Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer (Pemikiran Jamal Al-Banna)

Mukhammad Zamzami[*]

Abstract: Beside known as a brother of the Hasan al-Banna of Ikhwan al-Muslim, Jamal al-Banna is also a controversial yet respected scholar of Islam. He is a prolific writer with 100 book titles bearing his name. He writes on Islamic theme as well other themes such as democracy and politics. He also engages in civil society activities.

One of his thoughts is about reforming classical Islamic law which he elucidates in one of his book entitled *Nahw Fiqh Jadid*; (Towards New Islamic Law). In that book he asserts that medieval legal methodology, especially about *istidlal* (interpretation) is no longer applicable nowadays.

Kata kunci: konstruksi, nalar fikih, Jamal al-Banna, *istidlal*.

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 mendeklarasikam 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 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

---

[*]Penulis adalah Dosen pada Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

[1]'Atif al-'Iraqy, *al-'Aql wa al-Tanwir fi al-Fikr al-'Araby al-Mu'asir* (Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirasat wa al-Tauzi', 1995), h. 12.

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 Nasr Hamid Abu 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 Jamal al-Banna dan Yusuf al-Qardawy sejak awal 90-an sampai sekarang. Belum lagi jika kita meruntut kesejarahan dinamika reformasi Islam di bawah sang arsitektur Jamaluddin al-Afghany dan Shaikh Muhammad 'Abduh. Dari sekelumit catatan ini dirasa cukup representatif untuk menyatakan bahwa para intelektual Mesir banyak mewarnai pemikiran Islam kontemporer yang paradigmatik.

Tulisan ini berusaha menampilkan secercah ulasan di balik isu rekonstruksi fikih yang diinisiasikan oleh Jamal al-Banna yang mendongkrak trend pembaharuan fikih di Mesir. Bagi penulis, pada periode inilah wacana pembaharuan fikih mulai membuka haluan dan orientasinya ke depan.[2] Satu khazanah ilmu yang menurut Jamal al-Banna sebagai ilmu yang paling berpengaruh besar akan kejumudan stagnasi umat Islam saat ini.

---

[2]Di samping karena pemikiran Jamal al-Banna kurang banyak dikaji secara intensif dalam konteks ke-Indonesia-an.

B. Sketsa Biografi Jamal al-Banna

Nama lengkapnya adalah Ahmad Jamaluddin Ahmad Abd al-Rahman. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di propinsi Bukhairah, yakni desa Mahmudiyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandaria, Mesir.[3] Ayahnya bernama Ahmad ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Banna al-Sa'aty[4] atau yang biasa dipanggil Syekh al-Banna. Sedangkan ibunya bernama Ummu Sa'ad Saqar.[5] Orang tuanya memberi nama Jamal agar setelah besar kelak anaknya akan menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamaluddin al-Afghany.

Jamal al-Banna adalah pemikir prolifik yang karyanya mencapai 100 buku. Selain tema-tema keagamaan, Jamal juga intens membahas tentang demokrasi dan juga politik. Jamal 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 banyak karangannya tidak sedikit yang membuat geram ulama Mesir, khususnya al-Azhar. Bahkan bukunya yang berjudul *Mas'uliyyah Fasl al-Daulah al-Islamiyah* (Tanggung Jawab Kegagalan Negara Islam) yang terbit 14 tahun lalu sempat dibredel pihak Majma' al-Buhuth, Kairo. Yang terakhir, Jamal juga mendapat kecaman keras dari ulama

---

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

[4]Ayah Jamal al-Banna adalah pengarang kitab *al-Fath al-Rayyan fi Tartib al-Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal al-Shaibany* sebanyak 24 jilid.

[5]Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Hasan al-Banna dalam www.egyptwindow.net/nafidatumasr, diakses 07 Agustus 2007

[6]Di antara karya-karyanya: *Hijab* (*al-Hijab*), Jihad (*al-Jihad*), Pluralisme dalam Masyarakat Islam (*al-Ta'addudiyyah fi al-Mujtama' al-Islamy*), Kebebasan Berpikir dalam Islam (*Hurriyyah al-Fikr fi al-Islam*), Islam adalah Agama dan Umat Bukan Agama dan Negara (*al-Islam Din wa Ummah wa Lais Din wa Daulah*), *Neo-Demokrasi* (*Dimuqratiyyah Jadidah*), Merevolusi al-Qur'an (*Tatwir al-Qur'an*), Perempuan Muslimah antara Pembebasan al-Qur'an dan Pemasungan Ahli Fikih (*al-Mar'ah al-Muslimah bain Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'*), dan lain-lain.

