

Konstruk Epistemologi Islam: Telaah bidang *Fiqh* dan *Ushul Fiqh*

Nirwan Syafrin

International Islamic University Malaysia (IIUM) Kuala Lumpur

Email: nirwan_syafrin@yahoo.com

Abstract

Islamic Jurisprudence is a knowledge on the practical Islamic law based on its detailed approve concerning with the deeds of human. This article discusses on the position of Jurisprudence in relation with two different functions, indeed as a positive law and moral standard. In order to derive the Islamic law from its primary sources, al-Qur'an and the Sunnah, Islamic Jurisprudence needs theoretical tool and methodology which commonly named as the Principle of Islamic Jurisprudence. So the Islamic Jurisprudence is considered as Islamic epistemology which stands as the basis of the development of Islamic Jurisprudence as a knowledge. As the basis of epistemology, the principle of Islamic Jurisprudence is closely related to theology. Furthermore, this knowledge develops a principle on *adillah* which its foundation has been constructed by Syafi'i, indeed al-Qur'an, the Sunnah, *Ijma'* and *Qiyas*. Since constructed by Syafi'i, this Principle of Islamic Jurisprudence has some changes and innovations. This innovation has been in the long duration of time with complicated problems and helped the *ummah* to solve the problems.

Keywords: Kalam, *adillah*, *istidlal*, *ijma'*, *qiyas*

Pendahuluan

*F*iqh menempati posisi penting dalam peta pemikiran Islam. Ia merupakan salah satu produk *par excellence* yang pernah dihasilkan peradaban Islam; ia bukan hasil adopsi apa lagi jiplakan dari Hukum Romawi (*Roman Law*) seperti dikatakan sebagian orientalis, tapi murni hasil kreativitas intelektual Muslim yang sepenuhnya berakar pada al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah

saw.¹ Begitu pentingnya fiqh ini, sampai ada yang mengatakan andaikan saja peradaban Islam bisa diungkapkan dengan salah satu produknya, maka kita akan menamakannya sebagai “Peradaban Fiqh”, sebagaimana Yunani diidentikkan dengan “Peradaban Filsafat”.² Joseph Schacht menyatakan adalah sebuah *truism* untuk mengatakan Islam sebagai agama hukum.³ Menurut H.A.R. Gibb hukum Islam (fiqh) adalah “*the epitome of the true Islamic spirit, the most decisive expression of Islamic thought, the essential kernel of Islam.*”⁴ Disebabkan oleh itu, banyak peneliti Islam yang berkesimpulan tidak mungkin untuk memahami Islam dengan baik tanpa pengetahuan komprehensif tentang fiqh.⁵

Dalam makalah ini penulis mencoba mengeksplorasi bagaimana konstruk epistemologi Islam, melalui satu telaah dalam bidang fiqh dan usul fiqh. Pemahaman terhadap masalah ini sangat penting, mengingat saat ini begitu banyak kalangan yang menyerukan perlunya pamberuan dalam bidang fiqh dan usul fiqh akibat mem-

¹Profesor Bernard Weiss menulis “*The refusal to accord to law an autonomous textual basis created in Muslims an attitude which made it impossible for them to embrace Roman law...what is important here is that Roman law could not be formally received into Islam: that was impossible.*” Bernard Weiss, “Law in Islam and in the West: Some Comparative Observation”, dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J. Brill, 1991), p. 245. Muhammad ‘Abid Al-Jabiri mengatakan apapun usaha yang dilakukan untuk mengaitkan fiqh Islam dengan hukum Roman hanya akan sia-sia saja. Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Bayrut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), p. 96.

²Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, p. 96.

³Joseph Schacht, “Theology and Law in Islam”, dalam G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969); p. 3. Jauh sebelum Schacht, Hurgronje, orientalis kawakan asal Hungaria, juga pernah menyatakan pernyataan yang sama: “Islam is a religion of law in full meaning of the word.” Lihat G-H. Bosquet dan Joseph Schacht (eds.), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: E.J. Brill, 1957), p. 48.

⁴H.A.R. Gibb, *Mohammadenism* (London: 1949), p. 106. Pernyataan ini mulanya diungkapkan oleh Bergstrasser. Kemudian dikutip oleh Gibb, dan selanjutnya dipopulerkan oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law*. Schacht menuliskan “Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself.” *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 1. lihat juga idem, “Islamic Religious Law”, dalam Joseph Schacht dan Charles E. Bosworth (eds.), *The legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 392.

⁵Wilfred Cantwell Smith, “The Concept of Shari‘a Among Some Mutakallimin”, dalam George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (Leiden: E.J. Brill, 1965). Daniel S. Lev menulis: “but for many devout Muslims, traditionalist and modernist, Islam without Law is imaginable”. *Islamic Courts in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1972), p. 228; Joseph Schacht, “Theology and Law in Islam”, p. 3.

banjirnya serbuan ilmu-ilmu sosial Barat. Kita dituntut untuk tidak terburu-buru menolak yang baru dan juga tidak latah meninggalkan khazanah keilmuan Islam klasik, sebelum memahaminya dengan baik.

