



BAB I **PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang Masalah

Fikih, sebagaimana disebutkan Abdul Wahhab Khallaf, ialah sekumpulan aturan hukum praktis yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci.¹Fikih selalu berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf dan tak pernah lepas dari dalil-dalil hukum.Karena itulah kemudian membincang fikih terasa kurang lengkap bila tak memasukkan kajian ushul fikih maupun kaidah fikih. Keterkaitan antara ushul fikih dan fikih tak ubahnya keterkaitan yang terjalin antara anak dan bapak. Fikih yang berposisi sebagai anak tak akan pernah terwujud sebelum hadirnya sang bapak yang bernama ushul fikih. Fikih adalah darah daging sekaligus anak kandung ushul fikih sebab seluruh rumusan fikih bermula dari teori-teori yang ada dalam ushul fikih maupun kaidah fikih.

Fakta historis menunjukkan bahwa secara legal, yang justru terlebih dahulu lahir adalah fikih.² Jauh sebelum ushul fikih resmi muncul pertama kali di era imam Syafi'i dengan kitabnya "*Ar-Risālah*," fikih sudah terbentuk dan terkodifikasi secara rapi. Kenyataan demikian tidak lantas menjadikan status 'bapak' yang disandang ushul fikih menjadi hilang. Sebab, meski pada saat itu kelahirannya didahului fikih, namun embrio ushul fikih sudah muncul, bahkan dimulai sejak era Rasulullah. Dalam hal ini, terdapat salah satu riwayat yang amat populer di kalangan pengkaji hukum Islam yaitu kisah pengutusan Mu'az Ibn Jabal ke Yaman sebagai qadhi. Dalam pengutusan ini Nabi bersabda yang artinya : "*Bagaimana engkau (mu'az) mengambil suatu keputusan hukum terhadap permasalahan hukum yang diajukan kepadamu? Jawab mu'az; saya akan mengambil suatu keputusan hukum berdasarkan kitab Allah (Al Qur'an). Kalau kamu tidak menemukan dalam kitab Allah?Jawab Mu'az, saya akan mengambil keputusan berdasarkan keputusan berdasarkan sunah Raulullah.*

¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, (Kuwait: Darul Qalam, tt), hlm. 11.

² Ali Jum'ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu ushul Fikih dari Masa Nabi Hingga sekarang*, (Depok: Keora Publishing, 2017.), hlm. 30.



Tanya Nabi, jika engkau tidak menemukan dalam sunah? Jawab Mu'az, saya akan berjihad, dan saya tidak akan menyimpang. Lalu Rasulullah menepuk dada Mu'az seraya mengatakan segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik utusan Rasulnya pada sesuatu yang diridhai oleh Allah dan rasulnya.”³

Hadis di atas secara tersurat tidak menunjukkan adanya upaya Nabi untuk mengembangkan Ilmu ushul fikih, tapi secara tersirat jelas Nabi telah memberikan keluasan dalam mengembangkan akal untuk menetapkan hukum yang belum termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunah Nabi. Dari sini juga terlihat jelas, betapa ada keterkaitan yang sangat kuat antara fikih dan ushul fikih. Ushul fikih merupakan perangkat wajib yang harus dilalui sebelum merumuskan hukum islam atau yang biasa dikenal dengan sebutan fikih. Tahapan seperti inilah yang mestinya diberlakukan dalam setiap pengambilan keputusan hukum Islam.

Dalam *praktiknya* fikih selalu dinamis. Artinya, rumusan hukum Islam yang dihasilkan melalui metode ijtihad senantiasa menyesuaikan dengan perkembangan situasi dan kondisi yang mengitari. Dengan demikian pembaruan pemikiran di ranah ushul adalah sebuah keniscayaan. Ia akan selalu mengikuti dinamika sejarah. Tuhan mempunyai kehendak yang bersifat fatalistik, tetapi sejarah merupakan unsur determinan dalam tataran empirik. Oleh karena itu, adagium yang berbunyi Al-Qur'an "*bi Lisāni Qawmihi*" merupakan negosiasi rasional, bahwa Islam sebagai doktrin dan norma harus dibahasakan dan ditafsirkan sesuai dengan konteks dan sejarahnya.

Teks/nash agama sudah paripurna (*mutanāhiyah*), sementara peristiwa hukum tidak pernah berhenti, maka munculnya berbagai corak pemikiran keislaman, khususnya di bidang hukum Islam dalam mengapresiasi realitas modern dengan segala pranata sosialnya merupakan anak kandung sejarah yang terus bergerak melintasi zamannya, baik yang berhaluan progresif-liberal maupun yang tradisional-tekstual.

Upaya berbagai pemikir muslim kontemporer untuk menghidupkan kembali syariat di tengah realitas modern bermuara pada satu titik, yaitu pembongkaran nalar klasik yang terus tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam, khususnya dalam kaitannya dengan pemahaman Al-Qur'an, sunah Nabi, fikih, dan lain sebagainya. Usaha pembongkaran tersebut terasa logis, sebab nalar klasik -dengan segala kebesarannya bukanlah produk pemikiran yang suci dan harus diterapkan dalam segala ruang dan waktu.

³ Abu Sulaiman al-Khithabi, *Mā'alim as-Sunan Syarh Sunan Abi Dāwūd*, (t.tp: al-Mathba'ah al-Ilmiyah, 1932) juz IV hlm. 165.

Berikutnya, manakala produk pemikiran klasik masih didewakan, seperti posisi firman Tuhan, maka umat Islam tidak akan pernah bisa bangkit dan melakukan reformasi di segala bidang seperti yang dilakukan Eropa-Barat selama ini. Ini bukan untuk mengagungkan nalar Eropa-Barat modern dan menjadikannya contoh cemerlang pengganti nalar Islam klasik. Pasalnya, sikap dan tindakan seperti itu jelas menunjukkan karakter ketidakdewasaan, yang tidak bisa dibanggakan. Penting untuk ditegaskan bahwa jika umat Islam tetap mencintai masa lalu sementara hidup di masa sekarang dengan masalah dan tantangan yang sangat kompleks, umat Islam akan semakin kehilangan jati diri dan mengalami kemunduran.⁴

Dr. Ir. Muhammad Syahrur, adalah sosok intelektual liberal kontroversial yang berasal dari Syiria. Ia sempat diberikan sebutan sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Marthin Luther”-nya dunia Islam. Ia merupakan salah satu pemikir Islam yang memiliki kepedulian kritis terhadap khazanah ilmu-ilmu keislaman, khususnya yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur’an dan hukum Islam. Ia adalah seorang Insinyur teknik sipil yang menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Damaskus. Selanjutnya ia mempelajari ilmu teknik di Moskow. Di sinilah ia berkenalan dengan Marxisme yang kemudian banyak mempengaruhi pemikirannya tentang keislaman. Pendidikan master dan doktornya ditempuh di Universitas College, Dublin, Irlandia. Karena latar belakang pendidikan inilah, banyak kalangan yang menganggap aneh. Seorang insinyur yang mempunyai perhatian yang luar biasa terhadap pemikiran keislaman, terutama metodologi tafsir. Latar belakang ini pulalah yang sering menjadi sasaran kritik para penentanginya, sebab ia dianggap tidak mempunyai kompetensi akademis untuk berbicara tentang Islam dan tafsir Al-Qur’an.⁵

Ia mengkritisi konservatisme pemikiran Islam dengan sangat lantang dan menghendaki adanya pembongkaran hegemoni pemikiran klasik yang masih berakar kuat pada pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Ia dengan lantang mengajak seluruh umat Islam untuk “memotong dan mengupas” pemikiran Islam sampai ke akar-akarnya yang paling dalam, yakni sistem pemikiran (epistemologi) yang dianut umat Islam hingga saat ini. Baginya, muslim konservatif yang mengaku memiliki otoritas agama dan wakil Tuhan di muka bumi tidak lebih dari “pelindung sejati” yang tidak dapat menemukan landasan epistemologisnya dalam realitas hari ini. Bagi Syahrur, kebenaran

⁴ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 2

⁵ Rumadi, *Renungan Santri*, (Yogyakarta: Erlangga, 2007), hlm. 227.

sebuah gagasan – terutama yang muncul dari pembacaan teks Al-Qur'an – baru bisa dianggap benar dan valid jika dikaitkan dengan konteks realitas hari ini. Ia kemudian mempertanyakan sekaligus meragukan makna produk pemikiran Islam konservatif yang muncul selama berabad-abad yang dibawa dan diagung-agungkan hingga saat ini.

