

Nalar Fikih Baru Muhammadiyah: Membangun Paradigma Hukum Islam yang Holistik

*Muhammadiyah's New Fiqh Reasoning: Constructing a Holistic
Islamic Law Paradigm*

DOI 10.18196/AIJIS.2019.0094.32-54

NIKI ALMA FEBRIANA FAUZI

Fakultas Agama Islam, Universitas Ahmad Dahlan
Correspondence E-mail: niki.fauzi@ilha.uad.ac.id

ABSTRACT

This paper attempts to trace Muhammadiyah's new legal (fiqh) reasoning in Islamic legal discourse, and its possibility to become a holistic legal paradigm. In the leadership of Syamsul Anwar, Majelis Tarjih of Muhammadiyah introduced the idea of a new fiqh concept which is considered different from the classical fiqh concept. This fiqh reasoning has produced many Tarjih's products, such as Fikih Air (Jurisprudence on Water) and Fikih Kebencanaan (Jurisprudence on Disaster). On the basis of that considerations, this paper wants to answer some crucial questions; First, how exactly is Muhammadiyah's new fiqh reasoning and what is the difference between classical fiqh concept; Second, where is the position of Muhammadiyah's new fiqh reasoning in the perspective of contemporary Islamic law studies that are developing, especially in the West ?; and Third, as a concept that produces ijtihad products, then there is a possibility of Muhammadiyah's fiqh reasoning can be a new paradigm of Islamic law. The question is, to what extent is such possibility. This article is devoted to address this issue.

Keywords: Fiqh Reasoning, Islamic law, Majelis Tarjih, Muhammadiyah

ABSTRAK

Tulisan ini mencoba menelusuri posisi nalar fikih baru Muhammadiyah dalam diskursus hukum Islam, dan kemungkinannya untuk menjadi paradigma hukum yang holistik. Dalam kepemimpinan Syamsul Anwar, Muhammadiyah melalui Majelis Tarjih memperkenalkan gagasan tentang konsep fikih baru yang konon berbeda dengan konsep fikih klasik. Nalar fikih ini telah banyak menghasilkan produk tarjih, misalnya Fikih Air, Fikih Kebencanaan, dan lain sebagainya. Atas

dasar itu, tulisan ini ingin menjawab beberapa pertanyaan krusial; Pertama, bagaimana sebenarnya nalar fikih baru Muhammadiyah itu dan apa letak perbedaannya dengan fikih klasik; Kedua, di mana posisi nalar fikih baru Muhammadiyah dalam perspektif kajian hukum Islam kontemporer yang berkembang, terutama di Barat?; dan Ketiga, sebagai nalar yang menghasilkan produk ijtihad, maka ada kemungkinan (probabilitas) nalar fikih Muhammadiyah ini dapat menjadi paradigma baru hukum Islam. Pertanyaannya, sejauhmana kemungkinan itu. Artikel ini ditulis untuk menjawab isu tersebut.

Keywords: Hukum Islam, Majelis Tarjih, Muhammadiyah, Nalar Fiqh

PENDAHULUAN

Menurut A. Kevin Reinhart, salah satu kebingungan yang terjadi dalam diskursus keilmuan Barat ketika berbicara mengenai Islam adalah kerancuan pikir tentang konsep Islam sebagai sebuah sistem keyakinan dan praktik (*a religious system of faith and practice*) dan Islam sebagai sebuah bangunan sejarah dan tradisi umat Islam (*as the whole of the history and custom of Muslims*).¹ Kerancuan ini telah melahirkan dua kutub yang berbeda ketika memandang Islam.

Salah satu upaya untuk menguraikan kebingungan ini telah dilakukan oleh Marshal G. S. Hodgson yang memperkenalkan konsep "*Islamic*" dan "*Islamicate*" dalam bukunya *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*.² Menurutny, kata sifat "*Islamic*" merujuk kepada Islam dalam makna yang sesungguhnya, makna keagamaan. Sedangkan "*Islamicate*" tidak merujuk secara langsung kepada agama Islam itu sendiri, akan tetapi kepada konteks sosial dan budaya yang amat kompleks secara historis yang seringkali diasosiasikan dengan Islam dan umat Islam, baik ketika ia ditemukan dalam masyarakat Muslim itu sendiri maupun dalam masyarakat non-Muslim.³

Bertitik tolak dari penjelasan Hodgson ini, Reinhart sampai pada kesimpulan bahwa etika Islam (*Islamic ethics*) itu didasarkan kepada hukum Islam (*Islamic law*).⁴ Etika Islam yang menjadi praktik budaya/tradisi dari suatu masyarakat akan menjadi corak yang membedakan antara satu kelompok masyarakat tertentu dengan kelompok yang lain. Etika Islam yang semacam ini akan masuk pada domain pembahasan etika yang terislamkan (*the domain of Islamicate ethics*).⁵ Argumen Reinhart bahwa hukum Islam adalah basis dari etika Islam dibangun di atas asumsi bahwa ilmu fikih adalah ilmu yang membahas tentang perilaku-perilaku manusia secara rinci agar sesuai dengan wahyu. Dalam hal ini, Reinhart menulis:

“The Islamic summons has by and large been understood by Muslims to be a call to righteous action in conformity with the guidance of Revelation. There is no doubt that if most Muslims were asked which science is decisive for the determination of right action, they would nominate the Islamic legal sciences, namely, the fiqh sciences. Among the Islamic intellectual disciplines, only Islamic law is both practical and theoretical, concerned with human action in the world, and (strictly speaking) religious. In this sense, Islamic law and legal theory must be the true locus of the discussion of Islamic ethics.” (*Perintah agama Islam secara garis besar dipahami oleh umat Muslim sebagai ajakan untuk melakukan perilaku-perilaku yang benar sesuai dengan arahan wahyu. Tidak ada keraguan sedikitpun apabila kebanyakan Muslim ditanya tentang ilmu apa yang paling relevan dan cocok untuk menentukan tindakan yang benar, maka pasti mereka akan menjawab ilmu hukum Islam, yaitu ilmu fikih. Di antara disiplin keilmuan yang terislamkan, hanya hukum Islam baik dari aspek praktis maupun teoritis, yang memberi perhatian terhadap tindakan manusia di dunia, dan (dengan nada yang tegas) agama. Pada titik inilah, hukum Islam dan teori hukum menjadi tempat yang sangat tepat untuk mendiskusikan etika Islam*).⁶

Singkatnya, Reinhart adalah satu di antara sarjana yang ingin menunjukkan bahwa hukum Islam itu tidak melulu tentang hukum, tapi juga menjadi sistem etik dan sistem epistemologis. Dalam hal ini, Reinhart, menurut pembacaan penulis termasuk sarjana yang mencoba menyintesakan dua kutub yang saling berseberangan jauh, yaitu kutub yang menganggap bahwa hukum Islam pada intinya adalah sistem moral dan agama dengan kutub yang berpandangan bahwa hukum Islam itu adalah seperti hukum dalam pengertian legal aslinya.⁷ Maka pada titik ini harus disadari bahwa dalam kajian-kajian kontemporer, khususnya di Barat, perdebatan tentang hukum Islam itu berporos salah satunya pada karakteristik hukum Islam itu sendiri. Sederhananya, apakah hukum Islam itu adalah tentang moral-etik atau tentang hukum itu sendiri sebagaimana makna hukum pada umumnya?