Kedudukan Fiqh dalam Pemikiran Islam

Bagi umat Islam, fiqh adalah perwujudan (*embodiement*) kehendak Allah terhadap manusia yang berisi perintah dan larangan. Oleh sebab itu, pelaksanaan hukum-hukum fiqhiyyah dianggap sebagai bentuk ketundukan kepada Allah; ia adalah manifestasi eksoterik keimanan. Fiqh bukan hanya mengatur hal-hal yang berhubungan dengan ritual semata, tapi juga seluruh aspek kehidupan manusia dari mulai hubungan pribadinya dengan dirinya sendiri, dengan Tuhannya, keluarganya, lingkungan masyarakatnya serta dengan orang yang di luar agama dan negaranya.⁶

Para ulama mendefinisikan fiqh sebagai “pengetahuan tentang hukum syara’ praktis beserta dengan dalil-dalilnya yang terperinci berkenaan dengan perbuatan manusia”⁷ Definisi ini menunjukkan bahwa yang menjadi objek kajian fiqh adalah perbuatan manusia, mengenai haram atau halal, wajib atau mubah, dan sebagainya. Kehadiran hukum seperti ini mutlak diperlukan oleh manusia. Karena ia dapat menjamin dan melindungi masyarakat dari keonaran dan kekacauan. Sebab manusia pada dasarnya, kata Ibn Khaldun, adalah “*domenieering being*” yang punya ambisi dan kecenderungan untuk

⁶Muhammad Mustafa Iymani menyebutkan sebelas bahasan pokok fiqh yaitu, ‘Ibadat, Mu’amalat, hukum keluarga, hukum makanan dan minuman dan hubungan internasional pada masa perang dan aman, hudud dan jinayat, kehakiman (*judicial/al-qaḍā’*), sumpah (*al-Aymān*), hukum tentang hamba, hukum tentang pelombaan dan permainan, dan terakhir hukum yang bersangkutan dengan kematian. Lihat “Al-Dirasat al-Fiqhiyyah”, dalam *Al-Dirasat al-Islamiyyah*, silsilah al-nadwat (Al-Qahirah: Dar al-Fikr, 1981), p. 143-146. Bandingkan dengan ‘Umar Sulayman al-Ashqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982), p. 19-21.

⁷Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Uṣul al-Fiqh* (Istanbul: Nesiriyat, 1968), p. 22. Para ‘ulama berbeda pendapat tentang ketepatan penggunaan perkataan ‘ilm dalam definisi ini. Sebagian menolaknya dengan alasan bahwa perkataan ‘ilm berkonotasi ‘pasti dan yakin (*al-qaṭ’i*)’, padahal kebanyakan hukum fiqh bersifat *ḍanni*. Oleh sebab itu Abu Ishāq al-Syirāzi mengusulkan menggunakan perkataan *ma’rifah al-ahkam*. Abu Ishaq Ibrahim al-Syirazi (w. 393), *Syari al-Luma’*, diedit oleh ‘Abdul Majid al-Turki (Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1989) 1. p. 158-9. Seperti Syirazi, Hadr al-Syari’ah (w. 747) juga berpendapat sama. Menurutnya fiqh adalah “*ma’rifah al-naḥs ma laha wa ma ‘alayha*”. *Al-Talqih Syari al-Tanqih*, diedit oleh Najm al-Dan Muhammad al-Warkani (Bayrut: Dar al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2001), p. 26.

menguasai dan menaklukkan orang lain serta memaksa mereka tunduk dan patuh kepadanya. Bila sifat ini tidak dikekang maka ia akan mencetuskan konflik dan peperangan.⁸

Dalam Islam fiqh mempunyai dwi fungsi, pertama sebagai hukum positif dan kedua sebagai standar moral. Yang dimaksudkan sebagai hukum positif disini adalah bahwa fiqh berfungsi seperti hukum-hukum positif lain dalam mengatur kehidupan manusia. Ia mendapatkan legitimasi dari badan judikatif, yaitu mahkamah. Tapi perlu ditekankan bahwa tidak semua hukum-hukum fiqh mendapat justifikasi dan legitimasi mahkamah. Masalah hukum mubÉÍ, makruh, bahkan mengenai hukum wajib dan harampun tidak bisa sepenuhnya dibawah yurisdiksi mahkamah. Disini fiqh lebih merupakan etika atau moral. Jadi, disini fiqh memainkan fungsi *double*, sebagai hukum positif dan moral. Aspek inilah yang membedakan secara prinsip konsep hukum Islam dengan konsep hukum di Barat. Dalam Islam “etik dan agama menyatu dengan aturan-aturan hukum positif.”⁹ *“the ideal code of behaviour which is the Syari’ah has in fact a much wider scope and purpose than a simple legal system in the Western sense of them. Jurisprudence ... is also a composite science of law and morality”*.¹⁰ Mungkin atas sebab inilah Robert Brunschvig menyebut hukum Islam dengan *“ethico juridical”*.¹¹ Berbeda dengan di Barat di mana hukum positif tidak mungkin menyatu dengan hukum moralitas, meskipun keduanya menyentuh lahan pembahasan yang sama.¹² Bagi mereka *“law that is not humanly enacted and recognized, and whose observance is not ascertainbale by human faculties, is not law.”*¹³

Perlu ditekankan bahwa fiqh bukan syari’ah. Syari’ah lebih luas dari sekadar hukum saja; ia mencakup fiqh, ‘aqidah, dan juga akhlak. Karakteristik utama Syari’ah adalah bersifat permanen dan

⁸Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1957), p. 178 dan 193.

⁹Fyzee, *A Modern Approach to Islam* (Bombay: Asia Publishing House, 1963), p. 31.

¹⁰N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), p. 83.

¹¹Robert Brunschvig, “Logic and Law in Classical Islam,” dalam G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Weisbaden: otto Harrasowitz, 1970), p. 9.

¹²Bernard G. Weiss, “Introduction”, dalam Bernard G. Weiss, *The Search for God’s Law* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), p. 7

¹³Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists* (Lahore: Islamic Publications (Pvt) LTD, 1994), p. 245.

tidak akan pernah berubah. Sementara fiqh bersifat relatif dan fleksible; ia dapat berubah seiring dengan peredaran waktu; ia merupakan produk ijtihad 'ulama. Tapi ini bukan berarti bahwa fiqh karya pemikiran semata; ia masih berkait erat dengan Syari'at. Ketika seorang mujtahid benar dalam ijtihadnya, artinya tepat dan sesuai dengan hukum Allah, ketika itu fiqh disebut syari'at. Hanya ketika dia salah fiqh tetap menjadi fiqh. Dalam konteks ini juga kita harus memahami bahwa tidak semua masalah fiqhiyyah masuk dalam kategori berubah seperti wajibnya salat, puasa, zakat, dan haji serta haramnya riba, zina, mencuri, dan membunuh. Semua ini masuk dalam pembahasan fiqh tapi sudah menjadi bagian syari'ah, oleh sebab itu ia bersifat permanen. Sebagaimana Syari'ah yang bersumberkan dari al-Qur'an dan Sunnah, demikian juga fiqh, berlandaskan kepada kedua sumber primer Islam ini. Oleh sebab itu Fiqh yang bertentangan dengan prinsip al-Qur'an dan Sunnah tidak bisa dikategorikan fiqh Islami.¹⁴ Untuk dapat menderivasi hukum dari sumber primer, fiqh memerlukan perangkat teoretik atau metodologi, yang biasa disebut usul fiqh.