Namun demikian, Syahrur tidaklah seorang intelektual latah yang cuma dapat menggulirkan “bola panas” pemikiran ke tengah-tengah khalayak dengan tanpa didasari pengetahuan yang kuat seperti dilakukan oleh para pemikir lain. Setidaknya, dalam empat buku kontroversialnya yakni *al-Kitāb wal Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah* (1992), *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āshirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islām wa al-Īmān: Manzhumāt al-Qiyām* (1996), *Nahwa Ushul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fikih al-Mar'ah* (2000). Dalam buku-bukunya itu, ia meramu gagasannya dengan dasar filsafat yang ia gali dari para filosof Barat dan Timur, seperti Kant, Hegel, Karl Marx, Charles Darwin, Ibnu Rusyd dan al-Jurjaniy. Dari para tokoh itulah, Syahrur merefleksikan dan menghasilkan gagasan yang bernas dan mengagumkan. Lebih dari itu, ia juga melengkapi piranti metodologinya dengan metematika modern. Sehingga tidak berlebihan jika Andreas Christmann menyatakan bahwa Syahrur sebenarnya menggunakan pendekatan *Defamiliarization* (penidakbiasaan), sebab pemikirannya memang asing di telinga mereka yang sudah sesak dan penuh dengan wacana ortodok klasik.⁶

Al-Qur'an adalah *objek* tafsir, yang mana umat Islam dalam kegiatan tafsir saat ini tidak boleh membatasi diri pada produk-produk pemikiran ilmiah klasik, yang mungkin sudah tidak relevan lagi. Oleh karena itu, Syahrur, menganjurkan untuk memperlakukan Al-Qur'an seolah-olah baru saja diwahyukan. Asumsi tersebut, bersamaan dengan manifestasi jargon yang selama ini terdengar bahwa Al-Qur'an selalu selaras dengan setiap tempat dan wilayah. Hal ini juga bersumber dari upayanya untuk mendekonstruksi dan mereformasi berbagai hukum Islam klasik yang sudah mapan dan baku, hingga pada akhirnya dapat menjawab berbagai problem kekinian, khususnya di bidang hukum Islam.⁷

Melalui penelitian berjudul “Reformulasi Ushul Fikih; Studi Metodologi Ijtihad Muhammad Syahrur” ini penulis berusaha untuk menggali dan mengkaji gagasan-gagasan berani Syahrur, khususnya yang berkaitan dengan

⁶ Muhammad Syahrur, hlm. 4

⁷ Kurdi dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 297.

metodologi ijtihad, di antaranya tentang konsep Al-Qur'an, Sunah Nabi, ijma', qiyas, dan teori limit/*nadhāriyat al-hudūd*.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari deskripsi di atas, penulis merumuskan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimanakah epistemologi dan paradigma ijtihad Syahrur?
2. Mengapa Syahrur melakukan reformasi metodologi hukum Islam?
3. Bagaimanakah gagasan baru Syahrur tentang teori batas?
4. Bagaimanakah reformulasi sumber hukum Islam dan metodologi ijtihad yang ditawarkan Syahrur?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Menjelaskan, menganalisis dan menemukan epistemologi maupun paradigma ijtihad Syahrur. Dalam hal ini Syahrur mempunyai gagasan unik berkaitan dengan perangkat metodologi ijtihad.
2. Mengetahui dan menjelaskan alasan reformasi Ushul fikih yang dilakukan Syahrur.
3. Menganalisis dan menemukan gagasan baru Syahrur tentang teori batas. Melalui teori ini, ia kemudian memilahnya menjadi sub-sub teori seperti teori batas minimal dan maksimal.
4. Mengetahui dan menemukan gagasan unik Syahrur yang berkaitan dengan reformulasi sumber hukum dan metodologi ijtihad. Dalam hal ini Syahrur memiliki konsep tersendiri tentang Al-Qur'an, as-Sunnah, ijma', dan qiyas. Bagi Syahrur, ijma' tidak sesakral seperti yang selama ini dipahami mayoritas ulama dan qiyas tidak serumit seperti yang dijelaskan para ulama ushul.

Sedangkan secara teoretis, manfaat dari penelitian ini adalah untuk menambah wawasan keilmuan, khususnya di bidang keislaman yang terkait dengan pengembangan ilmu ushul fikih. Sementara itu, secara praktis penelitian ini diharapkan mampu menambah pengetahuan tentang metodologi hukum Islam kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan pemikiran Muhammad Syahrur dan menjadikannya sebagai salah satu opsi atau pertimbangan dalam merumuskan hukum Islam di era kekinian.



D. Penelitian Terdahulu

Dalam penelitian ini, ditemukan beberapa literatur yang berkaitan dengan pemikiran Syahrur. Literatur utama yang digunakan penulis dalam menyusun penelitian ini adalah dua kitab kontroversialnya yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah* dan *Nahwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmiy*. Kitab Syahrur yang pertama (*al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah*) yang diterbitkan tahun 1990 ini memuat banyak temuan baru dan oleh karena itu menjadi kontroversial sekaligus merupakan buku terlaris di Timur Tengah, sehingga pada akhirnya kitab tersebut sempat dilarang beredar di Mesir karena dianggap sesat dan menyesatkan. Beragam respons pun muncul, dari mulai respons positif sampai kepada respons negatif. Respons positif, misalnya datang dari para sarjana barat yang banyak mengulas dan memberikan apresiasi di jurnal internasional, seperti tulisan Andreas Christmann dalam jurnal internasional *Die Welt des Islams*. Ia menyoroti pandangan Syahrur berkaitan dengan teks wahyu yang tetap, namun kandungannya selalu berubah. Bagi Christmann, pandangan Syahrur yang mencerahkan adalah bahwa di dalam sebuah dunia yang pola sosial dan ideologinya selalu berubah, otoritas untuk mengidentifikasi, menandai, dan mengukur kualitas *genre* penafsiran Al-Qur'an itu telah tersebar dan menjadi sasaran dari proses negosiasi kultural yang kompleks dan terus menerus.⁸

Sementara respons negatif datang dari berbagai pihak sarjana muslim dengan membuat beberapa karya yang mengkritik buku Syahrur tersebut, di antaranya adalah kitab *Mujarrad at-Tanjīm*, karya Salim al-Jabi.⁹ Persoalan-persoalan yang menjadi fokus kritikan al-Jabi adalah ayat-ayat *muhkamāt* dan *mutasyābihāt* tentang pengertian pada istilah *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Maqam *Nubuwwah*, *Risālah*, term *adz-Dzīkr* dan *al-Furqān*. Poin penting dalam buku al-Jabi tersebut adalah kesimpulannya tentang teori-teori Syahrur semuanya hanyalah *tanjīm* (praduga) semata sebab ia tidak menggunakan kaidah-kaidah penting dalam pembahasannya.

Di samping itu, kritik senada juga dilontarkan oleh Muhami Munir Muhammad Thahir asy-Syawwaf melalui karya monumentalnya yang berjudul *Tahāfut al-Qirā'ah Mu'āshirah*. Dalam karyanya tersebut, asy-Syawwāf

⁸Andreas Christmann, *The Form is Permanent, but The Content Moves: The Qur'anic Text and its Interpretations in Mohamad Shahrour's al-Kitāb wa al-Qur'an*, dalam *Jurnal Die Welt des Islams*, Vol 45 No 2., hlm. 172.

