

Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamāl Al-Bannā) *Mukhammad Zamzami**

Abstract: Jamāl al-Bannā, a younger brother of Ḥasan al-Bannā of Ikhwān al-Muslimīn, is a Muslim jurist whose opinions are respected as well as controversial. Among his reforming opinions are about reformation of classic Islamic jurisprudence. For this endeavor, he wrote a book entitled *Naḥw Fiqh Jadīd*. In this book, he criticizing the phases of *istidlāl* which have been laid by classic jurists. One of his opinion in this reform is on the standardization of Islamic law, which according to him fall into three categories; *halal* (lawful), *haram* (unlawful) and *mantīqat al-'afw* (tolerated). In addition, he proposes the renewal of Islamic law in form of (1) *al-barā'ah al-aṣliyah* as an instrumental pillar of *Uṣul al-Fiqh*, (2) *halal dan haram* as the authority of God Almighty as prescribed in al-Qur'ān, (3) paradigm of *sadd al-dharrī'ah* that relies on *al-maqāṣah* (compensation). As to the model of reconstruction of Islamic jurisprudence, he offered reopening of the gate of *ijtihād* that has to be fair, objective, pluralistic, gender-inspired, and modern. As a prolific writer, Jamāl al-Bannā he has authored more than 100 books which cover Islamic issues as well as democracy and politics.

Kata kunci: konstruksi, nalar fikih, Jamāl al-Bannā, *istidlāl*.

A. Pendahuluan

Sebuah pencerahan! Barangkali itulah usaha yang dilakukan oleh pemikir Arab modern dalam rangka menghadapi geliat peradaban Barat yang begitu digdaya menguasai belantara negeri Timur-Islam. Para pemikir Islam melihat Islam sudah sedemikian jauh tertinggal dengan Eropa. Eropa yang pada masa modern sudah berbenah diri dan tak lagi hidup seperti kehidupan abad pertengahan, sebagai abad ketakmandirian manusia, secara gegap gempita mendeklarasikan sebuah pencerahan lewat nilai-nilai humanisme dan pluralisme. Pola pikir masyarakat Eropa yang begitu dibuat independen juga menempatkan eksistensi masyarakatnya sebagai individu yang bertanggung jawab atas

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

masa depannya sendiri. Hal itu justru menandai kebangkitan Eropa, “sebuah kebebasan dari doktrin”.¹ Oleh karena itu, melihat cara hidup dan pola pikir muslim yang terlalu konvensional diduga sebagai salah satu hambatan untuk bisa berdiri sejajar dengan kemajuan Eropa. Revolusi seolah-olah diteriakkan di berbagai sudut kota-kota Islam.

Salah satu isu sentral yang berusaha dijawab oleh umat Islam pada masa modern adalah berkaitan dengan mengangkat kembali wacana pembaharuan fikih, khususnya di Mesir. Hal ini tentu sangat lebih menarik dibandingkan dengan kajian-kajian lain yang bertaburan di negeri (Islam) lainnya. Ini disebabkan oleh proses transformasi intelektual yang ada di negeri Piramid ini selalu hidup dan serta didukung oleh *setting* dan tradisi masyarakat yang selalu berubah dan berkembang, selain gesekan-gesekannya yang cukup *alot*. Oleh sebab itu, beberapa konstruksi baru pemikiran Islam tampil mewarnai wacana pemikiran keislaman, dan hampir mempengaruhi seluruh belahan dunia Islam. Dari proses lahirnya teologi pembebasan, alias Islam Kiri-nya Hasan Hanafi pada awal dekade 80-an, sebagai *magnum opus* pemikiran yang kontroversial di zamannya, disusul dengan kritik hermeneutik al-Qur’an yang dilakukan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid pada periode awal 90-an, yang tak kalah gemparnya dengan gagasan sebelumnya. Kemudian hal itu direspon dengan konstruksi fikih baru yang dikaji dengan serius dan intens oleh Jamāl al-Bannā dan Yūsuf al-Qarḍāwī sejak awal 90-an sampai sekarang. Belum lagi jika kita meruntut kesejarahan dinamika reformasi Islam di bawah sang arsitektur Jamāluddīn al-Afghānī dan Shaikh Muḥammad ‘Abduh. Dari sekelumit catatan ini dirasa cukup representatif untuk menyatakan bahwa para intelektual Mesir banyak mewarnai pemikiran Islam kontemporer yang paradigmatis.

Tulisan ini berusaha menampilkan secercah ulasan di balik isu rekonstruksi fikih yang diinisiasikan oleh Jamāl al-Bannā yang mendongkrak trend pembaharuan fikih di Mesir. Bagi penulis, pada periode inilah wacana pembaharuan fikih mulai

¹Ātif al-‘Irāqy, *al-‘Aql wa al-Tanwīr fī al-Fikr al-‘Araby al-Mu‘āṣir* (Beirut: al-Muassasah al-Jam‘iyyah li al-Dirāsāt wa al-Tauzī’, 1995), h. 12.

membuka haluan dan orientasinya ke depan.² Satu khazanah ilmu yang menurut Jamāl al-Bannā sebagai ilmu yang paling berpengaruh besar akan kejumudan stagnasi umat Islam saat ini.

B. Sketsa Biografi Jamāl al-Bannā

Nama lengkapnya adalah Aḥmad Jamāluddīn Aḥmad Abd al-Raḥmān. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di propinsi Bukhairah, yakni desa Maḥmūdiyyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir.³ Ayahnya bernama Aḥmad ibn Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Bannā al-Sa'aty⁴ atau yang biasa dipanggil Syekh al-Banna. Sedangkan ibunya bernama Ummu Sa'ad Ṣaqar.⁵ Orang tuanya memberi nama Jamāl agar setelah besar kelak anaknya akan menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamāluddīn al-Afghāny.

