought. Dalam benak Kamali, Islamisasi Ilmu lebih dipahami sebagai upaya untuk membangun filsafat ilmu pengetahuan dari al-Quran sebagai titik berangkat (*starting point*) untuk kemudian disajikan dan dikembangkan ke dalam satuan-satuan metodologis.⁷

Pandangan Kamali di atas sama dengan pemahaman al-‘Alwani terhadap proyek Islamisasi ilmu dan usul fikih sebagai pijakan metodologinya; walaupun secara disiplin usul fikih diperuntukkan sebagai teori hukum Islam. Adapun korelasi yang dapat ditemukan antara proyek Islamisasi Ilmu dan proyek rekonstruksi usul fikih adalah; Islamisasi Ilmu bermaksud mengembangkan nalar pemikiran ‘ala Islam yang responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan manusia yang empiris-logis, sementara rekonstruksi usul fikih bermaksud menyajikan satuan-satuan metodologi hukum Islam yang aplikatif dan responsif terhadap fakta-fakta sosial yang berkembang.

BAGAN UṢŪL AL-FIQH MUHAMMAD HASHIM KAMALI

Muhammad Hashim Kamali tidak memberikan batasan yang tegas tentang lingkup bahasan *uṣūl al-Fiqh*, tapi dari komentarnya terhadap definisi *uṣūl al-Fiqh* dapat dipahami batasan *uṣūl al-Fiqh* yang ia kehendaki. Yakni, *uṣūl al-Fiqh* atau dasar-dasar hukum Islam menguraikan tentang indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fikih dari sumber-sumbernya. Indikasi-indikasi ini terutama ditemukan dalam al-Quran dan Sunnah sebagai sumber pokok dari syariat. Dengan kata lain, hukum-hukum fikih

⁶ Baca lebih lanjut- ‘Alī Samī al-Nashār, *Manahij al-Baḥth ‘inda Mufakkiry al-Islam*,

⁷ Hal ini berbeda dengan kalangan akademisi Malaysia yang lain, semisal Nor Wahid Nor Wan Dawud dan Naquib al-Athas yang menerjemahkannya sebagai upaya untuk mengislamkan filsafat ilmu hasil dari produk Barat.

digali dari al-Quran dan Sunnah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metode yang secara kolektif dikenal dengan “*Uṣūl al-Fiqh*”.

Beberapa penulis lain menggambarkan usul fikih sebagai metodologi hukum. Bagi Kamali, pernyataan tersebut merupakan sebuah deskripsi yang tepat tetapi belum lengkap. Meskipun metode-metode interpretasi dan deduksi merupakan perhatian utama *uṣūl al-Fiqh*, tetapi yang terakhir tidak dipaparkan secara khusus dalam kerangka metodologi. Argumentasi yang mengatakan bahwa *uṣūl al-Fiqh* merupakan ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum adalah tepat dalam pengertian bahwa, al-Quran dan Sunnah merupakan sumber hukum dan sekaligus sasaran penerapan metodologi *uṣūl al-Fiqh*, namun demikian, al-Quran dan Sunnah sendiri sedikit sekali memuat metodologi, tetapi lebih memberikan indikasi-indikasi dari mana hukum-hukum syariat bisa dideduksi.

Metode *uṣūl al-Fiqh* sebenarnya berkaitan dengan metode penalaran seperti analogi (*qiyās*), preferensi juristik (*istiḥsān*), persepsi berlakunya kontinuitas (*istiṣḥāb*), dan kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang benar tentang sumber-sumber hukum dan ijtihad.⁸

Dari sini dapat kita pahami bahwa Muhammad Hashim Kamali dalam usul fikihnya menghendaki adanya harmonisasi antara dua pendekatan untuk merumuskan kerangka metode hukum. Yaitu; *pertama*, pendekatan yang berpijak pada azas kewahyuan (al-Quran dan Sunnah) sebagai sumber dan sekaligus sasaran penerapan metodologi. Dan *kedua*, pendekatan yang berpijak pada asas rasionalitas murni, yang boleh dikembangkan secara natural dan bebas. Untuk itu secara global ia membagi satuan-satuan metodologi usul fikih ke dalam dua katagori teori, yaitu : (1) teori pengungkapan makna hukum dari sumbernya (*revealed*) dan (2) teori penalaran hukum atau ijtihad (*non-revealed*).

Adapun bagan teori hukum Islam hasil rumusan Muhammad Hashim Kamali ialah sebagai berikut :

⁸ Muhammad Hashim Kamali, *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*, 11-13. Bandingkan-Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (UK; The Islamic Texts Society, 1996), 22.

1. Al-Quran dan Sunnah sebagai Sumber Hukum

Al-Quran menurut Kamali adalah sebuah kitab yang berisi firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab dan sampai kepada kita dengan periwayatan yang tidak terputus (*mutawātir*). Sedangkan Sunnah adalah segala apa yang disandarkan kepada Nabi Muhammad baik berupa ucapan, perbuatan maupun persetujuan. Kamali mengakui al-Quran dan Sunnah sebagai sumber hukum Islam yang bersifat kewahyuan..

