

REKONSTRUKSI DAN REFORMULASI PEMBARUAN HUKUM ISLAM PERSPEKTIF JAMÂL AL-BANNA

RECONSTRUCTION AND REFORMULATION ISLAMIC LAW REFORM PERSPECTIVE JAMÂL AL-BANNA

Ahmad Mas'ari

Fakultas Sains dan Teknologi

UIN Sultan Syarif Kasim Riau

Jl.H.R.Soebrantas No.155 KM 18 Simpang Baru Panam, Pekanbaru 28293

Email: ahmad.mas'ari@uin-suska.ac.id

Submitted: Oct 05, 2016; Reviewed: Nov 28, 2016; Accepted: Dec 1, 2016

Abstract: *The idea of this update is a reflection of the socio-political and cultural conditions as well as intellectuals in the Islamic world far behind from other nations, especially the west. This paper discusses the basic thoughts of Jamâl al-Banna in efforts to reform Islamic law, using the method of literature by al-Banna, Nahwa Fiqh Jadid. The concept offered by Jamâl within the framework of Islamic legal reform is to 'operate' sources of Islamic law in a way to reconstruct and reformulate the conventional understanding and traditionally the source material in understanding the sources of Islamic law and replace it with a new formulation. According to him, the source of Islamic law; reason, universal values of the Qur'an, the Sunnah, and customs ('urf).*

Keywords: *updates, fiqh, hierarchy, reformulation, conventional.*

Abstrak: *Gagasan pembaruan ini merupakan refleksi dari kondisi sosio politik dan kultural serta intelektual di dunia Islam yang jauh tertinggal dari bangsa-bangsa lain, terutama Barat. Tulisan ini akan membahas pokok-pokok pikiran Jamâl al-Banna dalam upaya pembaruan hukum Islam, dengan menggunakan metodologi literatur karya monumental al-Banna, Nahwa Fiqh Jadid. Adapun konsep yang ditawarkan oleh Jamâl dalam kerangka pembaruan hukum Islam adalah dengan 'mengoperasikan' sumber hukum Islam dengan cara merekonstruksi dan mereformulasi pemahaman konvensional dan tradisional selama ini dalam memahami sumber material sumber hukum Islam itu sendiri dan menggantinya dengan formulasi baru. Menurutnya, sumber hukum Islam adalah; akal, nilai-nilai universal al-Qur'an, sunnah, dan kebiasaan ('urf).*

Kata Kunci: *pembaruan, fiqh, hierarki, reformulasi, konvensional.*

Pendahuluan

Mayoritas pemikir Muslim memandang metodologi klasik tanpa cacat epistemologi apapun. Metodologi yang telah dikerangkakan

oleh para ulama dahulu memang sudah tuntas, sempurna, dan final, sehingga kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya, tetapi mengikuti dan melak-

sanakannya.

Banyak masalah baru yang belum ada padanannya pada masa Rasulullah dan para mujtahid di mana mazhab fiqh terbentuk, di mana semua itu merupakan tantangan berat bagi hukum Islam. Satu pihak secara ketat berpegang kepada tradisi dan penafsiran-penafsiran yang diwariskan oleh ulama-ulama mujtahid terdahulu yang terdokumentasi dalam kitab-kitab fiqh, sedangkan pihak lain berpendapat bahwa berpegang erat saja kepada penafsiran-penafsiran terdahulu tidak akan cukup dalam menghadapi perubahan sosial yang terjadi di abad modern ini. Penafsiran-penafsiran hendaklah diperbaharui¹ sesuai dengan situasi dan kondisi masa kini.²

1 Pembaruan merupakan terjemahan dari تجديد (*tajdîd*) yang merupakan maṣdar dari kata جدد. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ihyâ' al-Turâs, t.t), j. 3, 111. Sedangkan yang dimaksud pembaruan hukum Islam di sini adalah upaya melakukan kajian ulang dan menghidupkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan umat Islam agar kembali seperti praktik Islam pada periode awal dan tetap sejalan dengan al-Qur'ân dan hadis. Kajian ulang terhadap ajaran Islam dilakukan dengan memperbaharui cara memahami, menginterpretasikan, dan mereformulasikan sehingga diharapkan mampu merespon dinamika kehidupan kontemporer.

2 Pada dekade terakhir ini, muncul mainstream pembaruan fiqh hingga gagasan yang lebih radikal yaitu merumuskan fiqh baru. Wacana pembaruan fiqh ini memiliki dua arus. Pertama, pembaruan yang bergerak pada level fiqh tematis. Karya-karya yang mengupas pembaruan model kedua ini sangat banyak, seperti pembahasan seputar ekonomi, politik dan sosial yang dikaitkan dengan fiqh. Contohnya perdebatan hukum bunga bank antara 'Alî al-Ṭanthâwî yang menghalalkan bunga bank dalam bukunya *Mu'âmalah al-Bunûk* dengan Yûsuf al-Qaradâwî yang mengharamkan bunga bank dalam bukunya *Fawâ'id al-Bunûk Hiya al-Ribâ al-Muḥarramah*, dan lain-lain. Kedua, pembaruan yang berangkat dari akar metodologis dan epistemologis. Pembaruan model ini menitikberatkan pada rekonstruk-

Jamâl al-Banna menganggap pembaruan wacana pembaruan fiqh selama ini tidak menyentuh substansi. Baru pada bulan Desember 1995 Jamâl al-Banna meluncurkan bukunya yang berjudul *Naḥwa Fiqh Jadîd* (Menuju Fiqh Baru) jilid pertama. Kemudian disusul dengan jilid kedua (1997), dan terakhir jilid ketiga (1999). Tidak tanggung-tanggung, tombak pembaruan fiqh al-Banna langsung 'menusuk' jantung persoalan, yaitu dasar hukum Islam.

Upaya al-Banna mereformulasi konsep-konsep metodologi hukum Islam terkesan bahwa konsep metodologi hukum Islam (Ushul Fiqih) klasik yang telah berkembang dan dianggap mapan tidak relevan untuk mendukung pembaruan hukum Islam secara progresif. Jika kesan ini benar, di manakah faktor progresivitas konstruksi pemikiran metodologi al-Banna?

Jamâl al-Banna mengkritisi hierarki sumber hukum Islam yang telah mapan dan paradigma yang terlalu menyakralkan produk-produk yang dihasilkan pada zaman klasik, dan selanjutnya menawarkan hierarki baru sebagai dalil syara' serta memiliki paradigma baru dalam memahami hierarki tersebut. Menurutnya, membincang fiqh dalam konteks melakukan pembacaan dan penyusunan ulang merupakan suatu keniscayaan. Hal tersebut dilandaskan pada kenyataan bahwa masyarakat Muslim menjadikan fiqh sebagai bagian terpenting dari keberagaman. Fiqh merupakan salah satu disiplin ilmu yang menyentuh hampir dari keseluruhan aspek kehidupan, baik yang

si ilmu Ushul Fiqih sebagai pijakan dasar ilmu fiqh. Beberapa karya penting ulama kontemporer yang patut dijadikan rujukan adalah; *al-Tajdîd fî Ushûl al-Fiqh* karya Ḥasan al-Turâbî, *al-Fiqh al-Islâmî fî Tharîq al-Jadîd* karya Muhammad Salim al-'Awwa', *Naḥwa Fiqh Jadîd* karya Jamâl al-Banna, dan lain-lain.

berdimensi ritual (*al-‘ibâdah*) maupun sosial (*al-mu‘âmalah*). Oleh karena itu, tidak ada jalan lain kecuali merambah jalan baru dengan cara membangun paradigma baru, yaitu fiqih baru. Fiqih baru tersebut berbeda sama sekali dengan fiqih yang dikembangkan oleh para ulama mazhab terdahulu dan kalangan salafi kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan aspek metodologi. Aspek ini merupakan salah satu aspek terpenting dari upaya pembaruan fiqih. Menurutny, jika metodologi masih seperti yang ada sekarang, maka tidak bisa dihindari akan muncul masalah serius dalam ranah fiqih.

