

**TRADISI BERPIKIR DALAM USUL FIKIH  
(Memetakan Porsi, Posisi dan Proporsi Akal Sebagai Nalar Berpikir  
dalam Hukum Islam)**

**Syamsul Wathani**

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Jalan Marsda Adisucipto Yogyakarta  
Email: wathoni89@gmail.com*

**Abstrak**

Artikel ini membahas akal sebagai sebuah nalar berfikir dalam tradisi usul fikih. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kategoris-kritis, untuk melihat dan memetakan porsi, posisi dan proporsi akal sebagai alat atau metode dalam melahirkan hukum Islam. Artikel ini diharapkan bisa memetakan dan menempatkan akal secara bijak dalam peran dan aktivitasnya sebagai perangkat dalam mengeluarkan hukum Islam. Meletakkan akal sebagai metode berfikir hukum Islam di tempatnya secara proporsional. Memberikan pandangan mengenai penggunaan akal sebagai sebuah *concern* dalam tradisi kajian usul fikih. Serta menghilangkan justifikasi negatif mengenai penggunaan akal dalam melahirkan hukum agama.

**Kata kunci:** *akal, tradisi berfikir, usul fikih, pendekatan kategoris, hukum Islam*

**Abstract**

This article discusses reasoning as a thinking mode within *usul fiqh* tradition. The perspective used is a categorical-criticism approach to reveal and map the portion, position, and proportion of reasoning as the instruments or mode to formulate Islamic Law. This article is expected to categorize and place reasoning wisely within its roles and activity as the collection of instruments to formulate Islamic Law. This article places reasoning as the method of thinking on Islamic Law proportionally. It contributes in revealing its opinion about the use of reasoning as the concern within *usul fiqh*, to dismiss the negative justification about the use of reasoning to formulate religious laws.

**Keywords:** *reason, thinking tradition, usul fiqh, categorical approach, Islamic law*

**A. Pendahuluan**

Peran akal dalam melahirkan hukum Islam, undang-undang, fatwa atau produk hukum Islam lainnya sangatlah signifikan. Sebagai sebuah anugerah yang membedakan manusia dengan makhluk lain, akal menjadi alat sekaligus mesin yang menggerakkan tradisi berfikir dalam kelimuan hukum Islam. Beberapa ulama bahkan memandang akal sebagai “*rasul*” dalam diri manusia, sedangkan

Muhammad saw adalah rasul di luar diri manusia. Ia memiliki peran yang begitu besar sebagai penalaran independen (*independent reasoning*) dalam menemukan kebenaran.<sup>1</sup>

Akal merupakan salah satu persoalan yang menjadi tema sentral dalam tradisi pemikiran agama Islam, terutama peran pentingnya dalam melahirkan hukum Islam. Dalam tradisi Islam, cara berfikir mengenai hukum

bermuara pada *uṣūl al-fiqh*.<sup>2</sup> Sebagai sebuah disiplin ilmu yang membahas berbagai hal terkait metode pembacaan, pendekatan penemuan hukum, serta peran akal dalam menemukan atau menciptakan sebuah hukum.<sup>3</sup>

Melihat kitab fikih yang berjilid-jilid disandingkan dengan wahyu yang mendasarinya hanya berjumlah ratusan saja, tentu menjadi bukti akan peran penting akal dalam melahirkan fikih (hukum) tersebut.<sup>4</sup> Bahkan dalam catatan sejarah, terdapat aliran hukum Islam yang menggunakan akal sebagai sumber utama pembentukan hukum.<sup>5</sup> Akal yang memiliki sifat selalu mencari, menghayati, ingin mengetahui dan memiliki *sense of crisis*, tentu akan sangat efektif dalam mengoperasikan dialog lintas tradisi, lintas budaya, bahkan lintas historisitas dalam membahas tema spesifik studi Islam, tak terkecuali didalamnya studi hukum Islam.<sup>6</sup>

Dalam tradisi usul fikih, peran akal secara signifikan terlihat dalam aktivitas ijtihad (*intellectual exercise*).<sup>7</sup> Pola penggunaan akal telah berhasil melahirkan beragam metode ijtihad.<sup>8</sup> Sehingga, terbaginya sumber hukum Islam (*maṣādir al-ahkām*) menjadi *naqli* dan *'aqli*<sup>9</sup> telah menempatkan posisi akal di dua tempat yang strategis. *Pertama*, ia sebagai “jembatan jalan” atau “penentu jalan” dalam melahirkan hukum Islam,<sup>10</sup> dan *kedua*, akal berperan sebagai alat (mesin) dalam mengkonstruksi teori-teori *uṣūliyyah*.<sup>11</sup>

Artikel ini akan membahas akal sebagai sebuah basis penalaran dalam tradisi usul fikih. Metode atau pendekatan yang digunakan adalah kategoris-kritis,<sup>12</sup> dengan titik fokus pada analisis mengenai porsi, posisi dan proporsi akal dalam tradisi usul fikih. Fokus ini pada akhirnya akan memberikan identifikasi, pandangan dan kesimpulan yang tepat mengenai jenis, kedudukan, peran dan fungsi akal dalam tradisi usul fikih tersebut.

Dengan analisis kategoris, artikel ini akan melihat konstruksi, porsi, posisi dan proporsi akal sebagai *episteme* penalaran dalam tradisi usul fikih. Sedangkan, dengan analisis kritis, artikel ini mempertanyakan tentang bagaimana akal sebagai sebuah *episteme* berfikir dalam memahami dan mengeluarkan hukum dari sumbernya (*naṣṣ*).

Dengan fokus ini, artikel ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pada tiga haluan besar. *Pertama*, memberikan penjelasan mengenai akal secara baik, serta menghilangkan justifikasi negatif mengenai penggunaannya dalam melahirkan hukum agama. *Kedua*, meletakkan akal sebagai metode berfikir hukum Islam di tempatnya secara proporsional. *Ketiga*, melihat secara bijak akal sebagai pola pikir, pendapat manusia, dan bagaimana ia berperan dalam tradisi penalaran hukum Islam. Selain itu, artikel ini diharapkan pula dapat memperkuat argumen mengenai pentingnya akal sebagai sebuah *concern* dalam tradisi kajian usul fikih.

## B. Akal: Definisi dan Ruang Lingkup

1. Akal dalam Bingkai Kajian Semantis  
Kata “akal” yang sudah dipopulerkan dan dipakai secara resmi dalam bahasa Indonesia<sup>13</sup> berasal dari bahasa Arab, yakni *al-'aql* (العقل), dari pembentukan kata; *'aqala - ya'qilu - 'aqlan* (عقل يعقل عقلا), yang memiliki makna *fahima wa tadabbara* (فهم و تدبر), faham/memahami dan menghayati/merenungkan dengan dalam.<sup>14</sup>

Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*-nya menjelaskan, bahwa kata *al-'aql* bermakna dasar *al-hijr* (الحجر), yaitu menahan dan mengekang. Bentuk *fā'il*-nya *al-'āqil* (العاقِل) berarti orang yang menahan diri dan mengekang hawa nafsu. Derivasi kata ini kemudian melahirkan konsep, bahwa seseorang dikatakan berakal jika ia mampu menahan dirinya



untuk memperturuti hawa nafsunya. Senada dengan Ibn Manzūr, Ibrāhīm Mustafā dalam *Mu'jam al-Wasīṭ* nya juga memaknai kata *al-'aql* dengan makna dasar kebijaksanaan (النهي), lawan kata dari lemah pikiran (الحق). Beberapa ulama' lain juga menambahkan, bahwa kata *al-'aql* bisa dimaknai pula dengan hati (القلب).<sup>15</sup>

Makna semantis yang sama juga dijumpai di kamus-kamus bahasa Arab lain, dengan makna dasar kata *'aqala*, mengikat dan menahan. Dalam tinjauan sosiolinguistik, menurut Ibrāhīm Mustafā, makna dasar dari *al-'aql* - menahan dan mengikat- ini tidak terlepas dari realitas penuturnya. Karena itu, istilah tali pengikat serban yang dipakai di Arab disebut dengan *'iqāl* (عقال),<sup>16</sup> dan menahan orang di dalam penjara disebut *i'taqala* (اعتقل), tempat tahanan disebut *mu'taqal* (معتقل).<sup>17</sup>