Menurut Kamali, al-Quran adalah berbahasa Arab, sehingga segala bentuk terjemah al-Quran dengan bahasa apapun tidak bisa digolongkan sebagai al-Quran. Untuk memahami dan mengungkap makna-makna hukum dari al-Quran dibutuhkan analisa pada aspek linguistiknya. Tidak semua ayat-ayat al-Quran menjelaskan aturan hukum. Yang menjelaskan aturan hukum hanya berkisar sepersepuluh dari keseluruhan jumlah ayat-ayat al-Quran, sementara sisanya berkenaan dengan masalah-masalah keyakinan dan moralitas, rukun agama dan aneka ragam tema lainnya. Demikian pula dengan Sunnah, ada yang berisi materi hukum (*Sunnah Tshri'iyah/Legal*) dan ada Sunnah yang tidak berisi materi hukum (*Sunnah ghayr Tashri'iyah/non Legal*). Contoh Sunnah yang legal adalah perkataan Abū Sa'īd al-Khudrī bahwa untuk zakat fitrah kami dahulu memberi satu *ṣā'* kurma atau gandum. Ini merupakan perkara yang bisa terlihat nyata dalam prakteknya di tengah masyarakat sehingga disetujui oleh Rasul sebagai aturan hukum yang legal. Sedangkan Sunnah yang *non-legal* ialah berkaitan dengan

kegiatan-kegiatan kesaharian Nabi; seperti cara makan, tidur, berpakaian, dan kegiatan-kegiatan lain semacam itu yang tidak diarahkan untuk menjadi bagian syariat.

2. Kaidah Interpretasi al-Quran dan Sunnah

Pada bagian ini Kamali membagi kaidah interpretasi sumber-sumber hukum Islam menjadi dua macam. Pertama: melalui deduksi hukum dari sumber-sumbernya secara langsung; Dan kedua: melalui kaidah *al-Dilālah* (implikasi-implikasi tekstual).

Pada bagian yang pertama untuk menginterpretai al-Quran dan Sunnah secara deduktif, menurut Kamali, dapat ditempuh melalui pengamatan bentuk literal teks dengan cara: (1) *ta’wīl* (interpretasi alegoris), (2) pengamatan atas lafal-lafal yang *sarīh* (jelas) dan yang *khafī* (tidak jelas) maknanya, (3) *‘Āmm* (umum) dan *khāṣ* (khusus), (4) yang mutlak (*muṭlaq*) dan yang dikualifikasi (*muqayyad*), (5) yang harfiyah (*haqīqī*) dan yang metaforis (*majāzī*)

Adapun kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *al-Dilālah* (implikasi-implikasi tekstual) pembahasannya dibagi Kamali kepada empat bagian, yaitu (1) makna eksplisit (*Ibārah al-Naṣ*), (2) makna yang tersirat (*Ishārah al-Naṣ*), (3) makna yang terkandung (*dilālah al-Naṣ*), dan (4) makna yang dikehendaki (*Iqtidā’ al-Naṣ*).

3. Persoalan *Ijmā’*

Kamali mengemukakan pendapat mayoritas ulama bahwa *ijmā’* didefinisikan sebagai “*the unanimous consensus of all the mujtahids could possibly materialise over something that contravened the Qur’an or the authentic Sunnah*” (kesepakatan bulat para mujtahid muslim dari suatu periode tentang suatu persoalan yang dipertentangkan mengenai keterangannya dalam al-Quran atau Sunnah yang otentik). Definisi ini memberikan suatu pengertian bahwa *ijmā’* diterapkan pada seluruh masalah hukum (*shar‘ī*), intelektual (*‘aqlī*), adat (*‘urfī*) dan linguistik (*lughāwī*). Di samping itu, *shar‘ī* dalam konsep ini digunakan sebagai lawan dari *ḥissī*, yakni masalah-masalah yang sangat jelas pengertiannya dan tidak termasuk dalam lingkup *ijma’*. Beberapa ulama membatasi *ijma’* pada masalah-masalah agama dan ulama lain membatasinya pada masalah-masalah *shar‘ī*, tetapi jumhur ulama tidak membatasi pada kedua masalah tersebut. Sekalipun jumhur ulama menganggap masalah-masalah teologi (*I’tiqādiyyah*) masuk dalam lingkup *ijmā’*, tetapi beberapa berpendapat bahwa *ijmā’* tidak diarahkan untuk mendukung

masalah-masalah seperti keberadaan Allah dan kebenaran kenabian Muhammad Saw. Alasannya bahwa keyakinan-keyakinan tersebut mendahului *ijma'* itu sendiri.

Sasaran pokok *ijma'* harus terbatas pada soal-soal rasional dan linguistik. Hasil *ijma'* menjadi kekuatan otoritatif syariat dengan syarat: (a) Bahwa terdapat sejumlah mujtahid pada waktu peristiwa itu muncul. Konsensus tidak akan pernah terjadi kecuali apabila terdapat pluralitas pendapat yang sama. Apabila ada suatu situasi ketika pluralitas mujtahid tidak bisa diperoleh, atau hanya ada seorang mujtahid dalam masyarakat, maka tidak ada *ijma'* yang dibayangkan benar-benar terjadi. (b) Menurut jumbuh ulama, kebulatan suara merupakan prasyarat *ijma'*. Konsensus mujtahid ini tanpa membedakan suku, ras, warna kulit, dan mazhab mereka. (c) Kesepakatan mujtahid harus ditunjukkan oleh pendapat yang mereka kemukakan terhadap suatu masalah. (d) Sebagai akibat wajar dari syarat kedua di atas, *ijma'* terdiri dari kesepakatan seluruh mujtahid dan tidak hanya mayoritas di antara mereka.

Akhirnya, Kamali mengemukakan bahwa definisi klasik tentang *ijma'* dan ijtihad terkenal dengan syarat-syarat yang sebenarnya menjatuhkan keduanya ke dalam realisme utopis. Tidak realistisnya formulasi ini terlukis di masa-masa modern dalam pengalaman bangsa-bangsa muslim dan upaya-upaya mereka untuk memperbaharui bidang-bidang tertentu dari syariat, yakni melalui legislasi perundang-undangan. Dasar hukum bagi beberapa reformasi modern di bidang hukum perkawinan dan perceraian, misalnya, diupayakan melalui *re*-interpretasi ayat-ayat yang relevan. Beberapa model pembaharuan ini tepat dikatakan sebagai implementasi ijtihad di era modern.