Konstruksi Pembaruan Hukum Islam Perspektif Jamâl al-Banna

1. Biografi dan Latar Belakang Intelektual Jamâl al-Banna

Nama lengkapnya adalah Jamâluddîn Aḥmad Abdurrahman al-Banna, namun lebih dikenal dengan nama Jamâl al-Banna. Ia dilahirkan di Kota al-Maḥmudiyyah, Provinsi al-Bakhira yang berjarak sekitar 50 Km dari Kota Alexandria, pada tanggal 15 Desember 1920.³ Al-Banna adalah putra ulama hadis al-Azhar, Syekh Ahmad Abdurrahman al-Banna, penulis ensiklopedi hadis *al-Fath ar-Rabbâni fi Taṣnîf wa Syarḥ Musnad al-Imâm Aḥmad as-Syaibânî*, dalam 24 volume, yang merupakan penjelasan (*syarḥ*) dari kitab *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* dan salah satu kitab ensiklopedi hadis yang paling besar. Ibunya bernama Ummu Sa‘ad Ibrahim Saqar yang berprofesi sebagai pedagang. Al-Banna merupakan anak ketujuh dari delapan bersaudara, dan meru-

pakan adik kandung Ḥasan al-Banna, pendiri organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn.⁴

Adapun pendidikan formal terakhir al-Banna adalah menyelesaikan program doktoral (S3) di Universitas Kairo, Mesir. Sejak kecil, al-Banna dididik dalam lingkungan rumah tangga yang mempunyai tradisi intelektual yang kuat dan mempunyai perpustakaan yang lengkap. Ayahnya secara langsung membimbingnya dalam menghafal al-Qur‘ân dan senantiasa mendorongnya membaca di perpustakaan itu, sehingga sangat wajar jika al-Banna telah tertarik dengan membaca sejak umur 5 tahun.⁵

Pada tahun 1946, Jamâl mendirikan partai yang bernama *The Trade Unionist Political Party* (Partai Politik Serikat Pekerja). Namun, partai ini dibubarkan ketika Jamâl Abdul Nasser (1918-1970) menjadi Ketua Dewan Komando Revolusioner dan membatasi jumlah partai-partai politik di Mesir pada 1952.⁶

Al-Banna lebih banyak menghabiskan waktunya sebagai guru dan sebagai dai, kemudian lebih berkonsentrasi sebagai penulis. Kebanyakan bukunya diterbitkan sendiri. Al-Banna adalah pemikir yang banyak bergelut dengan dunia buruh. Perhatian pada dunia kaum tertindas ini mendesak beliau untuk mendirikan *al-Jam‘iyyah al-Miṣriyyah li Ri‘âyati al-Masjûnîn wa Usarihim* (1953), sebuah organisasi yang bergerak dalam bidang penanganan tahanan, dan *al-Ittiḥâd al-Islâmî al-Daulî li al-‘Ummâl*, sebuah organisasi inter-

3 “Menyoal Legislasi Syariat,” Ahmad Fawaid Sjadzili, akses 22 November 2016, <http://ulyafawaid.wordpress.com/2008/05/19/menyoal-legislasi-syariat/>.

4 “Kritik Klasifikasi Hukum Taklifi; Melirik Ide Jamâl Al-Banna”, Azam Bachtiar, akses 9 November 2016, <http://tawatuhan.blogspot.com/2009/01/kritik-klasifikasi-hukum-taklifi.html>.

5 Jamâl al-Banna, *Khithabât Ḥasan al-Bannâ al-Syâb ilâ Abih* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.t), 19.

6 John L. Esposito, *Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), j. 4, 54.

nasional dalam persoalan buruh dan tenaga kerja. Ketika al-Ikhwân al-Muslimûn mendirikan media cetak, al-Banna menjadi sekretaris redaksinya. Namun menurut pengakuan al-Banna, dia sendiri tidak pernah menjadi anggota al-Ikhwân al-Muslimûn secara struktural. Al-Banna memiliki pemikiran yang independen, meskipun dia sangat mengapresiasi perjuangan kakaknya itu.⁷

Meskipun al-Banna mengakui kedekatannya dengan para anggota al-Ikhwân namun menurutnya, kedekatan itu hanyalah disebabkan hubungan kekeluargaan. Hubungan ini semakin erat ketika Hasan al-Banna membawa adik-adiknya, termasuk Jamâl al-Banna, pindah ke Ismâ'iliyyah untuk belajar di Madrasah Ismâ'iliyyah al-Awwâliyyah yang diasuhnya pada tahun 1927. Demikian pula, ketika Hasan memutuskan pindah dari Ismâ'iliyyah menuju Kairo pada tahun 1939, al-Banna juga turut diboyong oleh kakaknya. Al-Ikhwân al-Muslimûn menempati satu lantai dari apartemen tiga lantai yang disewa oleh kakaknya, Hasan al-Banna, sebagai markas pertemuan para pemimpin Ikhwân. Sedangkan dua lantai lainnya, dipergunakan sebagai tempat tinggal keluarga Syeikh al-Banna dan keluarga Hasan al-Banna.⁸ Kedekatan dengan al-Ikhwân al-Muslimûn sama sekali tidak menghalanginya untuk mengekspresikan pikiran-pikirannya, terlebih karena Hasan, kakaknya, tidak pernah memaksakan suatu doktrin pemikiran apapun kepada dirinya.⁹

7 "Jamâl al-Banna dan Revivalisme Islam," Guntur Romli, akses 2 November 2016, <http://hanichi.wordpress.com/2008/02/24/antara-kurt-wester-gaard-passan-rashad-dan-gamal-al-banna/>,

8 Jamâl, al-Banna, *Khithabât Hasan al-Bannâ al-Syâb ilâ Abih*, Op. Cit, 45.

9 Jamâl al-Banna, *Mâ Ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1417 H/ 1996 M), 3-4.

2. Hierarki dan Formulasi Dasar Hukum Fiqih Modern dan Moderat Versi Jamâl al-Banna

Menurut Jamâl, upaya pembaruan selama ini kurang menghasilkan dampak yang signifikan sebagaimana yang diinginkan. Reformasi yang sebenarnya harus dimulai dari dalam diri ushul. Oleh karena itu sebuah perubahan tidak mungkin terjadi secara merata kecuali dengan 'mengoperasi' jantung fiqih ini, bukan hanya dalam hal yang sifatnya partikular. Oleh sebab itu, gagasan al-Banna tentang formulasi hierarki inilah yang akan penulis eksplor lebih dalam, baik berkaitan dengan landasan normatif, filosofis, maupun dalam tataran praktis. Adapun sumber hukum Islam (*Ushûl asy-Syari'ah*) perspektif Jamâl al-Banna adalah:

a. Akal

Al-Banna memposisikan akal pada level tertinggi. Hal ini karena ia menganggap bahwa al-Qur'ân sebagai dasar pertama syariat, di mana al-Qur'ân sendiri sangat mengedepankan serta menganjurkan penggunaan akal. Untuk bisa memahami dan mengamalkan al-Qur'ân mau tidak mau harus menggunakan akal. Al-Qur'ân sendiri juga menyadari hal itu, sehingga banyak ayat yang menyebutkan pentingnya optimalisasi fungsi akal, di antaranya seperti dalam surat Muhammad (47) ayat 24 yang artinya:

Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'ânataukah hati mereka terkunci?

Menurut hemat al-Banna, masing-masing kalimat dalam al-Qur'ân membutuhkan *ijtihad* untuk bisa dipahami. Untuk memahaminya lebih dalam membutuhkan pemikiran yang begitu panjang, apalagi dalam al-Qur'ân terdapat beberapa kata yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Seperti ungkapan "Hukumulah mereka

dengan 80 kali pukulan cambuk.” Ungkapan ini memang sudah sangat jelas, namun cara penerapannya masih membutuhkan *ijtihad* lebih lanjut. Dengan apa kita harus memukulnya? Apakah dengan cambuk biasa? Atau ada karakter khusus yang harus dipenuhi dalam cambuk itu? Al-Banna tidak setuju dengan statemen bahwa *ijtihad* tidak berlaku di depan teks. Apalagi hanya dengan alasan bahwa *ijtihad* tidak dapat diterima apabila *ijtihad* itu berakhir pada kesimpulan yang menyalaahi teks. Al-Banna justru berpendapat, akal tidak hanya mampu memahami isi al-Qur’ân, namun juga dapat mempertimbangkan ulang yang dikatakan al-Qur’ân, bila ternyata kebutuhannya tidak ditemukan. Semua ini menurut al-Banna menunjukkan keutamaan akal. Penggunaan akal tidak dapat dihindari dalam mengkaji al-Qur’ân. Itulah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. Umar pun demikian dengan *ijtihad*-nya yang sangat terkenal dan diakui oleh para sahabat.¹⁰