⁹ Salim al-Jabi, *al-Qirā'ah Mu'āshirah li Duktūr Muhammad Syahrūr*, *Mujarrad at-Tanjīm Kadzaba al-Munajjimūn wa lau Shadaqū* (Damaskus: AKAD, 1991), hlm 12.

menyatakan bahwa dalam pemikiran-pemikiran Syahrur terdapat kerancuan (*tahāfut*) yang sangat fatal. Lebih jauh, ia juga mengeksplor kejanggalan-kejanggalan yang terdapat dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, baik dari segi aspek metodologi maupun isinya, bahkan Syahrur dianggap sebagai penganut Marxisme yang menjadikan materi sebagai sumber pengetahuannya.¹⁰

Sedangkan dalam bentuk buku berbahasa Indonesia, kajian khusus yang membahas tentang pemikiran Syahrur relatif masih belum banyak. Di antara buku tersebut adalah buku yang berjudul *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, yang ditulis oleh Muhyar Fanani. Buku ini pada mulanya adalah sebuah disertasi dan lebih banyak mengulas tentang teori batas yang ditawarkan Syahrur. Menurutnya, teori yang ditawarkan Syahrur adalah teori yang benar-benar baru yang berusaha merombak total konsep ushul fikih yang selama ini dijadikan pedoman oleh mayoritas sarjana Islam klasik. Namun, pada akhir kesimpulan, Muhyar Fanani menyatakan bahwa dalam upaya menuju kepentingannya, teori batas ternyata menemui jalan buntu. Hal ini terjadi karena teori tersebut masih berbasis pada logika nomotis-positivistik yang mengakibatkan kecilnya partisipasi dan emansipasi masyarakat sebagai dampak dipisahkannya subyek dari *objek* dan tidak adanya pintu dialog.¹¹ Rumadi, dalam bukunya yang berjudul *Renungan Santri, dari Jihad Hingga Kritik Wacana Agama*, juga membahas ide-ide kontroversial yang dimunculkan oleh Muhammad Syahrur. Namun, pembahasannya itu masih bersifat sekilas dan hanya menampilkannya secara umum saja.¹²

Adapun dalam bentuk artikel atau makalah, ditemukan cukup banyak kajian yang membahas tentang Syahrur, di antaranya adalah makalah Imro'atul Mufidah yang berjudul *Hermeunetika Al-Qur'an Muhammad Syahrur* yang terangkum dalam buku yang berjudul *Hermeneutika Al-Qur'an Hadis*. Dalam karya ilmiahnya ini, Mufidah banyak menyinggung tentang landasan hermeneutika Syahrur dan ia berkesimpulan bahwa teori Syahrur bukanlah merupakan teori yang benar-benar baru dan orsinil, sebab sebelumnya telah ada yang secara implisit memakai teori tersebut.¹³ Masih dalam buku yang

¹⁰ Muhami Munir, *Tahāfut qir'ah Mu'āshirah*, (Cyprus: asy-Syawwāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt, 1993), hlm. 12.

¹¹ Muhyar Fanani, *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), hlm. 366.

¹² Rumadi, *Renungan Santri: dari Jihad Hingga ke Kritik Wacana Agama*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 227-245.

¹³ Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur", dalam buku *Hermeneutika Al-Qur'an Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 291.

sama, terdapat makalah lain yang juga membahas tentang teori hermeneutika Syahrur, hanya saja dalam makalah ini, penulis secara khusus membahas tentang konsep Sunah Nabi yang ditawarkan oleh Syahrur. Makalah tersebut berjudul *Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrur*, ditulis oleh Zaimuddin.¹⁴

Artikel lain yang membahas Syahrur adalah *Intertekstualitas dan Analisa Linguistik Paradigma Sintagmatis (Studi atas Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer)*.¹⁵ Artikel ini ditulis Sahiron Syamsuddin dan menitikberatkan pada pembahasan perangkat metodologis yang digunakan Syahrur dalam wacana eksegetik Al-Qur'an, yakni metode intertekstualitas atau yang dalam bahasa Syahrur disebut dengan istilah *at-Tartil* dan pendekatan linguistik sintagmatis. Artikel lainnya dengan bahasan yang kurang lebih sama ditulis oleh Abdul Mustaqim dengan judul *Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur*.¹⁶ Artikel lain yang membahas secara khusus tentang perangkat metodologis Syahrur adalah *Pembacaan Al-Qur'an (Telaah Metodologis)*.¹⁷ Kajian pemikiran Syahrur tentang ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an dibahas oleh Aunul Abied Syah dan Hakim Taufiq dalam buku *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Timur Tengah* yang berjudul *Tafsir Ayat-ayat Gender Dalam Bacaan Kontemporer*.¹⁸ Artikel lainnya adalah *Konsep ar-Risalah dan an-Nubuwwah Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur*, karya M. Hadi Masruri.¹⁹ Artikel ini mengulas tentang penggunaan teori batas dalam konsep ar-Risalah dan an-Nubuwwah.

Selanjutnya M. In'am Esha mengeksplorasi teori batas Syahrur melalui artikelnya yang berjudul *M. Syahrur: Teori Batas*.²⁰ Menurutnya, teori yang berawal dari metodologi linguistik itu menemukan relevansinya dalam

¹⁴ Zaimuddin, "Hermeneutika Hadis Muhammad Syahrur". Ibid., hlm. 385.

¹⁵ Sahiron Samsudin, "Intertekstualitas dan Analisa Linguistik Paradigma Sintagmatis: Studi Atas hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer M. Syahrur", makalah *Stadium General Tentang Tafsir Kontemporer*, HMJ TH Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga, 15 Mei 1999, makalah tidak diterbitkan.

¹⁶ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur", dalam buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 121-137.

¹⁷ Sibawaihi, *Pembacaan Al-Qur'an Muhammad Syahrur*, makalah pada program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, makalah tidak diterbitkan.

¹⁸ M. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Syahrur dalam Bacaan Kontemporer", dalam buku *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 255.

¹⁹ M. Hadi Masruri, *Konsep ar-Risalah dan an-Nubuwwah Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur*, makalah pada Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, makalah tidak diterbitkan.

²⁰ M. In'am Esha, "M. Syahrur: Teori Batas" Dalam A. Khudhori (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003).

kehidupan yang memiliki percepatan luar biasa di mana menuntut manusia untuk bergerak secara dinamis. Hal senada juga dibahas Mustaqim dalam sebuah artikelnya yang berjudul *Syahrur dan Teori Limit*.²¹

Di tahun 2017, Abdul Mustaqim kembali menulis artikel dengan judul *Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya terhadap Penafsiran Al-Qur'an*. Dalam artikel tersebut Mustaqim fokus ke kajian hudud dan mengaitkannya dengan khazanah tafsir Al-Qur'an.²² Berikutnya, Shefri Auliya juga menulis artikel berjudul *Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Teori Batas ala Muhammad Syahrur*. Dalam karya tersebut Shefri mengulas konsep aurat yang digagas Syahrur dengan metode analisis teori limit.²³ Dalam bentuk disertasi, Abdul Aziz menulis karya berjudul *Konsep Milk al-Yamin Muhammad Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seks Non-Marital*. Disertasi yang sempat viral dan membuat gaduh dunia akademik ini mengkaji tentang penafsiran Syahrur atas ayat-ayat yang berkaitan dengan perbudakan/*milk al-yamīn*. Menurutnya, salah satu keabsahan hubungan seks selain pernikahan secara normal adalah dengan menafsir ulang dan menghidupkan kembali konsep *milk al-yamīn* di era kekininan seperti nikah *friend*, musakanah atau nikah urfi.²⁴

Dalam lima tahun terakhir ditemukan pula kajian tentang Syahrur. Di antaranya adalah pada tahun 2018 terdapat artikel yang ditulis oleh Nur Shofa Ulfiati berjudul *Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan terhadap Teks-Teks Keagamaan)*. Dalam penelitian ini Nur menjelaskan bahwa Syahrur sebagai salah satu intelektual Islam modern pada saat menafsirkan teks-teks agama mencoba untuk memberikan pemahaman yang berbeda dan bertolak belakang dengan pemikiran ulama (mufassir) pada umumnya. Interpretasi Syahrur terkait masalah poligami dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui

²¹ Abdul Mustaqim, "Syahrur dan Teori Limit", dalam kolom *Kajian Utan Kayu Jawa Pos*, edisi 6 september 2004.