Azhar sehubungan dengan pendapat kontroversialnya yang tidak mewajibkan jilbab dan menghalalkan nikah mut'ah.

Jamal al-Banna selain dikenal sebagai adik kandung Hasan al-Banna, pendiri *Ikhwan al-Muslimin,* juga dikenal sebagai pemikir kontroversial dan disegani. Di antara gagasan pembaharuannya adalah mengenai reformasi fikih klasik. Hal ini tertuang dalam karya tulisnya *Nahw Fiqh Jadid*; sebuah karya yang berusaha mengikis habis fase-fase dan rangkaian *istidlal* dalam fikih yang disusun oleh ulama klasik.[7]

Dari pemikiran progresif *ala* Jamal al-Banna, Hashim Salih, spesialis penerjemah karya-karya Muhammad Arkoun, sangat terkesan oleh ide-ide Jamal al-Banna, di Paris. Dalam tulisannya di surat kabar *al-Sharq al-Ausat,* Hashim membandingkan Jamal al-Banna dengan tokoh reformis Protestan, Martin Luther. Pasalnya, menurut Hashim, Jamal al-Banna mampu menggali rasionalitas, pencerahan, dan reformasi agama dari akar ajaran Islam, al-Qur'an.[8]

C. Kritik Metode Tafsir

Menurut Jamal al-Banna, dasar pengambilan hukum fikih selama ini berorientasi pada al-Qur'an, hadis, dan *Fuqaha'*. 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

---

[7]Sa'duddin Ibrahim, "Pengantar", Dalam Jamal al-Banna, *al-Islam; Kama Tuqaddimuh Da'wah al-Ihya' al-Islamy* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 2004), h. 18.

[8]Menurut Hashim, proyek Jamal tersebut merupakan lompatan jauh ke depan karena mampu menegaskan hanya al-Qur'an yang satu-satunya wajib diikuti. Dalam bahasa Jamal yang menjadi judul salah satu karyanya adalah, *al-'Audah ila al-Qur'an* (1983). Ide tersebut juga mampu membebaskan umat Islam dari kungkungan akumulasi tradisi yang acap kali mengekang kebebasan. Hashim Salih juga menempatkan proyek pemikiran Jamal al-Banna setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muhammad al-Talaby, 'Abd al-Majid al-Sharafy, Hasan Hanafy, Muhammad Arkoun, Muhammad 'Abid al-Jabiry, 'Abd al-Karim Shoroush dan lain-lain. Lihat: Hashim Salih, *Jamal al-Banna bain al-Islah ad-Diny wa al-Tanwir,* htpp://www.syarqulawsat.net, diakses 20 Mei 2004.

kitab selama ini didominasi oleh *fiqh al-Fuqaha'* semata bukan merupakan *fiqh al-Qur'an* maupun *fiqh al-Hadith*.[9]

Al-Qur'an sendiri, menurut Jamal, memiliki kekuatan sendiri untuk melakukan reformasi kejiwaan (*al-taghyir al-nafsy*) demi mempersiapkan umat manusia untuk selalu menyempurnakan keimanannya,[10] yakni dengan mengupayakan kebebasan berekspresi. Ibarat pohon, dia menjadikan kebebasan berkeyakinan (*hurriyyat al-'aqidah*), sebagai pokok (*al-asl*) yang memiliki cabang-cabang (*al-furu'*) 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 *turath* 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 Jamal, dalam menafsirkan al-Qur'an tidak cukup dengan melakukan pendekatan lingusitik. Kata *mubin* dalam ayat *bi lisan 'arabiy mubin* adalah salah satu karakteristik turunnya al-Qur'an. Kata *mubin* atau *al-ibanah* 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, dll.[13] Dalam arti yang lebih luas, demonstrasi terhadap makna-makna al-Qur'an merupakan segala bentuk pemikiran yang

---

[9]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid: al-Sunnah wa Dauruha fi al-Fiqh al-Jadid,* Vol. 3, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1997), h. 10.