Al-Banna mengatakan, bahwa seperti apapun akal dibungkam, akal tidak bisa dan tidak akan sirna. Walaupun pembungkaman cukup kuat terhadap akal, namun tetap ada yang mengatakan bahwa apa yang ditetapkan sebagai hukum oleh akal juga ditetapkan oleh syariat. Akal adalah utusan jiwa, sementara syariat adalah akal di luar jiwa.¹¹

Dalam menganalisa sumber hukum

Islam pertama versi al-Banna ini, penulis mencoba menganalisa dengan mengemukakan pengertian akal mulai dari kata generiknya, sebagaimana yang pernah dibahas oleh para ahli, di antaranya apa yang dikemukakan oleh Fauz Noor dalam bukunya. Menurut beliau, dalam al-Qur’ân tidak ada satu pun kata *’aqlun* maupun *’aqlu* (akal). Dalam al-Qur’ân kita hanya mendapatkan kata-kata yang merujuk kata kerjanya, yaitu *ya’qilûn*, *ta’qilûn*, *na’qilûn*, dan *’aqaqû* yang terulang sekitar 50 kali. Adapun gambaran al-Qur’ân tentang aktivitas akal semisal; *tafakkur* (berpikir), *tadabbur* (merenung), *’ilm* (ilmu), *nazhar* (pandangan), *idrâk* (persepsi), *fikr* (pikiran), dan *tabaṣṣur* (memperhatikan secara mendalam, Inggris; *insight*) jumlahnya mencapai ratusan kali.¹²

Al-Qur’ân dan akal adalah anugerah Allah yang diberikan kepada hamba-Nya. Akal dan wahyu merupakan dua entitas yang sebenarnya tidak perlu dipertentangkan. Wahyu diturunkan sebagai penuntun dan pembimbing entitas akal menuju kebenaran sesuai dengan aturan Allah. Demikian juga akal dianugerahkan Allah untuk menjadi parameter kebaikan dan keburukan. Dengan demikian, penulis lebih sepakat dengan pendapat Masdar

10 Jamâl al-Banna, *Naḥwa Fiqh Jadid* (Kairo: Dâr Fikr al-Islâmî, 1420 H/ 1999), j, 3, 196-197. Ketika nash bertentangan dengan nalar publik kontemporer, maka nash tersebut menurut Jamâl dapat ditunda atau ditangguhkan pengamalannya, dan kemudian ditentukan oleh akal apa yang terbaik untuk masyarakat tersebut. Ini ada kesamaan dengan konsep *maṣlahah*-nya al-Ṭufî.

11 Ibid, 244.

12 Fauz Noor, *Berpikir seperti Nabi; Perjalanan Menuju Kepasrahan* (Yogyakarta: Lkis, 2009), 439. Ibn Manzûr dalam *Lisân al-’Arab* menerangkan bahwa *’aqlu* mempunyai arti “menahan,” “mengikat,” “denda,” “ikatan,” dan merupakan “lawan dari kebodohan.” Disebut dengan *’aql* karena membuat manusia terhindar dari bencana, bisa menahan atau mengendalikan diri dari hawa nafsu, bisa memahami dan membedakan antara yang benar dan yang salah, antara yang celaka dan yang selamat. Lihat Ibn Manzûr, *Lisân al-’Arab* (Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâs, t.t), 327.

Farid Mas'udi yang mengatakan bahwa, al-Qur'ân adalah sumber hukum Islam primer tapi relatif, sedangkan akal adalah sumber hukum Islam sekunder tapi otoritatif. Al-Qur'ân tetap sebagai sumber hukum pertama dalam Islam, namun ditakwilkan ('diakali') sesuai dengan konteksnya. Dengan demikian pendapat penulis adalah bahwa akal bukan sumber hukum yang berdiri sendiri, melainkan hanya untuk menakwilkan teks sesuai dengan konteksnya. Dengan kata lain, akal adalah sumber instrumental, bukan berupa sumber material.

Pendapat penulis terasa diperkuat oleh 'Alî al-Sayîs yang menjelaskan bahwa hakikinya *ijtihâd* yang *nota bene* upaya penggunaan akal (*ra'yu*) secara umum, baik pada masa kenabian maupun masa sesudahnya, bukan merupakan sumber hukum yang sebenarnya. *Ijtihâd* pada hakikatnya hanya menyerupai sumber peletakan hukum sebelum hukum yang sebenarnya lahir. *Ijtihâd* juga bukan metodologi peletakan suatu hukum, tapi hanya merupakan suatu cara untuk menyingskap poros lahirnya hukum Allah dalam suatu peristiwa tertentu bagi seorang mujtahid dan orang-orang yang mengikutinya. Jadi berdasarkan itu pula, maka para mujtahid tidak dapat dikatakan sebagai kelompok elit pembuat hukum (*musyri*). Mereka hanyalah fuqaha' yang mempunyai kewajiban menginterpretasikan dan melakukan *istinbat*. Pemahaman mereka bersumber dari apa yang dilihat oleh hati, setelah sebelumnya memikirkan dan merenungkan makna-makna yang terkandung dalam nash-nash.¹³

13 Muḥammad 'Alî al-Sayîs, *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fikih; Hasil Refleksi Ijtihad*, Terj. M.Ali Hasan (Jakarta: Raja Grafindo

b. Nilai-nilai Universal al-Qur'ân

Jamâl al-Banna menempatkan nilai-nilai universal al-Qur'ân (*manzûmah al-qayyim al-hâkimah fi al-Qur'ân*) pada posisi kedua setelah akal. Kata-kata yang dipakai oleh al-Qur'ân selalu sejalan dengan masa dan mengiringi perkembangan zaman. Al-Qur'ân di suatu masa seakan berjalan untuk melahirkan dan mempersiapkan makna baru bagi masa berikutnya. Al-Qur'ân bagaikan telur, seseorang tidak melihat kehidupan di dalamnya. Namun ketika masanya tiba, kehidupan baru pun terungkap. Salah satu makna al-Qur'ân mungkin tidak terungkap di suatu masa, namun kemudian terungkap di masa yang lain. Tapi kemudian oleh kalangan para ahli tafsir dianggap sebagai suatu pertentangan, lalu mereka menggunakan konsep abrogasi (*naskh*).¹⁴

Persada, 1995), 21-23.

14 Jamâl tidak setuju dengan adanya konsep *naskh* ini. Menurutnya, teori *naskh* tersebut merupakan suatu keberanian yang luar biasa dalam memainkan akal di depan ayat. Semua teks (*nash*) yang ada tidak ada yang boleh dieliminasi, tapi semuanya bisa berlaku sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu. Bisa jadi ayat tertentu cocok diterapkan di sosio kultural masyarakat tertentu, namun tidak pada yang lain. Dalam hal kontra terhadap konsep *naskh*, Jamâl bukanlah orang yang pertama. Ide ini jauh telah dilontarkan oleh Maḥmud Muḥammad Ṭaha yang kemudian juga diamini oleh muridnya 'Abdullahi Aḥmed al-Nâ'im. Ṭaha justru menyerukan agar kembali ke ayat-ayat Makkiyyah karena ayat-ayat Makkiyyah mengandung nilai-nilai universal, tidak seperti ayat-ayat Madaniyyah yang sudah bercorak partikular. Penulis tidak mendapatkan keterangan secara eksplisit mengenai pendapat Jamâl yang juga menyerukan kembali ke ayat-ayat Makkiyyah. Namun secara implisit—dengan melihat beberapa pendapatnya, terutama terkait dengan diskursus liberalisme, sekularisme, dan pluralisme—Jamâl juga sependapat dengan guru al-Nai'm tersebut, yaitu ajakan kembali ke ayat-

Ada dua hal yang menjadi ciri khas al-Qur'ân terkait dengan hukum ini; pertama, al-Qur'ân tidak banyak menetapkan hukum spesifik di dalamnya. Hanya ada beberapa ayat (sekitar 200 atau maksimal 500 ayat) yang berbicara tentang hukum. Kedua, ayat-ayat hukum ini pun menggunakan redaksi umum dan netral. Berdasarkan dua ciri khas di atas, al-Banna menganggap ini merupakan sinyalemen bahwa al-Qur'ân dengan teks resmi dan sucinya membuka lebar bagi ruang *ijtihād*.¹⁵