Dalam konteks yang lebih spesifik, bahasa Indonesia, kata “akal” dimaknai dengan dua *sense* penggunaan. *Pertama*, penggunaan akal secara umum yang dimaknai dengan daya pikir, pikiran, ingatan. Akal juga dimaknai dengan daya upaya, ikhtiar, jalan atau cara untuk melakukan sesuatu. Sehingga konsep “berakal” yang terbangun dalam konteks Indonesia dinisbatkan kepada orang yang pandai, tidak mudah kalah dalam debat. *Kedua*, penggunaan akal dalam kategori majaz, akal dimaknai dengan tipu daya, muslihat, kecerdikan, kelicikan, dan sebagainya. Konteks pemaknaan ini lahir dikarenakan akal sering digunakan dalam mengatur siasat (siasat buruk).<sup>18</sup>

## 2. Akal dalam Tinjauan al-Qur'an dan Tafsir

Materi *'aql* dalam al-Qur'an memiliki banyak bentuk (*variant*). Diantaranya berbentuk *fi'il mudāri'* seperti kata *ta'qilūn* (تعقلون) atau *ya'qilūn* (يعقلون). Terdapat juga bentuk kata *'aql* dalam kata kerja, seperti kata *'aqalūh*

(يعقلها), *na'qilu* (نعقل), dan *ya'qiluhā* (يعقلها). Lafadz *'aql* dalam varisasi bentuk kata ini secara umum mengandung makna semantis yang sama, yakni paham atau memahami dan mengerti.<sup>19</sup> Namun, dalam beberapa ayat al-Qur'an dijelaskan bahwa aktivitas pemahaman, dan pemikiran tidak hanya dilakukan melalui akal yang berpusat di kepala semata, namun juga dilakukan oleh hati (*al-qalb*) yang berpusat di dada.<sup>20</sup>

Konsep al-Qur'an mengenai pemahaman memang sangat luas. Jika ditinjau dari segi kajian kemiripan kata (*mutarādifah*) saja, ada beberapa terminologi yang digunakan al-Qur'an untuk menggambarkan aktivitas berfikir atau memahami, yakni:<sup>21</sup> *nazara* (نظر), berarti melihat secara abstrak dalam arti berfikir dan merenungkan (Q.S. Qāff: 6-7). *Tadabbara* (تدبر), berarti merenungkan (Q.S. Shād: 29), *tafakkara* (تفكر), berarti berfikir (Q.S. an-Nahl: 68-69), *faqihā* (فقه), berarti mengerti/faham (Q.S. al-Isra': 44), *tazakkara* (تذكر), berarti mengingat, memperoleh peringatan, mendapat pelajaran, memperhatikan, dan mempelajari, dan *fahima* (فهم), yang berarti memahami (Q.S. al-Anbiya': 78-79).

Lebih lanjut, al-Qur'an bahkan memberikan penghargaan dengan penyebutan tertentu kepada orang Muslim yang mau menggunakan akalnya untuk berfikir, seperti istilah: *ulūl-abbāb* (أولو الأبواب) orang yang berfikir,<sup>22</sup> *ulūl-'ilm* (أولو العلم) orang yang berilmu, *ulūl-absār* (أولو الأبصار) orang yang mempunyai pandangan dan *ulūn-nuhā* (أولو النهي) orang yang bijaksana.<sup>23</sup>

Ungkapan dan ekspresi yang diberikan oleh al-Qur'an di atas mengandung anjuran, dorongan dan motivasi, bahkan perintah agar manusia banyak berpikir dan mempergunakan akalnya. Termasuk mempergunakan akal sebagai salah satu sumber ajaran Islam.<sup>24</sup>

Bahkan, dalam terminologi Qur'ani di atas, dengan jelas dan tegas al-Qur'an memberikan penghargaan kepada kaum Muslim yang memanfaatkan akal nya sebagai penalaran yang independen (*independent reasoning*) dalam melakukan pemahaman, meskipun dengan tidak memutlakan kebenarannya,<sup>25</sup> karena di samping akal, ada wahyu yang perlu juga diperhatikan.

### C. Akal Sebagai Perangkat Metodologis dalam Usul Fikih: Memetakan Porsi, Posisi, dan Proporsi Penggunaan Akal

Usul fikih merupakan bagian dari peradaban Islam (*s'laqāfah al-Islāmiyyah*), tepatnya ia sebagai sentra peradaban pemikiran Islam.<sup>26</sup> Di dalam usul fikih beroperasi segala aktivitas yang memuat kaidah-kaidah berpikir<sup>27</sup> dan bangunan keilmuan yang memaknai relasi positif antara akal dengan ilmu. Ali Harb mencatat setidaknya ada tiga relasi positif antara akal dan usul fikih; (1) berperan dalam menghidupkan kembali tradisi berfikir *manhajī* (metodologis), (2) berperan dalam mereorientasikan kembali *manāhij* (metode) yang dilakukan para ulama, dan (3) berperan dalam membangun dan menghidupkan kembali tradisi ulama' *uṣūlī*. Bagi Ali Harb, ketiga relasi ini sekaligus terangkum sebagai kritik nalar atau kritik epistemologi.<sup>28</sup>

Penggunaan akal dalam aktivitas dialektika fikih memang bukanlah hal baru, Imam al-Syāfi'i, Mu'tazilah, Ḥanāfiyah, Zāhiriyyah,<sup>29</sup> dan sebagainya.<sup>30</sup> merupakan intelektual sejarah yang menjadikan usul fikih sebagai pusat teoritisasi aktivitas praksis, teoritisasi perbuatan, logika perilaku, serta metodologi pembacaan dan pengambilan hukum dari *naṣṣ*.<sup>31</sup> Di tangan merekalah tradisi berpikir digerakkan, tradisi akademik dihidupkan. Sehingga, jika dikategorisasikan secara garis besar, tradisi pola pikir *uṣūlī* yang berjalan dalam rentetan sejarah kajian

hukum Islam terbagi menjadi dua bentuk, *istidlālī* dan *istiqrā'i*. Kedua pola ini memiliki perbedaan, di samping masing-masing juga memiliki keunggulan.

Pada titik dua pola ijtihad inilah akal memiliki peran aktif. Baik pola *istinbat* yang mengambil dari dalil (*istidlāl*),<sup>32</sup> maupun pola *istinbat* yang mengambil dari fakta kejadian (*istiqrā'*),<sup>33</sup> sama-sama memainkan peran akal dalam operasionalnya. Namun, peran akal paling dominan terdapat pada pola ijtihad golongan liberatif, yang akhir-akhir ini muncul kepermukaan untuk menggeser dua pola ijtihad diatas yang sudah lama *eksis*. Aliran liberatif ini bahkan memberikan porsi yang sangat besar kepada akal untuk terlibat dalam proses ijtihad dan mengeluarkan hukum.<sup>34</sup>

#### 1. *Istidlāl* (Deduksi).

Dalam tradisi usul fikih, pola analisis *istidlālī* berangkat dari keyakinan adanya keterkaitan yang erat antara bahasa dengan pengetahuan. Substansi sebuah pesan -ajaran- dapat dipahami lewat bahasa yang digunakan. Pola ini dalam menentukan makna sebuah pesan yang di-*khitāb*-kan, biasanya menggunakan instrumen dialektika teks dan analisis (*text dialectic and analysis*).<sup>35</sup> Al-Jābiri memasukkan pola analisis ini kedalam *episteme bayānī*.<sup>36</sup>

Dalam *istidlāl*, dialektika teks dan analisis dioperasionalkan dengan membuat himpunan kaidah dan aturan, yang digunakan untuk menafsirkan wacana (*khitāb*) yang terungkap dari teks. Sehingga, penguasaan logika bahasa Arab (*mantiq*) menjadi tumpuan penting dalam membentuk sistem penalaran yang sistematis.<sup>37</sup> Peran akal akan terlihat aktif dalam me-*linier*-kan berbagai teks agar terseruktur dalam sebuah argumentasi.