Jamāl al-Bannā adalah pemikir prolifik yang karyanya mencapai 100 buku. Selain tema-tema keagamaan, Jamāl juga intens membahas tentang demokrasi dan juga politik. Jamāl juga aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial. Banyak LSM-LSM yang ia pelopori bersama dengan tokoh-tokoh lain. Misalnya, Pada 1953, ia mendirikan Asosiasi Mesir untuk Bantuan Narapidana. Di umurnya yang mendekati 88 tahun, Jamal masih produktif dalam menulis.⁶ Bukan hanya itu, dari sekian

²Di samping karena pemikiran Jamāl al-Bannā kurang banyak dikaji secara intensif dalam konteks ke-Indonesia-an.

³http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal_al_Banna, diakses 07 Agustus 2007.

⁴Ayah Jamāl al-Bannā adalah pengarang kitab *al-Faṭḥ al-Rayyān fī Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaibāny* sebanyak 24 jilid.

⁵Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Ḥasan al-Bannā dalam www.egyptwindow.net/nafidatumasr, diakses 07 Agustus 2007

⁶Di antara karya-karyanya: *Hijab (al-Ḥijāb)*, *Jihad (al-Jihād)*, *Pluralisme dalam Masyarakat Islam (al-Ta'addudiyyah fī al-Mujtama' al-Islāmy)*, *Kebebasan Berpikir dalam Islam (Ḥurriyyah al-Fikr fī al-Islām)*, *Islam adalah Agama dan Umat Bukan Agama dan Negara (al-Islām Dīn wa Ummah wa Lais Dīn wa Daulah)*, *Neo-Demokrasi (Dīmuqrāṭiyyah Jadīdah)*, *Merevolusi al-Qur'an (Taṭwīr al-Qur'ān)*, *Perempuan Muslimah antara Pembebasan al-Qur'an dan Pemasungan Ahli Fikih (al-Mar'ah al-Muslimah bain Taḥrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā')*, dan lain-lain.

banyak karangannya tidak sedikit yang membuat geram ulama Mesir, khususnya al-Azhar. Bahkan bukunya yang berjudul *Mas'ūliyyah Faṣl al-Daulah al-Islāmiyyah* (Tanggung Jawab Kegagalan Negara Islam) yang terbit 14 tahun lalu sempat dibredel pihak Majma' al-Buhūth, Kairo. Yang terakhir, Jamāl juga mendapat kecaman keras dari ulama Azhar sehubungan dengan pendapat kontroversialnya yang tidak mewajibkan jilbab dan menghalalkan nikah mut'ah.

Jamāl al-Bannā selain dikenal sebagai adik kandung Ḥasan al-Bannā, pendiri *Ikhwān al-Muslimīn*, juga dikenal sebagai pemikir kontroversial dan disegani. Di antara gagasan pembaharuannya adalah mengenai reformasi fikih klasik. Hal ini tertuang dalam karya tulisnya *Naḥw Fiqh Jadīd*; sebuah karya yang berusaha mengikis habis fase-fase dan rangkaian *istidlāl* dalam fikih yang disusun oleh ulama klasik.⁷

Dari pemikiran progresif ala Jamāl al-Bannā, Hāshim Ṣālih, spesialis penerjemah karya-karya Muḥammad Arkoun, sangat terkesan oleh ide-ide Jamāl al-Bannā, di Paris. Dalam tulisannya di surat kabar *al-Sharq al-Ausaṭ*, Hāshim membandingkan Jamāl al-Bannā dengan tokoh reformis Protestan, Martin Luther. Pasalnya, menurut Hāshim, Jamāl al-Bannā mampu menggali rasionalitas, pencerahan, dan reformasi agama dari akar ajaran Islam, al-Qur'an.⁸

⁷Sa'duddīn Ibrāhīm, "Pengantar", Dalam Jamal al-Banna, *al-Islām; Kamā Tuqaddimuh Da'wah al-Ihyā' al-Islāmy* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 2004), h. 18.

⁸Menurut Hāshim, proyek Jamāl tersebut merupakan lompatan jauh ke depan karena mampu menegaskan hanya al-Qur'an yang satu-satunya wajib diikuti. Dalam bahasa Jamāl yang menjadi judul salah satu karyanya adalah, *al-'Audah ilā al-Qur'ān* (1983). Ide tersebut juga mampu membebaskan umat Islam dari kungkungan akumulasi tradisi yang acap kali mengekang kebebasan. Hāshim Ṣālih juga menempatkan proyek pemikiran Jamāl al-Bannā setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muḥammad al-Ṭalabī, 'Abd al-Majīd al-Sharafy, Ḥasan Ḥanafy, Muḥammad Arkoun, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, 'Abd al-Karīm Shoroush dan lain-lain. Lihat: Hāshim Ṣālih, *Jamāl al-Bannā bain al-Iṣlāh ad-Dīny wa al-Tanwīr*, <http://www.syarqulawsat.net>, diakses 20 Mei 2004.