Tulisan ini secara umum mencoba menelusuri posisi nalar fikih baru Muhammadiyah dalam perdebatan tentang hukum Islam tersebut, dan probabilitasnya untuk menjadi paradigma hukum yang lebih holistik. Secara khusus, pemilihan nalar fikih Muhammadiyah sebagai objek kajian dilatar-

belakangi beberapa hal: *pertama*, dalam banyak kesempatan ulama-ulama Muhammadiyah, terutama Syamsul Anwar (Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah) memperkenalkan nalar fikih baru, yang konon, tidak sama dengan nalar fikih klasik. Nalar fikih ini telah banyak menghasilkan produk tarjih, misalnya fikih air, fikih kebencanaan, dan lain sebagainya. Perlu dicatat bahwa belakangan salah satu ulama Muhammadiyah, Hamim Ilyas, juga memperkenalkan konsep fikih baru dalam bukunya berjudul Fikih Akbar. Ia mengandaikan empat sistem dalam merekonstruksi nalar fikih, yang ia sebut sebagai fikih akbar. Empat sistem tersebut adalah (1) sistem kepercayaan keagamaan, (2) sistem peribadatan, (3) sistem nilai, dan (4) sistem gagasan visioner tentang lembaga-lembaga sosial yang diidealkan.⁸ Namun, karena konsep fikih ini secara praktis belum terimplementasikan dan belum menjadi acuan dalam memproduksi produk tarjih, maka konsep fikih ini di luar objek kajian tulisan ini. Latar belakang pertama ini menimbulkan beberapa pertanyaan yang harus dijawab, yaitu bagaimana sebenarnya nalar fikih baru Muhammadiyah itu? Dan apa letak perbedaannya dengan fikih klasik? Lalu, pertanyaan yang lebih jauh, di mana letak posisi nalar fikih baru Muhammadiyah dalam perspektif kajian hukum Islam kontemporer yang berkembang, terutama di Barat? *Kedua*, sebagai nalar yang menghasilkan produk ijtihad, maka ada kemungkinan nalar fikih Muhammadiyah ini dapat menjadi paradigma baru hukum Islam. Pertanyaannya, sejauhmana kemungkinan itu?

Konsep-Konsep Yang Membentuk Paradigma Hukum Islam (Islamic Law)

Bagian ini membahas tentang konsep-konsep yang membentuk paradigma hukum Islam. Bagian ini penting untuk membaca apakah nalar fikih Muhammadiyah dapat dijadikan paradigma hukum atau tidak. Istilah-istilah kunci tentang hukum Islam, yang pada gilirannya membentuk dalam sebuah konsepsi khusus, dipaparkan di sini. Dalam tradisi keilmuan Barat, hukum Islam diterjemahkan sebagai *Islamic law*.⁹ Namun sayangnya, istilah "*Islamic law*" dalam kajian-kajian yang mereka lakukan tidak hanya memiliki makna tunggal. Ada empat istilah Arab yang sering dipertukarkan dan diasosiasikan sebagai hukum Islam, yaitu syariah (*syari'ah*), fikih (*fiqh*), kanun (*qanun*), dan 'urf (*'urf*).¹⁰ Dalam pembacaan penulis terhadap kajian Mashood A. Baderin dan Mohammad Hashim Kamali,¹¹ tampaknya dua

istilah pertama (syariah dan fikih) mencapai titik penggunaan yang lebih sering dibanding dua istilah terakhir (kanun dan 'urf). Sehingga hanya istilah syariah dan fikih saja yang akan dibahas penulis dalam tulisan ini.

Syariah, secara literal, bermakna jalan untuk mengairi (*path to water*) atau jalan yang lurus/benar (*right path*).¹² Jasser Auda mengartikannya sebagai jalan hidup (*a way of life*).¹³ Menurut Baderin, kata "syariah" biasanya digunakan dalam tiga konteks yang berbeda ketika diidentikkan sebagai hukum Islam. *Pertama*, syariah dalam konteks agama secara umum. Syariah dalam pengertian semacam ini merujuk pada jalan hidup umat Islam secara umum. Oleh karena itu ia mencakup hal-hal yang bersifat hukum secara tegas (*issues of strict "law"*) maupun hal yang tidak ada kaitannya dengan hukum (*issues of "non-law"*). Artinya semua aspek agama menjadi sebuah sistem kesatuan; etika Islam, moral, akidah dan ibadah (*religious and spiritual stipulations*) maupun ketentuan hukum (*legal stipulations*).¹⁴

Dalam konteks ini, tidak semua ketentuan syariah ditegakkan secara yuridis. Untuk menjelaskan hal ini, Baderin mengilustrasikannya dengan tiga perintah berbeda yang terdapat dalam al-Quran. Pertama, tentang perintah menjawab salam (penghormatan) dengan cara yang lebih baik atau paling tidak setara.¹⁵ Perintah ini merupakan kewajiban moral-etik yang diberlakukan kepada Muslim, tapi penegakannya tidak bersifat yuridis. Artinya, ketika ada seorang Muslim yang menolak atau tidak mau menjawab salam, maka pelanggaran ini tidak dapat dibawa kepada pengadilan syariah, meskipun secara jelas al-Quran memerintahkan menjawab salam. Kedua, perintah tentang kewajiban melaksanakan haji.¹⁶ Sama seperti jenis perintah pertama, kewajiban haji merupakan perintah yang penegakannya tidak bersifat yuridis, karena ia merupakan perintah yang kaitannya dengan ibadah dan akidah. Pelanggaran terhadap perintah ini, tidak mengakibatkan si pelanggar diadili dalam pengadilan syariah, meskipun jelas al-Quran memerintahkan berhaji. Ketiga, perintah atau ketentuan tentang waris.¹⁷ Berbeda dengan dua jenis ketentuan atau perintah sebelumnya, ketentuan tentang hak waris tidak hanya soal moral-etis tapi juga yuridis. Oleh karena itu, seseorang dapat menuntut anggota keluarganya di pengadilan syariah ketika misalnya ia tidak diberikan hak waris yang semestinya.¹⁸ Dari penjelasan ini jelas bahwa syariah dalam pengertian pertama, yaitu dalam konteks agama secara umum, mencakup hal-hal yang bersifat hukum, moral-etik, akidah dan ibadah.

Kedua, syariah dalam konteks hukum secara umum. Syariah dalam pengertian ini merujuk kepada suatu sistem hukum Islam yang membedakan dirinya dengan sistem hukum yang lain, seperti hukum umum (*common law*) dan hukum sipil (*civil law*). Biasanya syariah dalam pengertian semacam ini cenderung dipahami sebagai suatu sistem hukum ilahiah yang sempurna dan karena itu tidak dapat direvisi (*inflexible*) dan bersifat abadi. Di sinilah menurut Baderin, perlunya membedakan antara apa itu wahyu yang bersifat abadi dengan pemikiran manusia yang bersifat variatif dalam konteks sistem hukum Islam. Ini akan membawa kita pada konteks ketiga di mana syariah secara spesifik dihadapkan dengan fikih.¹⁹

Ketiga, syariah dalam konteks khusus yang berbeda dari fikih. Dalam konteks ini, syariah merujuk kepada sumber wahyu, yaitu al-Quran dan sunah. Oleh sebab itu, dalam pengertian ini syariah berbeda dari fikih, karena ia merupakan produk hukum Islam yang dihasilkan dari pemikiran manusia. Syariah bersifat abadi, sementara ketentuan-ketentuan yang diderivasi dari syariah melalui fikih bersifat tidak abadi dan beragam.²⁰ Dalam bahasa Jasser Auda, syariah merepresentasikan aspek ilahiah dari hukum Islam, sementara fikih merepresentasikan aspek kognitif hukum Islam.²¹ Menurut Auda, pembedaan konsep syariah dan fikih ini penting karena pengaburan garis demarkasi antara syariah dan fikih akan mengakibatkan apa yang disebut Auda sebagai klaim “keilahan” atau “kesucian” (*claims of divinity and sanctity*) terhadap hasil ijtihad manusia. Dalam sejarahnya, klaim tersebut mengakibatkan dua fenomena serius, yaitu saling membid’ahkan dan resistensi terhadap pembaruan hukum Islam.²²

Terlepas dari itu, setidaknya pada titik ini tergambar bahwa paradigma hukum Islam dibangun di atas konsep syariah dan fikih. Syariah menjadi *divine law* (ketentuan wahyu) sementara fikih menjadi *non-divine law* (ketentuan bukan wahyu) yang terderivasi dari syariah. Syariah menjadi aspek ilahiah hukum Islam, dan fikih menjadi aspek kognitif hukum Islam. Untuk lebih memahami paradigma hukum Islam dengan lebih baik, Baderin menawarkan bahwa hukum Islam itu harus mengandung tiga elemen, yaitu sumber, metode, dan prinsip.²³ Tiga elemen ini akan dibahas secara lebih rinci dalam bagian selanjutnya tentang nalar fikih baru Muhammadiyah.