4. Persoalan *Qiyās*

Menurut Kamali, dari segi teknis, *qiyās* merupakan perluasan nilai syariah yang terdapat dalam kasus asal (*al-Aṣl*) kepada kasus baru (*al-Far'*) karena yang disebut terakhir mempunyai kausa (*'illah* atau *manāṭ*) yang sama dengan yang disebut pertama. Kasus asal dinyatakan hukumnya oleh nash yang ada, dan *qiyās* berusaha memperluas ketentuan tekstual tersebut kepada kasus yang baru. Dengan adanya kesamaan kausa (*'illah*) antara kasus asal dan kasus baru, maka penerapan *qiyās* mendapat justifikasi.

Selanjutnya ia menjelaskan pemakaian analogi hanya dibenarkan apabila jalan keluar dari kasus baru tidak ditemukan dalam al-Quran dan Sunnah yang otentik, atau bukan pada persoalan yang telah menjadi *ijma'* yang tergolong *qaṭ'ī*. Akan menjadi sia-

sia untuk menggunakan *qiyās* apabila kasus yang baru dapat terjawab oleh ketentuan yang telah ada.

Perihal dalil rasio ini, Kamali cukup jeli dalam mengklarifikasi satuan-satuan cabangnya pada ranah metodologi. Ia mengkritik salah satu jenis *qiyās* yang dikembangkan oleh *uṣūliyyūn* Shāfi‘iyah, Ḥanabilah dan Shī‘ah yang berupa *qiyās al-Awlā* (*analogy of superior*).⁹ Kamali menganggap bahwa konsepsi *qiyās al-Awlā* lebih dekat katagorinya sebagai bagian dari interpretasi teks daripada sebagai bagian dalil rasio. Pandangan ini sebagaimana yang dilontarkan *uṣūliyyūn* Ḥanafiyah, mereka memasukkannya ke dalam bagian interpretasi teks.

Bagi Kamali, penempatan suatu teori sepatutnya dikelompokkan menurut wilayah teoritisnya secara umum, sehingga tidak terjadi kerancuan dan ketumpang-tindihan antara kerangka konsep yang masih berpijak kepada teks kewahyuan dan yang merupakan aplikasi dari rasio murni. Perluasan konsepsi *qiyas* yang dilakukan oleh *uṣūliyyūn* klasik diindikasikan Kamali sebagai usaha untuk mempertahankan *status quo* dalam ruang dimensial kala itu, sehingga mau tidak mau menjadi bahan penting untuk terlegitimasi sebagai dalil rasional yang Islami, dan dalam implementasinya dianggap mampu menyelesaikan problematika hukum yang berkecamuk di masa tersebut.

Qiyās dalam terminologi hukum kontemporer diharapkan mampu untuk wajah teori yang natural dan original (*al-Qiyās al-Fiṭrī al-Ḥur*) walaupun begitu sulit untuk mengidentivikasi kemurniannya itu. Natural maksudnya adalah berangkat dari rasio murni, dan original adalah terbebas dari kepentingan-kepentingan tertentu. Model *qiyas* yang masih bisa dijamin originalitasnya di antaranya ialah “analogi rasio-logis” (*qiyās al-Sibr wa al-Taqsīm*), karena model ini masih sangat sederhana dalam penarikan kausa (*‘illah*) terhadap asal kepada cabang. Maka untuk rasio-logis ini perlu diperluas dan dikembangkan secara metodologis. Kamali kemudian menyatakan bahwa pengembangan rasio-logis yang masih mampu menjaga naturalitas dan originalitasnya adalah konsepsi al-Shathiby, di mana ia menyamakan antara terminologi *‘illah* dan

⁹*Qiyās al-Awlā* ialah apabila makna yang terungkap dari *‘illah* hukum suatu masalah untuk hukum baru lebih kuat daripada hukum asal. Misalnya pada hadis nabi yang berbunyi: “Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah orang mukmin, maka tiada prasangka kecuali yang baik kepadanya”. Makna asal dari hadis ini ialah menjelaskan hukum atas prasangka seorang *mukallaf* yang tidak baik terhadap seorang mukmin, maka makna superior yang bisa dipahami ialah tidak boleh bersikap kecuali yang baik terhadap seorang mukmin.

hikmah. Hikmah yang dimaksud di sini ialah berupa tujuan-tujuan hukum Islam yang berwujud “kemaslahatan”.

5. Persoalan *Naskh*

Menurut Kamali, *naskh* bisa didefinisikan sebagai “penghapusan atau penggantian suatu ketentuan syariat oleh ketentuan yang lain, dengan (ketentuan) syarat, bahwa yang disebut terakhir muncul belakangan dan kedua ketentuan tersebut ditetapkan secara terpisah”. Dalam pengertian ini, *naskh* berlaku hanya dalam ketentuan syariat. *Naskh* diterapkan hampir semata-mata kepada al-Quran dan Sunnah saja, penerapannya kepada *ijma'* dan *qiyas*, pada umumnya ditolak. Dan bahkan, penerapan *naskh* kepada al-Quran dan Sunnah terbatas pada kerangka waktu, hanya untuk satu periode, yaitu semasa Nabi masih hidup.

Selanjutnya Kamali menjelaskan bahwa jenis *naskh*, yaitu eksplisit (*sārih*) dan secara implisit (*dammanī*). Apabila *naskh* bersifat eksplisit, maka nash yang menghapus secara jelas membatalkan suatu ketentuan dan menggantikannya dengan ketentuan yang lain. Kenyataan, termasuk urutan kronologis dari kedua ketentuan itu, bahwa keduanya benar-benar bertentangan, dasar dari masing-masing ketentuan dan sebagainya, dapat diketahui dari nash yang relevan. Dalam hal ini Kamali mencontohkan hadis tentang ziarah kubur "*Dulu aku melarang kamu untuk menziarahikubur, sekarang ziarahilah*".