C. Kritik Metode Tafsir

Menurut Jamāl al-Bannā, dasar pengambilan hukum fikih selama ini berorientasi pada al-Qur'an, hadis, dan *Fuqahā'*. Retorikanya, posisi al-Qur'an dan hadis masih yang terdepan dalam percaturan pemikiran fikih yang ada. Namun dalam kenyataannya, kajian-kajian fikih yang mencapai ratusan jilid kitab selama ini didominasi oleh *fiqh al-Fuqahā'* semata bukan merupakan *fiqh al-Qur'ān* maupun *fiqh al-Hadīth*.⁹

Al-Qur'an sendiri, menurut Jamāl, memiliki kekuatan sendiri untuk melakukan reformasi kejiwaan (*al-taghyīr al-nafsy*) demi mempersiapkan umat manusia untuk selalu menyempurnakan keimanannya,¹⁰ yakni dengan mengupayakan kebebasan berekspresi. Ibarat pohon, dia menjadikan kebebasan berkeyakinan (*ḥurriyyat al-'aqīdah*), sebagai pokok (*al-aṣl*) yang memiliki cabang-cabang (*al-furū'*) kebebasan lainnya: kebebasan berpikir, kegiatan pers, penerbitan dan lain sebagainya.¹¹

Dengan demikian, jika kekuatan al-Qur'an tersebut secara ekstensif masih dioptimalkan, maka hegemoni segala bentuk interpretasi yang selama ini memenuhi khazanah *turāth* Islam dengan sendirinya terdestruksi.¹² Bagaimanapun, hasil tafsir klasik adalah upaya kita membaca kerangka baca *outsider*. Setiap mufassir akan selalu dikenai status sebagai *outsider* al-Qur'an karena berbagai aspek-aspek retorik yang dialaminya.

Menurut Jamāl, dalam menafsirkan al-Qur'an tidak cukup dengan melakukan pendekatan lingusitik. Kata *mubīn* dalam ayat *bi lisān 'arabiy mubīn* adalah salah satu karakteristik turunnya al-Qur'an. Kata *mubīn* atau *al-ibānah* dengan begitu adalah usaha demonstratif seorang *outsider* dalam menarik kesimpulan bacaan berdasarkan premis-premis yang benar dan pasti. Premis tersebut adalah rasionalisasi dari unsur ilmu klasik dan atau berbagai disiplin keilmuan modern seperti psikologi, sosiologi, filsafat, dan

⁹Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, Vol. 3, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1997), h. 10.

¹⁰*Ibid.*, Vol. I, h. 196.

¹¹Jamāl al-Bannā, *Kallā Thumm Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Du'āh al-Tanwīr* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1994), h. 80 dan h. 249-250.

¹²Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. I, h. 197.

lain-lain.¹³ Dalam arti yang lebih luas, demonstrasi terhadap makna-makna al-Qur'an merupakan segala bentuk pemikiran yang menyingkap realitas yang diragukan, entah pasti atau *probable* melalui penggunaan proses yang lain dari inferensi.¹⁴

Sebagai mukjizat Islam, ayat-ayat al-Qur'an, menurut Jamāl al-Bannā, mempunyai unsur-unsur penting seperti musikalitas, nilai seni dan psikologis, di mana unsur-unsur tersebut juga menjadi watak manusia pada umumnya. Dengan demikian, unsur yang terdapat dalam al-Qur'an tersebut dengan sendirinya akan mempersiapkan keimanan manusia dari bentuk berpikiran, kebebasan, toleransi, keadilan dan lain-lain, yang dengan begitu akan tercipta pekerti yang baik; yaitu Iman dan Islam.¹⁵

Oleh sebab itu, al-Qur'an selalu berdialektika dengan karakter zamannya dengan selalu berevolusi sesuai dengan kebutuhannya.¹⁶ Bagi Jamāl, apa yang sudah dilakukan oleh ulama klasik seperti at-Ṭabary, al-Qurṭuby, Ibn Kathīr, al-Rāzy adalah secara simplisit punya corak tersendiri dalam mendekati teks. Bahkan proses pendekatan pemahaman al-Qur'an dengan memakai parameter *asbāb al-nuzūl*, *nasakh mansūkh* adalah upaya kebuntuan dari para penafsir dalam memahami teks-teks al-Qur'an.¹⁷ Seperti hadis yang pernah dituturkan Nabi: *man qāl fī al-*

¹³*Ibid.*, h. 199. Jamāl juga memberikan batasan bahwa upaya destruktif terhadap al-Qur'an itu sendiri sangat ditolakinya, seperti upaya seorang reparasi jam ketika membongkar jam-nya

¹⁴Oleh karena itu Jamāl selalu menolak keterkungkungan terhadap satu metode saja, karena baginya, metode adalah jalan yang ditempuh oleh peneliti tertentu, seperti metode Marxisme yang digagas Karl Mark, metode sosial Emile Durkheim, Wahabisme yang didirikan oleh Abdullāh ibn Wahhāb, Salafisme yang didirikan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal dan menjadi *genre* pemikiran Ibn Taimiyyah. Beberapa metode tersebut tidak lantas diikuti secara absolut. Jamāl adalah seorang yang berusaha mempelajari sesuatu dengan akal sehat. Karena kalau kita mengkaji sesuatu terikat dengan salah satu metode, maka kita tidak bisa bebas, terbelenggu, dan sama saja kita terjebak pada sebuah *taqlīd* seperti dalam penggalan hukum.

¹⁵Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, Vol. 3, h. 258.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Jamāl al-Bannā, *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn???* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1996), h. 126-127.

Qur'ān al-Karīm bi ra'yih fa aṣāb, faqad akhṭa'.¹⁸ Oleh sebab itu, menyebut tafsir tertentu sebagai cara memahami al-Qur'an *an sich* adalah sebuah kesalahan fatal karena tafsir yang ada hanya bersifat mendekati saja.