Nalar Fikih Baru Muhammadiyah

Berbicara soal nalar fikih baru Muhammadiyah, maka mau tidak mau

kita harus meletakkan manhaj tarjih sebagai basis kerjanya. Namun sebelum jauh ke sana, perlu dikemukakan konsep fikih klasik terlebih dahulu agar kita tahu letak perbedaannya dengan nalar fikih Muhammadiyah.

Menurut Jasser Auda, kata fikih dalam al-Quran dan hadis digunakan untuk merujuk kepada makna “memahami, pemahaman, dan memperoleh pengetahuan agama secara umum”. Baru setelah wafatnya Nabi dan berakhirnya era para imam mazhab, istilah fikih didefinisikan secara khusus sebagai “pengetahuan/ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat praktis (yang digali) dari dalil-dalil yang terperinci”.²⁴ Sebagian yang lain mendefinisikannya sebagai “ilmu tentang seperangkat hukum-hukum syarak yang bersifat *furūʿiyyah* (*ʿamaliyah*) yang berhasil didapatkan melalui penalaran (*istinbam*) atau istidlal dari dalilnya yang *tafcili* (dalil yang langsung atau khusus untuk masalah yang dinalar itu”.²⁵ Al Yasa Abubakar merinci dengan sangat baik apa yang dimaksud dengan definisi fikih tersebut. Menurutnya, yang dimaksud dengan “ilmu” dalam definisi di atas adalah pengetahuan (tahu, *al-idrāk mumlaqan*) baik yang bersifat *yaqīn* ataupun *zhan* tentang hukum syarak yang diperoleh dari dalil; artinya diperoleh melalui *istinbam* (penalaran atau pertimbangan rasional). Jadi, menurut Al Yasa, aturan syarak yang sudah cukup jelas (di dalam nas) sehingga tidak perlu di-*istinbam*--kan seperti adanya kewajiban salat dan zakat tidak dianggap sebagai fikih (bukan merupakan pengetahuan yang mendetail yang memerlukan *istinbam*-). Begitu juga pengetahuan yang diperoleh melalui taklid tidak dianggap sebagai fikih (karena diperoleh bukan melalui peng-*istinbam*--an sendiri). Sedangkan maksud dari “hukum-hukum syarak (*al-ʿukm al-syarʿi*)” adalah hukum (norma hukum) yang disimpulkan dari nas al-Quran dan sunah, yang berhubungan dengan perbuatan seseorang.²⁶

Adapun istilah “yang bersifat *furūʿiyyah* (*ʿamaliyah*)”, masih menurut Al Yasa, digunakan untuk menunjuk semua “perbuatan lahir” manusia, guna membedakannya dengan “perbuatan batin atau keyakinan” manusia, yang dalam kajian keislaman menjadi objek ilmu kalam. Sedangkan istilah “dalil yang *tafcili*” digunakan untuk menunjuk dalil yang mendasari sebuah peraturan. Jadi, menurut Al Yasa, pernyataan bahwa sesuatu peraturan adalah berdasar (berdalil) ayat al-Quran (secara umum) tidak dianggap cukup, harus menyebut ayat berapa dan surat apa. Begitu juga sekiranya menyebut berdasar (berdalil) kepada hadis maka harus disebutkan matan hadisnya disertai dengan kualitas sanadnya. Begitu juga kalau dikatakan

berdalil kepada qiyas atau istihsan, harus menjelaskan bagaimana logika dan urutan berpikirnya sehingga dapat diketahui apakah jalan pikiran tersebut sudah memenuhi syarat atau belum.²⁷

Dari penjelasan definisi di atas, tampak dua celah yang dapat dikatakan sebagai kekurangan konsep fikih klasik; (1) masih cenderung berkuat pada aspek amaliah praktis, dan (2) digali dari dalil-dalil *tafcili* yang sangat mungkin bersifat parsial-atomistik. Dua kekurangan ini, yang dalam asumsi penulis dapat ditutupi oleh nalar fikih Muhammadiyah.

Dalam manhaj tarjih Muhammadiyah, nalar fikih tidak dibangun semata melalui dalil-dalil *tafcili* dan tidak hanya berkuat pada amaliah praktis. Tapi dengan serangkaian metodologi yang tersistem dan menyatu dengan sumber kewahyuan dan prinsip-prinsip hukum Islam. Untuk itu kerangka berpikir Baderin, yang mengasumsikan tiga elemen syariah, digunakan di sini untuk membaca manhaj tarjih yang menjadi basis nalar fikih Muhammadiyah itu.

1. Sumber hukum Islam

Dalam manhaj tarjih, sumber hukum Islam dapat diklasifikasikan menjadi dua. *Pertama*, adalah sumber utama hukum Islam yang juga menjadi sumber ajaran Islam secara umum, yaitu al-Quran dan sunah.²⁸ Al-Quran yang berisi lebih dari 6000 ayat berbicara tentang semua aspek kehidupan, baik teologi, moral-etik, ibadah, muamalat dan aspek legal kehidupan. Sebagian ayat al-Quran bersifat *qam»i* dan sebagian yang lain *zhanni*, yang membawa kepada konsekuensi perlunya interpretasi dan elaborasi.²⁹ Adapun sunah sebagai sumber hukum Islam berisi perkataan, perbuatan dan juga ketetapan Nabi Muhammad. Ia memiliki fungsi koroboratif (*bayân al-ta'kid*), elaboratif (*bayân al-tafsîr*), dan suplementatif (*bayân al-tasyrî*) bagi al-Quran.³⁰ Dua ini relatif disepakati oleh para ulama dan sarjana Muslim sebagai sumber yang bersifat kekal-abadi dan tidak berubah.

Di samping sumber utama itu, manhaj tarjih juga mengakomodir sumber lain. Akan tetapi sumber jenis ini sifatnya adalah pendamping atau tambahan bagi sumber utama. Dalam bahasa manhaj tarjih, sumber ini disebut sebagai sumber paratekstual atau instrumental. Jenis sumber ini antara lain ijmak, qiyas, maslahat mursalah, istihsan, tindakan preventif, dan 'urf.³¹

Pada titik ini, kita dapat melihat bahwa sumber hukum Islam yang dipedomani dalam manhaj tarjih relatif sama dengan sumber hukum Is-

lam yang diyakini oleh para ulama. Titik perbedaannya terletak pada klasifikasi mana yang disebut sebagai sumber utama hukum Islam dan mana yang menjadi sumber pendamping. Dalam diskursus teorisasi hukum Islam, dikenal istilah *al-macadir al-muttafaq 'alaihâ* (sumber-sumber hukum yang disepakati) dan *al-macadir al-mukhtalaf fihâ* (sumber-sumber hukum yang diperselisihkan). Wa%bah al-Zu%ailî dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf mengkategorikan al-Quran, sunah, ijmak, dan qiyas ke dalam *al-macadir al-muttafaq 'alaihâ*. Sedangkan yang masuk dalam kategori *al-macadir al-mukhtalaf fihâ*, menurut mereka, adalah selain yang empat itu, yakni istihsan, maslahat mursalah, *isticla%*, *istic%âb*, 'urf, mazhab sahabat, syariat umat terdahulu, dan *al-dzarâ'î*.³² Pandangan ini berbeda dengan tiga penulis kontemporer yang lain, yaitu Mohammad Hashim Kamali, Mashood A. Baderin, dan Jasser Auda. Menurut mereka *al-macadir al-muttafaq 'alaihâ* itu hanya dua, yaitu al-Quran dan Sunnah. Selain dua ini, menurut mereka, masuk dalam kategori *al-macadir al-mukhtalaf fihâ*.³³ Dari sini tampak bahwa sesungguhnya sumber hukum Islam dalam manhaj tarjih Muhammadiyah lebih selaras dengan pendapat yang kedua ini. Menurut penulis, pendapat kedua ini lebih melihat sumber-sumber hukum Islam dari perspektif epistemologis, di mana ada pengklasifikasian antara *divine sources* (sumber yang berdasar pada wahyu) dan *non-divine sources* (sumber yang berdasar bukan pada wahyu/berdasar pada ijtihad).