Jamâl juga mengatakan bahwa hukum yang ada dalam al-Qur'ân sangat terbatas, bahkan hukum yang sudah ditetapkan pun masih membutuhkan pembacaan lebih lanjut. Pembacaan lebih lanjut dalam konteks hukum mutlak dibutuhkan, dan pembacaan ini harus diilhami oleh nilai-nilai universal al-Qur'ân. Dari sini kita dapat memahami, mengapa ayat-ayat yang berbicara tentang hukum secara mendetail sangat sedikit dalam al-Qur'ân. Dengan nilai-nilai itu hukum menjadi lebih bebas untuk bergerak dan tidak melenceng dari dari garis yang ditetapkan al-Qur'ân. Bila tidak, al-Qur'ân pasti menetapkan semua hukum perbuatan, karena tidak mungkin al-Qur'ân membiarkan masyarakat tanpa hukum. Menurut al-Banna, sunnah juga

tidak bisa ditarik untuk mengisi 'kekosongan' ini. Justru sunnah yang 'diisi' oleh al-Qur'ân, bukan sunnah yang 'mengisi al-Qur'ân'.¹⁶

Adapun nilai-nilai universal yang dimaksud oleh al-Banna adalah: pertama, kebebasan berakidah (*ḥurriyatu al-i'tiqâd*). Keimanan membutuhkan dua hal; (1) Perenungan dan pemikiran (*at-tafkîr wa an-naẓar wa at-tadbîr wa i'mâl al-'aql wa al-ẓihn*). (2) Kebebasan (*al-ḥurriyyah*). Kebebasan inilah yang sesuai dengan semangat keimanan, karena iman akan kehilangan esensinya, yaitu sikap menerima secara suka rela kalau ada paksaan dan ancaman. Kebebasan berkeyakinan sebagai sebuah nilai dapat dijadikan dasar hukum. Kaidahnya adalah, *man syâ' falyu'min, wa man syâ' falyakfur*.¹⁷

Kedua, keadilan (*al-'adl*). Menurut al-Banna, keadilan inilah yang menjadi spirit syariah, dan keadilan merupakan puncak nilai universal dalam konteks hukum, berbeda dengan taqwa yang menjadi puncak nilai dalam keimanan. Namun bukan berarti antara keduanya tidak bisa bertemu. Taqwa memberikan rasa dan warna kepada keadilan, sedangkan keadilan dapat mengangkat posisi taqwa mencapai kesempurnaannya. Adapun

ayat Makkiyyah, karna mengandung nilai-nilai universal. Adapun yang membedakan Jamâl dengan Ṭaha dan al-Nâ'im adalah Jamâl tidak percaya pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang dipakai Ṭaha. Jamâl juga berbeda dengan Naṣr Ḥâmid Abû Zaid mengenai historitas teks melalui *asbâb al-nuzûl*, karena teori *asbâb al-nuzûl* juga teori *naskh* akan menguatkan pandangan tentang kenisbian hukum-hukum Tuhan. Jadi, Jamâl dan Ṭaha sama dalam kesimpulan, tapi berbeda dalam proses argumentasi.

15 Ibid, 262.

16 Ibid, 263. Pendapat Jamâl yang mengatakan bahwa sedikitnya ayat-ayat yang berbicara tentang hukum secara detail dan spesifik sehingga menjadi kesempatan manusia untuk berkreasi menemukan hukum yang cocok dengan diilhami oleh nilai-nilai universal senada dengan pendapat Faḍlur Raḥman yang mengatakan bahwa al-Qur'ân hanya mengandung prinsip-prinsip hukum. Jadi, semua hukum yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip moral al-Qur'ân itu merupakan sumber dasar hukum Islam. Pendapat kedua tokoh ini lebih menekankan kepada substansi dan esensi, bukan tekstual.

17 Ibid, 265-266.

yang menjembatani nilai-nilai universal ini adalah kebenaran bagi konteks akidah dan keadilan dalam konteks syariat.¹⁸

Ketiga, kemudahan (*at-taisîr*). Menjadikan prinsip mempermudah akan melahirkan hukum yang mudah pula. Al-Banna mengklaim inilah perbedaan dengan apa yang dilakukan oleh para ulama fiqh selama ini, yang mana mereka menganggap semua itu sebagai permainan yang mengikuti kecenderungan selera dan hawa nafsu, sehingga mereka mempersulit ketetapan hukum yang ada.¹⁹

Keempat, kasih sayang (*ar-rahmah*). Bagaimana rahmat menjadi salah satu nilai universal dalam Islam, sementara Islam melegalkan hukuman potong tangan? Untuk menjawab ini al-Banna berargumen bahwa di balik hukuman yang ditetapkan Islam terdapat hikmah. Hikmah dari hukuman potong tangan misalnya, untuk menyelamatkan ribuan tangan yang ada. Dengan kata lain, hukuman potong tangan memang memotong tangan tertentu, namun pada waktu yang sama, hukuman ini juga melindungi ribuan tangan lainnya. Ini menurut al-Banna adalah rahmat yang 'dibungkus' dengan baju kekerasan hukum, begitu juga dengan hukuman pidana lainnya.²⁰

Kelima, pertaubatan (*at-taubah*). Menurut al-Qur'ân, taubat dapat menutupi dosa perbuatan kriminal. Bahkan bila disertai dengan perbuatan baik, taubat dapat menghapus perbuatan buruk tersebut untuk kemudian digantinya dengan perbuatan baik. Oleh sebab itu menurut al-Banna, kitab-kitab hukum harus ditambah

satu bab lagi, yaitu tentang taubat. Cara bertaubat, dampak sebuah taubat terhadap hukum, dan lainnya harus dijelaskan secara lebih rinci.²¹

c. Sunnah

Beberapa pokok pemikiran al-Banna terkait sunnah, di antaranya; pertama, wahyu sunnah. Al-Qur'ân tidak banyak membahas permasalahan secara rinci. Hal ini tidak dapat dipahami sebagai kekurangan atau al-Qur'ân melupakannya. Al-Qur'ân menginginkan sunnah yang ambil bagian dan menjelaskan hal-hal yang kurang rinci dalam al-Qur'ân tersebut. Oleh karenanya, Nabi telah menjelaskan hal-hal yang tidak terperinci dalam al-Qur'ân. Hal yang tidak kalah penting untuk dicatat adalah, Nabi tidak menginginkan penjelasan ini ditulis dan dibakukan. Bahkan sahabat yang sempat menulis pun disuruh untuk menghapusnya. Ini merupakan realitas yang tidak bisa dipungkiri. Penulisan ini baru terjadi di masa 'Umar ibn 'Abdul 'Azîz. Sedangkan sebelumnya, termasuk di masa para sahabat pasca Nabi, penulisan ini tidak pernah terjadi. Oleh karenanya, ada tiga makna yang harus diungkap terkait dengan semua ini; (1) keberadaan al-Qur'ân yang hanya membahas hal-hal universal. (2) peran Nabi untuk menjelaskan semua ini. (3) larangan Nabi agar penjelasannya (hadis) tidak dibakukan dalam bentuk tulisan.²²

Kedua, pengendalian hadis oleh nilai-nilai al-Qur'ân (*ḍabt al-aḥādîs bi ma'âyîr al-Qur'ân*). Hadis-hadis yang ada harus dibaca dan dipahami sesuai dengan standar yang ada dalam al-Qur'ân. Mengingat terjadinya banyak pemalsuan, riwayat secara maknawi, penambahan, dan

18 Jamâl al-Banna, *Naḥwa Fiqh Jadîd*, Op. Cit, 264.

19 Ibid, 271.

20 Ibid. 272.

21 Ibid, 276.

22 Ibid, 278-279.

lain sebagainya, maka standar yang bisa membersihkan hadis dari semua ini adalah al-Qur'ân.²³ Menurut al-Banna, salah satu faktor yang mengakibatkan munculnya hadis *daif* dan *maudu'* adalah karena kebolehan meriwayatkan hadis melalui terjemahan (*riwâyah bi al-ma'na*), karena suatu kata meskipun sinonim, namun terkadang memiliki maksud dan penempatan yang berbeda.²⁴

Bagaimana dapat diketahui bahwa suatu hadis itu sesuai atau bertentangan dengan al-Qur'ân? Al-Banna men-

jelaskan, hal ini dapat diketahui dengan tiga langkah; pertama, melakukan studi perbandingan (*muqâranah*) antara hadis dengan teks-teks al-Qur'ân (*nuşûş qur'âniyyah*). Kedua, komparasi antara hadis dengan pemahaman global ayat. Ketiga, komparasi antara hadis dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'ân, seperti keadilan, kebebasan dalam memeluk agama dan keyakinan, larangan berbuat zalim, perintah berinfak, dan menepati janji.²⁵