Setidaknya Jamāl al-Bannā menegasi obyektifikasi khazanah tafsir Islam dikarenakan:

- *Mufasssir* tidak mempunyai inspirasi seperti Muhammad dengan wahyu ilahinya. Oleh sebab itu, interpretasi *mufasssir* adalah sebuah prasangka.
- Tafsir yang hakiki adalah *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*; bahwa keglobalan dalam satu ayat tertentu akan diperinci pada ayat lain, dan ayat yang tampak samar, maka pada ayat lain hal itu akan menjadi jelas.
- Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi umat manusia dan unsur kejiwaan bagi manusia untuk menciptakan budi pekerti yang baik. Hal itu juga menjadi eksperimen pada masa kenabian di mana tidak ada tafsir-tafsir ataupun komentar-komentar terhadapnya toh Nabi dan para sahabatnya hidup dalam kedamaian.¹⁹

D. Diskualifikasi Hadis: Sebuah Problem Arkeologis-Genealogis

Sama seperti kebanyakan pemikir yang *concern* dengan studi ilmu hadis, usaha Jamāl di sini berusaha menjadi bagian dari di antara dua *mainstream*, *al-Qur'āniyyūn* dan *al-Sunniyyūn*. Di satu sisi, *al-Qur'āniyyūn* yang coba menegasi sunnah *qauliyyah* dan hanya menerima sunnah *fi'liyyah al-mutawātirah*. Di sisi lain, *al-Sunniyyūn* berusaha tidak mengeliminir kedua sumber hukum

¹⁸Artinya: barang siapa yang berbicara (memahami) tentang al-Qur'an dengan pendapatnya dan benar, maka dia benar-benar salah. Hadis ini pernah dibahas oleh Sahl ibn 'Abdullāh ibn Abī Ḥazm, Aḥmad, al-Bukhārī, al-Nasā'iy. Hadis ini oleh pengarang kitab *Faiḍ al-Qadīr* (vol. 6, cet. al-Tijāriyyah, 1938, h. 190) sebagai hadis *ḥasan*. Lihat: Jamāl al-Bannā, *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn???*, h. 127.

¹⁹Di sini, bukan berarti Jamāl mengharamkan segala bentuk kajian-kajian tafsir yang ada, baik itu pada zaman klasik atau masa modern, namun ia hanya menegasi bahwa segala bentuk penafsiran tadi sebagai referensi utama terhadap problematika umat Islam yang selalu berevolusi. Lihat: *Ibid.*, h. 128.

Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Karena keduanya merupakan elemen penting dari Islam itu sendiri.

Alasan *al-Qur'āniyyūn* mewataki penegasian *sunnah qauliyyah* sebagai dasar hukum Islam, karena kualitasnya sudah terkonstruksi oleh aksi kepentingan yang ada, baik kepentingan yang terlahir dari golongan-golongan Islam dalam pembentukan fikih,²⁰ misalnya, atau kepentingan agama lain yang ingin merusak citra Islam dari dalam.²¹

Jamāl pun banyak mengiyakan pendapat sekte *al-Qur'āniyyūn* jikalau merujuk pada fakta sejarah yang ada, bahkan dalam kategori kitab hadis *al-mu'tabarah* seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim*, ada ratusan hadis yang perlu dipertanyakan standar keabsahannya.²² Namun ia menambahkan, seandainya kategori *sunnah qauliyyah* masih bersinergi dengan al-Qur'an, rasio, dan tidak menyelewengkan periwayatannya, maka *sunnah* tersebut masih bisa menempati posisinya sebagai bagian dari *ḥujjah* Islam.²³

Apa yang telah diverifikasi oleh para ahli hadis klasik guna menyelamatkan hadis serta meletakkan dasar-dasarnya ternyata belum berhasil menyelamatkan hampir separuh hadis yang ada.²⁴

Sunnah Nabi saw, bagi Jamāl, bisa dikenali melalui tiga bagian: *sunnah ḥayātiyyah* (konsep perilaku kehidupan) Nabi dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa seperti menjadi ayah, suami atau lelaki biasa yang dengan itu merupakan sebuah hukum tingkah laku dan hukum moral yang bersifat normatif;

²⁰Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, h. 22-32.

²¹Permusuhan terhadap Islam dan untuk menjelekkannya; yaitu upaya yang ditempuh oleh orang-orang *zindīq*, lebih-lebih oleh keturunan bangsa-bangsa yang dikalahkan oleh umat Islam. Adapula yang mengatakan bahwa hadis yang sudah dipalsukan oleh orang-orang *zindīq* kurang lebih 14.000 hadis, bahkan Abd al-Karīm ibn Abī Aujā' mengaku telah memalsukan sebanyak 4000 hadis. Lihat: Subḥy Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1959), h. 270.

²²Jamāl al-Bannā, *Qur'āniyyūn wa Muḥammadiyyūn Aīdān*, www.middleeasttransparent.com, diakses 22 Februari 2005.

²³Jamāl al-Banna, *Al-Qur'āniyyūn*, vol. 1, www.3almani.com, diakses 25 Juli 2007.