2. Metode hukum Islam: *philosophical methodology* dan *practical methodology*

Dalam pembacaan penulis terhadap manhaj tarjih, metode hukum Islam yang terdapat di dalamnya dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok. *Metode pertama*, adalah apa yang penulis sebut sebagai *philosophical methodology/al-mariqah al-falsafiyah* atau metodologi yang bersifat filosofis. Artinya metode ini memberikan basis filosofis terhadap praktik berijtihad dalam rangka menggali hukum-hukum dari nas agama yang digali menggunakan metode jenis kedua (*practical methodology*; jenis metode ini akan dibahas setelah ini).

Philosophical methodology ini dalam manhaj tarjih diimplementasikan dalam dua asumsi, yaitu asumsi intergralistik dan asumsi hirarkis. Asumsi intergralistik mengasumsikan teori keabsahan koroboratif tentang norma, yakni suatu asumsi yang memandang adanya koroborasi dan saling mendukung di antara berbagai elemen sumber guna melahirkan suatu

norma. Dalam perspektif manhaj tarjih, suatu norma yang didasarkan kepada satu elemen sumber sesungguhnya sudah absah, hanya saja keabsahan itu bersifat *zhanni*. *Zhanni* adalah satu tingkatan dalil di mana ia masih mengandung beberapa kemungkinan makna. Artinya kepastian tentang kebenaran yang terkandung di dalam dalil semacam itu masih harus perlu dibuktikan. Jika terbukti absah, maka ia dapat dijadikan landasan argumentasi. Namun apabila tidak, maka ia tidak dapat menjadi sandaran. Hal ini berbeda dengan dalil yang bersifat *qam»i* di mana ia hanya mengandung satu makna dan bersifat pasti, dan karenanya dalil yang semacam itu pasti dapat dijadikan landasan dalam berargumen.³⁴

Namun demikian, kekuatan keabsahan dari dalil yang bersifat *zhanni* tersebut akan meningkat manakala dapat dihadirkan sejumlah elemen sumber yang saling menguatkan dan saling berkoraborasi untuk mendukung norma dimaksud. Dalil semacam ini akan naik derajat menjadi *ghalabah al-zhann (preponderance of conviction)*, dan pada suatu tingkat dalam kasus-kasus tertentu kekuatan keabsahan itu juga bisa mencapai derajat *qam»i*.³⁵ Ke-*qam»i*-an tidak terdapat dalam dalil terpisah satu persatu, tetapi terdapat dalam koraborasi sejumlah dalil yang satu sama lain saling menguatkan dan menunjukkan satu pemaknaan yang sama. Sebagai contoh ke-*qam»i*-an hukum wajibnya salat, zakat, atau puasa dicapai dengan cara integralistik ini.³⁶

Adapun asumsi hirarkis adalah suatu anggapan bahwa norma itu berjenjang dari norma yang paling bawah hingga norma paling atas. Apabila jenjang norma tersebut dilihat dari atas ke bawah maka jenjang norma pertama ialah nilai-nilai dasar (*al-qiyâm al-asâsiyyah*) baik norma teologis maupun yuristik. Norma dasar ini diambil dari: (1) nilai-nilai universal Islam seperti tauhid, akhlak karimah, kemaslahatan, keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan, atau (2) dapat disimpulkan dari kenyataan hidup manusia di bawah sinar sumber-sumber pokok. Norma dasar ini memayungi norma di bawahnya, yaitu norma kedua, yang berupa asas-asas umum (*al-ucûl al-kulliyyah*) yang di satu sisi merupakan deduksi dari nilai dasar atau pada sisi lain merupakan abstraksi dari norma konkret. Asas-asas umum ini pada gilirannya memayungi norma paling bawah, atau norma ketiga, yakni norma konkret yang berupa ketentuan-ketentuan syar'i yang bersifat cabang (*al-a%kâm al-furû»iyyah*). Dalam perspektif tarjih, struktur norma ini dapat dilihat dari juga bawah ke atas. Apabila dilihat dengan cara ini, maka norma dasar terletak pada bagian yang paling bawah

yang berfungsi melandasi asas-asas umum. Asas-asas umum pada gilirannya melandasi norma-norma konkret yang merupakan norma paling atas yang berdiri di atas jenjang dua lapis norma lainnya yang lebih asasi.³⁷

Metode kedua, adalah apa yang penulis sebut sebagai *practical methodology/al-marīqah al-'amali* atau metodologi yang bersifat praktis. Metode ini lebih bersifat prosedural dibanding metode yang pertama. Dalam pembacaan penulis terhadap manhaj tarjih, metode yang dapat dikategorikan ke dalam jenis ini ada empat, yaitu: (1) metode interpretasi, (2) metode kausasi, baik kausasi berdasarkan kausa efisien (*al-'illah al-fā'ilah*) maupun berdasarkan kausa finalis (*al-'illah al-ghā'iyah/maqā'id al-syarī'ah*), dan (3) metode sinkronisasi dalam hal terjadi *ta'āru*, dan (4) metode *istiqrā'* (induktif).³⁸

Dalam manhaj tarjih metode interpretasi dijelaskan sebagai suatu metode yang ditujukan untuk menjelaskan nas-nas yang sudah ada. Metode ini digunakan untuk menangani kasus-kasus yang sudah terdapat nas langsung mengenaiinya, hanya saja nas itu bersifat masih kabur sehingga perlu diperjelas. Sedangkan metode kausasi digunakan untuk memecahkan masalah yang tidak terdapat nas langsung mengenaiinya. Prosesnya dilakukan dengan cara menggali kausa, baik efisien maupun finalis yang dapat memberikan landasan bagi hukum kasus tersebut. Adapun metode sinkronisasi, menurut manhaj tarjih, digunakan untuk menemukan ketentuan hukum bagi kasus-kasus yang untuknya terdapat dalil-dalil yang saling bertentangan (*ta'āru al-adillah*).³⁹ Sedangkan metode *istiqrā'* adalah pemecahan masalah dengan cara mengumpulkan seluruh dalil, baik yang berkaitan secara langsung maupun tidak, untuk dicari prinsip umum dengan menyimpulkannya secara induktif.

3. Prinsip hukum Islam: *orientational principles* dan *practical principles*

Sama seperti metode hukum Islam, prinsip hukum Islam yang terdapat dalam manhaj tarjih dalam pembacaan penulis juga terbagi menjadi dua. *Prinsip pertama*, adalah apa yang penulis istilahkan sebagai *orientational principles/al-mabādi' al-taujihī* atau prinsip yang menggambarkan orientasi dan wawasan. Prinsip ini merupakan landasan yang mejadi spirit secara keseluruhan dalam berijtihad. Menurut penulis, ada empat yang dapat dikategorikan sebagai *orientational principles* dalam mahaj tarjih.