Uşul Fiqh dan Epistemologi Islam

Sebagai sebuah ilmu yang diderivasi dari al-Qur'an dan Sunnah, fiqh memerlukan kerangka teoretik atau metodologi berpikir yang disebut usul fiqh. Usul fiqh adalah "pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara umum, cara mempergunakannya, serta pengetahuan tentang orang yang menggunakan dalil-dalil tersebut."¹⁵ Ia begitu penting dalam menderivasi hukum. Fungsi dan perannya mirip logika dalam filsafat. Jika logika dapat menghindarkan seseorang melakukan kesalahan (*fallacies*) dalam berargumentasi, maka usul fiqh mencegah seorang faqih berbuat kesalahan dalam menderivasi hukum".¹⁶ Sehingga tidak berlebihan jika para 'ulama mene-

¹⁴Untuk keterangan lanjut tentang perbandingan fiqh dan syari'ah lihat 'Umar Sulayman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, p. 17-19.

¹⁵Jamal al-Din 'Abd al-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi (w. 772), *Nihayah al-Suwl fi Shari Minhaj al-Usul* (w. 685), (Bayrut: 'Alam al-Kutub, t.t), vol.1, 5. Para 'ulama mendefinisikan 'ilm ini secara variatif.. Baqillani menyebutnya sebagai "dasar pokok ilmu tentang hukum perbuatan mukallaf", lihat, *Al-Taqrīb wa al-Irsyād*, 1:172. Sementara itu, Imam al-Haramayn mendefinisikannya sebagai "dalil-dalil fiqh" saja, *Al-Burhan*, p. 8.

¹⁶'Ali Sama al-Nasysyar, *Manahij al-Baḥth 'Inda Mufakkir al-Islam* (Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1966), p. 64-65.

tapkannya sebagai salah satu prasyarat terpenting yang mesti dimiliki oleh seorang mujtahid.¹⁷

Peran usul fiqh dalam penetapan hukum-hukum fiqh tidak terlepas dari ketokohan Imam Syafi'i, peletak dasar-dasar ilmu ini.¹⁸ Kemiripan usul fiqh dengan logika dapat dibaca dari statement Fakhruddin al-Razi yang menyamakan Syafi'i dengan Aristotle.¹⁹ Jasa besar Syafi'i sebenarnya terletak pada keberhasilannya mentransformasikan usul fiqh menjadi sebuah disiplin ilmu.²⁰ Ada yang menyamakannya seperti Descartes. Kalau Descartes meletakkan dasar epistemologi pemikiran Barat, Syafi'i meletakkan fondasi dasar pemikiran Islam.²¹

Proses lahirnya ilmu usul fiqh tidaklah secara tiba-tiba. Akarnya dapat ditelusuri pada nabi dan juga Sahabat. Sebagaimana fiqh telah muncul seiring dengan lahirnya Islam,²² demikian juga dengan usul fiqh. Terbukti Nabi sendiripun berijtihad, begitu juga Sahabat. Para sahabat terkadang juga menggunakan *qiyas*, *istihsān*, dan metode-metode lain yang pada gilirannya dikenal dengan *adillah*. Seperti Sahabat, para Tabi'in dan Tabi' Tabi'in juga mempergunakan prinsip-prinsip dasar ijtihad tadi, hingga sampai kepada Syafi'i.²³ Syafi'i

¹⁷Lihat misalnya Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syawkani (w. 1255), *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, diedit oleh Ahmad 'Abd al-Salam (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), p. 373.

¹⁸Abu Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf Al-Nawawi (W .676), *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughāt* (Mesir: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t), 1: 49; Abu al-Fala 'Abd al-Hayy bin al-'Imadi al-Hanbali (d. 1089), *Syadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d), 2:10; Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakr bin Khalkan, *Wafayāt al-'A'yān wa Anbā' u Abna' al-Zamān*, ed. Ihsan 'Abbas (Qum: Mansyurat al-Rida, 1342), 4:165. Belakangan ini beberapa penulis meragukan pendapat ini. Ahmad Hasan misalnya menulis "*the claim that Shafi'i was the first legal thinker who introduced the principles of law would not seem to be correct.*" Ini berdasarkan keterangan Ibn Nadim yang menyatakan bahwa Imam Syaybani dan Abu Yusuf juga memiliki buku yang berjudul Usul Fiqh. Bahkan ada pendapat yang mengatakan Wahil bin 'Ata' lah orang yang pertama sekali menulis tentang usul fiqh. Ahmad Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1994), p. 179ff.

¹⁹Fakhr al-Din al-Razi, *Manāqib al-Imam al-Syafi'i* (Bayrut: Dar al-Jil, 1413/1993), p. 146.

²⁰Muhammad Jamal Barut, "Al-Ijtihad bayn al-Naṣ wa al-Waqi'," in Ahmad Raysani and Muhammad Jamal Barut, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-waqi', al-maṣlaḥah* (Bayrut: Dar al-Fikr al-Mu'āṣir & Dimashq: Dar al-Fikr, 2000), p. 77-78.

²¹Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, p. 100.

²²Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, p. 15.