²⁴Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, h. 162.

sunnah 'ibādiyyah, di mana di dalamnya praktek aktual ibadah Nabi terkonstruksi; *sunnah siyāsiyyah*, sebagai pemimpin umatnya yang selalu menyesuaikan sikap, bimbingan dan petunjuknya sesuai dengan kondisi dan masyarakat yang beliau temui.²⁵

Adapun *sunnah 'ibādiyyah*, bagi Jamāl, merupakan ruang privat *fuqahā' an sich* yang tidak memberikan ruang gerak bagi sarjana Islam untuk berkontribusi. Demikian pula dengan fenomena *sunnah siyāṣah*, yang oleh penerus kepemimpinan Nabi setelah era *al-Khilāfah al-Rāshidah* tidak banyak mengaktualisasikan seperti era Nabi, namun, justru banyak eksploitasi kekuasaan yang banyak dilakukan dan banyak mengakibatkan umat Islam terpecah-belah.²⁶

Walaupun ada pola dasar dari visi kenabian Muhammad yang ditegaskan dalam al-Qur'an yang berbunyi *wa mā yanṭiq 'an al-hawā in huw illā wahy yuḥā* bukan berarti seluruh kualitas kehidupan Nabi sebagai representasi citra kenabian, karena posisi Muhammad sebagai Nabi, pemimpin umat, atau manusia biasa sudah sedemikian terbagi dalam wilayah-wilayahnya.²⁷

Fenomena penolakan penulisan hadis pada zaman Nabi pun sepertinya juga menjadi satu *mindset* bagi aliran *al-Qur'āniyyūn* untuk menegasi mutualisme hadis. Jamāl al-Bannā juga memberikan proposisi mengenai hal tersebut, di antaranya:

1. Nabi melarang keras penulisan hadis. Adapun dalam salah satu riwayat yang diperbolehkan hal itu merupakan pengecualian terkecil karena ada sebab-sebab tertentu,
2. al-Khulafā' al-Rāshidūn juga melarang hal serupa.
3. Pembakaran teks hadis yang dilakukan oleh Abū Bakr.
4. Penegasian 'Umar berkenaan dengan kapasitas hadis sebagai media interpretator sehingga tidak campur-aduk antara keduanya.
5. Pengarahan 'Uthmān untuk mengambil hadis-hadis yang sudah diketahui kebenarannya pada masa Abū Bakr dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb.

²⁵*Ibid.*, h. 170.

²⁶*Ibid.*, h. 180-182.

²⁷*Ibid.*, h. 194-5.

6. Ancaman 'Aly ibn Abī Ṭālib bagi orang yang menelusuri jejak-jejak hadis dan mengajak mereka untuk kembali kepada al-Qur'an.
7. Penolakan sebagian sahabat terhadap periwayatan hadis yang dilakukan oleh beberapa sahabat agar tidak menjadikannya sebagai *muṣṣḥaf* yang utuh, walaupun mereka masih diperbolehkan meriwayatkan hadis jika mereka mendengarnya.²⁸

Maka dari itu, dapat dijadikan sebuah preseden bahwa baik Nabi maupun al-Khulafā' al-Rāshidūn juga tidak berkeinginan mengabadikan sunnah-sunnah Nabi yang walaupun demikian para sahabat senantiasa menjaganya.²⁹ Tujuan Nabi saw, kiranya hal itu tidak menjadi sebuah kesulitan jika harus mengodifikasinya sedari awal atau bahkan malah merancukan kodifikasi antara al-Qur'an dan hadis.

Jadi, kalaulah melihat terjadi fenomena pengkafiran yang dilakukan oleh ulama al-Azhar dengan membangun hukumnya melalui standarisasi sunnah, maka itu ditolak Jamāl dikarenakan Sunnah tidak bisa independen dalam membangun sebuah hukum karena kapasitasnya hanya diperbantukan kepada al-Qur'an semata. Menjadi salah kalau *fuqahā'* selama ini mentahbiskan fatwa-fatwanya, karena seperti yang diungkap Rāshid Riḍā bahwa soal independensi *sunnah* sebagai sebuah dalil hukum tertentu adalah kesalahan fatal. Baginya, *sunnah* tidak bisa menjadi agama baru, karena sahabat sendiri tidak berkeinginan mengabadikannya.³⁰

Inilah potret fikih klasik yang cenderung mendeskreditkan Sunnah sebagai sebuah *qaul* atau *hadis* dengan membuka peluang bagi terciptanya penyimpangan dan pelbagai kepentingan.

Dengan demikian, jika terminologi *sunnah* diartikan sebagai konstruksi ideal model kehidupan Nabi dan apa yang ditinggalkannya dijadikan sebagai doktrin global sebagai se bentuk pengejawantahan nilai-nilai esensial bagi terciptanya

²⁸*Ibid.*, h. 200-1.

²⁹*Ibid.*, h. 202.

³⁰*Ibid.*, h. 225-7.

kemaslahatan umat, maka *al-Qur'āniyyūn* dapat mempraktekannya.³¹

Dalam perbincangan mengenai diskursus kehujjahan hadis sebagai sebuah problem arkeologis-genealogis, penulis sengaja mengambil pisau analisis Michael Foucault tentang kedua teorinya: arkeologi pengetahuan³² dan genealogi kekuasaan.³³ Barangkali, ketika Jamāl melihat problematika kuasa dalam masa kodifikasi *hadis* adalah beroperasinya kekuasaan dan disiplin dalam penjarangan hadis, termasuk kontruksi subyek (terpecahnya umat Islam) sebagai efek diskursus. Oleh karena itu, bagi penulis ketika membaca pemikiran Jamāl al-Bannā mengenai *hadis* ini, dalam pembacaan dua metodologi ini adalah bahwa kondisi *hadis* pasca meninggalnya Nabi merupakan bagian dari strategi kuasa, sehingga dengan sendirinya bersifat subyektif. Jamāl berusaha menelanjangi penyingkapan kedok autentisitas

³¹*Ibid.*, h. 268.