23 Ibid, 280.

24 Jamâl al-Banna, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuhu Da'wah al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1424 M/ 2004H), 86. Sebenarnya metode komparasi hadis dengan al-Qur'ân (*'ardh al-hadîs 'ala al-Qur'ân*) ini juga sudah digunakan oleh ulama klasik sebagai salah satu metodologi dalam kritik matan hadis, walaupun dengan istilah yang berbeda yaitu dengan memakai istilah *muqâranah* (perbandingan) atau metode *muqâbalah*. Metode *mu'aradah* yang dimaksud adalah pencocokan konsep yang menjadi muatan pokok setiap matan hadis agar tetap terpelihara kebertautan dan keselarasan antar konsep hadis dengan dalil syariat yang lain. Langkah pencocokan itu dilakukan dengan petunjuk eksplisit al-Qur'ân, sirah nabawiyyah, pengetahuan kesejajaran, dan penalaran akal sehat. Walaupun ada kesamaan teori, namun secara praktik Jamâl jauh lebih 'ekstrim' dibanding ulama klasik. Menurut Jamâl, hadis hanya berfungsi untuk menjelaskan al-Qur'ân, bukan untuk membuat aturan syariat baru. Konsekuensinya, hadis-hadis yang berbicara mengenai sesuatu yang tidak pernah dibicarakan dalam al-Qur'ân, maka –menurut Jamâl– hal itu bukanlah hadis. Berbeda dengan ulama klasik yang memahami bahwa selain berfungsi sebagai penjelas, sunnah juga berfungsi sebagai penetapan hukum yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân, karena apa yang berasal dari Nabi, baik perbuatan maupun perkataan pada hakikatnya adalah wahyu. Nabi berbuat sesuatu tidak berdasarkan hawa dan nafsunya, melainkan senantiasa dalam bimbingan Allah Swt.

25 Jamâl al-Banna, *Naḥwa Fiqh Jadîd*, Op. Cit, j. 2, 248. Jamâl al-Banna memang sedang mendobrak pemikiran-pemikiran konvensional yang dianggapnya sering kali telah keliru dipahami. Fokus bukunya yang kedua (*as-Sunnah wa Dauruhâ fî al-Fiqh al-Jadîd*) meredefenisi dan mereposisi sunnah. Menurutnya, banyak sunnah dipahami dari budaya Arab, tidak dari al-Qur'ân. Sunnah juga memiliki kontroversi terhadap penulisan. Walaupun memiliki 'Ulum al-Hadis, Jamâl berani menyatakan, mengikuti sunnah yang tidak memiliki dasar kuat, akan sangat keliru hasilnya. Untuk merealisasikan proyeknya ini, Jamâl memiliki metodologi untuk memverifikasi hadis yaitu mengkomparasikan hadis dengan al-Qur'ân (*'ard al-hadîs 'alâ al-Qur'ân*). Secara etimologis, kata *'ard* berarti mencocokkan, memperhadapkan, dan membandingkan. Sedangkan maksud dari komparasi antara hadis dengan al-Qur'ân adalah pengkajian secara seksama terhadap makna *zhahir* (pengertian eksplisit) yang dikandung *matn* hadis, dicocok-bandingkan dengan eksplisitas makna teks ayat al-Qur'ân. Apabila tampak kesesuaian, maka hadis itu dipergunakan. Contoh hadis yang dapat diterapkan metode komparasi antara hadis dengan al-Qur'ân sebagai alat uji kesahihan hadis tersebut, yaitu hadis yang memerintahkan untuk membunuh orang yang murtad: “Barangsiapa yang keluar dari agama Islam maka bunuhlah.” (HR. Al-Bukhari dan al-Tirmidzi). Dalam pandangan Jamâl, hadis di atas bertentangan dengan puluhan ayat yang menegaskan secara jelas adanya kebebasan berpikir dan beraqidah tanpa ada ikatan dan syarat apapun. Allah berfirman: “Barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman dan-

Adapun konsekuensi dari melakukan kritik matan hadis dengan cara menghadapkannya dengan teks atau kandungan al-Qur'ân (*'ardal-hadîs 'alâ al-Qur'ân*) ini sebagai berikut: pertama, tidak menggunakan hadis-hadis yang berbicara tentang hal-hal gaib mulai dari yang berbicara tentang kematian hingga hari kiamat, surga, dan neraka, karena pengetahuan akan hal-hal tersebut adalah hak eksklusif Allah semata. Bahkan, seandainya Rasulullah diberi pengetahuan tentangnya, maka hal itu bukan untuk dikatakan kepada manusia, karena dengan demikian tidak lagi menjadi gaib.²⁶

Kedua, membekukan hadis-hadis yang berbicara tentang penafsiran ayat-ayat *mubhamât* (yang tidak diketahui kandungan maknanya secara pasti) dalam al-Qur'ân, hadis yang berbicara mengenai *naskh*, tentang adanya ayat-ayat atau surat-surat yang tidak tercantum dalam mushaf, dan *asbâb an-nuzûl*. Sikap *tawaqquf* yang al-Banna lakukan dalam hal ini didasarkan pada dua alasan. (1) bahwa Allah menghendaki ayat-ayat *mubhamât*

tersebut tetap sebagai yang *mubhamât*, sebab seandainya Allah menghendaki pengetahuan tentangnya, niscaya Dia akan menyebutkannya. (2) bahwa hadis-hadis tersebut menggambarkan riwayat-riwayat yang sebagian besarnya adalah lemah, cacat, tidak jelas, dan satu sama lainnya saling bertentangan dengan al-Qur'ân yang sudah pasti keberadaannya (*qaṭ'î as-subûṭ*).²⁷

Ketiga, membekukan hadis-hadis yang bertentangan dengan nilai-nilai qur'ani, terutama keadilan, dan bertentangan dengan apa yang disampaikan al-Qur'ân tentang penegasan tanggung jawab individu, dan bahwasanya seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain, seperti hadis tentang penyiksaan mayat karena tangis keluarganya. Keempat, menyingkirkan hadis-hadis yang merendahkan perempuan, seperti tentang penciptaan perempuan dari tulang yang bengkok. Kelima, membekukan hadis-hadis yang membicarakan mukjizat-mukjizat Rasulullah. Keenam, membekukan hadis yang sifatnya rasis, yaitu yang mengagungkan kelompok atau suku tertentu, karena keistimewaan dapat diperoleh hanya dengan amal perbuatan dan taqwa, bukan dengan kedudukan dan keturunan. Ketujuh, membekukan hadis-hadis yang bertentangan dengan sejumlah ayat al-Qur'ân tentang kemerdekaan berakidah, terlebih lagi hadis yang populer: "Barangsiapa menukar agamanya, maka bunuhlah ia." Al-Banna menilai hal ini bertentangan dengan prinsip al-Qur'ân tentang kemerdekaan berakidah.²⁸

Kedelapan, jika terdapat hadis-hadis yang berisi tentang hal yang tidak ter-

barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." (QS. Al-Kahfi [18]:29). Menurut Jamâl, hadis ini juga bertentangan dengan karakter manusia yang menjadikan keyakinan (aqidah) sebagai urusan pribadi yang berdasar atas sukarela dan tidak mungkin dipaksakan dengan kekuatan dan pemaksaan. Dengan paksaan dari kekuatan apapun, aqidah tidak akan memiliki nilai sama sekali, sehingga Jamâl berkesimpulan bahwa hadis di atas merupakan hadis yang janggal, bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'ân, prinsip-prinsip logika dan akal. Meski demikian, hadis ini banyak dipraktikkan yang selanjutnya menjadi penyebab terbesar munculnya perpecahan di antara umat Islam. Lihat Jamâl al-Banna, *Taṣwîr al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islamî, t. t), 72-73.