²³Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal (New York: Pantheon Books, 1958), vol. 3, 24. Lihat juga misalnya 'Abd al-Wahhab Ibrahim

kemudian mensistematiskan pola pikir ijtihadi ini dalam *mognum opus*-nya yang kemudian dinamai dengan *al-Risalah*, Sejak saat itulah, usul fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu tercatat didirikan. Kata N.J. Coulson, teori usul fiqh Syafi'i "*was an innovation whose genius lay not in the introduction of any entirely original concepts, but in giving existing ideas a novel connotation and emphasis and welding them together within a systematic scheme.*"²⁴ Dengan nada yang sama Joseph Schacht berkomentar bahwa *Risalah* Syafi'i adalah "*a magnificently consistent system and superior by far to the doctrines of ancients schools of law*".²⁵ Bahkan ada yang menilai usaha Syafi'i ini bukan hanya sekedar sistematisasi tapi juga sebagai upaya rasionalisasi pemahaman terhadap hukum Islam.²⁶

Usul fiqh adalah disiplin ilmu yang memiliki prinsip-prinsip epistemologi, bukan sekedar metodologi penderivasian hukum.²⁷ Masalah *qat'i* dan *Zanni*, *syakk* dan *wahm*, *mutawatir* dan *ahad*, misalnya adalah merupakan beberapa contoh yang sangat kental muatan epistemologinya, sebab disitu menyangkut persoalan sumber ilmu, validitas ilmu, dan tingkat kebenaran ilmu. Secara epistemologis *qat'i* berarti pasti, yakin, dan tidak mengandung keraguan dan tidak mungkin dipertanyakan. Berbeda dengan *Zanni* yang berkemungkinan salah dan benar, tidak pasti seperti *qat'i*. Untuk menentukan apakah ilmu tersebut *qat'i* atau *Zanni* tergantung pada sumber ilmu tersebut. Bila sumbernya *qat'i* maka dengan sendirinya ilmu yang dihasilkannya juga bersifat *qat'i* (pasti dan yakin) dan begitu juga sebaliknya, bila sumbernya diragukan maka ilmu yang disandarkan kepadanya sudah tentu diragukan juga.

Abu Sulayman, *Al-Fikr al-Usuli, dirasah tahliliyyah naqdiyyah* (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1984); Taha Jabir al-'Ulwani, *Usul al-Fiqh manhaj bahts wa ma'rifah* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995). Dalam bukunya *Tamhid li t-Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, Mustafa 'Ali Abdul Raziq telah membahas bagaimana tradisi ijtihad, ketika itu dinamakan *al-ra'y*, sesungguhnya sudah berkembang sejak zaman Rasul. Dengan demikian beliau membantah pandangan orientalis yang selalu mengaitkan perkembangan pemikiran Islam, baik falsafah maupun fiqhnya, dengan pengaruh Yunani, Kristen, dan empayar Roman. Lihat Mustafa 'Ali 'Abdul Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah* (Al-Qahirah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, TT).

²⁴N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, p. 55.

²⁵Joseph Schact, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1959), p. 137.

²⁶C. E. Bosworth et al (eds.), *The encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1997), "Shafi'i", vol. 9, p. 1983.

Uşul Fiqh dan Ilm Kalam

Sebagai sebuah konsep ilmu yang diderivasi dari konsep-konsep al-Qur'an, usul fiqh juga berkaitan dengan teologi dan filsafat. Kaitan ini dapat ditelusuri pada pemikiran al-Qadi 'Abd al-Jabbar dari Mu'tazilah dan al-Qadi Abu al-Tayyib al-Baqillani dari Asya'irah. Kedua tokoh inilah yang pertama sekali memasukkan persoalan-persoalan teologis-filosofis, termasuk isu epistemologi, kedalam ilmu usul fiqh. Al-Qadi 'Abd al-Jabbar memiliki buku berjudul *Kitab al-'Umad*. Buku ini diberi komentar oleh seorang tokoh Mu'tazilah lain, bernama Abu al-Husayn al-Basri. Abu al-Husayn selanjutnya menuliskan karyanya sendiri yang diberinya judul *Al-Mu'tamad*. Dalam muqaddimahya, Abu al-Husayn secara eksplisit menyebutkan bahwa dia akan membahas isu-isu yang berhubungan dengan epistemologi seperti tentang klasifikasi ilmu, ilmu *muktasab*, dan seterusnya.

Imam Baqillani menyadari bahwa concern utama usul fiqh sebenarnya adalah dalil. Tapi, seperti Abu al-Husayn, dia tidak menjadikannya sebagai topik prioritas. Dalam *al-Taqrīb wa al-Irsyād* Baqillani malah memulai dengan penjelasan tentang hakikat ilmu, akal, nazar (nalar), klasifikasi dan kategori ilmu dan seterusnya. Menurutnya hal ini perlu dilakukan, karena *dalil* dan *madlūl*, hukum akal dan syara' dan lain-lain merupakan objek ilmu (*ma'lūmāt*). Objek ini tidak bisa diketahui selagi kita tidak mengetahui esensi ilmu itu sendiri dan segala yang berhubungan dengannya. Oleh sebab itulah membahas persoalan ilmu menjadi suatu kemestian.²⁸

Langkah al-Baqillani dikembangkan oleh muridnya Juwayni. Karyanya yang terkenal dalam bidang ini adalah *al-Burhān fi Uşul al-Fiqh*. Ghazali mengikuti langkah gurunya ini dan menuliskan karyanya *al-Mustaşfa min 'Ilm al-Uşul*. Menurut kebanyakan penulis ditangan Ghazalilah proses integrasi kedua ilmu ini mencapai titik klimaksnya. Dan Ghazali dianggap orang yang bertanggung jawab membawa Ilmu Mantiq kedalam usul fiqh. Ghazali menyadari bahwa Mantiq sebenarnya tidak punya kaitan sama sekali dengan usul fiqh. Tapi bagi Ghazali ini penting untuk diketahui, bahkan menurutnya barang siapa yang tidak mengetahui ilmu ini,

²⁷Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 37

²⁸Al-Baqillani, *Al-Taqrīb wa al-Irsyād*, vol.1, 172ff.

keilmuannya tidak bisa dipercaya.²⁹

Memasuki abad ke 5, antara usul fiqh dengan ilmu kalam sudah tidak mungkin untuk dipisahkan. Juwayni sendiri menyatakan salah satu sumber usul fiqh itu adalah ilmu kalam, disamping fiqh dan ilmu bahasa.³⁰ Mungkin karena kuatnya muatan teologis inilah, para 'ulama menamakannya dengan *haraqah al-mutakallimîn*. Metode ini berbeda dengan *Harāqah al-fuqahā'* yang dirintis oleh ulama-ulama mazhab Hanafiyyah seperti Abu Bakar al-Jassas dan al-Sarakhsi.