³²Foucault mendefinisikan arkeologi sebagai eksplorasi sejumlah kondisi historis nyata dan spesifik dimana berbagai pernyataan dikombinasikan dan diatur untuk membentuk atau mendefinisikan suatu bidang pengetahuan/obyek yang terpisah serta mensyaratkan adanya seperangkat konsep tertentu dan menghapus batas rezim kedalaman tertentu. Arkeologi menekankan pada penggalian (*excavation*) masa lalu di tempat tertentu. Foucault berusaha mencari jejak-jejak yang ditinggalkan dari sebuah ritus atau monumen diskursif. Baginya setiap obyek historis yang berubah, tidak boleh ditafsirkan dalam perpektif yang sama. Sehingga dalam hal ini, diskursus senantiasa bersifat diskontiniu. Pemahaman ini dibuktikan akan kenyataan bahwa selalu saja terjadi keterputusan historis, antara bagaimana suatu obyek dikonseptualisasikan dan dipahami. Selalu saja ada jarak, dalam menafsirkan obyek. Lihat: Chris Barker, *Culture Studies* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), h. 146-147.

³³Kajian Foucault mengenai genealogi menunjukkan relasi kontinuitas-diskontinuitas dalam sebuah diskursus. Jadi dalam hal ini, geneanologi mengambil bentuk berupa pencarian kontinuitas dan diskontinuitas dari diskursus. Geneanologi tidak mencari asal-usul, melainkan menelusuri awal dari pembentukan diskursus yang dapat terjadi kapan saja. Foucault dalam kerangka metodologis ini, tidak menggunakan *verstehen* (pemahaman) melainkan destruksi dan pembongkaran hubungan-hubungan historis yang disangka ada antara sejarawan dengan obyeknya. Jika dalam arkeologi, proyek metodologi diarahkan untuk menggali situs lokal praktik diskursif, maka geneanologi beranjak lebih jauh yaitu untuk menelaah bagaimana diskursus berkembang dan dimainkan dalam kondisi historis yang spesifik dan tak dapat direduksi melalui operasi kekuasaan. *Ibid.*, 148.

hadis dengan segala perwujudannya dalam relasinya dengan sakralitas al-Qur'ān.

Pemikiran Jamāl, dengan begitu, menggerakkan diskursus *hadis* pada ilmu kemanusiaan. Semakin cara kerja rasio dalam melihat kecenderungan *hadis* yang menjadi anti-tesis dari sumber utama, al-Qur'an, maka obyektifikasi pada keberadaan *hadis* sebagai sumber hukum akan selalu difilter dari relasi-relasi kuasa.

Oleh sebab itu, pantas jika Jamāl menegasi keberadaan hadis *qauliyyah* sebagai sebuah pranata hukum. Ia justru melegal-formalkan kualitas *hadis fi'liyyah al-mutawātirah* karena interkoneksinya dengan umat Islam sepanjang sejarah amaliyahnya.

E. Rekonstruksi Fikih: Sebuah Landasan Epistemologis

Penegasian Jamāl al-Bannā terhadap dasar-dasar *istidlāl* pemikiran Islam selama ini tak pelak menimbulkan kontroversi. Baik disiplin keilmuan tafsir, hadis maupun fikih yang diwariskan oleh ulama klasik tidak membawa dampak positif bagi umat Islam saat ini. Keberanian untuk menyuarakan pembaharuan lewat rumusan *ijtihad* benar-benar dibutuhkan untuk menegaskan eksistensi manusia dalam kehidupan ini. Rasionalisme *ijtihādiyyah* benar-benar menjadi pranata penting dalam memahami teks-teks suci.

1. Sumber Hukum Islam: Akal, al-Qur'an, Sunnah, *al-'Urf*.

Langkah progresif pertama yang dilakukan Jamāl al-Bannā adalah mendestruksi sumber hukum Islam.³⁴ Bagi Jamāl, urutan legal formal dalam membaca teks-teks suci dimulai dari (1) Akal, (2) al-Qur'ān³⁵ (3) Sunnah³⁶ dan (4) *al-'Urf*.

Memfungsikan akal, dengan demikian, adalah upaya obyektifikasi (*tamauḍu'*) *reader* terhadap teks-teks yang ada

³⁴Di mana gagasan yang ditelorkan Imam Shāfi'iy adalah menempatkan al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas sebagai urutan standar hukum Islam

³⁵Lihat pada pada sub Kritik Metode Tafsir di atas.

³⁶Lihat pada tulisan sebelumnya pada sub Diskualifikasi Hadis: Sebuah Problem Genealogis

sekaligus upaya menghindari monopoli pemahaman. Secara otomatis, hal ini menghantarkan kebebasan berpikir mutlak menjadi *starting point* dalam karakteristiknya. Apapun upaya interpretasi seorang *reader*, validitas sebuah pemikiran mutlak merupakan otonomi manusia semata. Bahkan dalam kategori beriman ataupun tidak, beberapa ayat al-Qur'an³⁷ menegaskan hal tersebut sebagai wilayah privat, bukan persoalan publik yang menuntut intervensi kekuasaan dalam beragam bentuknya, tak terkecuali kuasa *rijāl al-dīn* atau jamaah kesalehan. Hanya Tuhan pemegang hak prerogatif untuk vonis pengadilan-Nya.³⁸