Adapun *naskh* secara implisit, nash yang membatalkan tidak menjelaskan semua fakta yang berkaitan. Bahkan kita mendapati peristiwa di mana pemberi hukum mengintrodusir suatu ketentuan yang bertentangan dengan ketentuan sebelumnya dan tanpa bisa dikompromikan, sementara tetap agak meragukan apakah kedua ketentuan itu memang merupakan kasus *naskh*. Contoh *naskh* secara implisit adalah anjuran berwasiat bagi ahli waris; (QS. Al-Baqarah 180), yang kemudian dihapus oleh ketentuan hukum kewarisan; (QS. Al-Nisa': 11).

Kamali menutup pembahasan *naskh* ini dengan memunculkan polemik kelompok yang pro dan kontra tentang adanya *naskh*. Mereka yang mendukung adanya *naskh* seperti al-Suyūṭī (w. 911 H.), al-Dahlāwī (w. 1762 M.) dan kelompok yang tidak setuju adanya *naskh* (terutama *naskh* dalam al-Quran) di antaranya Abū Muslim al-Aṣṣfahānī. Kamali mengutip pernyataan Abū Sulaymān dalam bukunya *The Islamic Theory* untuk meletakkan konsep *naskh* pada konteks yang tepat dan membatasi penerapannya pada

kasus-kasus yang jelas seperti perubahan arah kiblat dari Jerusalem ke Ka'bah. Mengenai bagian-bagian lainnya, ketentuan-ketentuan al-Quran adalah bagian valid dan bisa diterapkan dengan kombinasi-kombinasi yang tidak terbatas apabila ketentuan-ketentuan itu sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan umat manusia, dalam kerangka nilai dan tujuan yang dijunjung tinggi oleh al-Quran dan Sunnah.

ANALISIS DAN KRITIK

1. Definisi dan Lingkup Bahasan usul Fikih

Pandangan Muhammad Hashim Kamali tentang lingkup bahasan usul fikih sebagai ilmu pengetahuan yang tidak sekedar memuat metodologi hukum, tetapi juga ilmu tentang sumber-sumber hukum. Dalam bahasa lain dapat kita katakan bahwa, usul fikih menurut Kamali tidak hanya menjelaskan dimensi epistemologi hukum tetapi juga menyentuh dimensi ontologinya.

Ide rekonstruktif Kamali ini pada dasarnya tidak banyak berbeda dengan konsep dasar *uṣūl al-Fiqh* yang dikembangkan oleh madrasah Shāfi'iyah atau *Mutakallimun*. Sebagaimana al-Bayḍāwī mendefinisikan *uṣūl al-Fiqh* sebagai “suatu ilmu pengetahuan yang mencakup tiga pokok bahasan: (1) tentang sumber-sumber hukum, (2) metode untuk memahami sumber-sumber hukum, dan (3) tentang kode etik mujtahid. Definisi dan lingkup bahasan tersebut berbeda dengan *uṣūl al-Fiqh* yang dikembangkan oleh madrasah Ḥanafiyah atau *Fuqahā'*, yang secara definitif menyebutkan *uṣūl al-Fiqh* sebagai “serangkaian kaidah-kaidah penetapan hukum Islam”, atau “metodologi hukum Islam”.¹⁰

Dari sini terlihat jelas bahwa Kamali lebih memilih definisi Shāfi'iyah daripada definisi Ḥanafiyah. Sebab pada definisi Shāfi'iyah telah mempola *uṣūl al-Fiqh* dengan filsafat ilmu, yang Islami, dan yang lebih representatif untuk dihadirkan pada dunia kontemporer di mana Kamali sendiri ingin mempersaudarakan antara filsafat-ilmu dengan filsafat Islam. Jika demikian, maka kita dapat menerjemahkan tiga pokok bahasan *uṣūl al-Fiqh* Shāfi'iyah tersebut menjadi: (1) pengetahuan tentang sumber-

¹⁰ Madrasah Hanafiyah atau *Fuqahā'* mendefinisikan usul fikih dengan kalimat : القواعد التي يوصل بها البحث فيها : إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية , أو علم بهذه القواعد (kaidah-kaidah yang mengantarkan kepada praktek istinbath hukum dengan berlandaskan pada dalil-dalil secara rinci, atau ilmu tentang kaidah-kaidah istinbath).

sumber hukum, berarti pengetahuan tentang eksistensi hukum Islam dan indikasi-indikasi tentang bagaimana kerangka metodologinya. Pengetahuan jenis ini merupakan pengetahuan yang berbasis ontologi dan epistemologi dalam filsafat ilmu. (2) Metode untuk memahami sumber-sumber hukum, berarti menampilkan rumusan metode penetapan hukum, atau suatu pengetahuan yang berbasis epistemologi. Dan (3) kriteria seorang mujtahid yang menggali hukum, yang merupakan pengetahuan berbasis etika.

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika di awal kami telah memprediksi bahwa dalam rekonstruksinya Kamali terdapat semangat untuk melakukan Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Sehingga dalam pengembangannya usul fikih tidak hanya dapat difungsikan sebagai standar ilmiah untuk penetapan hukum Islam, tetapi juga dapat diperluas sebagai standar ilmiah untuk segala pengetahuan Islam pada bidang ilmu-ilmu sosial yang masuk pada wilayah demonstratif (*bayānī*). Semangat rekonstruksi model inilah yang sekarang mencuat ke permukaan, sebagaimana gagasan serupa telah diusung oleh Thaha Jabir al-‘Alwany dengan rekonstruksi *uṣūl al-Fiqh* yang juga menjadi guru pustaka Muhammad Hashim Kamali.¹¹ Namun, model rekonstruksi semacam ini begitu rawan dengan azas pemikiran antara yang murni Islami dan yang merupakan imbas Westernisasi. Semoga Kamali tidak sekedar mengIslamkan nalaritas hukum produk Barat secara simbolik seperti kebanyakan pemikir-pemikir Malaysia.¹²