26 Jamâl al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*, Op. Cit., j.2, 249.

27 Ibid, 251.

28 Ibid, 252-254.

dapat dalam al-Qur'ân, maka al-Banna menawarkan untuk menilai dan menghukuminya berdasarkan al-Qur'ân. Dengan demikian, semua hadis yang tidak bertentangan dengan al-Qur'ân harus diterima dan yang bertentangan dengannya harus dijauhi. Kesembilan, *me-mauquf*-kan hadis-hadis yang memberikan ancaman dengan siksaan yang mengerikan terhadap kesalahan-kesalahan yang kecil, dan menjanjikan dengan surga yang kekal bagi setiap orang yang membaca wirid-wirid atau melaksanakan shalat sunnah (*nawâfil*), karena bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan dasar-dasar Islam. Al-Banna menilai hadis-hadis semacam ini dibuat oleh para tukang cerita (*qasṣâs*). Kesepuluh, hadis-hadis tentang makan, minum, berpakaian, berhias, cara berjalan, berkendara, dan lainnya yang berkenaan dengan persoalan-persoalan kehidupan duniawi, sedikitpun tidaklah termasuk kewajiban, akan tetapi hadis-hadis itu hanyalah informasi tentang kenyataan kehidupan sehari-hari di semenanjung Arab pada abad pertama Hijriyah, dan harus dipandang sebagai bagian dari sejarah belaka. Kesebelas, al-Banna menilai bahwa hadis-hadis yang menerangkan tentang ketaatan kepada para pemimpin secara mutlak adalah hadis-hadis palsu. Tujuan yang dimaksud adalah untuk menjinakkan manusia agar mereka patuh.²⁹

d. Kebiasaan (*'Urf*)

Landasan penetapan kebiasaan (*'urf*) sebagai dasar hukum juga bisa melalui penalaran rasional, alasannya yaitu sebagai berikut:³⁰

Pertama, syariat memperhatikan hukum kausalitas dan menetapkan hukum

berdasarkan kebiasaan. Perihal *qiṣâs*, perkawinan, perdagangan, dan lainnya disahkan oleh syariat, karena semua itu bisa menghindari pembunuhan, menjaga keturunan, dan mengamankan harta kekayaan. Kebiasaan telah menunjukkan bahwa sanksi membuat seseorang tidak melakukan pelanggaran. Dengan kata lain, bila kebiasaan ini tidak diperhitungkan, maka hal-hal yang berkaitan dengan kebiasaan ini pun tidak akan ditetapkan oleh syariat.³¹

Kedua, adanya perintah dengan satu standar menunjukkan bahwa syariat memperhitungkan kebiasaan. Bila tidak, maka akan terdapat banyak standar dalam syariat. Ketiga, kemaslahatan masyarakat tidak akan menjadi nyata tanpa memperhatikan kebiasaan mereka. Syariat datang dan memperhatikan kemaslahatan. Ini berarti kebiasaan juga diperhitungkan. Keempat, bila hukum tidak memperhitungkan kebiasaan, maka berarti hukum itu tidak sesuai dengan kemampuan mereka. Ini tidak dibenarkan menurut syariat, karena berarti hukum tersebut membedakan antara yang kuat dan yang lemah, antara yang berhalangan dan yang tidak berhalangan, dan seterusnya. Sedangkan hukum yang tidak sesuai dengan kemampuan masyarakat tidak dapat dibenarkan.³²

31 Ibid, j. 3, 293.

32 Ibid, j. 3, 298. Struktur sosial kultural menjadi latar belakang diberlakukannya sebuah aturan. Ketentuan hukum sesuatu -seperti pengharaman riba dan pengharaman *khamar*- Allah turunkan secara gradual. Hal ini karena mempertimbangkan *'urf* atau *value concensus* yang berlaku di masyarakat, sehingga perlu langkah-langkah gradual agar masyarakat tidak resisten terhadap hukum tersebut. Adapun yang membedakan al-Banna dengan ulama klasik adalah, al-Banna lebih bebas dalam implementasi *'urf* sebagai dalil hukum. Bahkan

29 Ibid, j. 3, 254-256.

30 Ibid, j. 3, 291-292.

3. Sketsa Konstruksi Pembaruan dan Posisi Pemikiran Jamâl al-Banna

Jamâl al-Banna merupakan sosok pemikir unik yang menggelorakan pencerahan Islam. Beliau tidak silau dengan pemikiran Barat, tapi juga tidak tergiur pada pemikiran Timur. Meskipun beliau tidak menampik gagasan pembaruan para pemikir Barat, al-Banna tidak serta-merta membenarkan gagasan tersebut. Ia mencari spirit pencerahan justru dari pusat ajaran Islam, yakni al-Qur'ân dan hadis.

Berbeda dengan para tokoh Islam lain yang rata-rata mengalirkan konsep 'pencerahan'-nya dari dua puncak 'gunung' Barat dan Timur. Para pembaru biasanya mengusung proyek pencerahannya dari Barat, seperti Muḥammad Arkoun, Ḥassan Ḥanafî, Syahrûr, Naṣr Ḥamîd Abû Zaid, dan lain sebagainya. al-Banna sangat menyayangkan sekaligus mengecam para tokoh yang mengusung teori pembaruannya dengan mengamini teori para orientalis yang *nota bene* ingin mencari kelemahan Islam. Lanjut al-Banna, mereka merasa skeptis dan sampai hati mengatakan al-Qur'ân merupakan bagian dari tradisi, produk budaya, dan memperlakukan al-Qur'ân sama dengan buku tradisional lainnya. Mereka tidak membuat pengecualian atas al-Qur'ân sebagai teks

ketika 'urf komunitas masyarakat berbenturan dengan *nash*, maka 'urf dimenangkan atas *nash* tersebut. Dalam masalah 'urf ini al-Banna senada dengan al-Ṭufî yang berpendapat bahwa ketika terjadi perbenturan antara *nash* dengan kemaslahatan umat yang notabene erat kaitannya dengan 'urf, maka teks tersebut dapat dieliminasi karena perlindungan terhadap kemaslahatan manusia dipandang sebagai sesuatu yang riil dan substansial (*amr haqîq fî nafsih*). Menurut al-Banna, ketika 'urf mengalami gesekan dengan teks, maka pergeseran ini bisa dijembatani dengan nilai-nilai teks yang lebih universal atau dengan cara menafsirkan kembali teks-teks tersebut. Apalagi dalam teks terdapat 'illah yang menjadi pintu dialog antara teks dengan zaman.

Ilahi yang bersumber dari Tuhan.³³

33 Jamâl al-Banna, *Dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern*. Terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 214-219. Paradigma al-Banna dalam memahami teks, sebagaimana yang disebutkan dalam bukunya *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm baina al-Qadamî wa al-Muhaddisîn*, beliau banyak menyoroti penafsiran al-Qur'ân yang dilakukan oleh tokoh-tokoh terdahulu. Sebut saja nama Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Al-Banna menganggap mereka kurang kritis dalam memahami dan mengutip kisah-kisah yang mendukung penafsiran mereka. Di sisi lain, Jamâl juga mengkritik apa yang dilakukan oleh para penafsir kontemporer. Dalam hal ini sebut saja Muḥammad Arkoun dan Naṣr Ḥamîd Abû Zaid, karena mereka memposisikan al-Qur'ân seperti teka-teks lainnya yang bukan bersumber dari Allah. Menurutnya, karena sangat dipengaruhi oleh perangkat ilmu yang didapat dari Barat, para penafsir kontemporer telah menjauhkan al-Qur'ân dari Allah, dan ini memang ciri paradigma Barat. Dalam buku tersebut, ada dua gagasan yang ingin beliau sampaikan, yaitu memosisikan al-Qur'ân sebagai teks Allah dan menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber revolusi sosial (*taswîr al-Qur'ân*) sebagaimana al-Qur'ân berfungsi sejak awal diturunkannya. Menurut al-Banna, al-Qur'ân diturunkan oleh Allah sebagai mukjizat Islam. Kemukjizatnya sekalipun turun dalam bahasa tertentu dan dalam lingkungan tertentu, tetap saja tidak membuatnya tunduk pada keadaan sebagaimana teks-teks lainnya tunduk. Keilahian mukjizatnya telah mengangkat, membebaskan, dan menjadikannya datang secara berbeda dan bertentangan dengan kebudayaan Arab. Kenyataan ini dapat dicermati dari beberapa perubahan konsep yang ditawarkan al-Qur'ân, dari tauhid sebagai lawan dari paganisme, pengharaman minuman keras dan perjudian yang ketika itu merupakan kesenangan dan bagian dari budaya Arab. Dalam soal struktur bahasanya, ia datang dengan Bahasa Arab yang baru dan berbeda kosa katanya dari kosa kata *syiir jahiliyah*. Dalam soal tema, materi dan ungkapannya pun ia tidak pernah menjelma sebagai produk peradaban sama sekali. Al-Qur'ân juga tidak pernah menjadi fenomena sosial sebagaimana fenomena sosial yang berlangsung. Hal ini betul-betul terjadi secara praksis dan realistis, sehingga tidak