Instrumen dialektika teks dan analisis ini biasanya mengandalkan pendalaman analisis dan penggunaan akal yang baik. Operasional untuk menemukan hukum biasanya mengandalkan jenis akal meditatif (*'aql mu'abir*) dan akal

dialektika ('*aql jadali*). Akal jenis ini difungsikan untuk mengakumulasi berbagai kontradiksi teks dalam mendapatkan sebuah persepsi dan pola ketetapan hukum.<sup>38</sup> Model berpikir akal jenis ini sebenarnya mirip dengan silogisme,<sup>39</sup> atau logika Aristoteles,<sup>40</sup> sebagaimana yang sering terlihat dimainkan oleh ulama' tradisional. Instrumen akal jenis inilah yang berperan melahirkan *qiyās bayāni*,<sup>41</sup> sebagai produk khas dari nalar Arab itu sendiri.<sup>42</sup>

Dengan instrumen ini, maka menurut al-Jābirī -sebagai sebuah kritik-, Imam al-Syāfi'i tidak menciptakan teori *qiyās*, ia hanya mengembangkan teori *qiyās* dari logika bahasa teks.<sup>43</sup> Karena itu, instrumen pengetahuan hukumnya lebih banyak didasarkan pada prinsip '*al-ʿaql fī al-naṣṣ lā fī al-wāqī*'. Sehingga, konstruksi penyelesaiannya pun berkisar pada persoalan petunjuk wacana (*dilālāt al-khitāb*).

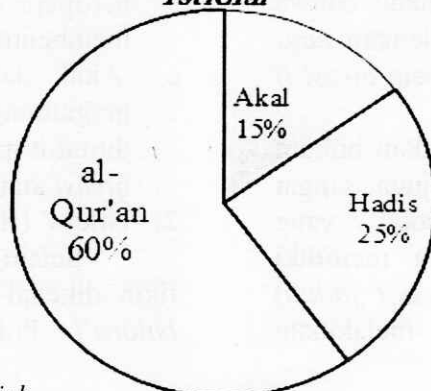
Dalam keadaan instrumen analisis seperti ini -lanjut al-Jābirī-, akal difungsikan kebanyakan untuk memutarbalikan logika guna menyingkapi batasan-batasan deskriptif, memetakan esensi, dan memecahkan sebuah identitas.<sup>44</sup> Persoalan yang ada (*al-far'*) dicari rujukannya pada *ʿaql* dengan berpegang pada kerja bahasa di atas.<sup>45</sup> Bisa dibbilang aktivitas *istidlālī* nya hanya terorientasi pada ijtihad *bayāni* -*qiyāsi*,<sup>46</sup> penggunaan akal sebatas pada hal-hal yang bisa diqiyaskan saja. Akibatnya, ijtihad hampir mirip dengan *qiyās*, padahal *qiyās* itu sendiri adalah

bagian dari metode ijtihad.<sup>47</sup> Dengan pola *qiyās* ini, akal hanya digunakan untuk membentuk (*mubtadi'*) hukum dari *naṣṣ*.<sup>48</sup>

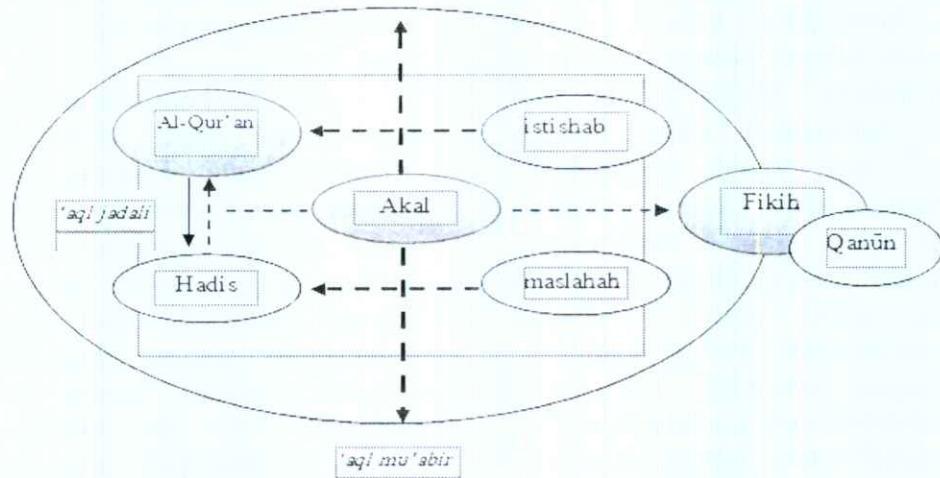
Analisis kategoris akal dalam pola *istidlāl* ini dapat diringkas dalam beberapa runtutan. *Pertama*, akal dan dua sumber (*naṣṣ*) menyatu sebagai bahan dasar dalam mengeluarkan hukum. *Kedua*, akal memiliki posisi penting sebagai *analisis* guna membangun argumentasi hukum yang tepat, dan sebagai andalan dalam melakukan dialektika teks dan analisis. *Ketiga*, kendati memiliki porsi yang kecil dalam lingkaran sumber ijtihad, proporsi akal tetap saja diandalkan dalam mengeluarkan hukum yang logis berdasarkan teks yang ada, sehingga hukum yang keluar tidak kontras dengan maksud teks. *Keempat*, dengan pola *istidlāl* ini, penekanan fungsi umum akal digunakan dalam menemukan hukum (*rechtsvinding*). Seorang mujtahid dalam pola *istidlāl* ini tidak sedang berusaha membuat hukum, melainkan sedang berusaha menemukan hukum yang terkandung dalam *naṣṣ*. Karena landasan Mujtahid pada keyakinan bahwa hukum dibuat oleh Tuhan, dan terdapat di dalam firman-Nya (*naṣṣ*).<sup>49</sup>

Berikut skema akal dalam cara berpikir *istidlālī/istintāji*. Skema ini melingkupi porsi akal, posisi akal dalam kerja operasional dan proporsi akal sebagai sebuah instrumen analisis dalam tradisi *uṣūlī*.

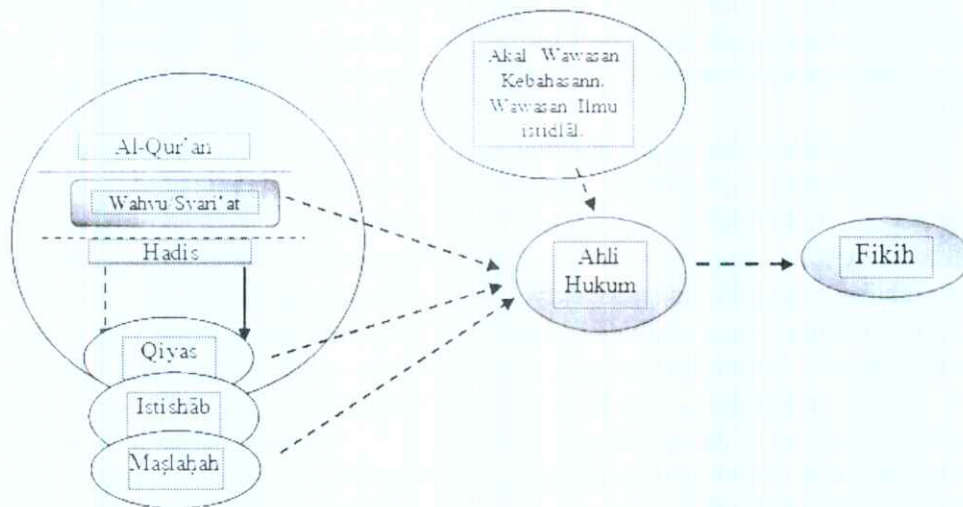
**Lingkaran Porsi Akal dalam Istidlāl**



Skema Posisi Akal Secara Operasional dalam *Istidlāl*



Skema formasi dan proporsi akal sebagai penemu hukum (*rectsvinding*)  
Dalam *Istidlāl*



Penjelasan dari skema di atas adalah sebagai berikut:

- a. Lingkaran porsi akal menunjukkan lingkaran dengan garis menyatu dan terikat. Artinya, akal dalam pola *istidlāl* ini telah menekankan bahwa ia tidak bisa berjauhan dengan *naṣṣ* serta berpegang pada prinsip '*al-aṣl fī al-naṣṣ lā fī al-wāqī*'.
- b. Posisi akal dalam melahirkan hukum dalam pola *istidlāl* ini juga sangat sentral. Dua jenis akal yang digunakan masing-masing memiliki peran. Akal dialektika ('*aql jadali*') berperan aktif dalam melakukan

dialektika teks (*naṣṣ*), sedangkan akal meditatif ('*aql mu'abir*') berperan dalam menganalisis dan mendialogkan *naṣṣ* dengan teori *uṣūlī* yang sudah ada. Semua ini beroperasi dalam satu tujuan, membentuk hukum (fikih).

- c. Akal dalam menemukan hukum, bergantung pada mujtahidnya. Ia dituntut menguasai teori-teori *bayānī-qiyaṣi* atau teori kebahasaan lainnya.
2. Istiqra' (Induktif).