2. Sumber Hukum al-Quran dan Sunnah

Pandangan Kamali tentang al-Quran cenderung kepada pemikiran imam al-Shafi’iy yang mengatakan bahwa di dalam al-Quran tidak terdapat kata-kata *non-Arab* sehingga salat juga harus berbahasa Arab sebagaimana dalam mazhab Shafi’iy. Kendatipun Kamali masih mengakui ada kata-kata *non-Arab* dalam al-Quran, walau ia tetap dalam kebijakan yuridisnya. Ini berbeda dengan al-Shāfi’i yang mengagungkan bahasa Arab,

¹¹ Tokoh lainnya adalah Hasan Hanafy dalam *Min al-Nash ila al-Waqi’*, Ali Jum’ah dalam *al-Thariq ila al-Turath al-Islamy*, Yusuf al-Qaradlawy, Muhammad al-Dasuqy, serta yang lain.

¹² Penulis mengidentifikasi ada upaya Islamisasi Ilmu Pengetahuan yang hanya secara simbolik dilakukan, yakni sebagai bentuk luapan “balas-dendam” atas kekalahan peradaban Timur oleh peradaban Barat. Sehingga, yang menjadi azas berpikir bukan lagi nalar Islami yang kemudian dikembangkan ke dalam ranah pengetahuan, tetapi upaya konsolidasi terhadap filsafat Barat yang di-Islam-kan secara paksa. Dan lagi, usaha Islamisasi Ilmu secara simbolik ini begitu merebah di negeri Jiran Malaysia seperti yang diupayakan oleh Naquib al-‘Athas dan Nour Muhith Nour Wan Dawud. Baca lebih jauh pada makalah penulis “Islamisasi Ilmu Pengetahuan” untuk mata kuliah Filsafat Ilmu (dosen pengampuh; Dr. Phil. Khoirun Ni’am).

Kamali memasukkan kemukjizatan al-Qur'an di antara karakteristik legalisasi al-Qur'an karena di antara aspek kemukjizatan al-Qur'an adalah dari segi hukum. Dari sini dapat dipahami bahwa beliau sangat meyakini kebenaran dan kebijakan hukum al-Quran. Hukum al-Quran akan selalu bisa menjawab tantangan zaman karena nilai-nilai keadilan, universalitasnya, dan kelenturannya. Pembagian beliau mengenai *al-ahkam al-khamsah* tampaknya sudah memasuki syariat dalam pengertian sempit (fikih). Sebagai perbandingan kita lihat pembagian hukum al-Quran yang dikemukakan oleh 'Abd al-Wahab Khalaf, secara garis besar hukum al-Quran ada tiga; hukum-hukum akidah, hukum-hukum etika, dan hukum-hukum '*amaliyyah*. Jenis yang terakhir terbagi menjadi dua macam hukum, yaitu; hukum-hukum ibadah dan hukum-hukum *mu'amalah*. Dari hukum-hukum *mu'amalah* pada terminologi kontemporer dapat terbagi menjadi beberapa cakupan : (1) Hukum-hukum pernikahan dan talak atau hal ihwal yang berkenaan dengan *private*. (2) Hukum-hukum kerja civil. (3) Hukum-hukum pidana. (4) Hukum-hukum pengaduan dan gugatan perdata serta pidana, (5) Hukum-hukum konstitusi. (6) Hukum-hukum internasional. Dan (7) Hukum-hukum perekonomian dan keuangan.¹³

Sementara itu, mengenai pandangan Kamali mengenai Sunnah yang legal (*tashri'iyyah*) dan non-legal (*ghairu tashri'iyyah*) merupakan pandangan baru dalam rumusan usul fikih, tetapi bukan tergolong baru dalam pembagian Sunnah. Terbilang baru dalam rumusan usul fikih maksudnya bahwa praktisi hukum saat ini sangat membutuhkan pengetahuan tentang pembagian Sunnah tersebut guna mengungkap maksud dan tujuan hukum secara metodologis-praktis. Sedangkan tidak tergolong baru dalam pembagian Sunnah, sebab klarifikasi semisal ini sudah muncul dari beberapa ulama usul di masa klasik, utamanya ulasan yang cukup rinci dengan disertai contoh-contohnya dari Shihab al-Din al-Qarafy (684 H.) dalam *al-Furuq*.¹⁴

3. Kaidah Interpretasi Sumber Hukum

¹³ 'Abd al-Wahab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 28-29.

¹⁴ Yusuf al-Qaradlawy dalam kajiannya seputar terma pembagian Sunnah yang legal dan non legal telah mengidentifikasi bahwa pembagian ini sudah muncul dari seorang Ibnu Qutaybah (w. 276 H.) dalam kitab *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadith*, kemudian penjelasan lebih rinci dari Shihab al-Din al-Qarafy, lalu diikuti oleh Ibnu Qayyim, Waliyullah al-Dahlawy, Rashid Ridla, Mahmud Shaltut, dan Ibnu 'Ashur. Baca-Yusuf al-Qaradlawy, *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadlarah*, cet. IV, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2005), 24-dst.

Kaidah-kaidah interpretasi dibagi oleh Kamali menjadi dua bagian, yaitu deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan *al-Dalālat* (implikasi-implikasi tekstual). Orientasi deduksi hukum dari sumber-sumbernya lebih terkait dengan interpretasi al-Quran dan Sunnah. Fungsi interpretasi tentu saja untuk menentukan maksud dari *Shāri’*. Dengan melihat sudut kejelasannya, lingkup, dan kapasitas maknanya, kata-kata diklasifikasi ke dalam berbagai jenis.