Harāqah al-Mutakallimîn selanjutnya mendapatkan elaborasi panjang dari Fakruddin al-Rāzi melalui *al-Mahşul*-nya dan al-'Āmidi dengan *al-Ihkām*-nya. *Mahşul* al-Razi kemudian diringkas Siraj al-Din al-'Urmawi dalam *Kitab al-Taḥşil* dan Taj al-Din al-'Urmawi dalam *Kitab al-Hāsil*. Shihab al-Din al-Qarafi selanjutnya memilih beberapa poin dari buku ini dalam bukunya *al-Tanqihāt*. Seperti al-Qarafi, al-Bayḍāwi melalui *Kitab al-Minhāj* juga melakukan hal yang sama. *Al-Minhāj* diberi komentar oleh al-Asnawi dalam *Nihāyah al-Sul* dan 'Ali 'Abd al-Kafi al-Subki dalam *Al-Ibhāj fi Shari al-Minhāj*. Sementara itu, buku Al-'Āmidi diringkas oleh Ibn al-Hajib dalam *al-Mukhtaşar*.³¹ Demikianlah usul fiqh mengalami perubahan drastis dari sebuah disiplin yang berbicara tentang metodologi derivasi hukum menjadi sebuah ilmu yang banyak membahas mengenai epistemologi Islam.³²

Karakter 'teologis' ilmu usul fiqh ini, menurut George Makdisi, tidak baru; ia dapat ditelusuri pada pemikiran Syafi'i. Andaikan saja Syafi'i bisa ditanya tentang kandungan al-Risalah-nya itu, kata Makdisi, niscaya dia juga akan menjawab bahwa tidak ada yang baru, semuanya berhubungan dengan usul al-din.³³ Oleh sebab itu, bagi Makdisi ilmu ini lebih layak disebut *Juridical theology*, yaitu ilmu yang membahas hukum Allah, bukan tentang Tuhan itu sendiri seperti menegenai eksistensiNya, sifatNya, dll. Sebab, yang terakhir

²⁹Al-Ghazali, *Al-Mustaşfā*, vol.1, p. 45.

³⁰Al-Juwayni, *Al-Burhān*, p. 7.

³¹Lihat Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, terj. Roshental, vol. 3, p. 29-30.

³²Untuk keterangan lanjut tentang proses integrasi usul fiqh dengan ilmu kalam lihat Qutb Mustafa Sano, "Al-Mutakallimun wa Usul al-Fiqh," *Islāmiyyah al-Ma'rifah*, no.9, July 1997, p. 37-70.

³³Gorge Makdidi, "The Juridical Theology of Shāfi'ī - Origins and Significance of Uşul Fiqh," *Studia Islamica*, MCMLXXXIV, p. 45.

ini adalah bidang kajian ilmu kalam.³⁴ Dalam pandangannya, tujuan Syafi'i mencipta ilmu ini adalah untuk meletakkan dasar berpikir ilmiah bagi kelompok tradisional, untuk menentang pola pikir kalam yang pada saat itu direpresentasikan oleh kelompok mu'tazilah. (*Syafi'i's purpose was to create for traditionalism a science which could be used as antidote to Kalam...*)³⁵

Usul fiqh memang tidak dipisahkan dari 'ilm kalam. Karena ia sendiripun dibangun atas postulat-postulat ilmu kalam. Usul fiqh hanya membahas sesuatu yang sudah dibuktikan benar oleh ilmu kalam. Prinsip *nasikh-mansukh*, dibangun atas postulat kebenaran Qur'an; bahwa ia benar-benar kalam Allah. Andaikan postulat kalam ini masih diragukan maka seluruh prinsip metodologi tadi dengan sendirinya juga akan runtuh.

Menurut Ghazali ilmu kalam itu sebenarnya prinsip dasar epistemologis seluruh ilmu-ilmu Islam seperti fiqh, usul fiqh, tafsir dan hadits. Karena melalui ilmu inilah kebenaran al-Qur'an, Sunnah, dan nubuwah Rasulullah saw mendapatkan afirmasi. Ghazali memosisikan ilmu kalam sebagai ilmu *kulliyah* (universal/genral), sementara yang lain *'ulum juz'iyah* (partikular). Ia disebut *Juz'iyah* karena bidang kajian yang mereka garap hanya terbatas pada aspek tertentu saja. Fiqh misalnya hanya mengkaji aspek hukum perbuatan manusia saja, sementara tafsir hanya membahas makna Kitab semata. Garapan usul fiqh pula sebatas dalil syara' saja, dan hadits seputar otentisitas hadits. Hal ini berbeda dengan ilmu kalam. Bidang kajiannya lebih luas dan umum. Ia bukan membahas aspek hukum al-Qur'an tapi mengenai al-Qur'an itu sendiri, apakah ia benar kalam Allah atau sebaliknya, bersifat qadim atau bukan. Demikian juga, ilmu kalam tidak mengkaji otentisitas hadits, falah atau saqim, mutawatir atau ahad. Kajiannya adalah tentang kebenaran *nubuwah* Muhammad saw.³⁶

Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Usul Fiqh

Diskursus prinsip epistemologi dalam usul fiqh dapat ditelusuri dari perdebatan antara kubu Iraq yang biasa disebut dengan *ahl ra'y* dan kelompok ahl hijaz dikenal dengan ahl hadits. Ahl Iraq

³⁴Ibid., p. 43.