Yang menarik dari pemikiran Jamāl al-Bannā adalah menempatkan *al-'urf* dalam kategori sumber hukum Islam. *Al-'urf* adalah satu tradisi yang ada di satu tempat atau daerah tertentu. Al-Jurjāny mengartikannya sebagai sesuatu yang telah diterima oleh akal dan meresap dalam jiwa manusia. Sinonim terminologis *al-'urf* adalah *al-'ādah*, sebagaimana yang disimpulkan dalam satu kaidah *uṣūl al-fiqh* yang berbunyi *al-'ādah muhakkamah* (suatu tradisi adalah sesuatu yang harus diterima dengan bijak). Kaidah ini telah populer digunakan oleh ulama fikih dan dijadikan sandaran hukum, tapi mereka tak sampai kepada kesimpulan bahwa *al-'urf* adalah bagian penting dalam tegaknya sebuah hukum. Al-Qur'an mengungkapkannya dengan *khudh al-'afw wa'mur bi al-'urf wa a'riḍ 'an al-jāhilīn*. Makna *al-'urf* dalam ayat di

³⁷Lihat: QS. al-Baqarah (2): 256; Yūnus (10): 108; al-Isrā' (17): 15; al-Kahf (18): 29; al-Naml (27): 91-93; al-Rūm (30): 44; QS. Fāṭir (35): 39; al-Zumar (39): 41.

³⁸Jamāl al-Bannā, *al-Islām wa Hurriyyah al-Fikr* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1999), h. 31-32. Atau lihat: Jamāl al-Bannā, *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn???*, h. 188. Jamāl menambahkan tuturannya, bahwa munculnya kasus pemurtadan yang dicetuskan oleh beberapa kalangan agamawan terhadap Naṣr Hāmid Abū Zaid, bagaimanapun konstruksinya tidak lantas label kafir bisa disematkan kepadanya. Pertentangan ideologi demikian memang seyogyanya tidak masuk dalam wilayah fikih, namun oleh kalangan agamawan perbedaan tersebut dipaksakan masuk dalam wilayah privat Tuhan yang mempunyai justifikasi tunggal perihal iman dan kafir hambanya. Visi saling menyalahkan ini tentunya sangat dilematis mengingat Islam memberikan satu wadah berupa kebebasan bagi setiap orang untuk hidup dengan kebebasannya yang autentik. Lihat: Jamāl al-Bannā, *Maṭlabunā al-Awwal Huw: al-Hurriyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmy, 2000), h. 8-9.

atas adalah “kebaikan”. Dan ternyata ulama fikih terdahulu telah sepakat dengan statemen “*al-thābit bi al-‘urf, thābit bi dalīl shar‘iy*”.

Para ahli fikih sepakat bahwa *al-‘urf* sebagai kategori yang bisa diambil dalil dengan syarat bahwa ia berkorespondensi dengan teks-teks al-Qur’an. *Stressing*-nya ialah bagaimana mengadaptasikan *al-‘urf* sebagai bagian dari sumber hukum yang dilegalkan, mengingat setiap masyarakat mempunyai *al-‘urf* yang benar-benar independen satu sama lain. Di situlah kebebasan berpikir dan berekspresi akan muncul sebagai nilai autentik dalam setiap muslim.³⁹ Kategori ini biasa dialami oleh individu atau masyarakat seperti model berpakaian seperti yang terjadi pada seorang perempuan.

2. Hukum *Taklīf*: Ḥalāl, Ḥarām dan *Mantiqāt al-‘Afw* (Medan Netral)

Jamāl al-Bannā mengkritisi sikap fikih selama ini mengenai *al-barā’ah al-aṣliyyah* (kebebasan mutlak), di mana wilayah ini dipolitisir oleh kalangan ahli fikih sebagai wilayah syariah. Padahal, seperti yang diutarakan oleh Ibn Taymiyah bahwa kategori kehidupan manusia terbagi menjadi dua: satu sisi yang berhubungan dengan wawasan eskatologis dan agamanya, dan di sisi lain adalah orientasi keduniawian semata. Dan menjadi kesepakatan bahwa dalam wilayah keagamaan ada syariah yang memayunginya seperti yang tertuang dalam QS. al-Shūrā (42): 21. Sedangkan orientasi keduniaan mutlak *mantiqāt al-‘afw* (medan netral) seperti yang tertuang dalam QS. Yūnus (10): 59.⁴⁰

Adapun yang ada dalam khazanah keilmuan fikih saat ini wilayah halal dan haram terbagi menjadi dua. *Pertama*, yaitu yang sudah dijelaskan oleh Allah melalui al-Qur’an. *Kedua* adalah hasil analogi para ahli fikih dari bias interpretasinya terhadap al-Qur’an dan Sunnah.⁴¹ Menurut al-Bannā, bahwa kategori yang kedua di atas adalah tidak bisa dijamin kebenarannya karena kapasitas manusia dalam memahami teks sangat terbatas. Oleh karena itu sangat rancu ketika harus mengkategorisasikan hukum *al-taḥrīm*

³⁹Jamāl al-Bannā, *Naḥw Fiqh Jadīd*, vol III, h. 295.

⁴⁰*Ibid.*, vol. I, h. 17.

⁴¹*Ibid.*, h. 16.

al-munazzal dari Allah dengan *al-tahrīm al-fiqhy* dari *fuqahā'*, menurut al-Bannā sebagai tindakan syirik seperti yang tertuang dalam al-Qur'an *ittakhadhū aḥbārahū wa ruhḃānahū arbāban min dūn Allāh*".⁴²

"Medan netral" tersebut nantinya dijustifikasi sebagai wilayah kebebasan mutlak yang mencakup wilayah hukum interaksi (*mu'āmalah*) dan kebiasaan. Di mana tidak ada keharaman di dalamnya selama tidak ada teks yang menjelaskan keharamannya. QS. al-An'ām (6): 119 menjelaskan keterperincian dari wilayah halal dan haram, maka, jika wilayah tersebut tidak bisa begitu saja dieksploitir oleh para ahli fikih.