Perumusan Kamali di atas terbilang sebagai upaya untuk mensederhanakan kaidah-kaidah interpretasi yang simplifikan. Upaya ini dilakukan dalam rangka mensistematisasi ulang terhadap kaidah-kaidah interpretasi hasil rumusan *usuliyyun* klasik yang cenderung melebar dan tumpang-tindih, khususnya dalam penamaan suatu kaidah. Simplifikasi ini dipola sedemikian hingga sebagai semacam kaidah-kaidah “semantika hukum” agar bisa dimanfaatkan tidak hanya bagi kalangan *fuqahā’* tetapi juga bagi para praktisi hukum konvensional. Demikian ini banyak diupayakan oleh kalangan *usuliyyun* kontemporer demi mensukseskan proyeknya untuk memproduksi *uṣūl al-Fiqh* Komperatif, semisal ‘Abd al-Wahāb Khalāf, Abū Zahrah, dan ‘Abd al-Karīm Zaydān. Namun kebanyakan mereka membagi secara global kaidah-kaidah interpretasi tersebut ke dalam empat bagian. Dan rupa-rupanya, Kamali bermaksud mensederhanakan kembali hasil penyederhanaan tokoh-tokoh kontemporer itu menjadi dua bagian—yaitu; deduksi hukum dan *al-Dilālah*—, yang ia anggap telah mewakili sebagai satuan-satuan metodologi pengungkapan makna hukum dari sumber-sumber literal.

Adapun empat tinjauan interpretasi yang secara global dirumuskan para *usuliyyun* untuk mengungkap makna hukum dari teks, yaitu : ¹⁵

- a. Teks ditinjau dari segi muatan maknanya; dari tinjauan ini mengeluarkan tiga macam muatan makna teks, yaitu : *khas*, *‘aam*, *mushtarak*, *muthlaq*, dan *muqayyad*.

¹⁵ ‘Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, cet. V, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1996), 277. Bandingkan dengan tipologisasi Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Araby, 2004), 111-dst.

- b. Teks ditinjau dari segi bentuk lafal terhadap muatan makna yang ditujukan lafal itu, atau memuat makna lain; dari tinjauan ini mengeluarkan bentuk-bentuk lafal: *haqiqah* dan *majaz*, serta kaidah *sarih* dan *kinayah*.
- c. Teks ditinjau dari segi kejelasan dan kekuatan konseptual suatu lafal; dari tinjauan ini mengeluarkan macam-macam bentuk lafal berupa : *zahir*, *nas*, *mufassar*, *muhkam*, *khaffy*, *mujmal*, *mushkil*, dan *mutashabih*.
- d. Teks ditinjau dari segi metode atau cara pengungkapan maknanya (*kayfiyyah al-Dalalah*); dari tinjauan ini mengeluarkan empat macam metode: *al-'Ibarah*, *al-Isharah*, *al-Dalalah*, dan *al-Iqtidla'*.

Dari empat tinjauan global di atas akan kita perbandingkan dengan rumusan Muhammad Hashim Kamali yang membagi global kaidah menjadi dua; deduksi hukum dan *al-Dalalah*, maka akan kita temukan bentuk simplifikasi atas kaidah-kaidah jumhur *usuliyyun*. Bila kita membandingkan antara pembagian dua kaidah global Kamali dengan empat kaidah global rumusan jumhur *usuliyyun*, maka tiga tinjauan pertama jumhur adalah masuk ke dalam katagori kaidah pertama Kamali, berupa kaidah deduksi hukum. Sedangkan kaidah keempat milik jumhur merupakan kaidah kedua dalam perumusan Kamali, berupa kaidah *al-Dalalah*.

Untuk kaidah deduksi hukum, Kamali membaginya ke dalam lima pecahan kaidah, yaitu: (1) *ta'wîl* (interpretasi alegoris), (2) kata-kata yang jelas dan yang tidak jelas maknanya, (3) *'Āmm* (umum) dan *khāṣ* (khusus), (4) yang mutlak (*muṭlaq*) dan yang dikualifikasi (*muqayyad*), (5) yang harfiyah (*haqīqī*) dan yang metaforis (*majāzī*). Kaidah pertamialah berupa *ta'wîl* (interpretasi alegoris).¹⁶ Kaidah ini merupakan muara dari kaidah-kaidah interpretasi berikutnya. *Ta'wil* sebagai kaidah interpretasi pada awalnya muncul sebagai konsekuensi dari keberadaan lafal yang berbentuk *zahir* dan yang berbentuk *nas*. *Ta'wil* juga menjadi konsekuensi atas timbulnya pengkhususan lafal yang umum dan pen-*taqyid*-an lafal yang *muthlaq*.¹⁷

¹⁶Ta'wîl dibedakan dengan tafsir. Tafsir pada dasarnya bertujuan untuk menjelaskan makna suatu nas yang ada dan mendeduksi hukum dari nas itu dalam batas-batas kata dan ungkapannya. Dengan kata lain, penjelasan yang diberikan diperoleh dari kandungan dan komposisi linguistik dari nas tersebut. Sebaliknya ta'wil keluar dari makna harfiah kata-kata dan ungkapan, dan menafsirkannya ke dalam suatu makna yang tersembunyi yang sering kali didasarkan pada penalaran spekulatif dan ijtihad.

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, 177.

Terbaca bahwa, dengan mengangkat kaidah *ta'wil* pada urutan pertama, Kamali hendak membuat suatu rumusan kaidah-kaidah interpretasi yang dari segi substansinya menunjuk kepada kesimpulan kaidah universal. Dengan kata lain, kaidah *ta'wil* merupakan kaidah umum yang menjadi muara dari sejumlah kaidah-kaidah interpretasi berikutnya. Proses menuju universalisasi kaidah ini dilakukan dengan cara melakukan pensederhanaan atau simplifikasi terhadap kerangka kaidah secara menyeluruh. Namun, apakah simplifikasi kaidah yang dilakukan sudah bisa dianggap mewakili sebagai kesatuan kaidah-kaidah interpretasi hukum bagian pertama?