³⁵Ibid., p. 12.

³⁶Al-Ghazali, *Al-Mustasfā*, p. 36-8.

dikatakan lebih banyak menggunakan akal manakala ahl Hijaz menggunakan hadits-hadits rasul. Nah Syafi'i, yang sempat menenjam pendidikan dikedua sekolah pemikiran ini dan belajar dari para tokoh-tokohnya, berusaha 'mendamaikan' dua kubu ini dengan cara mensintesakan metode yang digunakan kedua mazhab pemikiran ini. Tujuannya sebenarnya adalah ia ingin membuktikan bahwa tidak ada konflik antara wahyu dan akal. Sebagaimana wahyu, dalam hal ini termasuk Hadits, merupakan sumber otoritatif dalam hukum Islam, demikian juga halnya dengan akal; keduanya tidak bertentangan; sebaliknya saling mendukung.

Banyak ulama memuji Syāfi'i atas keberhasilannya menggabungkan kedua pendekatan mazhab pemikiran ini. Kata Razi, sebelum Syafi'i biasanya orang dikelompokkan kepada *ahl al-ḥadits* dan *ahl al-ra'y*. Yang pertama ahli dalam hadits tapi lemah dalam bernalar dan berargumen. Sementara kedua kompeten dalam berdebat (*mujādalāh*), tapi lemah dalam hadits. Tapi Syafi'i memiliki kedua kemampuan itu.³⁷ Namun begitu, dalam kacamata Nasr Hamid Abu Zayd, Syafi'i tetap seorang tradisional, yang komited dengan jalur pemikiran gurunya, Imam Malik.³⁸ Pendapat Nasr Hamid ini lemah. Sebab, jika benar Syafi'i seorang tradisional, pasti tidak ada mazhab yang bernama Syafi'iyah. Dan ia lebih bagus dikelompokkan dalam ahl Hijaz seperti gurunya. Tapi fakta mengatakan sebaliknya, di sana ada mazhab pemikiran yang bernama Syafi'iyah dan masih eksis hingga sekarang. Ini membuktikan bahwa pikiran Syafi'i memang berbeda dengan pendahulunya atau yang sezaman dengannya sehingga layak untuk diberi label baru. Hal ini diakui oleh 'Abd al-Wahhab Abu Sulayman. Menurutnya pemikiran hukum Syafi'i benar-benar merefleksikan sebuah mazhab baru yang independen. Kebaruannya bukan saja pada pemikiran hukumnya, tapi juga metodologinya yang ilmiah.³⁹ Dalam kacamata Manna' Qattan pemikiran Syafi'i merefleksikan tahap kematangan hukum Islam.⁴⁰

³⁷Fakhr al-Din al-Razi, *Manāqib*, p. 63.

³⁸Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Imam Syafi'i wa ta'sis al-aydulūjiyyah al-wasā'iyyah* (Al-Qahirah: Maktabah Madbuli, 1996), cet.2, p. 93.

³⁹'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman, *Manhajiyah Al-Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (ra) fi Uṣūl al-Fiqh: ta'sil wa tahlil* (Bayrut; Dar Ibn Hazm & Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Makkiyah, 1999), p. 27 & 28.

⁴⁰Manna' Qattan, *Tarikh Tasyri' Islami*, p. 374.

Dari keterangan di atas jelas bahwa pemikiran Islam tidak mengenal dikotomis *rigid* antara literalis dan rasionalis. Pemikiran Islam tidak mengenal aliran literalis *ala* fundamentalis kristen di Barat. Juga tidak mengakui rasionalis murni seperti yang dikembangkan Descartes. Sebagaimana juga ia tidak mengenal aliran *empericism* model Logical Positivism. Oleh sebab itu pula pemikiran Islam tidak mengenal pemisahan objektif dan subjektif, sebagaimana ia juga tidak mengakui dikotomi deduktif-induktif tekstual-kontekstual, dan historis-normatif. Dalam paradigma pemikiran Islam, seperti yang diterangkan oleh S.M. Naquib al-Attas, keseluruhannya menyatu menjadi satu integritas yang utuh, bukan dalam metodologi investigasi saja, tapi juga dalam kualitas kepribadian mereka. Kata al-Attas: *"They combined in their in their investigations, and at the same time in their persons, the emperical and the rational, the deductive and the inductive methods and affirmed by no dichotomy brterr subject and the objective, so that they all affected what I would call the tawhid method of knowledge."*⁴¹

Dalam dalam konteks ini jugalah hendaknya kita harus memahami posisi Imam Abu Hanifah, panutan mazhab 'Iraq, dan Imam Malik, ikutan mazhab Hijaz. Imam Abu Hanifah bukan seorang liberal, dalam arti yang populer digunakan sekarang ini, yaitu orang mengedepankan akal atas teks al-Qur'an dan Sunnah Demikian juga Imam Malik, bukan literalis yang anti rasio. Baik Abu Hanifah maupun Imam Malik kedua-duanya meletakkan nass al-Qur'an dan sunnah nabi pada posisi tertinggi dalam hirarkis sumber ilmu dan hukum Islam. Suatu ketika Imam Abu Hanifah menulis surat kepada khalifah al-Mansur untuk menolak tuduhan orang yang dialamatkan kepadanya. "... Ceritanya bukan seperti yang sampai kepadamu ya *amirul mu'minan*. Aku berbuat sesuai dengan Kitab Allah, Sunnah Rasulullah (saw), keputusan yang dibuat oleh Abu Bakar, 'Umar, Uthman, dan 'Ali (r.a) serta sahabat-sahabat yang lain. Aku melakukan qiyas bila aku mendapati mereka berbeda pendapat."⁴²

Terjadinya perbedaan pendekatan antara ahl hijaz adan ahl 'Iraq sesungguhnya lebih bersifat teknis, dari filosofis. Ahl Iraq banyak menggunakan akal karena kesulitan mengakses sunnah rasul disebabkan letak geografis tempat mereka yang jauh dari pusat Islam,

⁴¹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prologomena to Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: the International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), p. 3.