[10]*Ibid.,* Vol. I, h. 196.

[11]Jamal al-Banna, *Kalla Thumm Kalla: Kalla li Fuqaha' al-Taqlid wa Kalla li Du'ah al-Tanwir* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1994), h. 80 dan h. 249-250.

[12]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid,* Vol. I, h. 197.

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

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 Jamal al-Banna, 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 keberpikiran, 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 Jamal, apa yang sudah dilakukan oleh ulama klasik seperti at-Tabary, al-Qurtuby, Ibn Kathir, al-Razy adalah secara simplisit punya corak tersendiri dalam mendekati teks. Bahkan proses pendekatan pemahaman al-Qur'an dengan memakai parameter *asbab al-nuzul*, *nasakh mansukh* adalah upaya kebuntuan dari para penafsir dalam memahami teks-teks al-Qur'an.[17] Seperti hadis yang pernah dituturkan Nabi: *man qal fi al-Qur'an al-Karim bi ra'yih fa asab, faqad akhta'*.[18] Oleh sebab itu,

---

[14]Oleh karena itu Jamal 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 Abdullah ibn Wahhab, Salafisme yang didirikan oleh Ahmad ibn Hanbal dan menjadi *genre* pemikiran Ibn Taimiyyah. Beberapa metode tersebut tidak lantas diikuti secara absolut. Jamal 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 *taqlid* seperti dalam penggalian hukum.

[15]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid,* Vol. 3, h. 258.

[16]*Ibid*.

[17]Jamal al-Banna, *Ma Ba'd al-Ikhwan al-Muslimin???* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1996), h. 126-127.

[18]Artinya: 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 'Abdullah ibn Abi Hazm, Ahmad, al-Bukhary, al-Nasa'iy. Hadis ini oleh pengarang kitab *Faid al-Qadir* (vol. 6, cet. al-Tijariyyah, 1938, h. 190) sebagai hadis *hasan*. Lihat: Jamal al-Banna, *Ma Ba'd al-Ikhwan al-Muslimin???,* h. 127.

menyebut tafsir tertentu sebagai cara memahami al-Qur'an *an sich* adalah sebuah kesalahan fatal karena tafsir yang ada hanya bersifat mendekati saja.

Setidaknya Jamal al-Banna menegasi obyektifikasi khazanah tafsir Islam dikarenakan:

- *Mufassir* tidak mempunyai inspirasi seperti Muhammad dengan wahyu ilahinya. Oleh sebab itu, interpretasi *mufassir* adalah sebuah prasangka.
- Tafsir yang hakiki adalah *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*; 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 terhadap-nya 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 Jamal di sini berusaha menjadi bagian dari di antara dua *mainstream*, *al-Qur'aniyyun* dan *al-Sunniyyun*. Di satu sisi, *al-Qur'aniyyun* yang coba menegasi sunnah *qauliyyah* dan hanya menerima sunnah *fi'liyyah al-mutawatirah*. Di sisi lain, *al-Sunniyyun* berusaha tidak mengeliminir kedua sumber hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Karena keduanya merupakan elemen penting dari Islam itu sendiri.

Alasan *al-Qur'aniyyun* mewataki penegasian *sunnah qauliyyah* sebagai dasar hukum Islam, karena kualitasnya sudah terkonstruk oleh aksi kepentingan yang ada, baik kepentingan

[19] Di sini, bukan berarti Jamal 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.

yang terlahir dari golongan-golongan Islam dalam pembentukan fikih,[20] misalnya, atau kepentingan agama lain yang ingin merusak citra Islam dari dalam.[21]

Jamal pun banyak mengiyakan pendapat sekte *al-Qur'aniyyun* jikalau merujuk pada fakta sejarah yang ada, bahkan dalam kategori kitab hadis *al-mu'tabarah* seperti *Sahih al-Bukhary* 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 *hujjah* 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 Jamal, bisa dikenali melalui tiga bagian: *sunnah hayatiyyah* (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; *sunnah 'ibadiyyah*, di mana di dalamnya praktek aktual ibadah Nabi terkonstruk; *sunnah siyasiyyah*, sebagai pemimpin umatnya yang selalu menyesuaikan sikap, bimbingan dan petunjuknya sesuai dengan kondisi dan masyarakat yang beliau temui.[25]

---

[20]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid*, h. 22-32.