Pecahan kaidah deduksi hukum hasil rumusan Kamali tidak sebanyak pecahan kaidah rumusan jumhur. Hal ini menunjukkan terdapatnya beberapa kaidah yang terpangkas, tetapi pemangkasan tersebut dilakukan atas dasar adanya kesamaan dan keterkaitan esensi antar kaidah yang ada. Walaupun demikian, dalam benak kami, simplifikasi Kamali terlalu sempit sehingga ada beberapa bentuk lafal yang tidak terakomodasi, seperti lafal mushtarak, *sharih* dan *kinayah*, serta rincian dari pecahan kaidah kedua; kata-kata yang jelas dan yang tidak jelas maknanya, perlu diperjelas agar seorang pengkaji hukum tidak mengalami kerancuan saat menemukan terma kontradiksi antar kaidah (dalam terma *ta'arudl wa tarjih*). Sebagian besar *usuliiyyun* kontemporer yang mengupayakan simplifikasi kaidah tetap menjaga satuan-satuan kaidah yang sudah *mu'tabar*, di antara alasannya adalah untuk menghindari kerancuan pemahaman bila menjumpai terma kontradiksi antar kaidah dan dalil.

Sedangkan pada kaidah-kaidah *al-dalālat* (implikasi-implikasi tekstual) kita menemukan empat bagian kaidah yang merupakan hasil kombinasi dari dua aliran usul fikih Shafi'iyah dan Hanafiyyah.¹⁸ Adapun empat bagian tersebut yaitu: (1) makna

¹⁸Madzhab Shafi'iyah atau *Mutakallimin* memiliki rumusan kaidah *al-Dalalah* yang secara global terbagi menjadi dua; (1) *al-Manthuq* dan (2) *al-Mafhum*. Dari kaidah *al-Manthuq* terbagi lagi menjadi dua, yaitu; (a) *al-Manthuq al-Sharih* dan (b) *al-Manthuq Ghair al-Sharih*. Dari kaidah *al-Manthuq Ghair al-Sharih* terbagi lagi ke dalam tiga bagian, yaitu; (i) *al-Iqtidla'*, (ii) *al-Iyla'*, dan (iii) *al-Isharah*. Sementara untuk kaidah *al-Mafhum* terbagi menjadi dua bagian, yaitu (a) *Mafhum al-Muwafaqah* dan (b) *Mafhum al-Mukhalafah*.

Untuk madzhab Hanafiyyah atau Fuqaha' memiliki rumusan kaidah *al-Dalalah* yang terbagi menjadi empat bagian, yaitu; (1) *Ibarah al-Nas*, (2) *Isharah al-Nas*, (3) *Dalalah al-Nas*, dan (4) *Iqtidla'u al-Nas*. Adapun kaidah-kaidah *al-Dalalah* milik Shafi'iyah yang tidak diakui oleh Hanafiyyah hanyalah pada dua jenis kaidah, yaitu; kaidah *al-Iyla'* dan kaidah *Mafhum al-Mukhalafah*. Muhammad 'Abd Allah 'Aly al-'Abidy, *al-Bahth al-Dalaly 'inda al-Shawkany*, (Sana'a: Wuzarah al-Thaqafah wa al-Siyahah al-Jumhuriyyah al-Yamaniyyah, 2004), 47.

eksplisit (*ibārat al-nas*), (2) makna yang tersirat (*isyārat al-nas*), (3) makna yang tersimpul (*dalālah al-nas*), dan (4) makna yang dikehendaki (*iqtida'u al-nas*). Kaidah pertama adalah *ibārat al-nas*, awalnya merupakan satuan kaidah yang diproduksi oleh ulama Hanafiyyah, tetapi redaksi *ibārat al-nas* secara esensial merupakan kaidah *manthuq al-Sarih* yang diproduksi oleh ahli usul Shafi'iyyah. Kaidah ketiga adalah *dalālah al-nas*, awalnya merupakan satuan kaidah milik Hanafiyyah tetapi secara esensial merupakan kaidah *mafhum al-Muwafaqah* milik Shafi'iyyah. Sementara itu, untuk kaidah kedua; *isyārat al-nas*, dan keempat; *iqtida'u al-nas*, merupakan kaidah yang secara redaksional dan esensial sama-sama dimiliki oleh Hanafiyyah dan Shafi'iyyah.

4. Persoalan *Ijma'*, *Qiyas*, dan *Naskh*

Untuk persoalan *ijma'* yang relevansinya diangkat Kamali pada ruang kontemporer, yaitu yang bisa tercapai dengan penetapan perundang-undangan oleh negara-negara di berbagai belahan dunia, sebetulnya bukanlah suatu gagasan yang teramat baru. Sebab jauh sebelum Kamali, ide pengangkatan *ijma'* di era saat ini yang tidak memungkinkan lagi terpenuhinya syarat-syarat *ijma'* klasik, sudah pernah dilontarkan oleh Mustafa al-Maraghy dan yang diangkat kembali oleh Muhammad al-Ghazaly yang menyamakan status hukum antara *ijma'* dengan hasil kesepakatan majelis parlement di suatu negara. Tetapi yang perlu dicatat di sini ialah berapa pada status hukumnya, yakni dengan kekuatan hukum yang mengikat sebagaimana ketetapan hukum *ijma'*, dan bukan berarti *ijma'* “*ammah*—sebagaimana definisi jumhur *usuliyyun*—dapat teraplikasi di era di mana *ahl al-Hally wa al al-Aqdy* mengalami kemustahilan mengadakan suatu konsensus.