Selain *istidlālī*, dalam tradisi usul fikih dikenal juga dengan pola analisis *Istiqra'i*. Pola analisis *Istiqra'* dalam



tradisi *uṣūlī* menekankan penelitian terlebih dahulu guna mendapatkan kebenaran atau kesimpulan sebuah hukum.<sup>50</sup> Instrumen yang digunakan dalam menemukan hukum adalah eksperimentasi dan penalaran akal.<sup>51</sup> Dalam proses eksperimentasi, akal digunakan untuk mengamati realitas, menganalisis sebab sebab (*idrāk al-sabab*), hingga menghasilkan sebuah pengetahuan/pemahaman.<sup>52</sup>

Al-Jābiri memasukkan analisis *istiqra'* ini kedalam *epistem burhānī*.<sup>53</sup> Berbeda dengan *epistem bayānī*, kebenaran dalam *epistem burhānī* tidak hanya pemakaian logika secara absah saja, tetapi juga kesesuaian (*mutābaqah*) antara nalar dengan realitas dan hukum-hukum alam.<sup>54</sup> Beberapa ulama telah mengembangkan analisis *istiqra'* ini, diantaranya Imam Abū Ishaq al-Syāṭibī.<sup>55</sup> Sebagaimana pola *istidlāl* di atas, pola *istiqra'* juga memainkan akal sebagai instrumen penemuan hukum. Bahkan, porsi akal yang dimainkan lebih besar dari pola analisis *istidlāl* di atas. Dalam tradisi usul fikih yang mengembangkan pola *istiqra'*, ada beberapa jenis, peran dan fungsi akal yang dimainkan didalamnya.

#### a. Akal Realitas (*al-'Aql al-Wāqī'ī*)

Akal dalam pola ini sebenarnya sudah terlihat dalam fikih klasik, hanya saja aksentuasinya yang lebih *rill* diperlihatkan dimasa modern ini, seiring dengan masuknya keilmuan filsafat. *Al-'Aql al-wāqī'ī* merupakan cara berpikir dalam filsafat hukum Islam yang berpegang pada kekuatan natural manusia (*indrawī*) dan otoritas akal dalam memperoleh pemahaman dan pengetahuan, sehingga akal berpungsi sebagai sandaran utama. Instrumen yang digunakan adalah *diskursif* (*baḥs'iyyah*), penelitian dan pengkajian mendalam.<sup>56</sup> Kekuatan rasio atau akal sangat diandalkan dalam melakukan diskusi/*baḥs'iyyah* ini.

Akal dijadikan *metode* dan *mesin* sekaligus dalam mengolah

realitas/fenomena/kejadian dan teks, maupun hubungan antar keduanya sebagai sumber kajian. Sehingga, simpulan hukum yang dihasilkan memiliki alur metode *epistemologi* yang jelas, dari observasi empiris dan inferensiasi intelektual.<sup>57</sup> Secara praksis, buah yang paling nyata dari akal jenis ini adalah lahirnya fikih realitas (*fiqh al-wāqī'*), seperti fikih jual beli, fikih kedokteran, fikih keluarga, dll. Rumusan fikih ini biasanya yang *dikemas*, setelah sebelumnya melakukan konfirmasi mendalam dari kutub penelitian lapangan terlebih dahulu dan respon dalam *naṣṣ*. Jika tidak selalu ditemukan *naṣṣ* yang spesifik mengenai realitas yang ingin direspon, disinilah letak kreatifitas sang mujtahid.

Adapun secara teoritis, Muḥammad Syaḥrūr mencontohkan penggunaan akal jenis ini, dalam merekonstruksi dan meredefinisi konsep *qiyās* yang ada dalam tradisi usul fikih klasik. Menurut Syaḥrūr –sebagai sebuah kritik-, tidak tepat generasi yang hidup di abad modern ini menganalogikan sesuatu kepada generasi yang hidup di masa Nabi. Apalagi selama ini *qiyās* selalu dimainkan dari analogi sesuatu yang *syāhid* (jelas dan ada) kepada sesuatu yang *gāib* (samar).

*Qiyās* menurut Syaḥrūr adalah menemukan hukum baru dengan menganalogikan yang *syāhid* (nyata/jelas) dengan yang *syāhid* pula.<sup>58</sup> Artinya, definisi yang benar dari *qiyās* adalah penerapan sebuah aturan hukum tertentu yang diproduksi pada masa kini (realitas kini) dan kepada masyarakat masa kini pula. Sebagai contoh, pelarangan rokok seharusnya bukan dengan analogi akal *qiyās naṣṣ* semata, tapi lebih kepada kajian terhadap realitas pasti yakni ilmiah kedokteran. Sehingga analisis mengenai obyek bukan deskripsi mengenai obyek itu sendiri, sebagaimana yang banyak dilakukan dalam *istidlāl*, melainkan analisis yang ditopang *illat*-nya dari analisis kebenaran realitas.<sup>59</sup>

Dengan narasi ini, maka akal realitas (*aql al-wāqī'i*) mendapatkan peran vital dengan dua pertimbangan rasional: *pertama*, hukum Islam adalah hukum sipil buatan manusia yang disatu sisi mengindahkan kalam Tuhan dan disisi lain mengindahkan realitas sosial. *Kedua*, hukum Islam bukan *syari'at 'aini* tetapi *syari'at hudūdi* yang membuka lebar kreativitas manusia,<sup>60</sup> dengan akal sebagai mesinnya.

b. Akal Hermeneutis (*al-'Aql al-Ta'wīlī*)

Hermeneutik merupakan salah satu teori interpretasi al-Qur'an. Namun, akal hermeneutik disini tidaklah dimaksudkan menyinggung kearah itu. Akal hermeneutik bisa dimaknai dengan pola pikir yang harus diperhatikan sebelum dan ketika melakukan ijtihad. Hassan Hanafi memberikan tiga tahap kerja hermeneutis dalam ijtihad: (1) *kesadaran historis*, dengan mematangkan pengetahuan klasik teks. (2) *kesadaran eidetis*, dengan mempersiapkan diri untuk interpretasi hermeneutik, dan (3) *kesadaran praksis*, dengan berusaha mentransformasikan wahyu dari ide normatif ke gerakan realitas/sejarah. Dalam bentuk akal sebagai sebuah kesadaran dan pemikiran inilah yang kemudian melahirkan "fikih kiri".<sup>61</sup>

Dalam usul fikih, instrumen akal jenis ini bergerak dengan bantuan metode genetika/historis dan metode dialektika.<sup>62</sup> Berbeda dengan pola dialektika dalam *istidlālī*, dialektika dengan akal jenis ini dalam pola *istiqrā'i* ini akan melakukan melakukan kajian didalam dan diluar teks sekaligus. Sehingga, poin-poin bahasan seperti: konteks tekstual (*siyāq an-naṣṣ*), konteks pembicaraan (*siyāq al-khiṭāb*), konteks kondisi signifikan (*siyāq al-ḥāl*),<sup>63</sup> menjadi elemen yang simetris dan terikat. Elemen ini selain dibaca dengan teliti, juga dibaca dengan kritis. Karena itu, *al-'Aql al-ta'wīlī* disebut juga *'aql al-nāqīd* (akal kritis). Para pemikir yang menggunakan domain akal ini disebut dengan *the progressive ijtihadis*. Yakni, pola ijtihad yang tidak terlalu *asyik*

memainkan teks semata, namun juga bermain dengan baik pada landasan konteks dalam melahirkan kontekstualisasi hukum Islam.<sup>64</sup>

c. Akal Filsafat (*al-'Aql al-Falsafī*)

Akal filsafat dalam bahasa sederhana difahami dengan model penalaran hukum dengan berpegang pada filsafat. Filsafat sebagai pemikiran hukum berangkat dari keyakinan bahwa pengejawantahan hukum Islam sebagai pengendali masyarakat (*social control*), perekayasa sosial (*social engineering*) dan kesejahteraan sosial (*social welfare*) telah memberikan akal fungsi penuh untuk mengadaptasikannya dengan lingkungan baru.<sup>65</sup> Sehingga, akal mendapatkan tempat utama dalam membangun realitas fiqh yang lebih baik dalam kurun tertentu.