[21]Permusuhan terhadap Islam dan untuk menjelekkannya; yaitu upaya yang ditempuh oleh orang-orang *zindiq*, lebih-lebih oleh keturunan bangsa-bangsa yang dikalahkan oleh umat Islam. Adapula yang mengatakan bahwa hadis yang sudah dipalsukan oleh orang-orang *zindiq* kurang lebih 14.000 hadis, bahkan Abd al-Karim ibn Abi Auja' mengaku telah memalsukan sebanyak 4000 hadis. Lihat: Subhy Salih, *Ulum al-Hadith wa Mustalahuh* (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1959), h. 270.

[22]Jamal al-Banna, *Qur'aniyyun wa Muhammadiyyun Aidan,* www.middleeasttransparent.com, diakses 22 Pebruari 2005.

[23]Jamal al-Banna, *Al-Qur'aniyyun, vol. 1*, www.3almani.com, diakses 25 Juli 2007.

[24]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid,* h. 162.

[25]*Ibid.*, h. 170.

Adapun *sunnah 'ibadiyyah*, bagi Jamal, merupakan ruang privat *fuqaha' an sich* yang tidak memberikan ruang gerak bagi sarjana Islam untuk berkontribusi. Demikian pula dengan fenomena *sunnah siyasah*, yang oleh penerus kepemimpinan Nabi setelah era *al-Khilafah al-Rashidah* tidak banyak mengaktualisasikan seperti era Nabi, namun, justru banyak ekploitasi kekuasaan yang banyak dilakukan dan banyak mengakibatkan umat Islam terpecah-belah.[26]

Toh, walaupun ada pola dasar dari visi kenabian Muhammad yang ditegaskan dalam al-Qur'an yang berbunyi *wa ma yantiq 'an al-hawa in huw illa wahy yuha* bukan berarti seluruh kualitas kehidupan Nabi sebagai reperesentasi 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'aniyyun* untuk menegasi mutualisme hadis. Jamal al-Banna 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-Khulafa' al-Rashidun juga melarang hal serupa.
3. Pembakaran teks hadis yang dilakukan oleh Abu Bakr.
4. Penegasian 'Umar berkenaan dengan kapasitas hadis sebagai media interpretator sehingga tidak campur-aduk antara keduanya.
5. Pengarahan 'Uthman untuk mengambil hadis-hadis yang sudah diketahui kebenarannya pada masa Abu Bakr dan 'Umar ibn al-Khattab.
6. Ancaman 'Aly ibn Abi Talib 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

[26]*Ibid.*, h. 180-182.
[27]*Ibid.*, h. 194-5.

menjadikannya sebagai *mushaf* yang utuh, walaupun mereka masih diperbolehkan meriwayatkan hadis jika mereka mendengarnya.[28]

Maka dari itu, dapat dijadikan sebuah preseden bahwa baik Nabi maupun al-Khulafa' al-Rashidun 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 Jamal dikarenakan Sunnah tidak bisa independen dalam membangun sebuah hukum karena kapasitasnya hanya diperbantukan kepada al-Qur'an semata. Menjadi salah kalau *fuqaha'* selama ini mentahbiskan fatwa-fatwanya, karena seperti yang diungkap Rashid Rida 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 mendeskriditkan 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 sebentuk pengejawantahan nilai-nilai esensial bagi terciptanya kemaslahatan umat, maka *al-Qur'aniyyun* dapat mempraktekannya.[31]

Dalam perbincangan mengenai diskursus kehujjahan hadis sebagai sebuah problem arkeologis-genealogis, penulis sengaja mengambil pisau analisis Michael Foucault tentang kedua

---

[28]*Ibid.*, h. 200-1.
[29]*Ibid.*, h. 202.
[30]*Ibid.*, h. 225-7.
[31]*Ibid.*, h. 268.

teorinya: arkeologi pengetahuan[32] dan genealogi kekuasaan.[33] Barangkali, ketika Jamal melihat problematika kuasa dalam masa kodifikasi *hadis* adalah beroperasinya kekuasaan dan disiplin dalam penjaringan hadis, termasuk kontruksi subyek (terpecahnya umat Islam) sebagai efek diskursus. Oleh karena itu, bagi penulis ketika membaca pemikiran Jamal al-Banna 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. Jamal berusaha menelanjangi penyingkapan kedok autentisitas *hadis* dengan segala perwujudannya dalam relasinya dengan sakralitas al-Qur'an.