²² Lihat pada Abdul Mustaqim, *Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya terhadap Penafsiran al-Qur'an*, dalam jurnal *al-Quds*, Vol 1 no. 1, 2017, hlm 5.

²³ Lihat pada Shefri Auliya, *Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Teori Batas ala Muhammad Syahrur* dalam jurnal *Mashdar Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, vol 2, no.1, 2020, hlm. 37.

²⁴ Lihat pada disertasi Abdul Aziz, *Konsep Milk al-Yamin Muhammad Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seks Non-Marital*, (Yogyakarta: UIN SUKA, 2019).

pendekatan paradigmatis dan sintagmatis.²⁵ Berikutnya, terdapat penelitian berjudul *Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul sYamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fikih*. Artikel ini ditulis oleh Mukhammad Nurhadi, di mana Nurhadi menyimpulkan bahwa penafsiran Muhammad Syahrur terhadap teks-teks yang berkaitan dengan *Milk al-Yamīn*, dengan memperhatikan realitas yang ada, kewajiban hubungan seksual dalam masyarakat Barat, menunjukkan paradigma yang salah. Kemiripan hakikat realitas sosial sebagai tradisi di negara-negara Barat (komitmen hubungan fisik) dengan konteks yang diusung Al-Qur'an; mengabaikan penghapusan perbudakan melalui seks dengan budak sebagai akibat dari pelebagaan perbudakan, yang Syahrur lihat sebagai pilar penting untuk mengkontekstualisasikan dan menambah pentingnya Al-Qur'an karena sifat universal Al-Qur'an (*syumuliyah*) justru nampak meninggalkan nilai kemaslahatan Al-Qur'an. Bahkan, pola pengadaptasian teks berbasis maslahat ke urf juga tidak dijadikan landasan paradigmatis.²⁶ Pada tahun 2020 juga terdapat artikel berjudul *Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Teori Batas Ala Muhammad Syahrur*. Penelitian ini ditulis oleh Sefri Aulia. Di dalamnya Sefri berkesimpulan bahwa penetapan al-juyub sebagai batas minimal aurat perempuan dapat menyebabkan perempuan berbusana mini dan memperlihatkan auratnya di depan umum. Apalagi, hal ini tentu sangat bertentangan dengan syariat Islam yang menutupi aurat perempuan, yang bukan sekadar pakaian biasa, melainkan kewajiban dan identitas.²⁷

Dari sekian banyak literatur di atas, belum ada penelitian yang secara spesifik dan komprehensif mengulas pemikiran Muhammad Syahrur terkait pembaruan ushul fikih berikut kontribusinya dalam pembentukan metodologi hukum Islam kontemporer. Kajian atau studi tentang pemikiran syahrur sebagian besar hanya mengulas pada bagian tertentu dari produk hukum yang dihasilkan Syahrur, misalnya para peneliti fokus ke pemikiran Syahrur tentang batas auratnya saja, ada pula yang mengkaji khusus pada konsep *milk al-yamīn*, atau hanya mengkajinya di bagian teori batasnya saja. Dalam penelitian ini

²⁵ Nur Sofa Ulfiyati, *Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan terhadap Teks-Teks Keagamaan)* dalam jurnal Et-Tijarie Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah, Vol 5, No. 1, 2018.

²⁶ Mukhammad Nurhadi, *Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul Yamīn: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fikih*, dalam jurnal Yudisia, Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam, Vol 10, No. 1, 2019.

²⁷ Sefri Aulia, *Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Teori Batas Ala Muhammad Syahrur* dalam jurnal Mashdar, Vol. 2, No. 1, 2020.

penulis hendak mengulasnya secara keseluruhan mulai dari epistemologi hingga produk ijtihad yang dihasilkan Syahrur. Dengan demikian penulis memiliki peluang untuk mengkajinya secara kritis dalam penelitian ini.

E. Penegasan Istilah

Penelitian ini berjudul “Reformulasi Ushul Fikih (Studi Metodologi Ijtihad Muhammad Syahrur). Dalam hal ini peneliti mendeskripsikan secara singkat beberapa istilah kunci, di antaranya adalah istilah Reformulasi. Reformulasi berasal dari kata “*formulasi*” dan mendapatkan imbuhan depan “*re.*” Kata formulasi memiliki arti perumusan, bisa juga diartikan merumuskan atau menyusun dalam bentuk yang tepat. Sedangkan imbuhan “*re*” merupakan bentuk terikat pada suatu kata yang bermakna kembali, sekali lagi dan ke arah belakang.²⁸ Dengan demikian penggabungan kata “*re*” dan “*formulasi*” menjadi reformulasi memiliki arti merumuskan kembali dalam bentuk yang tepat. Reformulasi dalam ranah hukum tidak lepas dari makna perubahan, perbaikan, peningkatan dan pembetulan pada sistem hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang berlaku selama ini.²⁹

Berikutnya adalah istilah Ushul fikih. Kata *Ushūl* merupakan bentuk jama’ dari kalimat *al-ashl* yang berarti *al-asās* (dasar/pondasi/kaidah). Kata Fikih berasal dari kalimat *al-fiqh* yang berarti *al-fahm* (pemahaman). Dalam arti yang lebih sederhana fikih biasa dipahami sebagai aturan/hukum syariat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa secara etimologis, ushul fikih memiliki arti dasar atau pondasi fikih (hukum syariat). Sebagai nama satu cabang disiplin ilmu syariat, ushul fikih bisa juga diartikan sebagai kaidah-kaidah yang dengannya dapat diperoleh hukum-hukum syara’ dari dalil-dalil tertentu.”³⁰

Kata kunci lain dalam penelitian ini adalah ijtihad. Secara etimologis ijtihad ialah suatu ungkapan dari pengerahan daya kemampuan untuk mewujudkan sesuatu yang dituju. Karenanya, kosakata ijtihad hanya digunakan untuk sesuatu yang mengandung beban dan kesulitan. Sedangkan secara terminologis secara sederhana ijtihad bisa dimaknai sebagai

²⁸ Lihat selengkapnya pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, kbbi.web.id., akses pada 20 Januari 2023.

²⁹ Rifyal Ka’bah et.al., *Reaktualisasi Ajaran Islam: Pembaharuan Visi Modernis & Pembaharuan Visi Salaf*, (Jakarta: Penerbit Minaret, 1978), h. 49-50.

³⁰ Muhammad Al-Khudhari Beik, *Ushul fikih*, (Mesir : Darul Fikri, 1969) hlm. 12

pengerahan segenap daya dan upaya dalam mencapai hukum syariat dengan jalan istinbath atau mencari dalil.³¹

F. Kerangka Teori

Dalam memecahkan beberapa problem yang terdapat dalam karya ini, penulis menggunakan teori ushul fikih normatif. Terkait hal ini, penulis fokus ke dalam konsep dasar ushul fikih yang meliputi mashadir at-tasyri' utama yakni Al-Qur'an, Sunah Nabi, Ijma', dan Qiyas. Pemaparan ini perlu sebagai pembanding sekaligus menjadi pisau analisis terhadap gagasan-gagasan kontroversial Syahrur.