Orientational principles yang pertama adalah tajdid. Prinsip tajdid ini ditegaskan sebagai identitas umum gerakan Muhammadiyah termasuk

pemikirannya di bidang keagamaan. Tajdid menggambarkan orientasi dari kegiatan tarjih dan corak ketarjihannya. Dalam manhaj tarjih, tajdid mempunyai dua arti: (1) dalam bidang akidah dan ibadah, tajdid bermakna purifikasi atau pemurnian dalam arti mengembalikannya akidah dan ibadah kepada kemurniannya sesuai dengan sunah Nabi saw; (2) dalam bidang muamalat duniawiah, tajdid berarti mendinamisasikan kehidupan masyarakat dengan semangat kreatif sesuai tuntutan zaman.⁴⁰

Oriental principles yang kedua adalah toleransi. Toleransi dimaknai bahwa Muhammadiyah tidak menganggap dirinya saja yang benar, sementara yang lain tidak benar.⁴¹ *Oriental principles* yang ketiga adalah keterbukaan. Keterbukaan mengandung makna bahwa segala ditetapkan oleh Tarjih dapat dikritik dalam rangka melakukan perbaikan, di mana apabila ditemukan dalil dan argumen lebih kuat, maka Majelis Tarjih akan membahasnya dan mengoreksi dalil dan argumen yang dinilai kurang kuat.⁴² *Oriental principles* yang keempat adalah tidak berafiliasi mazhab. Artinya Muhammadiyah tidak mengikuti mazhab tertentu, melainkan dalam berijtihad bersumber kepada al-Quran dan sunah dengan metode ijtihad yang ada. Namun Muhammadiyah juga tidak sama sekali menafikan berbagai pendapat fukaha yang ada. Pendapat-pendapat mereka itu dijadikan bahan pertimbangan untuk menentukan diktum norma/ajaran yang lebih sesuai dengan semangat di mana kita hidup.⁴³

Prinsip kedua, adalah apa yang penulis sebut sebagai *practical principles/al-qawâ'id al-'amali* atau prinsip yang bersifat praktis. Dalam pandangan penulis, prinsip yang bersifat praktis ini terimplementasi dalam pendekatan yang digunakan Majelis Tarjih, yaitu pendekatan bayani, burhani, dan irfani.

Aplikasi Nalar Fikih Muhammadiyah Dalam Produk Tarjih

Untuk mengetahui aplikasi nalar fikih Muhammadiyah dalam praktik ijtihad yang dilakukan Majelis Tarjih, maka salah satu produk fikih Muhammadiyah, yaitu fikih air, akan dibahas di sini.

Ada karakteristik khas yang terdapat dalam produk fikih Muhammadiyah, termasuk tentu fikih air ini, yakni kentaranya apa yang disebut Syamsul Anwar sebagai teori pertingkatan norma.⁴⁴ Teori pertingkatan norma sesungguhnya adalah bahasa lain dari asumsi hirarkis yang terdapat dalam manhaj tarjih, yang oleh penulis dikategorikan sebagai *philosophical methodology/al-mariqah al-falsafi*.

Dalam pembacaan penulis teori ini mengkaver keseluruhan unsur syariah dalam konteks agama secara umum. Artinya fikih Muhammadiyah dengan karakteristiknya yang khas ini tidak hanya berbicara pada aspek yuridis, tapi juga moral-etik dan teologis. Untuk memperjelas asumsi penulis ini, berikut akan penulis rincikan dalam sub-sub bab tersendiri.

1. *Al-qiyâm al-asâsiyyah* sebagai dasar teologis dan moral-etik

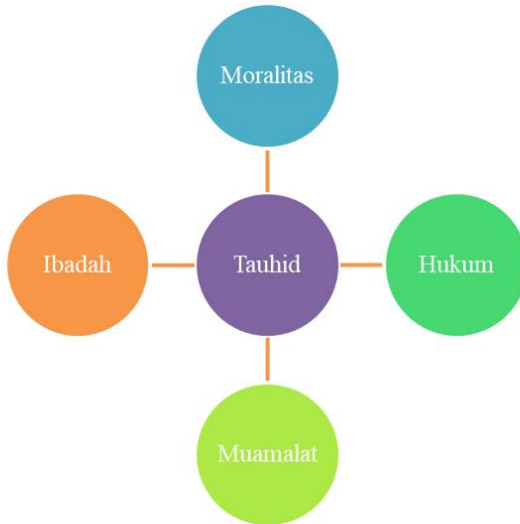
Dalam buku *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah*, ada beberapa nilai dasar Islam yang relevan yang dimasukkan ke dalam buku tersebut, yaitu: (1) tauhid, (2) syukur, (3) keadilan, (4) moderasi dan keseimbangan (*al-wasamiyyah wa al-tawâzun*), (5) meninggalkan yang tidak bermanfaat/efisiensi (*al-fa'âliyyah*), dan (6) kepedulian (*al-'inâyah*).⁴⁵ Nilai-nilai ini, menurut penulis, mengandung dua aspek syariah yaitu teologis sekaligus moral-etik. Nilai tauhid dan syukur termasuk aspek teologis dari syariah.

Menurut Kamali, salah satu karakteristik penting syariah adalah keterkaitan-eratnya dengan tauhid, yakni keimanan atas keesaan Tuhan, yang menjadi pondasi utama agama Islam. Aspek-aspek lain dari syariah harus dilandaskan pada ketauhidan. Dalam kaitan ini Kamali menulis:

*“Every discussion of law and morality in Islam must, of necessity, proceed from tauhid. Its influence on syariah and ethics runs deep, so much so that tauhid manifests itself in ritual devotion and personal piety, in theology and law, in politics and economics, in faith and deeds, all of which are manifestations of the same all-pervasive principle tauhid. God created the universe, and every part of it reflects the unity of its source: every part of it synchronized with its other part.”*⁴⁶ (Setiap wacana tentang hukum dan moralitas dalam Islam harus bersumber dari tauhid. Pengaruh tauhid terhadap syariah dan etika sangat mendalam, karena saking mendalamnya tauhid mengejawantahkan dirinya dalam praktik ketaatan dan kesalehan individu, dalam teologi dan hukum, dalam politik dan ekonomi, dalam keyakinan dan tindakan. Semuanya adalah manifestasi dari prinsip tauhid yang meresap dalam semua aspek itu. Tuhan menciptakan alam semesta, dan setiap bagian dari alam semesta itu merefleksikan satu-kesatuan sumber: setiap bagian dari alam semesta tersinkron satu sama lain).

Dengan kata lain, tauhid menjadi pijakan teologis bagi semua aspek kehidupan, di mana satu sama lain saling terkait. Tauhid menjadi nyawa untuk keberlangsungan moral dan hukum. Tanpa tauhid kesemrawutan

dan ketidakaturan akan melanda aspek syariah yang lain. Menurut penulis, tauhid dalam pengertian ini menjadi semacam *hub* (pusat/inti) bagi keterjalinan dan keteraturan segala aspek kehidupan. Grafik yang penulis buat di bawah ini akan meringkas arti penting tauhid sebagai *hub*.



Grafik 1. Tauhid sebagai pusat/inti (*hub*)

Makna tauhid semacam ini juga tergambar secara cukup jelas dalam buku *Fikih Air* sebagaimana berikut ini,

“Tauhid adalah fondasi keimanan dan amal kebaikan dalam Islam. Kepercayaan tauhid melahirkan kesadaran bahwa seluruh alam semesta termasuk air, diciptakan, diatur, dan diperlihata oleh Allah swt yang Maha Esa. Tauhid mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam termasuk air. Prinsip tauhid menyediakan visi kesatuan bagi umat Islam. Dengan visi tersebut, umat Islam dapat menyadari bahwa manusia dan air adalah bagian dari alam semesta dan diatur keberadannya oleh wahyu”

Adapun syukur dalam konteks buku *Fikih Air*, dapat dikategorikan juga sebagai bagian dari aspek teologis – meskipun dalam tempat lain (maksudnya produk fikih Muhammadiyah lain) bisa jadi syukur masuk dalam kategori moral-etik. Alasan “syukur” dikategorikan masuk sebagai aspek teologis dalam hal ini didasarkan pada pernyataan Majelis Tarjih sendiri dalam buku tersebut,

“... rasa syukur dapat menjadi landasan bagi setiap aktivitas pemanfaatan dan pengelolaan air. Hakikat syukur adalah kesadaran mendalam akan kasih

sayang Allah kepada makhluk-Nya. Kesadaran tersebut ditunjukkan dengan cara menggunakan karunia Allah, yang berupa air itu, pada tempat yang sesuai dengan kehendak pemberinya."⁴⁷

Dalam perspektif Fikih Air, syukur adalah basis teologi bagi setiap aktivitas pemanfaatan dan pengelolaan air. Semakin seseorang bersyukur, semakin baik tingkat pemanfaatan dan pengelolaan airnya. Selain itu dari basis teologi ini akan memunculkan *deep awareness* tentang keyakinan kepada Allah sebagai dzat yang memiliki sifat rahman. Keyakinan tentang sifat Allah ini termasuk dalam bagian teologis, yang jika kita gunakan perspektif tauhid, dapat dikategorikan sebagai tauhid *al-asmâ' wa al-cifât*.