⁴²Saha Jabir al-'Ulwani, *Usul Fiqh*, p. 77.

Makkah dan Madinah, di mana khazanah sunnah nabi banyak tersimpan. Persoalan politik yang telah menyebabkan berkembangnya hadits-hadits palsu juga sebab penting yang perlu dipertimbangkan. Para fuqaha' Iraq sangat hati-hati sekali menggunakan hadits, karena mereka khawatir menggunakan hadits palsu. Disebabkan oleh itu, mereka lebih memilih menggunakan rasio daripada hadits. Keadaan ini tentu saja berbeda dengan Hijaz (Madinah dan Makkah). Di kota yang masih banyak dihuni oleh sahabat dan tabi'in ini, sunnah sangat mudah sekali diakses. Sehingga apabila timbul sesuatu masalah, mereka mudah merujuknya ke sunnah rasul.⁴³

Perseteruan ahl hadits dan ahl ra'y mengalami metamorphosis sekitar abad keempat dan kelima dalam konflik Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Perseteruan kedua kelompok ini memang lebih bersifat epistemologis, yaitu berkisar seputar isu definisi ilmu dan jenis-jenisnya, definisi akal dan batasannya, bahkan tentang definisi 'definisi' itu sendiri (*ta'rif al-Hadd*).

Mu'tazilah, yang dikenal bersifat rasionalis, mempertahankan tesis mereka bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruk mengenai sesatu tanpa bantuan syara', mereka percaya bahwa baik dan buruk itu adalah rasional, artinya dalam ruang lingkup kemampuan akal (*al-Hasan wa al-qubh 'aqliyayn*). Tapi ulama Asya'irah menolak konklusi ini. Menurut Juwaynī, sesuatu itu terlarang atau sebaliknya bukan karena sifat esensi (*dhat*)nya itu sendiri, tapi karena ketetapan syara'. Minum khamar haram misalnya. Hukum haram itu bukan sifat esensi 'minum' itu. Karena apabila kita mewajibkan meminum khamar ketika terpaksa, hukum itu sama dengan ketika ia diharamkan pada waktu biasa. Artinya haram atau tidaknya meminum khamar itu bukan tergantung pada *dhat* minuman tersebut tapi pada syara'. Ia menjadi haram karena syara' melarangnya dan sebaliknya menjadi wajib karena adanya perintah. Jadi bukan

⁴³Lihat Mahmud Muhammad al-Hanawi, *Al-Madkhal ila al-Fiqh al-Islami: Tarikh Tasyri' wa Mahdiruhu...wa Nazariyyat al-Fiqhiyyah* (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1408H/1987), p. 118-122; 'Abd al-Rahman al-Albani *et al*, *Al-Madkhal al-Fiqhi wa Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1982), p. 249-252. Apalagi ketika sunnah rasul tersebut dianggap telah menyatu menjadi bagian sistem sosial masyarakat Madinah sehingga praktek-praktek masyarakat Madinah (*'amal ahl madinah*) pun dijadikan referensi hukum sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Malik. Keterangan lanjut tentang otoritas praktek-praktek masyarakat Madinah ini, lihat: Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law* (Surrey: Curzon Press, 1999).

disebabkan sifat minum itu sendiri.⁴⁴

Razi menjelaskan, bahwa baik dan buruk itu terkadang bermaksud apakah sesuai dengan *nature* atau sebaliknya. Dalam keadaan seperti ini, Razi tidak menafikan bahwa ia dapat diketahui melalui akal. Katanya kita sepakat bahwa ilmu itu baik dan bodoh itu buruk. Tapi bagaimana kita bisa mengetahui bahwa sesuatu yang baik berhak mendapat pujian dan pahala, sementara yang buruk mendapat cacian (*al-dham*) dan balasan (*'iqab*). Hal ini ini tidak bisa diketahui dengan akal, tapi dengan ketetapan syara'.⁴⁵

Persoalan ini memiliki dampak besar dalam persoalan hukum. Akibat perbedaan di atas, ada 'ulama yang berpendapat bahwa hukum itu tidak bersebab (*ghayr mu'allalah*). Tapi pendapat ini ditolak oleh 'ulama lain, sebab tidak mungkin hukum Allah tidak punya tujuan. Tujuannya jelas: memberikan kebaikan kepada manusia dunia dan akhirat. Pada prinsipnya persoalan ini lebih bersifat teologis ketimbang hukum. Kelompok yang menafikan adanya 'illah dibalik hukum Allah bermaksud *mentanzihkan* (mensucikan) Allah dari unsur paksaan. Allah tidak terpaksa untuk berbuat baik kepada manusia. Sebab Allah berbuat menurut Qudrah dan IradahNya. Tapi Mu'tazilah berpendapat bahwa wajib atas Allah untuk berbuat baik terhadap manusia. Kata Syatibi andainya persoalan ini tidak dilihat dari kacamata kalam, niscaya semua sepakat bahwa seluruh hukum Allah itu adalah ditujukan untuk kebaikan manusia didunia dan juga di akhirat.⁴⁶

Konstruk Epistemologi Islam dalam Usul Fiqh

Salah satu persoalan yang mendasar dalam epistemologi adalah bagaimana kita mengetahui? Atau dengan cara apa kita tahu? Persoalan ini cukup mendasar sekali karena ia menyangkut masalah validitas ilmu itu sendiri. Syafi'i menjawab persoalan ini dengan bentuk hirarkis. Katanya "*ala an laysa li aḥādīn abadan an yaqūla fī syay'in: Hall aw ḥaruma illa min jihah al-'Ilm. wa jihah al-'ilm al-*

⁴⁴Al-Juwayni, *Al-Burhān*, p. 8.