Akal jenis ini yang terbaru dikembangkan oleh Jasser Auda, dalam mereorientasikan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Model penalaran ini menegaskan fungsi dan peran akal tidak untuk mengukuhkan otoritas teks, melainkan melakukan analisis dan menguji secara terus menerus sebuah konklusi hukum secara dialektis.<sup>66</sup> Bisa dikatakan *episteme* ini lebih berorientasi pada otoritas akal (*sulṭān al-'aql*), dengan tiga instrumen penalaran, induksi (*al-istiqrā'*), inferensia (*al-istinta'*), direksi hukum (*al-maqāṣid*).<sup>67</sup>

Sebagaimana jenis sebelumnya, akal filsafat juga melakukan dialektika atau penyesuaian, namun penyesuaian yang dilakukan bukan dengan teks, melainkan antara akal itu sendiri dan realitas (*muṭābāḥah bayn al-'aql wa al-wāqī'*), atau antara *form* berpikir (keilmuan) dan pertimbangan aspek *practical life*. Dengan pola akal seperti ini, maka cara berfikir dalam membuat hukum tidak hanya secara *bayāni-qiyāsi*, namun juga *ru'yah takāmuliyyah* (pandangan integral).<sup>68</sup> Orintasi seperti ini dalam tradisi usul fikih, disebut juga dengan istilah *ijtihad al-istiṣlāḥī*.<sup>69</sup>



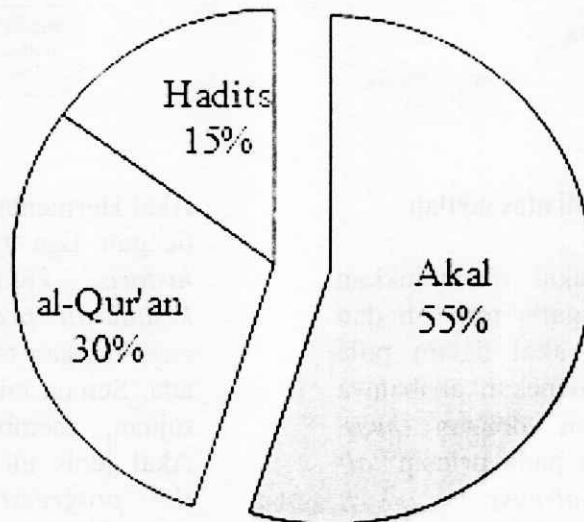
Dalam akal filosofis, untuk melahirkan sebuah hukum, instrumen analisi akal dibangun atas tiga poin besar yakni: ketelitian (*ra'yu al-baṣāriyyah*), ketajaman pengetahuan ilmiah (*ra'yu al-'ilmiyyah*) dan keyakinan (*al-i'tiqadiyyah*).<sup>70</sup> Ketiga instrumen ini menguatkan posisi akal sebagai penentu dalam melahirkan sebuah hukum melalui pemahaman dan kajian yang menyatu (*tawḥīd*) dan holistik (*kulli*). Sebagaimana yang digagas oleh Ḥasan at-Turabī,<sup>71</sup> dan Jasser Auda.<sup>72</sup>

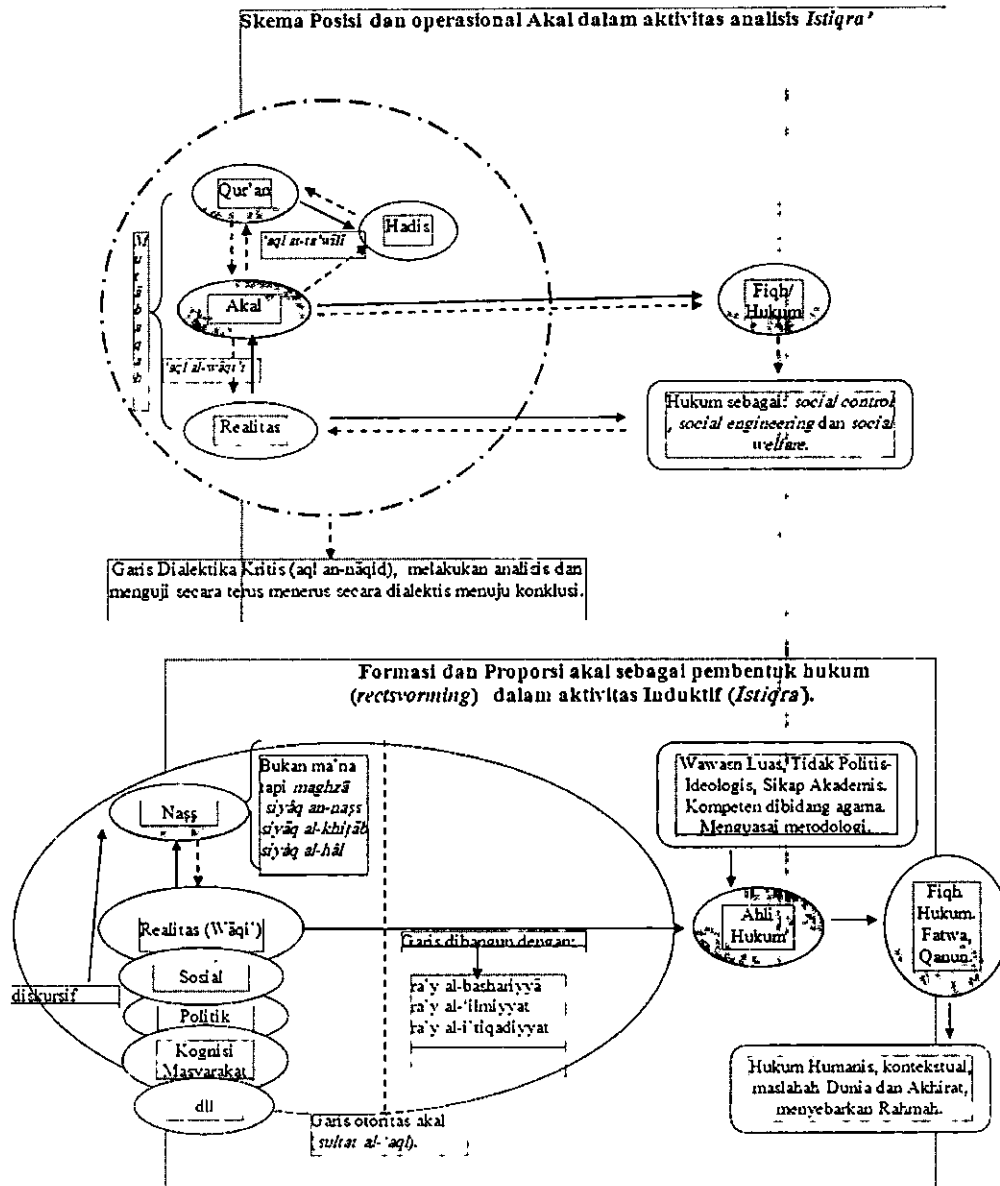
Sebagai simpulan, analisis kategoris akal dalam pola *istiqra'* ini bisa dicatat dalam beberapa hal. *Pertama*, akal dan dua sumber (*naṣṣ*) terpisah namun membentuk lingkaran sebagai bahan dasar dalam mengeluarkan hukum. *Kedua*, akal memiliki posisi penting sebagai mesin dalam melakukan diskursif kepada realitas, sosial, dan sebagainya. Akal juga sebagai andalan dalam melakukan dialektika kajian diluar teks,

seperti: konteks tekstual (*siyāq al-naṣṣ*), konteks pembicaraan (*siyāq al-khiṭāb*), konteks kondisi signifikan (*siyāq al-ḥāl*). *Ketiga*, besarnya porsi yang dimiliki akal dalam lingkaran sumber ijtihad, membuat proporsinya menjadi andalan dalam mengeluarkan hukum yang humanis berdasarkan realitas yang ada dan teks yang mewadahi. *Keempat*, dengan pola *istiqra'* ini, penekanan fungsi umum akal digunakan sebagai pembentuk dan pencipta hukum (*rectsvorming*). Apakah dengan melakukan proses *konkretisasi* peraturan hukum yang bersifat umum dalam *naṣṣ* terhadap peristiwa-peristiwa konkret yang terjadi di masyarakat, ataukah secara langsung mengeluarkan hukum yang sama sekali belum ada.<sup>73</sup>

Berikut skema akal dalam cara berfikir *istiqrā'i*. Skema ini melingkupi porsi akal, posisi akal dalam kerja operasional dan proporsi akal sebagai sebuah instrumen analisis.