Adapun nilai-nilai dasar selain tauhid dan syukur dalam buku *Fikih Air*, menurut penulis, termasuk dalam kategori moral-etik. Dalam bahasa Arab, moral-etik biasa diterjemahkan sebagai *akhlâq* atau *adab*. Dalam bahasa Indonesia moral dan etika sering dimaknai secara sinonim sebagai nilai, asas, norma, atau ajaran tertentu yang menjadi pegangan bagi seseorang atau kelompok dalam mengatur tingkah lakunya.⁴⁸ Artinya moral-etik adalah basis bagi tingkah laku praktis yang dilakukan seseorang dalam kesehariannya. Maka dalam hal ini nilai keadilan, moderasi dan keseimbangan, meninggalkan yang tidak bermanfaat/efisiensi, dan kepedulian merupakan landasan bagi seseorang untuk berperilaku dan bertingkah laku yang baik, berakhlak, dan beradab.

2. *Al-ucûl al-kulliyah* sebagai dasar moral-etik dan yuridis

Al-ucûl al-kulliyah (asas-asas umum) merupakan turunan atau konkretisasi dari *al-qiyâm al-asâsiyyah* (nilai-nilai dasar). Jika *al-qiyâm al-asâsiyyah* adalah sesuatu yang abstrak, maka *al-ucûl al-kulliyah* adalah sesuatu yang mengkonkretkan nilai itu – sekalipun dalam batas-batas tertentu sebenarnya ia masih bersifat abstrak, tapi tingkat keabstrakkannya tidak seperti *al-qiyâm al-asâsiyyah*.

Dalam buku *Fikih Air*, yang termasuk dalam *al-ucûl al-kulliyah* adalah: (1) keterlibatan publik (*musyâraakah al-mujama*»), (2) penyusunan skala prioritas (*tanzhim al-aulâwiyyât*), (3) konservasi air (*al-mu%âfazah 'ala al-mâ'*), (4) regulasi kepemilikan air (*nizhâm milkiyyah al-mâ'*), dan (5) regulasi pendistribusian air (*nizhâm tauzi*» *al-mâ'*).⁴⁹

Dalam pembacaan penulis, enam asas-asas ini terbagi ke dalam dua kategori, yaitu moral-etik dan yuridis. Yuridis bermakna segala hal yang terkait dengan proses hukum dan peraturan hukum. *English Oxford Dic-*

tionary yang mengartikan kata yuridis sebagai *judicial* memaknainya sebagai “*relating to judicial proceedings and the administration of the law*”⁵⁰ (hal yang berkaitan dengan cara kerja pengadilan dan administrasi hukum). Hukum sendiri dalam bahasa Arab bermakna *al-%ukm*, yang jika dilihat dari perspektif fikih, akan kita jumpai beberapa jenis hukum, antara lain *al-%ukm al-taklifi* (hukum taklifi) dan *al-%ukm al-wadh'i* (hukum wadh'i).⁵¹ Hukum taklifi adalah apa-apa yang ditetapkan oleh seruan syariat yang berhubungan dengan perbuatan mukalaf, berupa tuntutan, atau pilihan, atau penetapan. Sedangkan hukum wadh'i ialah apa-apa yang ditetapkan oleh pembuat syariat, berupa tanda-tanda untuk menetapkan atau menolak, melaksanakan atau membatalkan.⁵² Hukum wadh'i dalam batas-batas tertentu juga dapat dimaknai berupa peraturan-peraturan.⁵³

Dalam pembacaan penulis, asas keterlibatan publik, asas penyusunan skala prioritas, dan asas konservasi air masuk dalam ranah moral-etik. Ketiganya sesungguhnya merupakan bahasa lain dari nilai moral kepedulian (keterlibatan publik dan konservasi air) dan nilai moral moderasi dan keseimbangan serta efisiensi (penyusunan skala prioritas). Sedangkan regulasi kepemilikan air dan regulasi pendistribusian air masuk dalam ranah yuridis yang berupa peraturan-peraturan, meskipun belum terlalu rinci.

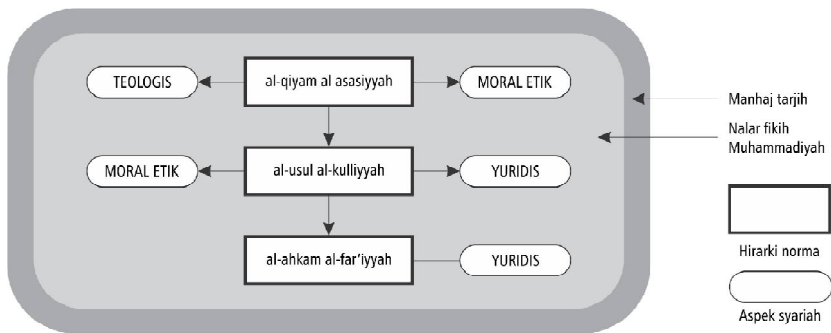
3. *Al-a%kâm al-far»iyyah* sebagai bagian dari aspek yuridis

Al-a%kâm al-far»iyyah merupakan turunan atau konkretisasi dari *al-ucûl al-kulliyah*. Jika dalam *al-ucûl al-kulliyah* tadi sudah ada yang masuk dalam dan menjadi kategori yuridis, maka *al-a%kâm al-far»iyyah* merupakan bagian dari aspek yuridis itu sendiri. Oleh karena itu hukum taklifi dan hukum wadh'i menjadi perwujudan dari *al-a%kâm al-far»iyyah*.

Dalam buku *Fikih Air*, bab empat dari buku tersebut merupakan bagian dari *al-a%kâm al-far»iyyah* itu.⁵⁴ Bab empat menyediakan penjelasan rinci tentang bagaimana kita seharusnya berinteraksi dengan air. Ada dua pokok bahasan dalam bab ini, yaitu tentang pendidikan perilaku ramah air dan perilaku ramah air itu sendiri konkritnya seperti apa. Pendidikan perilaku ramah air merupakan bentuk edukasi dan bimbingan yang bertujuan untuk menumbuhkan pemahaman dan pembiasaan bagaimana menjaga, mengelola, dan memelihara air bagi kehidupan. Tanggung jawab pendidikan ini, menurut buku *Fikih Air*, tidak hanya terbatas pada sekolah atau lembaga pendidikan tertentu. Akan tetapi tanggung jawab bersama seluruh komponen masyarakat, meliputi negara, dunia usaha, masyarakat,

keluarga, dan masing-masing individu. Seluruh komponen ini dijelaskan secara rinci tanggungjawabnya dalam bab ini.⁵⁵

Setelah itu, pembahasan perilaku ramah air dijelaskan secara rinci dengan contoh-contohnya sesuai level kompoen masyarakat. Sebagai contoh pada level komponen individu dan keluarga perlu adanya pembiasaan untuk membetulkan kran atau menyambungkan pipa di rumah, kantor, masjid, atau pipa air irigasi yang bocor, kemudian tidak membiarkan anak-anak bermain dengan kran atau slang air di halaman atau di kamar mandi dan tidak membiarkan kran air terus mengucur pada saat mencuci mobil atau sepeda motor, serta mematikan kran air bila tidak diperlukan. Begitu juga pada level masyarakat, dunia usaha, dan negara/pemerintah.⁵⁶



Grafik 2. Hubungan aspek-aspek syariah dalam kerangka nalar fikih Muhammadiyah

Perlu diingat di sini bahwa karena nalar fikih Muhammadiyah dibangun di atas pondasi manhaj tarjih, dan salah satu elemen penting dalam manhaj tarjih adalah *maqâcid al-syarî'ah*, maka semua produk fikih Muhammadiyah bertujuan untuk menjaga unsur-unsur *maqâcid* itu agar tetap eksis. Hanya dalam kerangka seperti inilah kita bisa memahami bahwa norma hukum konkret (*al-a%kâm al-far'iyyah*) yang menjadi bagian atau bentuk implementasi dari aspek yuridis sesungguhnya bertujuan untuk menjaga *maqâcid* itu sendiri. *Maqâcid* sendiri dalam hal ini dapat berupa nilai-nilai dasar atau *al-qiyâm al-asâsiyyah*. Maka pada titik ini kita dapat memahami bahwa tujuan dari norma hukum konkret, berupa menutup kran dan membetulkan pipa air, dan lain sebagainya itu sesungguhnya adalah dalam rangka menjaga nilai-nilai dasar Islam atau *maqâcid al-syarî'ah*. Lebih jauh lagi, pada gilirannya, kita juga dapat menerjemahkan aspek yuridis dalam buku *Fikih Air* itu sebagai bagian dari hukum taklifi atau hukum wadh'i.