Pemikiran Jamal, dengan begitu, menggerakkan diskursus *hadis* pada ilmu kemanusiaan. Semakin cara kerja rasio dalam melihat kecenderungan *hadis* yang menjadi anti-tesis dari sumber

---

[32]Foucault 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.

[33]Kajian Foucault mengenai genealogi menunjukkan relasi kontinuitas-diskontiuntitas 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 metodelogis 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.

utama, al-Qur'an, maka obyektifikasi pada keberadaan *hadis* sebagai sumber hukum akan selalu difilter dari relasi-relasi kuasa.

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

E. Rekonstruksi Fikih: Sebuah Landasan Epistemologis

Penegasian Jamal al-Banna terhadap dasar-dasar *istidlal* 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 *ijtihadiyyah* 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 Jamal al-Banna adalah mendestruksi sumber hukum Islam.[34] Bagi Jamal, urutan legal formal dalam membaca teks-teks suci dimulai dari (1) Akal, (2) al-Qur'an[35] (3) Sunnah[36] dan (4) *al-'Urf*.

Memfungsikan akal, dengan demikian, adalah upaya obyektifikasi (*tamaudu'*) *reader* terhadap teks-teks yang ada sekaligus upaya menghindari monopoli pemahaman. Secara otomatis, hal ini menghantarkan kebebasan berpikir mutlak menjadi *starting point* dalam karateristiknya. Apapun upaya interpretasi seorang *reader*, validitas sebuah pemikiran mutlak merupakan otonomi manusia semata. Bahkan dalam kategori

---

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

[35]Lihat pada pada sub Kritik Metode Tafsir di atas.

[36]Lihat pada tulisan sebelumnya pada sub Diskualisfikasi Hadis: Sebuah Problem Genealogis

beriman ataupun tidak, beberapa ayat al-Qur'an[37] menegaskan hal tersebut sebagai wilayah privat, bukan persoalan publik yang menuntut intervensi kekuasaan dalam beragam bentuknya, tak terkecuali kuasa *rijal al-din* atau jamaah kesalehan. Hanya Tuhan pemegang hak prerogatif untuk vonis pengadilan-Nya.[38]

Yang menarik dari pemikiran Jamal al-Banna adalah menempatkan *al-'urf* dalam kategori sumber hukum Islam. *Al-'urf* adalah satu tradisi yang ada di satu tempat atau daerah tertentu. Al-Jurjany mengartikannya sebagai sesuatu yang telah diterima oleh akal dan meresap dalam jiwa manusia. Sinonim terminologis *al-'urf* adalah *al-'adah*, sebagaimana yang disimpulkan dalam satu kaidah *usul al-fiqh* yang berbunyi *al-'adah 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'rid 'an al-jahilin*. Makna *al-'urf* dalam ayat di atas adalah "kebaikan". Dan ternyata ulama fikih terdahulu telah sepakat dengan statemen "*al-thabit bi al-'urf, thabit bi dalil 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

---

[37]Lihat: QS. al-Baqarah (2): 256; Yunus (10): 108; al-Isra' (17): 15; al-Kahf (18): 29; al-Naml (27): 91-93; al-Rum (30): 44; QS. Fatir (35): 39; al-Zumar (39): 41.

[38]Jamal al-Banna, *al-Islam wa Hurriyyah al-Fikr* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1999), h. 31-32. Atau lihat: Jamal al-Banna, *Ma Ba'd al-Ikhwan al-Muslimin???*, h. 188. Jamal menambahkan tuturannya, bahwa munculnya kasus pemurtadan yang dicetuskan oleh beberapa kalangan agamawan terhadap Nasr Hamid Abu Zaid, bagaimanapun konstruk berpikirnya 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: Jamal al-Banna, *Matlabuna al-Awwal Huw: al-Hurriyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 2000), h. 8-9.