Lingkaran Porsi Akal dalam *Istiqra'*





Penjelasan dari skema di atas adalah sebagai berikut:

- Lingkaran porsi akal menunjukkan lingkaran dengan garis terpisah dan berjarak. Artinya, akal dalam pola *istiqla'* ini telah menekankan bahwa ia bisa berjauhan dengan *nasṣ*. Dengan berpegang pada prinsip *'al-aql fī al-wāqī' lā fī al-nasṣ*.
- Posisi akal dalam melahirkan hukum dalam pola *istiqla'* ini juga sangat penting, bahkan ia memiliki otoritas tinggi. Tiga jenis akan yang digunakan masing-masing memiliki peran. Akal Realitas (*al-'Aql al-Wāqī'i*), berperan aktif dalam melakukan diskursif (*baḥsiyyah*).

- Akal Hermeneutis (*al-'Aql al-Ta'wīlī*) dengan tiga tahap kerja *kesadaran historis*, *kesadaran eidetis*, dan *kesadaran praksis* berperan dalam *nasṣ* dengan teori *uṣūlī* yang sudah ada. Semua ini beroperasi dalam satu tujuan, membentuk hukum (fiqh). Akal filosofis, dalam fungsi melakukan dailektika atau penyesuaian (*muṭābaqah bayn al-'aql wa al-wāqī'*) guna melahirkan hukum yang humanis dari sebuah pandangan yang terintergral (*ru'yah takāmuliyyah*).
- Dalam pola *istiqla'* ini, akal berfungsi sebagai pembentuk dan

pencipta hukum (*rectsvorming*). Sehingga, seorang Mujtahid dituntut menguasai teori sosial dan agama dengan baik.

#### D. Akal Sebagai Titik Tekan Ijtihad

Akal dan posisinya dalam teknik ijtihad dari uraian diatas dapat dibedakan menjadi tiga tipe: (1) *al-ijtihād al-bayāni*, yakni ijtihad yang berhubungan dengan penjelasan yang berada didalam sumber hukum, al-Qur'an dan Sunnah. (2) *al-ijtihād al-qiyāsi*, yakni ijtihad untuk menyelesaikan persoalan yang tidak ada ketentuannya dalam sumber hukum, dan ulama' menyelesaikannya secara *qiyās*. Ijtihad ini oleh Abdullah Saeed diorientasikan pada *text-based ijtihad*,<sup>74</sup> dengan akal digunakan sebagai penunjang. (3) *al-ijtihād al-istiṣlāhī*, yakni ijtihad yang menggunakan akal dan tidak menggunakan sumber utama secara spesifik, berpegang pada *ruḥ asy-syari'at (maghza)* yang ditetapkan dalam semua ayat al-Qur'an dan hadis secara eksplisit maupun implisit.<sup>75</sup> Ijtihad model inilah yang disebut progresif oleh Abdullah Saeed dengan mengorientasikan pada *context-based ijtihad*.<sup>76</sup> Ketiga ijtihad ini jelas memiliki tekanan yang sama ketika digunakan oleh manusia. Dan menjadi bagian dari unsur fiqh dengan sifat *skeptis-subyektif*. Dan ketiga jenis ijtihad ini jelas tidak kebal dari kritikan.<sup>77</sup>

Setelah mencermati hubungan *naṣṣ* dengan akal, hubungan *naṣṣ* dengan tradisi atau perkembangan sosial dan syarat ijtihad, maka cara kerja ijtihad di atas dapat diterapkan dengan mengikuti dua kerangka konseptual. *Pertama*, gerak dari atas ke bawah (*min al-a'lâ ilâ al-adnâ*), dengan memahami *naṣṣ* secara kolektif, partikular dan universal, untuk diambil suatu kesimpulan hukum. Kemudian hukum tersebut diproyeksikan kepada kasus-kasus atau gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat.

*Kedua*, kerangka konseptual gerak dari bawah ke atas (*min al-adnâ ilâ al-a'lâ*), dengan mempelajari kasus-kasus

atau gejala sosial secara mendalam, untuk ditarik suatu kesimpulan hukum tentatif. Kemudian hukum tentatif itu dikonfirmasi dengan *naṣṣ* hukum. Bila ada unsur-unsur yang bertentangan, maka *naṣṣ* tersebut memberikan nilai-nilai (filosofis) yang sesuai dengan tujuan-tujuan umum *syari'ah*.

Kedua konsep ini jelas memperhitungkan eksistensi akal walau dengan kadar yang berbeda. Eksistensi dan peran akal apakah akal sebagai wacana atau metode,<sup>78</sup> diinstrumentasikan oleh asy-Syâṭibî dengan beberapa premis. *Pertama*, seandainya dalil-dalil *syara'* tidak mengakui peran akal, maka dalil hukum itu bukanlah petunjuk hukum *syara'* bagi para hamba yang berakal. *Kedua*, seandainya dalil itu tidak mengakui akal maka berarti akan mengarah kepada pembebanan sesuatu hukum yang tidak mampu dilaksanakan oleh manusia.<sup>79</sup> *Ketiga*, berdasarkan penelitian mendalam, tempat pembebanan hukum itu adalah akal, tanpa akal maka tidak ada beban.<sup>80</sup>

#### E. Penutup

*Naṣṣ* adalah wahyu Tuhan yang sifatnya mutlak, sedangkan akal adalah alat berpikir manusia yang sifatnya nisbi dan digunakan untuk penalaran. Akal memiliki peran dalam membimbing pemahaman (*understanding*), memberikan persepsi (*perception*) dan melakukan pengamatan (*cognition*). Hal ini tentu baik untuk direlasikan dengan usul fikih. Relasi positif antara akal dan usul fikih setidaknya dapat dicatat pada tiga hal; *pertama*, dalam menghidupkan kembali tradisi berpikir *manhaji* (metodologis), *kedua* dalam mereorientasikan kembali metode (*manāhij*) yang dilakukan para ulama, dan *ketiga* membangun kembali tradisi ulama' *uṣūlī*.

Ada dua metode penemuan hukum Islam yang masih berkembang sampai sekarang, yakni *istidlāl* (deduksi) dengan gaya *istinbat* mengambil dari dalil, dan *istiḡra'* (induksi) dengan gaya



*istinbat* mengambil dari fakta kejadian. Dalam deduksi (*istidlāl*), porsi akal sangat kecil, yakni: Qur'an 60%, hadis 25% dan akal 15%. Akal memiliki peran atau posisi memberikan penjelasan yang linier (argumentatif), dengan dua jenis akal yakni akal meditatif ('*aql mu'abir*) dan akal dialektika ('*aql jadali*). Dalam deduksi proporsi atau penggunaan akal kebanyakan hanya untuk analogi, dan diposisikan membentuk (*mubtadi*) hukum dari *naṣṣ* dan serta sebagai penyempurna (*al-mutammimah*) saja.

Adapun dalam induksi (*istiqrā'*), akal memiliki porsi yang aling besar, yakni: Akal 55%, Qur'an 30%, hadis 15%. Dalam *istiqrā'*, akal diproporsikan dalam proses eksperimentasi, untuk mengamati realitas, menganalisis sebab-sebab. Terdapat beberapa metode dalam

*istiqrā'* yang menguatkan peral akal yaitu *al-'aql al-wāqī'i* (akal realitas), *al-'aql al-ta'wīlī* (akal hermeneutis), dan *al-'aql al-falsafi* (akal filosofis). Dalam induksi, akal memiliki pungsi dalam membentuk sebuah hukum (*rectsvorming*) dari ketidak adaan berkat doronagn realitas.

Ada beberapa formulasi mengenai peran akal dalam epsitemologi hukum Islam. *Pertama* akal memainkan peran yang baik dalam *istinbath*, *kedua* akal memiliki kemungkinan untuk menjadi pencipta hukum, ia bisa membedakan baik dan buruk, *ketiga* banyak posisi akal yang bersifat konfirmatif kepada teks, tidak tunduk, langsung disebabkan keterbatasan teks yang ada. Karena itu, maka indepedensi akal dalam berfikir dan menemukan hukum perlu dijaga, karena ia memiliki kemampuan untuk itu.

### Catatan akhir:

<sup>1</sup> Haidar Bagir, "Akal adalah Rasul dalam Diri Manusia" dalam *www.islamlib.com*, diakses 5 Agustus 2015.

<sup>2</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction* (New York: Roudedge, 2006), hlm. 43-44.

<sup>3</sup> Ali Harb, *Relativitas Kebenaran Agama: Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), hlm. 16-17.

<sup>4</sup> M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi press, 1998), hlm. 98.