Sebagai contoh, membuang sampah di sungai adalah perbuatan haram yang dilarang oleh agama. Contoh yang lain, mewujudkan kerjasama yang sinergi antara masyarakat dan dunia usaha untuk gerakan pemeliharaan dan pengelolaan sumber daya air melalui program CSR adalah *sabab* terwujudnya nilai keseimbangan dan moderasi.

Sebagai penutup, penulis akan menampilkan diagram yang menjelaskan secara ringkas hubungan ketiga aspek syariah (teologis, moral-etik, yuridis) dalam kerangka nalar fikih Muhammadiyah. Grafik 2 menggambarkan tentang hubungan satu norma dengan norma lain dalam konsepsi nalar fikih Muhammadiyah. Norma teratas, yaitu *al-qiyâm al-asâsiyyah*, memayungi norma di bawahnya yaitu *al-ucûl al-kulliyah*. Norma tengah, yakni *al-ucûl al-kulliyah*, pada gilirannya memayungi norma yang paling bawah, yaitu *al-a%kâm al-far»iyyah*. Dalam konteks-konteks tertentu, urutan tersebut bisa dibalik. Artinya, jika demikian, maka *al-a%kâm al-far»iyyah* didasarkan pada norma di atasnya yaitu *al-ucûl al-kulliyah*. Setelah itu *al-ucûl al-kulliyah* pada gilirannya didasarkan pada norma tertinggi, yakni *al-qiyâm al-asâsiyyah*. Diagram di atas, selain menunjukkan hubungan satu norma dengan norma lainnya, juga menampilkan tentang produksi yang dihasilkan dari setiap jenjang norma tersebut. Dari diagram tersebut tampak bahwa *al-qiyâm al-asâsiyyah* menghasilkan nilai teologis dan moral-etik. Sedangkan *al-ucûl al-kulliyah*, memproduksi prinsip moral-etik sekaligus yuridis. Adapun *al-a%kâm al-far»iyyah* hanya menghasilkan aspek yuridis saja.

Dalam produk-produk tarjih yang lain barangkali pemroduksian semacam ini bisa berbeda. Hal ini dapat dipahami karena bisa jadi satu produk tarjih dengan produk tarjih yang lain memiliki dimensi yang berbeda-beda. Tapi satu hal yang mungkin dapat dipastikan adalah bahwa tiga elemen, yakni telologis, moral-etik, dan yuridis akan senantiasa terasa pada konsepsi

PENUTUP

Dari semua pemaparan di atas, dapat disimpulkan beberapa poin penting: *Pertama*, nalar fikih Muhammadiyah adalah nalar fikih yang tidak dibangun semata melalui dalil-dalil *tafcili* dan tidak hanya berkutat pada ranah amaliah praktis, sebagaimana fikih klasik pada umumnya. Tapi dibangun di atas serangkaian metodologi yang tersistem dan menyatu dengan sumber kewahyuan dan prinsip-prinsip hukum Islam. Sehingga

nalar fikih Muhammadiyah memiliki karakteristik khas dengan kentaranya apa yang disebut dengan teori pertingkatan norma atau dalam bahasa manhaj tarjih disebut sebagai hirarki norma, yaitu nilai-nilai dasar, asas-asas umum, dan norma konkret; *Kedua*, dengan nalar fikih baru, fikih Muhammadiyah tidak hanya menyapa hal-hal yang sifatnya praktis-yuridis, tapi juga hal-hal yang sifatnya moral-etik dan teologis. Nalar fikih Muhammadiyah dapat mencapai posisi semacam ini, tidak lain karena Muhammadiyah melakukan interpretasi ulang makna fikih dengan mula-mula mengembalikan makna fikih kepada makna asalnya, yaitu “pemahaman/ pengetahuan yang mendalam (*fiqh*)” lalu setelah itu memberikan tafsiran baru terhadap makna fikih tersebut. Upaya ini juga sesungguhnya yang dilakukan oleh ulama Muhammadiyah yang lain, yaitu Hamim Ilyas dengan Fikih Akbar-nya. Jika dilacak lebih jauh, pemaknaan fikih semacam ini (yaitu memaknai fikih kembali ke makna dasarnya) sesungguhnya telah dirintis oleh Abu Hanifah sebagaimana yang tertuang dalam kitabnya yang berjudul Fikih Akbar. Alih-alih memaknai fikih sebagaimana yang dipahami oleh fukaha pada umumnya, Abu Hanifah justru memaknainya sebagai *al-fiqh fi al-din* atau pemahaman mendalam tentang pokok-pokok agama Islam (*ushuluddin*), atau dapat dikatakan secara ringkas sebagai teologi Islam.⁵⁷ Dalam perspektif kajian hukum Islam kontemporer yang berkembang, terutama di Barat, posisi nalar fikih Muhammadiyah tersebut dapat dikategorikan ke dalam kutub yang mencoba mensitesakan dua kutub ekstrim yang saling bertentangan; dan *Ketiga*, nalar fikih baru Muhammadiyah dibangun di atas pondasi manhaj tarjih yang mengandung di dalamnya tiga elemen yang membentuk paradigma hukum Islam, yaitu sumber, metode, dan prinsip. Oleh karena itu nalar fikih Muhammadiyah telah memenuhi syarat untuk menjadi sebuah paradigma hukum Islam. Hal ini mengingat bahwa dalam literatur yang berkembang selama ini, fikih senantiasa diidentikkan sebagai sekumpulan hukum praktis yang bersifat *furu'iyah*. Bahkan dalam batas-batas tertentu fikih seringkali dikambinghitamkan sebagai suatu disiplin yang telah mengakibatkan terjerumusnya umat pada jurang perselisihan dan lembah kejumudan.⁵⁸

Pada titik inilah nalar fikih Muhammadiyah sebagai sebuah paradigma hukum menjadi penting dalam konteks kekinian karena menawarkan gagasan yang lebih holistik; memadukan semua aspek syariah, yaitu teologis, moral-etik, dan yuridis.

CATATAN AKHIR

- ¹ A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, No. 2 (1983), 186.
- ² Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), I: 59.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," 186.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics," 186.
- ⁷ Pembahasan mengenai dua kutub yang saling berseberangan ini dapat dibaca, misalnya dalam Mashood A. Baderin (ed.), *Islamic Legal Theory: Volume I* (T.tp: Ashgate Publishing, t.t.), sub bahasan "Nature of Islamic Law",
- ⁸ Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018).
- ⁹ Lihat misalnya Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," *Legal Information Management*, Vol. 9, No. 3 (September 2009), 186 dan Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The Internatioal Institute of Islamic Thought, 128/2007), 56.
- ¹⁰ *Ibid.*, 56.
- ¹¹ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford, Inggris: Oneworld Publications, 2008), 40 dan Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 186-187.
- ¹² Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 186.
- ¹³ Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 57.
- ¹⁴ Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 186-187.
- ¹⁵ Ayat tersebut adalah: "Apabila kamu diberi penghormatan dengan sesuatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa). Sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu" (QS. 4: 56).
- ¹⁶ Ayat tersebut adalah: "Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah." (QS. 3: 97).
- ¹⁷ Ayat tersebut adalah: "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan." (QS. 4: 7).
- ¹⁸ Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 186-187.
- ¹⁹ Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 187.

- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 57.
- ²² *Ibid.*, 59.
- ²³ Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 187.
- ²⁴ Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 56-57.
- ²⁵ Al Yasa Abubakar, "Pengertian Fiqih dan Perkembangannya," dalam <http://alyasaabubakar.com/2013/07/pengertian-fiqih-dan-perkembangannya/>, diakses pada 27-02-2018.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ Syamsul Awar, "Manhaj Tarjih," 9. (Makalah disampaikan dalam Rapat Kerja Tingkat Pusat Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah di Uniersitas Muhammadiyah Surabaya, pada 19-21 Rabiulakhir 1437 H/ 29-31 Januari 2016.
- ²⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 19.
- ³⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 24-25 dan Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 79-80.
- ³¹ Menurut Syamsul Anwar, apa yang disebut sebagai sumber paratekstual ini oleh sebagian kalangan di Muhammadiyah dianggap sebagai metode, bukan sumber. Pandangan itu terjadi karena melihat unsur-unsru tersebut lebih sebagai proses. Padahal menurut Syamsul, unsur-unsur tersebut tidak harus dilihat sebagai proses. Ia memberikan contoh unsur ijmak. Menurutnya, jika ia dilihat sebagai proses, maka kesimpulannya ijmak adalah mustahil karena kesimpulannya memerlukan rentang waktu yang panjang yang melampaui usia manusia di satu sisi dan sangat sulit untuk menentukan kualifikasi siapa yang harus berijmak di sisi lain. Lihat selengkapnya dalam Syamsul Anwar, "Manhaj Tarjih," 12.
- ³² Wa%bah al-Zu%ailî, *Ucûl al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1406/1986), 415 dst dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ucûl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, 2002), 21.
- ³³ Lihat selengkapnya dalam Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 19 dst; Jasser Auda, *Maqâcid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 76-87; dan Mashood A. Baderin, "Understanding Islamic Law in Theory and Praticce," 187-188.
- ³⁴ Untuk mengetahui lebih mendalam terkait *zhannî*, Ghalabah al-Zhann, dan *qam»î*, lihat selengkapnya dalam Mohammad Syifa Amin Widigdo, "Imâm al-Haramayn al-Juwaynî and Jadal Theory In The eleventh Century (a Critical Analysis of Imâm al-Haramayn's al-Kâfiya fi al-jadal)" *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2 (Agustus 2018).
- ³⁵ Asy-Syâmbîbî, *al-Muwâfaqât*, disunting oleh abû 'Ubaidah Masyhûr Ibn \$asan

- Āl Salmān (al-Kubar: Dār Ibn ‘Affān li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1417/1997), I: 28; dan II: 82.
- ³⁶ Syamsul Awar, “Manhaj Tarjih,” 16-17.
- ³⁷ *Ibid.*, 17-18.
- ³⁸ Dalam manhaj tarjih, metode *istiqrâ’* tidak masuk dalam ragam metode. Ia masuk dalam pembahasan asumsi metode. Tapi hemat penulis metode ini justru lebih sesuai masuk dalam kategori ragam metode yang bersifat praktis.
- ³⁹ Syamsul Awar, “Manhaj Tarjih,” 18-19.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 6.
- ⁴¹ *Ibid.*, 8.
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ *Ibid.*, 9.
- ⁴⁴ Syamsul Anwar, “Teori Peningkatan Norma dalam Usul Fikih,” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, Vol. 50, No. 1 (Juni 2016).
- ⁴⁵ Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2015), 37 dan seterusnya.
- ⁴⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Shari’ah Law: An Introduction*, 17.
- ⁴⁷ Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah*, 38.
- ⁴⁸ Mohammad Nu’man, “Konsep Etika al-Mâwârdi,” 21-24. (disertasi, Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007).
- ⁴⁹ Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah*, 55 dan seterusnya.
- ⁵⁰ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/juridical>
- ⁵¹ Muhammad ibn bâli% al-‘Utsaimîn, *Al-Ucûl min ‘Ilm al-Ucûl* (Alexandria: Dār al-Îmân li al-‘lab’ wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2001), 7 dan seterusnya.
- ⁵² *Ibid.*
- ⁵³ Syamsul Anwar, kata sambutan pada Acara Halaqah Nasional Fikih Anak di Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2017.
- ⁵⁴ Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah*, 75 dan seterusnya.
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ Lihat selengkapnya dalam Niki Alma Febriana Fauzi dan Ayub, “Fikih Informasi: Muhammadiyah’s Perspective on Guidance in Using Social Media” *International Journal of Islam and Muslim Societies* (forthcoming).
- ⁵⁸ Niki Alma Febriana Fauzi, “Ushul Fikih dan Penemuan Hukum Berbasis Paradigma Maqasidi” dalam <http://www.suaramuhammadiyah.id/2019/03/25/ushul-fikih-dan-penemuan-hukum-berbasis-paradigma-maqasidi/>, akses 19-9-2019.

DAFTAR PUSTAKA

Abubakar, Al Yasa “Pengertian Fiqih dan Perkembangannya,” dalam <http://>

- alyasaabubakar.com/2013/07/pengertian-fiqih-dan-perkembangannya/
Al-Muwāfaqāt, Asy-Syāmibī, 1417/1997. disunting oleh abū 'Ubaidah Masyhūr Ibn Ṣasan Āl Salmān, al-Kubar: Dār Ibn 'Affān li an-Nasyr wa at-Tauzī'.
- Al-'Utsaimīn, Muḥammad ibn bālī%. 2001. "Al-Ucūl min 'Ilm al-Ucūl" (Alexandria: Dār al-Īmān li al-lab' wa al-Nasyr wa al-Tauzī').
- Al-Zuḡailī Waḡbah. 1406/1986. "Ucūl al-Fiqh al-Islāmī" (Damaskus: Dār al-Fikr), 415 dst
- Anwar, Syamsul. 2016. "Teori Peningkatan Norma dalam Usul Fikih," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 50, No. 1.
- Anwar, Syamsul. 2017. kata sambutan pada Acara Halaqah Nasional Fikih Anak di Universitas Muhammadiyah Surakarta
- Auda, Jasser. 128/2007. *Maqā'id al-Sharīḥ as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The Internatioal Institute of Islamic Thought).
- Baderin, Mashood A. 2009. "Understanding Islamic Law in Theory and Praticc," *Legal Information Management*, Vol. 9, No. 3).
- Baderin, Mashood A. (ed.), *Islamic Legal Theory: Volume I* (T.tp: Ashgate Publishing, t.t.).
- Fauzi, Niki Alma Febriana dan Ayub, "Fikih Informasi: Muhammadiyah's Perspective on Guidance in Using Social Media" *International Journal of Islam and Muslim Societies* (forthcoming).
- Fauzi, Niki Alma Febriana. "Ushul Fikih dan Penemuan Hukum Berbasis Paradigma Maqasidi" dalam <http://www.suaramuhammadiyah.id/2019/03/25/ushul-fikih-dan-penemuan-hukum-berbasis-paradigma-maqasidi/>, akses 19-9-2019.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press.), I.
- Ilyas, Hamim. 2018. *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Alvabet.
- 'Khallāf, Abd al-Wahhāb. 2002. *'Ilm Ucūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah,).
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford, Inggris: Oneworld Publications,).
- Nu'man, Mohammad. 2007. "Konsep Etika al-Māwārdī," 21-24. (disertasi, Sekolah Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,).
- Reinhart, Kevin. 1983. "Islamic Law as Islamic Ethics," *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, No. 2.
- Widigdo, Mohammad Syifa Amin. 2018. "Imām al-Haramayn al-Juwaynī and Jadal Theory In The eleventh Century (a Critical Analysis of Imām al-Haramayn's al-Kāfiya fi al-jadal)" *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 2.
- Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah. 2015. *Fikih Air: Perspektif Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2015), 37 dan seterusnya. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/judicial>