Sebagaimana yang sudah populer di kalangan pemerhati hukum Islam, fikih mengandung arti sebagai suatu pemahaman terhadap teks suci yang sarat dengan berbagai faktor yang mempengaruhi kemunculannya. Dalam sejarahnya, fikih terlahir dalam bentuk yang berbeda-beda sejalan dengan perbedaan faktor-faktor tersebut. Pemahaman dan tinjauan historis ini mengantarkan pada penerimaan ciri khas fikih yang bersifat *zhanni*, (sangkaan kuat, spekulatif), hipotesis, profan, variatif dan (seharusnya) dinamis.³²

Secara terminologis, sebagaimana definisi mayoritas ulama, fikih adalah pemahaman atau pengetahuan hukum syara' tentang perbuatan orang mukallaf yang digali atau diperoleh (*al-muktasab*) dari dalil-dalilnya yang terperinci.³³ Dari terminologi tersebut, maka dapat diperoleh beberapa pengertian teoretis yang mendorong untuk bersikap proporsional terhadap kitab-kitab fikih yang nota bene adalah pemahaman dan pemikiran manusia, oleh karenanya ia bersifat asumtif-spekulatif (*zhanni*). Sementara term "*al-muktasab*" menunjuk pada suatu proses aktifitas ijtihad dengan suatu cara atau metode tertentu, sehingga hasilnya pun merupakan produk metodologi bukan sumber asli yang bersifat dogmatis. Oleh karena itu, menganggap hasil pemikiran manusia sebagai suatu kebenaran mutlak adalah bentuk sakralisasi terhadap sesuatu yang secara hakiki sebenarnya profan dan temporal, di samping juga sama dengan menafikan pengertian fikih yang sebenarnya

³¹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul fikih al-Islami*, (Damaskus: Darul Fikri, t.t.), hlm. 1037.

³² Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, (Yogyakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 12.

³³ Muhammad ibn Ali as-Syaukani, *Irsyad al-fuhul ila tahqiq al-haqq min 'ilm al-ushul*, (t.tp: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1999), hlm. 17.

mengintegrasikan antara produk materiil dan formil (metodologi)-nya.³⁴Jadi, secara teoretis, lahirnya fikih tidak terlepas dari peranan metodologinya, yaitu ilmu ushul fikih dan kaidah fikih.

Pengertian *Ushul Fikih* dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, dari sisi rangkaian dua kata: *ushul* dan *fikih*. *Kedua*, sebagai salah satu disiplin ilmu-ilmu syariat.

Secara tata bahasa Arab (*Nahwu*) rangkaian kata *ushul fikih* disebut *tarkib idhafi*, sehingga mempunyai makna *ushul* bagi *fikih*. *Ushul* bentuk jamak dari *ashl* yang berarti "sesuatu yang dijadikan dasar bagi yang lain". Maka *ushul fikih* maknanya sesuatu yang dijadikan dasar bagi fikih. Kata '*ashl*' secara istilah digunakan juga untuk arti 'dalil' misalnya;

"أصل وجوب الصلاة الكتاب" قال الله تعالى: أقيموا الصلاة

'*ashl*' disini artinya 'dalil'; Dan juga digunakan untuk arti 'kaedah umum (*qaidah kulliyah*)' misalnya

"إباحة الميتة للمضطر خلاف الأصل وهي كل ميتة حرام. قال تعالى إنما حرم عليكم الميتة"

'*ashl*' disini artinya 'kaidah umum (*qa'idah kulliyah*)'

Fikih secara bahasa artinya faham. Contohnya dalam ungkapan bahasa Arab: "فَقِهْتُ كَلَامَكَ" ("saya sudah faham ucapanmu."). Secara terminologi fikih adalah;

العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد

(Pengetahuan tentang hukum-hukum syar'i yang diperoleh melalui jalan *ijtihad*.)

³⁴ Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, (Yogyakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 13.

Dari definisi di atas, maka mengetahui bahwa niat dalam berwudhu hukumnya wajib dan sejenisnya dari hal-hal yang sifatnya *ijtihadi*, dari sabda Nabi saw.. “*sesungguhnya semua amal disertai dengan niat.*”(HR. Bukhari, Muslim), yang demikian ini disebut fikih. Beda halnya jika pengetahuan hukum-hukum syar’i tersebut diperoleh bukan dengan cara ijtihad, contoh: mengetahui bahwa salat lima waktu hukumnya wajib, berzina hukumnya haram dan sejenisnya dari hal-hal yang *qath’i*, maka mengetahui hukum-hukum ini tidak dinamakan fikih.³⁵

Ushul fikih sebagai nama satu cabang disiplin ilmu syariat, para ulama memberi definisi dalam beberapa pengertian. Misalnya, Al-Khudhari mendefinisikan.

القواعد التي يتوصل بها إستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة

“*Ushul fikih adalah kaidah-kaidah yang dengannya dapat diperoleh hukum-hukum syara’ dari dalil-dalil tertentu.*”³⁶

Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikannya dengan.

العلم بالقواعد و البحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية

“*Ilmu tentang kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum syara’ mengenai perbuatan dari dalil-dalilnya yang rinci.*”³⁷

Dari beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ulama setidaknya bisa diambil satu definisi globalnya, yakni ilmu yang menjelaskan kepada mujtahid tentang jalan-jalan yang harus ditempuh dalam mengambil hukum-hukum dari nash dan dalil-dalil lain yang disandarkan kepada nash.

Beberapa kajian dan *objek* pembahasan dalam Ushul fikih yang dianggap penting dalam memecahkan problem dalam karya ini di antaranya adalah:

³⁵ Abdul Hamid Hakim, *Mabaadi Awwaliyah*, (Jakarta: Sa’adah Putra, tth), hal.6.

³⁶ Muhammad Al-Khudhari Beik, *Ushul fikih*, (Mesir : Darul Fikri, 1969) hlm. 12

³⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, (Kuwait: Darul Qalam, t.t), hlm. 11

1. Al-Qur'an

Secara harfiah, Al-Qur'an adalah bentuk masdar dengan makna bacaan, yang dalam pengertian selanjutnya diartikan sebagai kumpulan kalam Allah yang dibaca dengan lisan makhluk. Sedangkan secara terminologis bermakna kalam Allah berbahasa Arab sebagai mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantara Malaikat Jibril yang tertulis di lembaran-lembaran, teriwayatkan secara mutawatir serta membacanya mengandung nilai ibadah. Salah satu unsur penting yang ada dalam definisi Al-Qur'an adalah mutawatir. Al-Qur'an wajib mutawatir, sebab ia merupakan kalam Allah yang terkandung hukum-hukum syariat dan keberadaanya dianggap sebagai mukjizat.³⁸

Secara garis besar, kandungan Al-Qur'an dapat dikelompokkan menjadi beberapa bagian, di antaranya adalah:

Pertama, hukum-hukum yang berkenaan dengan i'tiqad, yakni hukum-hukum yang berhubungan dengan iman kepada Allah, malaikat serta rasul-Nya. Bagian ini menjadi wilayah kajian ilmu kalam. *Kedua*, hukum-hukum yang berkenaan dengan perilaku hati yang mengajak manusia untuk berakhlak mulia dan berbudi luhur. Bagian ini menjadi ranah dari ilmu akhlak. *Ketiga*, aturan yang berkenaan dengan amaliah praktis, yaitu hukum-hukum yang berkaitan dengan semua tindakan yang dilakukan oleh manusia secara nyata, meliputi ucapan serta perbuatan yang berhubungan dengan perintah, larangan dan ketetapan yang terdapat dalam Al-Qur'an. Hal inilah yang kemudian menjadi wilayah kajian ilmu fikih.³⁹

Para ulama setuju menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber pokok dan utama bagi syari'at islam sebab didasarkan pada beberapa alasan, di antaranya:

a. Kebenaran Al-Qur'an

Abdul wahab khallaf menyatakan bahwa kehujjahan Al-Qur'an itu terdapat pada kebenaran dan kepastian isinya yang sedikitpun tidak ada keraguan atasnya. Hal ini seperti firman Allah Swt. dalam Q.S.Al-Baqarah. 2, yang artinya: "*Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.*"⁴⁰

³⁸ Badr ad-din ibn Abdullah az-Zakarsyi, *al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fikih*, (Beirut: Dar al-Kutbu Ilmiah, 2000), hlm 296.

³⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul fikih*, (Kairo: Dar-al-Qalam, 1978), cet XII, hlm. 32-33.