<sup>5</sup> Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maṣlaḥah Najamuddin al-Tifī* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 142-143. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, hlm. 110. Setidaknya tiga kelompok *uṣūliyyūn* yakni: *ahl al-hadīṣ*, *ahl al-ra'yī* dan *mutakallimīn* merupakan bukti sejarah mengenai membuminya penalaran dalam melahirkan hukum Islam. Abdul Salam Arief, "Kontribusi al-Syāfi'i Terhadap Jurisprudensi Islam", Dalam Jurnal *al-Jāmi'ah* no. 56, tahun 1994, hlm. 110.

<sup>6</sup> Haidar Bagir, "Akal adalah Rasul dalam Diri Manusia" dalam *www.islamlib.com*, diakses 05 Agustus 2015

<sup>7</sup> Pentingnya akal dalam ijtihad ditegaskan oleh Mahmud Syaltut, menurutnya akal sebagai alat atau metode penalaran (*turuq al-adillah*) dalam hukum Islam sudah mendapatkan

posisi yang signifikan dalam membentuk 'sebuah jalan' berfikir. Akal memiliki posisi dan membentuk model, warna, corak bahkan bangunan hukum yang beragam. Mahmud Syaltut, *Islām: 'Aqīdah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalām, 1966), hlm. 56. Lihat juga Hadi Putra Wirman, "Problematika Pendekatan Analogi (*Qiyās*) dalam Penetapan Hukum Islam: Telaah atas Pemikiran Ibn Hazm dan Ibn Qoyyim al-Jawziyah", dalam Jurnal *Asy-Syir'ah: Jurnal Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, Juni 2013, hlm. 31-32.

<sup>8</sup> Abdul Salam Arief, "Kontribusi asy-Syāfi'i", hlm. 114.

<sup>9</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 1: 417. Muhammad Alwī al-Malikī, *Syari'atullāh al-Khālidah: Dirāsah fī Tārikh Tasyrī' Ahkām wa Mazāhib al-Fuqahā' al-A'lām* (Makkah, tnp, t.t.), hlm. 12. 'Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 21-22. Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 48-49.

<sup>10</sup> Amin Syukur, "Keseimbangan Perkembangan Tasawuf dan Fiqh di Indonesia" dalam Noor Ahmad, dkk., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 11-27.

<sup>11</sup> M. H. Abed al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta : LKiS, 2000), hlm. 28. Ali Harb, *Relativitas Kebenaran Agama*, hlm. xxi.

<sup>12</sup> Kategoris yang penulis maksudkan adalah dalam *senise* deskriptif. Kata 'deskripsi' secara bahasa bisa diartikan dengan menguraikan,

memaparkan atau menggambarkan sesuatu secara jelas apa adanya. Adapun kata “analisis” secara bahasa bisa diartikan sebagai penyelidikan terhadap suatu peristiwa (teks atau praktik) untuk mengetahui keadaan yang sebenarnya, dari penyelidikan dan penguraian bagian itu (item dalam objek) dapat diperoleh pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhan. Adapun kritis berarti bersifat tidak dapat lekas percaya dan selalu berusaha menemukan kesalahan atau kekeliruan dengan bekerja pada ketajamann penganalisisan dan mencermati bagian-bagian kecil, yang mungkin tidak bisa dijangkau dengan deskripsi semata. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 59, 347, 761.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 25.

<sup>14</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm.

<sup>15</sup> Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1996), VIII: 458.

<sup>16</sup> Ibrahim Mustafā, *al-Mu‘jam al-Wasī‘* (Ttp.: Mustafā al-Babi al-Halabi, t.t.), I: 141.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar*, hlm. 25-26.

<sup>19</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Al-Qur’an Berbicara Tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk. (Jakarta: Gema Insani, 1998), hlm. 19.

<sup>20</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 39.

<sup>22</sup> Al-Qardhawi, *Al-Qur’an*, hlm. 33.

<sup>23</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, hlm. 45.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 48.

<sup>25</sup> Haidar Bagir, “Akal adalah Rasul dalam Diri Manusia” dalam [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com).

<sup>26</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958), hlm. 3. Ali Harb, *Relativitas*, hlm. xxiii.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Dengan makna positif, kritik terhadap metodologi yang melahirkan suatu ilmu, kritik dalam konteks ini ditujukan pada bangunan keilmuan hukum Islam yang dilihat sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang mempuyai dimensi relativisme. Ali Harb, *Relativitas*, hlm. xxiii.

<sup>29</sup> Amri Siregar, *Ibn Hazm: Metode Zāhirī dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam* (Yogyakarta: Belukar, 2009), hlm. 78.

<sup>30</sup> Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta, LKiS, 2009), hlm. 277-278. Bandingkan juga ulasan Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-*

*Syari’ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), II: 391.

<sup>31</sup> Anjar Nugroho, “Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqh Untuk Revolusi Sosial”, dalam jurnal *Al-Jami’ah*, Vol. 43, No. 2, Tahun 2005/1426 H, hlm. 428.

<sup>32</sup> Taha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. vi. Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004), hlm. 186-187.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Anjar Nugroho, “Fikih Kiri” , hlm. 428-429.

<sup>35</sup> Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi; Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nuzum al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah*, cet. 3 (Beirut: al-Markaz al-S’aqafi al-‘Arabi, 1993), hlm. 17.

<sup>36</sup> *Ibid.*, hlm. 556.

<sup>37</sup> Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, cet. 4 (Libanon: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), hlm. 150.

<sup>38</sup> Muhammad Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 31-32.

<sup>39</sup> Hadi Putra Wirman, “Problematika Pendekatan Analogi”, hlm. 42.

<sup>40</sup> Akh. Minhaji “Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial Dalam Perspektif Sejarah”, dalam Amin Abdullah, dkk. *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 71.

<sup>41</sup> Muhammad Roy, *Ushul Fiqh*, hlm. 115-116. Bandingkan dengan ulasan Jaih Mubarak dalam Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 3-5.

<sup>42</sup> Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyah*, hlm. 560-561.

<sup>43</sup> Al-Jābirī, *Takwīn*, hlm. 124.

<sup>44</sup> Ali Harb, *Relativitas*, hlm. 20-21.

<sup>45</sup> Al-Jābirī, *Takwīn*, hlm. 56.

<sup>46</sup> Muhammad Salām Mazkūr, *al-Ijtihād fī Tasrī’ al-Islāmī* (Kairo: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1984), hlm. 42-45. Lihat juga Jaih Mubarak, *Metodologi*, hlm. 8.

<sup>47</sup> Sulaiman al-Kumayi, *Inilah Islam: Telaah Terhadap Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqieqy Dalam Bidang Tafsir, Feminisme, Teologi, Neosufisme, dan Gagasan Menuju Fiqh Indonesia* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2006), hlm. 255.

<sup>48</sup> La Jamaa, “Konsep Ta’abbudi dan Ta’aqquli dan Implikasinya Terhadap Pengembangan Hukum Islam”, dalam *Jurnal Asy-Syir’ah: Jurnal Syari’ah dan Hukum*, vol. 47, no.

1, Juni 2013, hlm. 16. Jaih Mubarak, *Metodologi*, hlm.98.

<sup>49</sup> ‘Abd al-Wahab Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Qalām, 1990), hlm. 167.

<sup>50</sup> Istiqra’ ini memiliki beberapa arti. *Pertama*, untuk penelitian terhadap *naṣṣ-naṣṣ* hukum, seperti meneliti *naṣṣ-naṣṣ* dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum Islam. *Al-istiqra’* juga berlaku penelitian terhadap partikular-partikular makna *naṣṣ*, untuk kemudian ditetapkan suatu hukum umum. *Kedua*, *al-istiqra’* digunakannya untuk penelitian terhadap hukum-hukum spesifik (*far’iyah*), dengan berdasarkan metode *al-istiqra’* atau penelitian induktif terhadap hukum-hukum spesifik, *Ketiga*, *al-istiqra’* digunakannya untuk melakukan penelitian terhadap realitas sejarah penerapan hukum dan kaitannya dengan tradisi masyarakat. Dengan berdasarkan penelitian induktif terhadap faktor-faktor tradisi (*al-istiqra’ al-‘ādī*). Duski, “Metode Penetapan Hukum, hlm. 199-200.

<sup>51</sup> Al-Jābirī, *Takwīn*, hlm. 22-23.

<sup>52</sup> Al-Jābirī, *Bunyah*, hlm. 398.

<sup>53</sup> *Ibid.*, hlm. 383.

<sup>54</sup> Al-Jābirī, *Takwīn*, hlm. 22-23.