Menurut al-Banna, gagasan pembaruan para sarjana Barat hanyalah pengamatan. Dia tidak bertolak dari jantung masyarakat Islam itu sendiri. Karena seseksama dan selama apa pun mereka tinggal di sana, mereka tetaplah 'orang asing' yang berangkat dari tradisi yang berbeda. Begitu juga dengan tokoh dari Timur. Gagasan-gagasannya tidak berangkat dari problem keseharian masyarakat, sehingga pandangan mereka sama sekali tidak mencerminkan tuntutan yang ada. Di sinilah keunikan Jamâl al-Banna. Beliau setuju dengan konsep pembaruan yang diusung para sarjana Barat, tapi pencerahan ini tidak dicaplok dari Barat. Beliau menemukan spirit pencerahan dari jantung ajaran Islam; al-Qur'ân dan al-hadis. Oleh karenanya, Jamâl al-Banna selalu menyerukan pentingnya kembali ke al-Qur'ân, hingga seruan ini dijadikan judul salah satu bukunya, *al-‘Udah ilâ al-Qur’ân* (kembali ke al-Qur'ân).

Objek sentral pemikiran al-Banna sebagai pembaru menjadikan al-Qur'ân sebagai standar untuk membangun konsep metodologis dan metodisnya. Proyek al-Banna yang terbesar adalah keberhasilannya menemukan formulasi baru dalam kerangka rekonstruksi pemikiran Islam. Dengan meminjam bahasa Hasibullah Satrawi, paradigma al-Banna dalam hal pembaruan hukum Islam adalah tekstualis-aktif, artinya pembaruannya itu bersumber dari teks itu sendiri. Posisi Jamâl al-Banna sebagai revivalisme Islam (*râ'id da'wah al-ihyâ' al-Islâmî*), seperti posisi Martin Luther dalam agama Kristen yang menggerakkan reformasi keagamaan (*al-işlâh ad-dîni*).

mungkin diingkari lagi. Solusi satu-satunya untuk fenomena yang unik dan menyalahi sesuatu yang biasa ini, tidak lain dikarenakan al-Qur'ân bersumber dari Allah untuk menaklukkan manusia.

Lalu, apa saja karakter fiqih baru al-Banna? Pertama, fiqih baru mempercayai al-Qur'ân sebagai pedoman utama dalam mengambil kesimpulan hukum. Namun dalam menyikapi al-Qur'ân, al-Banna berbeda dengan para ulama tafsir terdahulu. Bahkan al-Banna tidak akan menjadikan tafsir mereka sebagai sumber utama, karena tidak ada keharusan untuk taklid buta terhadap karya mereka. Kedua, fiqih baru mempunyai perhatian pada sunnah. Hanya saja –menurutnya– sunnah yang dikodifikasi oleh ulama terdahulu pada umumnya adalah sunnah yang masuk dalam kategori palsu. Ketiga, fiqih baru mempunyai perhatian terhadap hikmah. Hikmah merupakan harta karun umat Muslim yang tersebar di dunia, dan tugas umat Muslim untuk menggali dan menggunakan hikmah sebagai upaya untuk melakukan pembaruan fiqih.

Setelah melakukan analisa, maka dari sisi kiblat inspirator pembaruannya, kesimpulan dari penulis adalah bahwa pemikiran al-Banna dapat dikatakan mandiri dan orisinal. Orisinalitasnya tampak dalam rumusan metodologinya yang tidak terlihat dominasi keterpengaruhan pemikiran al-Banna oleh pemikiran Barat ataupun dari Timur. Dari sisi substansi (*content*) ide, setelah dilakukan telaah komparasi dengan formulasi tokoh-tokoh ulama mazhab, ulama abad pertengahan, dan cendekiawan kontemporer, maka penulis membagi formulasi al-Banna ini ke dalam tiga kategori; pertama, formulasi yang benar-benar orisinal dari ide beliau adalah menjadikan akal sebagai sumber material *istinbat* dan memposisikannya sebagai sumber pertama dalam sistematisasi tata hierarki sumber hukum Islam.³⁴

³⁴ Menurut penulis, Jamâl al-Banna adalah orang yang pertama menjadikan akal sebagai sumber material dalam bentuk sistematisasi hierarki sumber hukum Islam dari kalangan Sunni. Kalangan Mu'tazilah juga menjadikan akal sebagai sum-

Kedua, mengadopsi konsep yang dipakai oleh ulama sebelumnya, namun dalam hal praktik, al-Banna lebih berani dan lebih bebas (liberal), dalam hal ini seperti metodologi beliau dalam memverifikasi hadis yaitu 'ardal-ḥadîs 'ala al-Qur'ân. Teori komparasi dengan al-Qur'ân sebagai salah satu teori kritik matan hadis sudah digunakan oleh pakar hadis terdahulu walaupun dengan istilah yang berbeda, dan praktiknya juga tidak seberani al-Banna. Ketiga, terkesan melegitimasi pendapat atau mungkin kebetulan sama dengan ide cendekiawan sebelum beliau, walaupun dengan rumusan yang berbeda namun substansi kesimpulannya sama dengan para pemikir sebelumnya. Hal ini bisa dilihat dalam pendapatnya (1) Mengenai nilai-nilai universal al-Qur'ân. Al-Banna senada dengan Fadlur Rahman yang mengatakan bahwa al-Qur'ân hanyalah prinsip-prinsip hukum. Jadi al-Qur'ân harus ditafsirkan sesuai dengan situasi dan kondisi namun tetap berpegang kepada prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh al-Qur'ân. (2) Pendapat al-Banna yang mengatakan hadis hanyalah sebagai keterangan temporal juga sependapat dengan Fadlur Rahman dan Syahrûr (3) Dalam hal penerapan 'urf yang identik dengan *maṣlahah mursalah* ketika bertentangan dengan teks maka 'urf dimenangkan dari teks, senada dengan pendapat al-Ṭūfi. (5) Dalam hal konsep *naskh* al-Banna sependapat dengan Maḥmūd Ṭâha dan murid-

ber hukum. Bagi Mu'tazilah, wahyu hanya berfungsi untuk melegitimasi sesuatu yang berhasil ditemukan akal. Selain dua golongan ini, Syi'ah juga menjadikan akal sebagai sumber material dalam tata hierarki *istinbat* hukum. Kalangan Syi'ah menempatkan akal dalam urutan keempat setelah al-Qur'ân, Sunnah, dan *ijma'* dalam kategori sumber hukum *ijtihâdî*. Lihat Jaenal Aripin, "Diskursus Akal dalam Pemikiran Hukum Syi'ah," *Jauhar*, Vol. II. No. 1 (Juni 2001), 45.

nya, al-Nâ'im. (6) Dalam konsep *ḥudûd*, al-Banna juga sependapat dengan Syahrûr yang mengatakan bahwa *ḥudûd* itu bukan pidana, tapi batas minimal dan maksimal hukum Tuhan.

Jadi berdasarkan paparan di atas penulis berkesimpulan bahwa secara umum substansi formulasi al-Banna dalam memahami sumber hukum Islam tidaklah sepenuhnya baru dan orisinil dari ide beliau sendiri, tapi banyak kesamaan, atau minimal kebetulan sama dengan formulasi tokoh-tokoh cendekiawan abad pertengahan seperti al-Ṭūfi dan cendekiawan modern seperti Rahman dan Syahrûr. Namun demikian, tokoh-tokoh yang penulis sebutkan belum tentu saling mempengaruhi. Mungkin al-Banna tidak pernah membaca buku tokoh-tokoh tersebut, tapi mungkin Jamâl membaca khazanah yang juga dibaca oleh tokoh-tokoh tersebut. Jadi kalau al-Banna memiliki persamaan mungkin karena bahan bacaannya sama. Hal ini dikuatkan oleh analisis penulis, di mana misalnya penulis tidak menemukan komentar al-Banna terhadap Fadlur Rahman dalam karyanya. Perbedaan al-Banna dari yang lain adalah keberanian beliau dalam menyusun apa yang disebut dengan "Fiqh Baru" yang belum pernah dilakukan oleh orang-orang sebelumnya. Jamâl al-Banna sama halnya dengan Imam Syâfi'î dalam hal sebagai *pioneer* mengorganisir dan menteoritisasikan sesuatu yang memang sudah terjadi dan dipakai sebelumnya. Apakah fiqh barunya ini sukses atau tidak, itu soal lain.