⁴⁰ Ibid., hlm. 38



b. Kemukjizatan Al-Qur'an

Mukjizat memiliki makna sesuatu yang luar biasa yang tiada kuasa manusia membuatnya sebab hal itu adalah diluar kemampuan manusia. Mukjizat adalah suatu kelebihan yang Allah Swt. anugerahkan kepada para Nabi dan Rasul untuk memperkuat kenabian dan kerasulan mereka, dan untuk menunjukkan bahwa agama yang mereka anut bukanlah buatan mereka sendiri melainkan betul-betul datang dari Allah Swt. Seluruh nabi dan rasul memiliki mukjizat, termasuk diantara mereka adalah Rasulullah Muhammad saw. yang salah satu mukjizatnya adalah kitab suci Al-Qur'an.

Beberapa bukti dari kemukjizatan Al-Qur'an, antara lain adalah Pertama, dari segi keindahan sastranya. Keindahan sastra Al-Qur'an melebihi seluruh sastra yang disusun oleh sastrawan Arab, baik dalam bentuk puisi, atau prosa. Keindahan sastra Al-Qur'an tidak cuma diakui oleh umat islam, namun juga oleh lawan islam (nonmuslim). Kedua, Pemberitaan tentang kejadian yang akan terjadi dimasa depan, yang benar-benar terbukti, misalnya yang termaktub dalam surah ar-Rum ayat 1-4, yang artinya: *"Aliflaam miim, telah dikalahkan bangsa romawi. Di negeriyang terdekat dan mereka setelah dikalahkan itu akan menang. Dalam beberapa tahun lagi".*⁴¹ Ketiga, Pemberitaannya terhadap peristiwa yang terjadi pada umat terdahulu yang tidak pernah diungkap oleh sejarah sebelumnya. Isyaratnya terhadap fenomena alam yang terbukti kebenarannya berdasarkan ilmu pengetahuan. Misalnya firman Allah dalam surah al-anbiya' ayat 30, yang artinya sebagai berikut.

Dan Apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan keduanya. dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka Mengapakah mereka tiada juga beriman

2. Sunah Nabi

Sunnah Nabi secara etimologis berasal dari bahasa Arab, dengan arti "jalan". Sementara itu, dalam syariaah sunah berarti jalan yang menjadi cara untuk pemenuhan ajaran agama, atau dengan kata lain, gambaran

⁴¹ Ibid., hlm. 40.

perbuatan yang mengikuti teladan Nabi Muhammad dan para sahabat atau dengan pedoman Al-Qur'an sesuai dengan petunjuk dan niat yang dikandungnya.⁴²

Sejarah dan perkembangan Hadis dan Sunah Nabi⁴³ dapat dilihat dari sudut pandang yang penting, yaitu cerita. Dari sini dapat dirasakan proses dan perubahan dalam hal perkataan, perbuatan, benda, sifat dan taqir dari Nabi saw. kepada para sahabat dan seterusnya hingga muncul kitab-kitab kumpulan Hadis yang dijadikan pedoman dalam kehidupan ini. Mengenai fase pertumbuhan dan perkembangan hadis, para ulama berbeda pendapat dalam penyusunannya. MM Azamiy dan Ajjaj al-Khatib membaginya menjadi dua periode dan Muhammad Abd al-Ra'uf membaginya menjadi lima periode sedangkan Hasbi Ash-Shiddieqy membaginya menjadi tujuh periode. dapat dilihat dari aspek penting, yaitu periwayatannya. Darinya, dapat diketahui proses dan transformasi yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, hal ihwal, sifat dan *taqir* dari Nabi saw. kepada para sahabat dan seterusnya hingga munculnya kitab-kitab himpunan Hadis untuk dijadikan pedoman dalam kehidupan ini. Terkait dengan masa pertumbuhan dan perkembangan Hadis, para ulama berbeda dalam menyusunnya. M.M.Azamiy dan Ajjaj al-khatib membaginya dalam dua periode, dan Muhammad Abd al-Ra'uf membaginya ke dalam lima periode sedangkan Hasbi Ash-Shiddieqy membaginya dalam tujuh periode.⁴⁴

Kelahiran Hadis tersebut berhubungan langsung dengan kepribadian Nabi Muhammad saw. sebagai sumber hadis di mana beliau membina pengikutnya selama kurang lebih 23 tahun dan masa itu adalah masa turunnya Wahyu (Al-Qur'an) pada saat yang bersamaan waktu munculnya Hadis. Lahirnya Hadis pada masa Nabi adalah interaksi Nabi sebagai *mubayyin* (penjelas) ayat-ayat Al-Qur'an kepada para sahabat atau orang lain dalam rangka menyampaikan risalah dan juga karena ada beragam permasalahan hidup yang dihadapi umat yang membutuhkan solusi atau

⁴² Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syariah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 499

⁴³ Sebagian ulama membedakan antara istilah hadis dan sunah. Hadis adalah rekam jejak dari sunah, sedangkan sunah adalah hakikat dari perbuatan, ucapan dan ketetapan Nabi. Meski demikian, esensi keduanya adalah sama-sama merujuk kepada segala sesuatu yang berasal dan disandarkan pada Nabi.

⁴⁴ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 1-133



solusinya datang dari Nabi saw. Kemudian para sahabat memahami dan hafal apa yang mereka terima dari Nabi saw. Setelah wafatnya Nabi Muhammad, para sahabat sangat berhati-hati dalam menerima dan menyebarkan hadis. Hal ini dilakukan untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an agar tidak tercampur dengan hadis-hadis, selain itu juga dimaksudkan untuk menjaga orisinalitas hadis-hadis tersebut. Situasi pada era tabi'in agak berbeda dengan era Sahabat. Karena Al-Qur'an sudah beredar di negara-negara muslim, para tabi'in dapat berkonsentrasi mempelajari hadis-hadis dari para sahabat yang mulai menyebar ke seluruh pelosok dunia muslim. Dengan demikian, pada masa tabi'in mulai terbentuk kumpulan hadis (*al-jam'u wa al-tadwin*), meskipun masih terjadi percampuran antara hadis Nabi dengan fatwa para sahabat. Baru pada era tabi' al-tabi'in hadis tercatat, bahkan era inilah menjadi masa kejayaan kodifikasi hadis.⁴⁵

Menurut Ibnu al-Qoyyim, sunah Rasulullah yang berkaitan dengan pokok-pokok hukum syariat berkisar kurang lebih 500, sementara yang berkaitan dengan detil-detil hukum syariat ada sekitar 4000.⁴⁶ Meski demikian, sebenarnya terdapat jauh lebih banyak riwayat hadis yang berpotensi sebagai acuan dasar penetapan hukum, kendati di antara riwayat-riwayat tersebut keberadaannya masih diperdebatkan khususnya yang berkaitan dengan polemik penggunaan Hadis Ahad.

Ada beberapa argumentasi yang melandasi sunah sebagai sumber hukum syariat. Di antaranya dari berbagai ayat Al-Qur'an, ijma', dan argumentasi rasio. Selain konsensus umat Islam, argumen ini pertama kali dicetuskan oleh ulama besar pembela Sunah Nabi, Imam Syafi'i yang tertuang dalam dua karya agunginya, yakni al-Umm dan ar-Risalah.⁴⁷

3. Ijma'

Secara etimologi, Ijma' berarti ketetapan hati atau kesepakatan. Sedangkan dalam terminologi ushul fikih terdapat beberapa versi. Menurut al-Ghazali, ijma' adalah kesepakatan umat Muhammad secara khusus atas

⁴⁵ Khotimah Suryani, *Metode Pembelajaran dalam Perspektif Hadis Nabi, Dar el-Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan, dan Humaniora, Volume. 5, Nomor. 2*, (Oktober 2018), 139

⁴⁶ Muhammad ibn Abi Bakr ad-Dimasyqi, *l'lam al-Muwaqi'in 'an rabb al-Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 257.