<sup>55</sup> Dengan dua gagasan besarnya yakni *al-istiqra’ al-ma’nawī* dengan mempertimbangkan *qarāin ahwāl* (indikasi-indikasi keadaan), baik yang di-*naṣṣ*-kan (*manqūlah*) maupun yang tidak di-*naṣṣ*-kan (*gairu manqūlah*). *Kedua* adalah *al-istiqra’ al-‘ādī* yakni melihat faktor-faktor tradisi terbentuknya sebuah hukum. Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā asy-Syātībī, *al-Muwāfaqāi*, II: 5, 39, 228.

<sup>56</sup> Zubaedi, “Membangun Fiqh Yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fiqh Dengan Realitas Empirik Masyarakat”, dalam *al-Jami’ah*, Vol. 44, No. 2, Tahun 2006, hlm. 440.

<sup>57</sup> Al-Jābirī, *Naqd al-‘Aql*, hlm. 56-71.

<sup>58</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah al-Mu’āṣirah* (Damaskus: Dār al-Aḥalli, 1991), hlm. 581-582.

<sup>59</sup> *Ibid.*, hlm. 581-582. Lihat juga penjelasan mengenai konsep ijtihad Muḥammad Syaḥrūr dalam Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam*, hlm. 68-69.

<sup>60</sup> Roy, *Dekonstruksi*, hlm. 59.

<sup>61</sup> Hasan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 160. Anjar Nugroho, “Fikih Kiri”, hlm. 445.

<sup>62</sup> Ṭāhā Jābir al-Alwanī, *Metodologi Hukum Islam*, hlm. Vi.

<sup>63</sup> Nashr Hāmid Abū-Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā al-Nasyr, 1994), hlm. 219.

<sup>64</sup> M. Arfan Mu’ammār, “Islam Progresif dan Ijtihad Progresif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed”, dalam M. Arfan Mu’ammār

(dkk.), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Yogyakarta, IRCiSoD, 2013), hlm. 357.

<sup>65</sup> Pujiono, *Hukum Islam dan Dinamika Perkembangan Masyarakat: Mengungkap Pergeseran Prilaku Kaum Santri*, (Jember: STAIN Jember Press, 2011), hlm. 60.

<sup>66</sup> M. Amin Abdullah “Al-Ta’wil al-‘Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci,” dalam jurnal *al-Jāmi’ah*, No. 39, Tahun 2001, hlm. 379.

<sup>67</sup> Al-Jābirī, *Bunyah*, hlm. 567.

<sup>68</sup> Ali Harb, *Relativitas*, hlm. 49.

<sup>69</sup> Muḥammad Salam Mazkūr, *al-Ijtihād*, hlm. 42-45. Lihat juga Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, hlm. 8.

<sup>70</sup> Jaih Mubarak, *Metodologi*, hlm. 95.

<sup>71</sup> Mohammad Darwis, “Maqāsid asy-Syarīah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda”, dalam M. Arfan Mu’ammār (dkk.), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), hlm. 407.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Khallaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 167.

<sup>74</sup> M. Arfan Mu’ammār, “Islam Progresif dan Ijtihad Progresif”, hlm. 361.

<sup>75</sup> Mazkūr, *al-Ijtihād*, hlm. 42-45. Lihat juga Jaih Mubarak, *Metodologi*, hlm. 8.

<sup>76</sup> Mu’ammār, “Islam Progresif”, hlm. 361.

<sup>77</sup> Al-Alwanī, *Metodologi*, hlm. vii.

<sup>78</sup> Pembedaan “wacana” dan “metode” sebenarnya didasarkan pada analisis al-Jābirī yang membagi pemikiran menjadi dua yakni pemikiran dari pemikiran sebagai isi (wacana) dan pemikiran sebagai alat (metode). Pemikiran sebagai wacana adalah sekumpulan pendapat dan pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat (metode). Jika dikaitkan dengan syari’at, maka bisa dicontohkan mengenai akhlak, doktrin keyakinan dan ajaran madzhab, serta pemikiran lainnya yang berkaitan dengan pandangan manusia terhadap sesuatu. Adapun pemikiran sebagai alat (metode) berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi, atau bahkan kerangka internal pengetahuan. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Abid Al-Jābirī* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), hlm. 14.

<sup>79</sup> Duski, “Metode Penetapan Hukum”, hlm. 127-128.

<sup>80</sup> *Ibid.*



## DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958.
- Abdullah, M. Amin. “Al-Ta’wil al-‘Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci,” dalam jurnal *al-Jāmi’ah*, No. 39, Tahun 2001.
- Al-Alwani, Taha Jabir. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani. Yogyakarta: UUI Press, 2001.
- Arief, Abdul Salam. “Kontribusi al-Syāfi’i Terhadap Jurisprudensi Islam”, dalam Jurnal *al-Jāmi’ah*, No. 56, Tahun 1994.
- Arkoun, Muhammad. *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah. Bandung: Pustaka, 2000.
- Darwis, Mohammad. “Maqāṣid al-Syarīah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Persfektif Jasser Auda”, dalam M. Arfan Mu’ammam (dkk.). *Studi Islam Persfektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Hanafi, Hasan. *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Harb, Ali. *Relativitas Kebenaran Agama: Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Ibnu Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi; Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nuzūm al-Ma’rifah fi al-S|aqafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-S|aqafi al-‘Arabi, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*. Libanon: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Khallāf, Abdul Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- \_\_\_\_\_. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Qalām, 1990.
- Al-Kumayi, Sulaiman. *Inilah Islam: Telaah Terhadap Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqieqy Dalam Bidang Tafsir, Feminisme, Teologi, Neosufisme, dan Gagasan Menuju Fiqh Indonesia*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2006.
- La Jamaa, “Konsep Ta’abbudi dan Ta’aqquli dan Implikasinya Terhadap Pengembangan Hukum Islam”, dalam Jurnal *Asy-Syir’ah: Jurnal Syari’ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, Juni 2013.
- Al-Malikī, Muhammad Alwī. *Syari’atullāh al-Khālīdah: Dirāsah fī Tārikh Tasyrī’ Ahkām wa Mazāhib al-Fuqahā’ al-A’lām*. Makkah: tnp, t.t.
- Mazkūr, Muhammad Salām. *Al-Ijtihad fī Tasyrī’ al-Islāmī*. Kairo: Dār an-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1984.
- Minhaji, Akh. “Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial Dalam Persfektif Sejarah”, dalam Amin Abdullah, dkk. *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Mubarok, Jaih. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2002.
- Mu’ammam, M. Arfan. “Islam Progresif dan Ijtihad Progresif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed”, dalam M. Arfan Mu’ammam, dkk. *Studi Islam Persfektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Mudzhar, M. Atho’. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Aal-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustafā, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasīl*. Ttp. : Mustafā al-Babi al-Halabi, t.t.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nugroho, Anjar. "Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqh untuk Revolusi Sosial", dalam jurnal *Al-Jā mi'ah*, Vol. 43, No. 2, Tahun 2005.
- Pujiono. *Hukum Islam dan Dinamika Perkembangan Masyarakat: Menguak Pergeseran Prilaku Kaum Santri*. Jember: STAIN Jember Press, 2011.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Al-Qur'an Berbicara Tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- Roy, Muhammad. *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maṣlaḥah Najmuddin al-Tuḥfī*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought an Introduction*. New York: Roulledge, 2006.
- Siregar, Amri. *Ibn Hazm: Metode Zāhirī Dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*. Yogyakarta: Belukar, 2009.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qirā'ah al-Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Aḥalli, 1991.
- Syaltut, Mahmud. *Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Mesir: Dar al-Qalām, 1966.
- Al-Syātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Syukur, Amin "Keseimbangan Perkembangan Tasawuf dan Fiqh di Indonesia" dalam Noor Ahmad, dkk. *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008.
- Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Nalar Kritis Epistemologi Islam: membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Abid Al-Jabiri*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012.
- Wirman, Hadi Putra. "Problematika Pendekatan Analogi (*Qiyas*) dalam Penetapan Hukum Islam: Telaah atas Pemikiran Ibn Hazm dan Ibn Qoyyim al-Jawziyah", dalam Jurnal *Asy-Syir'ah: Jurnal Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, Juni 2013.
- Zayd, Nasr Hamid Abū. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā an-Nasyr, 1994.
- Zubaedi, "Membangun Fiqh Yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fiqh Dengan Realitas Empirik Masyarakat", Dalam Jurnal *al-Jami'ah*, Vol. 44, No. 2, Tahun 2006.
- Al-Zuhayfī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.