Berdasarkan analisis penulis, konsep pembaruan al-Banna ini muaranya adalah menuju *maṣlahah*, walaupun semua ulama dan cendekiawan sepakat bahwa agama sendiri tujuannya adalah untuk *maṣlahah*. Perbedaan al-Banna dengan yang lain terletak pada menjadikan *maṣlahah* sebagai salah satu tujuan atau menjadi tujuan utama. Penulis melihat

al-Banna –sebagaimana al-Ṭūfi- menjadikan *maṣlahah* sebagai tujuan utama, bukan salah satu tujuan. Pemikiran al-Banna murni dari Islam, bahkan bertolak dari al-Qur’ân. Al-Banna tidak semata-mata berpegang kepada akal dalam merumuskan konsep yang diharapkan mengantarkan kepada kemaslahatan ini. Beliau tidak tergolong kepada pemikir rasionalis, walaupun formulasinya telah membuat ia sebagai cendekiawan rasional.

Jamâl al-Banna menjadikan nilai-nilai al-Qur’ân sebagai standarisasi pembaruan-nya. Hal ini dapat dilihat dari argumentasinya dalam formulasi sumber hukum Islam di atas. Beliau memosisikan akal sebagai hierarki tertinggi sebagai sumber hukum Islam karena –menurutnya- karena al-Qur’ân sendiri yang menganjurkan dan mengapresiasi penggunaan akal. Selanjutnya nilai-nilai universal al-Qur’ân merupakan standar bagi pembentukan hukum selanjutnya, di mana hukum kasus tersebut tidak terdapat dalam al-Qur’ân. Begitu juga dengan metode verifikasi al-Banna dalam memfilter hadis dengan menjadikan al-Qur’ân sebagai parameter (*‘ard ḥadis ‘ala al-Qur’ân*). Untuk *‘urf* pun demikian, al-Banna melegitimasi pendapatnya berdasarkan al-Qur’ân. Namun, konsep formulasi sumber hukum Islam dalam tataran implementasi, al-Banna lebih bebas (liberal) dibanding dengan tokoh-tokoh pembaru sebelumnya. Jamâl tidak menggunakan formulasi konvensional dan tradisional serta tidak mau terkungkung dengan metode-metode yang dianggap ilmiah perspektif pada umumnya.

Dengan berbagai catatan dan terlepas persetujuan penulis atau tidak, menurut penulis, ini merupakan temuan yang pantas untuk diapresiasi sebagai sumbangan dalam arus pembaruan pemikiran Islam. Sudah menjadi hukum alam bahwa tidak semua pihak yang akan terpuaskan dengan ide-ide baru dan ‘na-

kal’ ini, tapi temuan ini menurut penulis merupakan suatu usaha visi Islam untuk membumi yang merupakan alternatif menarik yang ditawarkan.

Penutup

Pembaruan pemikiran keislaman adalah sebuah ikhtiar memberangus kejumudan yang melanda dunia pemikiran Islam. Berbagai tawaran metodologi yang digulirkan oleh para pemikir kontemporer harus kita sikapi dengan arif dan obyektif. Tradisi kritik harus terus kita lanjutkan sebagai upaya selektivitas dalam menyikapi wacana-wacana kontemporer. Al-Banna merupakan salah seorang dari sederetan nama yang telah melakukan usaha pembaruan pemikiran Islam tersebut.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat diambil kesimpulan, gagasan pembaruan pemikiran Islam Jamâl al-Banna merupakan refleksi dari kondisi sosio politik dan kultural serta intelektual di dunia Islam yang jauh tertinggal dari bangsa-bangsa lain, terutama Barat. Pengaruh asing terhadap dunia Islam sangat dominan. Hal ini diperparah oleh kebijakan penguasa negara Islam sendiri yang tidak demokratis. *Background* lahirnya gagasan pembaruan pemikiran Islam al-Banna intinya dalam rangka menjawab pertanyaan bagaimana dunia Islam bisa maju seperti Barat tanpa harus meninggalkan agama, namun tetap berlandaskan spirit Qur’an dan hadis.

Adapun konsep yang ditawarkan oleh al-Banna dalam kerangka pembaruan hukum Islam adalah dengan ‘mengoperasi’ sumber hukum Islam dengan cara merekonstruksi dan mereformulasi pemahaman konvensional dan tradisional selama ini dalam memahami sumber material sumber hukum Islam itu sendiri dan menggantinya dengan formulasi baru. Menurutnya, sumber hukum Islam

adalah; akal, nilai-nilai universal al-Qur'ân, sunnah, dan kebiasaan (*'urf*). Untuk merealisasikan gagasannya ini, al-Banna tidak berdasarkan rasio semata, melainkan menjadikan nilai-nilai atau spirit (bukan teks) al-Qur'ânitu sendiri sebagai standarisasi. Al-Banna menjadikan akal pada level tertinggi justru karena afirmasi dari al-Qur'ân itu sendiri. Jargon al-Banna adalah *al-'udah ilâ al-Qur'ân* (kembali kepada al-Qur'ân). Pembaruan al-Banna menjadikan kemaslahatan (*maṣlahah*) sebagai tujuan utama, bukan sekedar salah satu tujuan. Teks-teks yang bertentangan dengan kemaslahatan, dapat ditinjau ulang tafsirannya, karena tujuan syariat adalah untuk kemaslahatan itu sendiri, bukan sekedar ber-teks ria. Sedangkan distingsi teori al-Banna dengan teori tokoh lain adalah apa yang disebut dengan tekstualis aktif, artinya pembaruannya itu bersumber dari teks itu sendiri (al-Qur'ân). Dalam hal inspirator, al-Banna tidak mengadopsi teori Barat maupun Timur. Al-Banna tidak mau terikat oleh hal-hal yang dianggap baku dan ilmiah oleh mayoritas publik, beliau memiliki paradigma sendiri dalam memahami sesuatu. Walaupun formulasinya kadang berakhir pada kesimpulan yang sama dengan tokoh-tokoh sebelumnya, namun tidak berarti al-Banna hanya melegitimasi pendapat sebelumnya. Al-Banna dan tokoh lain berangkat dari *starting point* yang berbeda. Jamâl seperti Imam Syâfi 'i pada sisi keberhasilannya dalam mensistematisasi dan menteoritisasi sesuatu yang memang sudah dipakai sebelumnya sebagaimana yang dituangkan dalam bukunya, *Naḥwa Fiqh Jadid*.

Bibliography

Journal

Jaenal, Aripin. "Diskursus Akal dalam Pemikiran Hukum Syi'ah." *Jauhar*, II. No.

1 (Juni 2001).

Books

Al-Banna, Jamâl. *Khiṭabât Ḥasan al-Bannâ as-Syâb ilâ Abihi*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.t.

_____, *Mâ Ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1417 M/ 1996 H.

_____, *Naḥwa Fiqh Jadid*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1420 H/ 1999.

_____, *Tatswîr al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.t.

Al-Sayis, Muhammad Ali, *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fikih; Hasil Refleksi Ijtihad*. Terj. M. Ali Hasan. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Esposito, John. L, *Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.

Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*. Dâr al-Iḥyâ' al-Turâs, t.t

Jamâl al-Banna, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuhu Da'wah al-Iḥyâ' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1424 M/ 2004 H.

Jamâl al-Banna, *Dari Zaman Klasik hingga Zaman Modern*. Terj. Novriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2004.

Noor, Fauz, *Berpikir seperti Nabi; Perjalanan Menuju Kepasrahan*. Yogyakarta: LkiS, 2009.

Websites

Sjadzili, Ahmad Fawaid, "Menyoal Legislasi Syariat." akses 22 November 2016, <http://ulyafawaid.wordpress.com/2008/05/19/menyoal-legislasi-syariat/>

Bachtiar, Azam. "Kritik Klasifikasi Hukum Taklifi; Melirik Ide Jamâl Al-Banna". akses 9 November 2016, <http://tawatuhan.blogspot.com/2009/01/kritik-klasifikasi-hukum-taklifi.html>.

Romli, Guntur. "Jamâl al-Banna dan Re-

vivalisme Islam.” akses 2 November 2016, <http://hanichi.wordpress.com/2008/02/24/> antara-kurt-wester-

gaard-passan-rashad-dan-gamal-al-banna/