⁴⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul fikih al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), juz 1, hlm. 455.

hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan.⁴⁸ Definisi ini memberikan pengertian bahwa kesepakatan tersebut tak hanya melibatkan mujtahid saja, melainkan orang awam juga dapat berkontribusi dalam pembentukan ijma'. Sedangkan mayoritas ulama mendefinisikan ijma' sebagai sebuah kesepakatan para mujtahid pada suatu masa setelah wafatnya Rasul atas suatu masalah atau kejadian yang berhubungan dengan hukum syara'.⁴⁹ Dari pengertian ini, dapat dipahami bahwa ijma' harus melibatkan mujtahid bukan orang awam. Ijma' juga hanya berlaku pada masa sesudah Rasulullah wafat, sebab hukum setiap persoalan yang terjadi pada masa tersebut langsung dikembalikan kepada beliau sehingga praktis pada masa itu tak pernah terjadi perselisihan besar mengenai hukum syariat.

Ijma' adalah salah satu sumber hukum Islam setelah Al-Qur'an dan Sunah Nabi yang mempunyai karakter mengikat dan wajib untuk dipatuhi oleh umat Islam. Maka, bila sebuah kesepakatan hukum atas permasalahan hukum dinyatakan sah, saat itu juga status hukum tersebut adalah hujjah *qath'iyah*. Konsekuensinya, adalah haram untuk diingkari.

Keputusan hukum yang dihasilkan melalui ijma' berdimensi *qath'i*, karena itu tak boleh dijadikan bahan kontroversi pendapat. Para mujtahid setelahnya juga tidak bisa menjadikannya sebagai *objek* ijtihad. Ia tak boleh dipertentangkan atau dinasakh dengan dalil-dalil yang bersifat zhanni. Ijma' juga mempunyai fungsi mengangkat level kebenaran dari dalil zhanni ke *qath'i*.⁵⁰

4. Qiyas

Secara etimologi, qiyas berarti menaksir atau menyamakan. Meng-qiyas-kan artinya menilai atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Qiyas, menurut ulama fikih, secara terminologis ialah menyamakan sesuatu yang tidak ada nashnya dengan sesuatu yang ada nashnya karena hukumnya serupa. Dalam redaksi lain, qiyas yaitu menyamakan hak suatu peristiwa yang tidak memiliki dasar hukum dengan peristiwa yang telah memiliki dasar hukum karena kesamaan keadaan hukumnya. Qiyas berarti

⁴⁸ Abu Hamid ibn Muhammad al-Ghazali, *al-mustashfa min 'ilm al-ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.) juz 1, hlm. 173.

⁴⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul fikih al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), juz 1, hlm. 490.

⁵⁰ Tim Karya Ilmiah Lirboyo, *Kilas Balik Teoritis Fikih Islam*, (Kediri: Purna Siswa Lirboyo, 2008), hlm. 92.



menggabungkan suatu hal yang tidak memiliki dasar hukum dengan hal-hal lain yang memiliki dasar hukum karena persamaan dasar hukumnya. Oleh karena itu qiyas adalah penerapan hukum yang bisa dianalogikan dengan hukum yang sejenis karena terdapat kesamaan *illat* yang mengarah pada hukum yang sama. Oleh karena itu, sebagaimana dikemukakan Abu Zahrah, prinsip qiyas adalah menghubungkan dua masalah secara analogi, berdasarkan kesamaan penyebab dan karakteristik penyusunnya. Jika pendekatan analogi menemukan kesamaan antara penyebab dan karakteristik dari dua masalah, konsekuensi hukumnya harus sama dengan hukum yang ditentukan.⁵¹

Qiyas merupakan salah satu metode *istinbāt* yang dapat dipertanggungjawabkan karena ia melalui penalaran yang disandarkan kepada nas. Ada beberapa ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan bagi berlakunya qiyas di dalam menggali hukum, di antaranya adalah dalam surah An-Nisa': 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Ayat di atas menjadi dasar hukum qiyas, sebab maksud dari ungkapan *فَرُدُّوهُ إِلَى*

اللَّهِ وَالرَّسُولِ yang artinya kembali kepada Allah dan Rasul dalam masalah *khilafiyah*, tiada lain adalah perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan apa sesungguhnya yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat diperoleh melalui pencarian *illat* hukum yang merupakan tahapan dalam melakukan qiyas.⁵²

⁵¹ Abū Zahrah, *Usjūl al-Fikih* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi), hlm.76

⁵² *Ibid.*, hlm 88.

Qiyas baru dianggap sah, manakala lengkap rukun dan ketentuannya. Para ulama ushul fikih sepakat bahwa yang menjadi rukun qiyas ada empat, yaitu:

1. *al-Ashl* (dasar; pokok) Adapun yang dimaksud dengan asal adalah sesuatu yang telah ditentukan kepastian hukumnya berdasarkan nash, baik nash tersebut berupa Al-Qur'an ataupun Sunah. Dalam pemaknaan yang lain, ashli ini dianggap juga dengan *maqīs alaih* (yang diqiyaskan atasnya) atau juga *musyabbah bih* (yang diserupakan dengannya). Para ulama menetapkan pula beberapa persyaratan untuk asal, sebagai berikut: a. *Al-Ashl* tidak mansukh. Artinya, hukum syara' yang akan menjadi sumber pengqiyasan itu masih tetap berlaku pada masa hidup Rasulullah saw. Manakala telah dihapuskan ketentuan hukumnya, maka ia tidak dapat menjadi *al-ashl*. b. Hukum Syara'. Persyaratan ini sangat jelas dan mutlak, sebab yang hendak ditemukan ketentuan hukumnya melalui qiyas adalah hukum syara', bukan hukum yang lain, seperti hukum akal atau hukum yang berhubungan dengan bahasa. c. Bukan hukum yang dikecualikan. Jika *al-ashl* tersebut merupakan pengecualian, maka tidak dapat menjadi wadah qiyas. Misalnya, ketetapan sunah bahwa puasa karena lupa tidak batal. Ketentuan ini tidak dapat menjadi asal qiyas untuk menetapkan tidak batalnya puasa orang yang berbuka puasa karena terpaksa.⁵³
2. *Al-Far'u* (Cabang) Adapun yang dimaksud dengan *al-far'u* adalah masalah yang hendak diqiyaskan yang tidak ada ketentuan nash yang menetapkan hukumnya. Rukun ini, disebut juga dengan *maqīs*, atau *mahal al-syabah*. Terhadap rukun ini, para ulama menyebutkan beberapa syarat sebagai berikut: a. Sebelum diqiyaskan, tidak pernah ada nash lain yang menentukan hukumnya. jika lebih dahulu telah ada nash yang menentukan hukumnya, tentu tidak perlu dan tidak boleh dilakukan qiyas terhadapnya. b. Adanya kesamaan antara *illat* yang terdapat dalam *al-Ashal* dan yang terdapat dalam *al-Far'u*. c. Tidak terdapat dalil *qath'i* yang kandungannya berlawanan dengan *al-far'u*. d. Hukum yang terdapat dalam *al-ashal* bersifat sama dengan hukum yang terdapat dalam *al-far'u*.⁵⁴
3. Hukum Asal Adapun yang dimaksud dengan hukum asal adalah hukum syara' yang terdapat pada *ashal* yang hendak ditetapkan pada *far'u* dengan jalan qiyas. Misalnya hukum haram khamar yang ditegaskan dalam Al-Qur'an maupun Sunah Nabi. Terhadap rukun yang ketiga ini, para ulama

⁵³ Wahbah az-Zuhaili, *Usul Fikih al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), I: 413

⁵⁴ Ibid., hlm. 416



memberikan syarat-syaratnya, yaitu: a. hukum asal hendaklah hukum yang berupa hukum syara' yang berhubungan dengan amal perbuatan, karena yang menjadi kajian ushul fikih adalah hukum yang menyangkut amal perbuatan, b. hukum asal dapat ditelusuri *illat* (motivasi) hukumnya. Misalnya hukum haramnya khamar dapat ditelusuri mengapa khamar itu diharamkan yaitu karena memabukkandan bisa juga merusak akal pikiran, bukan hukum-hukum yang tidak bisa diketahui *illat* hukumnya (*ghairu ma'qūl al-ma'nā.*), seperti masalah rakaat dalam salat, c. hukum asal itu bukan merupakan kekhususan bagi Nabi Muhammad saw. Misalnya kebolehan beristri lebih dari empat orang wanita sekaligus.