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 *Taklif*: Halal, Haram dan *Mantiqat al-'Afw* (Medan Netral)

Jamal al-Banna mengkritisi sikap fikih selama ini mengenai *al-bara'ah al-asliyyah* (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-Shura (42): 21. Sedangkan orientasi keduniaan mutlak *mantiqat al-'afw* (medan netral) seperti yang tertuang dalam QS. Yunus (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-Banna, 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-tahrim al-munazzal* dari Allah dengan *al-tahrim al-fiqhy* dari *fuqaha',* menurut al-Banna sebagai tindakan syirik seperti yang tertuang dalam al-Qur'an *ittakhadhu ahbarahum wa ruhbanahum arbaban min dun Allah"*.[42]

---

[39]Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadid,* vol III, h. 295.
[40]*Ibid.,* vol. I, h. 17.
[41]*Ibid.*, h. 16.
[42]*Ibid.*, h. 17.

"Medan netral" tersebut nantinya dijustifikasi sebagai wilayah kebebasan mutlak yang mencakup wilayah hukum interaksi (*mu'amalah*) dan kebiasaan. Di mana tidak ada keharaman di dalamnya selama tidak ada teks yang menjelaskan keharamannya. QS. al-An'am (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-halal ma ahall Allah fi kitabih wa al-haram ma harram fi kitabih, wa ma sakat 'anh fahuw minma 'afa lakum.* Hal ini mempertegas bahwa standarisasi hukum Islam sesuai kehendaknya masuk dalam tiga wilayah, halal, haram dan *mantiqat al-'afw*. Namun, oleh para ahli fikih, diperluas dengan sunnah, makruh, mubah.[43]

Hal-hal baru yang coba diusung oleh Jamal al-Banna dalam fikih barunya antara lain:

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

Yang paling urgen untuk diangkat pada dataran proses rekonstruksi fikih *ala* Jamal al-Banna di atas adalah adanya satu kepedulian yang sangat tinggi untuk tetap kembali membuka pintu ijtihad yang *fair*, obyektif, menjunjung tinggi pluralisme dan berkeadilan jender. Tujuan intinya adalah bagaimana fikih Islam bisa berjalan berdampingan dan berkelindan dengan tuntutan modernitas yang sangat mendesak.

---

[43]*Ibid.*, h. 20.

F. Penutup

Salah satu motto Jamal al-Banna 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 Jamal menginginkan Islam mengabdi kepada manusia. Karena misi awal agama diturunkan untuk membawa kemaslahatan bagi manusia. Maka dari itu Jamal 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

'Atif al-'Iraqy, *al-'Aql wa al-Tanwir fi al-Fikr al-'Araby al-Mu'asir,* Beirut, al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirasat wa al-Tauzi', 1995.

Chris Barker, *Culture Studies* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

Hashim Salih, *Jamal al-Banna bain al-Islah ad-Diny wa al-Tanwir,* htpp://www.syarqulawsat.net.

Jamal al-Banna, *Al-Qur'aniyyun, vol. 1*, www.3almani.com.

----------, *al-Islam wa Hurriyyah al-Fikr,* Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 1999

----------, *An Experiment of Islamic Renovation The Call for Islamic Revival*, http://www.islamiccall.org.

----------, *Kalla Thumm Kalla: Kalla li Fuqaha' al-Taqlid wa Kalla li Du'ah al-Tanwir,* Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 1994.

---

[44]Jamal al-Banna, *An Experiment of Islamic Renovation The Call for Islamic Revival*, http://www.islamiccall.org, diakses 25 Juli 2007.

----------, *Ma Ba'd al-Ikhwan al-Muslimin???,* Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 1996.

----------, *Matlabuna al-Awwal Huw: al-Hurriyyah,* Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 2000.

----------, *Nahw Fiqh Jadid: al-Sunnah wa Dauruha fi al-Fiqh al-Jadid,* Vol. 3, Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 1997.

----------, *Qur'aniyyun wa Muhammadiyyun Aidan,* www.middleeasttransparent.com.

----------, *al-Islam; Kama Tuqaddimuh Da'wah al-Ihya' al-Islamy* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 2004.

Sa'duddin Ibrahim, "Pengantar", Dalam Jamal al-Banna, *al-Islam; Kama Tuqaddimuh Da'wah al-Ihya' al-Islamy* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 2004.

Subhy Salih, *Ulum al-Hadith wa Mustalahuh,* Beirut, Dar al-'Ilm al-Malayin, 1959.

http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamal_al_Banna.

http://www.egyptwindow.net/nafidatumasr.