Dalam sebuah hadis disebutkan *al-ḥalāl mā aḥall Allāh fi kitābih wa al-ḥarām mā ḥarrām fi kitābih, wa mā sakat 'anh fahuw minmā 'afā lakum*. Hal ini mempertegas bahwa standarisasi hukum Islam sesuai kehendaknya masuk dalam tiga wilayah, halal, haram dan *manṭiqat al-'afw*. Namun, oleh para ahli fikih, diperluas dengan *sunnah*, *makruh*, *mubah*.⁴³

Hal-hal baru yang coba diusung oleh Jamāl al-Bannā dalam fikih barunya antara lain:

- *Al-barā'ah al-aṣliyyah* adalah satu pondasi penting dalam *Uṣūl al-Fiqh* karena hal ini berimplikasi kepada hukum halal kecuali memang terdapat *naṣṣ* yang mengharamkannya.
- Halal dan haram adalah wilayah privat Tuhan melalui al-Qur'an, dalam hal ini kapasitas *sunnah al-nabawīyyah* dalam membuat kontradiksi dengan al-Qur'an harus dicurigai sebagai *sunnah* yang lemah periwayatannya. Dan para ahli fikih tidak boleh membuat *ta'wīl* di dalamnya.
- Paradigma fikih *sadd al-dharī'ah* berbeda dengan pendekatan yang termaktub dalam al-Qur'an yaitu *al-maqāṣah* (kompensasi) yang lebih diutamakan keberadaannya daripada *sadd al-dharī'ah*.

Yang paling urgen untuk diangkat pada dataran proses rekonstruksi fikih ala Jamāl al-Bannā di atas adalah adanya satu kepedulian yang sangat tinggi untuk tetap kembali membuka

⁴²*Ibid.*, h. 17.

⁴³*Ibid.*, h. 20.

pintu ijtihad yang *fair*, obyektif, menjunjung tinggi pluralisme dan berkeadilan gender. Tujuan intinya adalah bagaimana fikih Islam bisa berjalan berdampingan dan berkelindan dengan tuntutan modernitas yang sangat mendesak.

F. Penutup

Salah satu motto Jamāl al-Bannā adalah *not to believe in faith, but to believe in the human being* (janganlah beriman untuk agama [saja], tapi berimanlah [juga] kepada manusia) dan *Islam targeted the human being, but the Muslim scholars targeted Islam* (sasaran Islam adalah manusia, sedangkan sasaran para intelektual adalah Islam). Pada tataran ini Jamāl menginginkan Islam mengabdikan kepada manusia. Karena misi awal agama diturunkan untuk membawa kemaslahatan bagi manusia. Maka dari itu Jamāl tidak setuju jika keberagamaan yang berkembang di tengah umat, hanya “keberagamaan eskatologis”, dan mengenyampingkan “keberagamaan duniawi”.⁴⁴

Di sini, sikap utopis ataupun sentemen terhadap nilai-nilai modernitas hanya akan menempatkan Islam dalam kategori agama yang stagnan. Diperlukan usaha keras dalam publisitas epitemik agar kerangka pengetahuan yang progresif selalu dikomunikasikan, dibagikan dan dapat dijangkau oleh masyarakat Islam luas.

Daftar Pustaka

- ‘Ātif al-‘Irāqy, *al-‘Aql wa al-Tanwīr fī al-Fikr al-‘Araby al-Mu‘āṣir*, Beirut, al-Muassasah al-Jam’iyyah li al-Dirāsāt wa al-Tauzī’, 1995.
- Chris Barker, *Culture Studies*, Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2005.
- Jamāl al-Banna, *al-Islām wa Ḥurriyyah al-Fikr*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 1999
- , *Kallā Thumm Kallā: Kallā li Fuqahā’ al-Taqlīd wa Kallā li Du‘āh al-Tanwīr*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 1994.

⁴⁴Jamāl al-Bannā, *An Experiment of Islamic Renovation The Call for Islamic Revival*, <http://www.islamiccall.org>, diakses 25 Juli 2007.

- , *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn???*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 1996.
- , *Maṭlabunā al-Awwal Huw: al-Ḥurriyyah*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 2000.
- , *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dauruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*, Vol. 3, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 1997.
- , *Qur'āniyyūn wa Muḥammadiyyūn Aidān*, www.middleeasttransparent.com.
- , *al-Islām; Kamā Tuqaddimuh Da'wah al-Ihyā' al-Islāmy*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 2004.
- Sa'duddīn Ibrāhīm, "Pengantar", Dalam Jamal al-Banna, *al-Islām; Kamā Tuqaddimuh Da'wah al-Ihyā' al-Islāmy*, Kairo, Dār al-Fikr al-Islāmy, 2004.
- Subḥy Ṣālih, *Ulūm al-Ḥadīth wa Mustalahuh*, Beirut, Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1959.
- Hāshim Ṣālih, *Jamāl al-Bannā bain al-Iṣlāh ad-Dīny wa al-Tanwīr*, <http://www.syarqulawsat.net>.
- Jamāl al-Banna, *Al-Qur'aniyyūn*, vol. 1, www.3almani.com.
- , *An Experiment of Islamic Renovation The Call for Islamic Revival*, <http://www.islamiccall.org>.
- http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal_al_Banna.
- <http://www.egyptwindow.net/nafidatumasr>.