Sedangkan untuk persoalan *qiyas*, masih terlalu global jika yang menjadi obyek kritik dalam rangka simplifikasi kaidah hanya tertuju pada *qiyas al-Awla* saja, atau dengan bebas mengembangkan analogi sederhana dalam bingkai rasio-logis. Sepatutnya perlu untuk memberikan kesimpulan universal terhadap satuan-satuan cabang *qiyas* yang telah diproduksi oleh jumhur ulama. Adapun anggapan yang mengeneralisasi satuan-satuan cabang *qiyas* tersebut bukan muncul dari nalar Islami ataupun nalar natural manusia masih perlu mendapatkan tinjauan ulang.

Dan demikian halnya untuk persoalan *naskh*, dalam historisnya terma *naskh* pernah mengalami kerancuan “penamaan” teori; antara istilah *naskh* dan *takhṣīs*. Maka

dari sini hendaknya cerdas dalam mempetakkan dari siapa persoalan *naskh* itu muncul, sebab sebagian ahli *uṣūl*; seperti al-Shāfi‘ī, dalam kerangka teori *naskh*nya ternyata menghendaki takhsis hukum. Klarifikasi persoalan *naskh* secara jeli dan tepat dapat diamati dari penjelasan-penjelasan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan yang diangkat kembali oleh sejumlah tokoh yang memperjuangkan adanya nilai universalitas hukum al-Quran, seperti Muḥammad Rashīd Riḍā, Muḥammad al-Ghazālī dan Aḥmad al-Raysūnī.¹⁹ Dari sini dapat dikatakan bahwa, perdebatan pada persoalan *naskh* lebih banyak menitik-beratkan pada aspek istilah/redaksi teori, dan sangat minim sekali menyentuh pada aspek substansi.

PENUTUP

Muhammad Hashim Kamali adalah salah seorang rekonstruktor *uṣūl al-Fiqh*. Sebagai sebagai teorisi ia mencoba untuk memadukan dua model pendekatan dalam upaya perumusan teori hukum Islam, yaitu pendekatan doktriner-normatif dan pendekatan empiris-historis. Pendekatan doktriner-normatif merupakan konsep dasar *uṣūl al-Fiqh* sebagaimana yang mentradisi dalam wacana pemikiran ulama klasik. Sedangkan pendekatan empiris-historis merupakan format baru yang menjadi *trend* kajian di era kontemporer saat ini. Formasi *uṣūl al-Fiqh* dengan dua pendekatan ini tertuang dalam karya Kamali yang berjudul *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*.

Adapun tujuan Kamali dengan mengkombinasikan dua pendekatan tersebut adalah untuk mengembalikan fungsi utama *uṣūl al-Fiqh* sebagai teori penetapan hukum Islam harus mampu bersinergi dengan perkembangan zaman dan kemajuan dunia ilmu pengetahuan. Hanya saja di sini penulis mengamati bahwa upaya Kamali terkesan sebagai bentuk aktualisasi bagan teori *uṣūl al-Fiqh* lama ke dalam formasi baru dan dengan penjelasan-penjelasan yang aktual. Kamali dapat dikatakan tidak menciptakan teori baru, melainkan mensistematisasi ulang dari bagan teori lama yang diberikan penjelasan baru. Ini tidak jauh berbeda dengan upaya-upaya simplifikasi *uṣūl al-Fiqh* yang dilakukan para ulama seperti Muḥammad al-Khuḍārī Bik, Abū Zahrah, dan ‘Abd

¹⁹ Uraian lebih rinci telah diketengahkan oleh Muḥammad al-Ghazaly dalam *Kayfa Nata’amal ma’a al-Qur’an* dan Aḥmad al-Raysūnī dalam *Kulliyat Asasiyyah li al-Shari’ah al-Islamiyyah*.

al-Wahhāb Khalāf yang memang tujuan awalnya adalah menyejikan teori-teori normatif secara lebih sederhana agar mudah dipelajari bagi para akademisi hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Nur Wahidah, “Pemikiran Hukum Muhammad Hashim Kamali” dalam *Jurnal Al-Banjari*, Vol. 5, No. 9, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, Januari – Juni 2007).
- Balāji, ‘Abd al-Salām, *Taṭawwur ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Tajadduduhu*, cet. I, (Mansurah: Dār al-Wafā’, 2007).
- ‘Alwanī (al), Thaha Jabir dan Ummu al-Fadl, Muna, *Naḥwa I‘ādah Bina’ ‘Ulūm al-Ummah; Ijtima‘iyyah wa Shar‘iyyah*, cet. I, (Kairo: Dār al-Salām, 2007).
- Kamali, Muhammad Hashim, *Methodological Issues in Islamic Jurisprudence*, (UK; The Islamic Texts Society, 2003)
- _____, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (UK; The Islamic Texts Society, 1996).
- Nashār (al), ‘Alī Samī, *Manāhij al-Baḥth ‘inda Mufakkirī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Salām, 2009).
- Khalāf, ‘Abd al-Wahāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003).
- Qaraḍāwī (al), Yūsuf, *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma‘rifah wa al-Ḥaḍārah*, cet. IV, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2005).
- Zaydān, ‘Abd al-Karīm, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. V, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996).
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2004).
- Muhammad ‘Abd Allah ‘Alī al-‘Abīdī, *al-Baḥth al-Dilālī ‘inda al-Shawkānī*, (Sana’a: Wuzārah al-Thaqāfah wa al-Siyāhah al-Jumhūriyyah al-Yamaniyyah, 2004).
- Ghazālī (al), Muḥammad, *Kayfa Nata’amal ma’a al-Qur’an*, (Kairo: Nahḍah Maṣr, 204).
- Raysūnī (al), Aḥmad, *Kulliyyāt Asasiyyah li al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Cet. I, (Kairo: Dār al-Salām, 2010).