4. *Illat*. Secara bahasa *illat*, adalah sesuatu yang bisa mengubah keadaan. Sedangkan menurut istilah dan yang dikehendaki dalam pembahasan ini adalah suatu sifat yang menjadi motif dalam menentukan hukum dan sejalan dengan tujuan penetapan hukum dari suatu peristiwa. Adapun persyaratan dari *illat* ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, *illat* harus berupa sesuatu yang ada kesesuaiannya dengan tujuan pembentukan suatu hukum. Kedua, *illat* itu harus bersifat jelas dan nyata (dapat disaksikan dan dapat dibedakan dengan sifat serta keadaan yang lain). *Ketiga*, *illat* itu harus mundhabitah atau sesuatu yang dapat diukur dan jelas batasannya, d. *illat* itu harus *muta'addiyah*. Maksudnya suatu sifat yang terdapat bukan hanya pada peristiwa yang ada nashnya, tetapi juga harus ada pada peristiwa-peristiwa lain yang hendak ditetapkan hukumnya.⁵⁵

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *library research* (penelitian pustaka) yaitu, meneliti data yang berkaitan dengan pembahasan dengan cara menelaah dua kitab primer yang ditulis oleh M. Syahrur yakni *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āshirah* dan *Nahwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. yang membahas tentang konsep-konsep istinbath hukum yang benar benar baru dan sangat kontroversial. Untuk melengkapi data-data penelitian ini, penulis juga menggunakan data-data sekunder yang berkaitan dengan topik penelitian.

⁵⁵ Wahbah az-Zuhailī, *Usūl Fikih al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), I: 417

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian ini adalah deskriptif-kritis yaitu dengan mendeskripsikan pemikiran M. Syahrur tentang pembaruan ushul fikih, kemudian melakukan analisis kritis terhadap argumen-argumen yang digunakan Syahrur untuk memperkuat pendapatnya.

3. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini meliputi sebagai berikut.

- a. Data primer yang ditulis oleh Syahrur, yakni *al-Kitāb wa al-Qurʿān Qirāʿah Muʿāshirah* dan *Nahwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*.
- b. Data sekunder sebagai penyempurna dari penelitian ini yakni berupa kitab-kitab atau buku-buku yang membahas tentang konsep aurat, seperti *Mujarrad at-Tanjīm*, karya Salim al-Jabi, Mahāmi Munīr Muhammad Thahir asy-Syawwāf dengan karya monumentalnya yang berjudul *Tahāfut al-Qirāʿah Muʿāshirah*. dan literatur-literatur lainnya.

4. Analisis Data

Analisis data adalah kegiatan mengatur, mengumpulkan, mengelompokkan, memberi kode atau tanda dan mengkategorikan data, sehingga dapat ditemukan dan dirumuskan hipotesis kerja berdasarkan data tersebut.⁵⁶

Terhadap data yang telah terkumpul dilakukan analisis data dengan pendekatan *Content analyzis* atau analisis isi. Konten analisis merupakan bentuk analisis buku, artikel, pesan komunikasi, naskah, dan sebagainya sesuai dengan kaidah-kaidahnya.

Dalam penelitian ini langkah-langkah analisis yang ditempuh adalah sebagai berikut. *Pertama*, deskriptif, yaitu menggambarkan data atau keterangan yang menjadi *objek* telaah. *Kedua*, interpretatif, yaitu penelitian yang memfokuskan pada sifat subjektif dari dunia sosial dan berusaha memahami kerangka berfikir objek yang sedang dipelajarinya. Interpretatif ini juga juga bisa bermakna memberikan penafsiran terhadap *objek* yang telah dideskripsikan dengan bahasa yang relevan dengan arah penelitian, sehingga diperoleh kesimpulan sementara. *Ketiga*, kritik, yaitu melakukan telaah mendalam terhadap penelitian. *Keempat*, konklusi, yaitu membuat kesimpulan dari apa yang telah dideskripsikan,

⁵⁶ Arif Ruchman, Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 47.

diinterpretasikan dan dikritisi sehingga mendapat kesimpulan yang universal dari peristiwa-peristiwa individual-induktif.⁵⁷

H. Sistematika Pembahasan

Sebagai sebuah pra-syarat sebuah karya ilmiah yang dapat memberikan pemahaman yang benar dan runtut, maka penulis menggunakan sistematika pembahasan sebagai berikut.

Bab pertama, memuat latar belakang masalah penelitian yang mencakup alasan-alasan munculnya masalah yang diteliti, pokok masalah yang merupakan penegasan terhadap apa yang terkandung dalam latar belakang masalah, tujuan beserta kegunaanya yang menjelaskan manfaat dilaksanakannya penelitian ini, telaah pustaka sebagai penelusuran terhadap literatur yang telah ada sebelumnya dan kaitannya dengan objek penelitian, metode penelitian berupa penjelasan langkah-langkah yang akan ditempuh dalam mengumpulkan dan menganalisis data dan sistematika pembahasan dari penelitian ini dimaksudkan untuk mensistematisasikan penyusunan dan memudahkan dalam melakukan memecahkan permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini.

Bab kedua, membahas tentang reformulasi, sejarah dan kajian ushul fikih yang meliputi tentang diskursus mengenai reformulasi dalam hukum Islam, kemudian disusul pembahasan tentang sejarah dan tokoh-tokoh pembaharu di bidang ushul fikih lalu kajian tentang ushul fikih secara umum mulai dari definisi, konsepsi, klasifikasi dan lain lain. Lebih jauh, dalam bab ini dipaparkan juga tentang konsepsi baku ushul fikih tentang Al-Qur'an, Sunah Nabi, ijma', qiyas. Pemaparan umum ini perlu untuk memahami pemetaan permasalahan yang akan dikemukakan dalam penelitian ini. Selain itu, penjelasan gambaran umum mengenai konsep ushul fikih dalam bab ini, dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman masalah yang dibahas dalam penelitian ini sebelum membahas lebih jauh tentang reformulasi ushul fikih yang digagas Muhammad Syahrur.

Bab ketiga, memaparkan tentang biografi M. Syahrur dan pembaruannya di bidang hukum Islam, yang meliputi masa kelahiran, perjalanan akademik dan intelektualnya serta karya-karya yang dihasilkannya. Pada sub bab kedua dari bab ini penulis mengeksplor tentang epistemologi, pendekatan dan metode kajian yang digunakan Syahrur. Hal ini dimaksudkan untuk memahami secara utuh pemikiran Syahrur sekaligus mempertajam dan

⁵⁷ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Prenada Media, 2007), hlm. 47.

memperdalam pengetahuan tentang seluk beluk dan sepak terjang dari tokoh tersebut.

Bab keempat, menjelaskan tentang epistemologi dan paradigma Muhammad Syahrur. Hal ini dimaksudkan untuk memahami secara utuh tentang bagaimana sebenarnya perspektif yang digunakan Syahrur dalam melakukan pembaruan hukum Islam .

Bab kelima, berisikan tentang pembahasan khusus seputar teori batas Syahrur. Pemaparan ini bertujuan untuk mendalami gagasan barunya mengenai perangkat metodologi ijtihad yang unik dan lain daripada yang lain.

Bab keenam, menjelaskan tentang reformulasi sumber hukum Islam dan metodologi Ijtihad. Pemaparan dari bab ini dimaksudkan untuk mengetahui secara utuh bagaimana sesungguhnya tawaran konsep Syahrur mengenai Al-Qur'an, Sunah Nabi, ijma' dan qiyas.

Bab ketujuh, yaitu penutup. Bab ini berisi kesimpulan dan rekomendasi dari peneliti. Bab ini dimaksudkan untuk mengetahui ringkasan atau hasil dari pemaparan pada bab-bab sebelumnya.