⁴⁵Al-Razi, *al-Maqāl*, vol.1, p. 45.

⁴⁶Perdebatan seputar *ta'lil al-ahkām* ini sudah banyak dibahas para 'ulama dulu dan sekarang. Salah satu buku yang secara ekstensif membahas masalah ini adalah karya Muḥammad Mustafa Syalabi yang diangkat dari disertasi doktornya di Azhar. *Ta'lil al-Ahkām* (Bayrut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981). Isu ini juga dibahas Ahmad Raysani, *Nazariyyah al-Maqasid 'Ind al-Imam al-Syaibani* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), terutama Bab 3, fasal 1.

khavar fi al-Qur'an aw al-sunnah, aw al-ijma' aw al-qiyas." (tak se-orangpun yang boleh mengtakan sesuatu itu halal atau haram kecuali dengan 'ilmu. Dan ilmu itu diperoleh melalui khavar yang ada di Qur'an atau sunnah, Ijma' atau qiyas).⁴⁷ Dalam usul fiqh, al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas disebut *adillah*. Prinsip epistemologis ini sejalan dengan firman Allah masing-masing dalam surah al-Nahl:116 dan al-Isra': 36.

Format hirarkis yang dibuat Syafi'i ini telah memberikan pengaruh yang cukup besar dalam sejarah pemikiran Islam. Terbukti sejak itu, format hirarkis ini tidak pernah mengalami gugatan dan kritik.⁴⁸ Para 'ulama seolah-olah telah memperlakukan sebagai sesuatu yang *taken for granted*. Juwayni dalam *al-Burhan* menyebutkan bahwa dalil fiqh adalah teks al-Al-Qur'an, teks Sunnah mutawtir, dan Ijma'.⁴⁹ Ghazali mengatakan "*anna adillah al-aḥkām: al-Qur'an, al-Sunnah, wa al-Ijma'.*" (dalil-dalil hukum itu adalah: al-Qur'an, Sunnah dan Ijma')⁵⁰ Bukan hanya 'ulama Asya'irah, pemikir Mu'tazilahpun tidak membantah format hirarkis ini. Begitu juga dengan Shi'ah. Para 'ulama Syi'ah sepakat bahwa sumber hukum Islam adalah al-Qur'an, hadis, Ijma' para fuqaha' Syi'ah, dan akal. Memang dalam Syi'ah dikenal prinsip "*kullu ma ḥakam bihi al-'aql ḥakam bihi al-syar'*" (apa yang telah ditetapkan akal juga menjadi ketetapan syara'). Maksudnya akal bisa saja secara independen menetapkan sesuatu hukum tanpa bersandar pada syara'. Tapi menurut Muhammad Baqir Sadr itu berlaku hanya pada tataran teori saja. Karena pada prakteknya, itu tidak pernah terjadi.⁵¹

Format hirarkis ini mempunyai implikasi epistemologis yang sangat besar. Salah satu implikasinya adalah segala jenis ilmu, dari manapun ia diderivasi, mestilah memenuhi standar al-Qur'an, dan apalagi bertentangan. Maka, andaikan ada ilmu — apakah diderivasi

⁴⁷Muhammad bin Idrus al-Shafi'i (w. 204), *Al-Risalah*, ed. Ahmad Syakir (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), p. 39 dan 508.

⁴⁸Hanya baru sekarang gugatan tersebut mula muncul. Joseph E. Lowry bukan saja mempertanyakan tapi juga menolak kebenaran yang mengatakan Syafi'i mempunyai teori "empat sumber hukum Islam" sebagaimana yang selama ini dipahami oleh baik para 'ulama sesudahnya maupun oleh para peneliti kontemporer. Lihat Joseph E. Lowry, "Does Shafi'i Have A Theory of "Four Sources" of Law," dalam Bernard G. Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: E.J. Brill, 2002), p. 23-50.

⁴⁹Al-Juwayni, *Al-Burhan*, vol.1, p. 8.

⁵⁰Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, vol.1, p. 36.

⁵¹Hossein Moderresi, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Stodia Islamica*, LIX, 141 dan 142 (footnote no.4).

dari sunnah, pengalaman (*experience*), atau akal — yang kontradiktif dengan al-Qur'an, maka disana ada dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, ilmu tersebut salah, dan kemungkinan kedua, pemahaman dan penafsiran kita tentang al-Qur'an itu yang salah. Al-Qur'an sendiri tidak mungkin salah, karena bersumber dari yang Maha Benar.

Terkadang konflik antara sumber ilmu tidak dapat dielakkan, seperti yang mungkin berlaku antara al-Qur'an dengan al-Qur'an atau al-Qur'an dengan sunnah, atau sunnah dengan sunnah. Dalam ilmu usul biasanya disebut dengan *ta'arud wa al-tarjih*. Dalam *ta'arud wa al-tarjih*, rekonsiliasi biasanya menjadi keutamaan. Untuk melakukan itu prinsip-prinsip seperti *'am-khaṣṣ*, *haqiqah-majāz*, *muqayyad-mutlaq*, *mujmal-mubayyan*, *nasikh-mansukh* dan seterusnya mutlak diperlukan. Apabila konflik menemui jalan buntu, maka dilakukan *tarjih*. Untuk melakukan ini, seseorang harus mempunyai kompetensi dalam ilmu hadis untuk menentukan tingkat otoritas sebuah hadits; apakah ia *mutawatir* atau *aḥad*, *ḥasan* atau *da'if*, dan seterusnya. Nah, disini persoalan otoritas berperan penting. hadits yang tingkat validitasnya lebih tinggi harus didahulukan dari yang lebih rendah. Maka sahlah harus didahulukan atas yang *da'if*, dan begitulah seterusnya. Andaikan usaha rekonsiliasi tidak memungkinkan, metode yang terakhir adalah *nasikh wa al-mansukh*. Karena otoritasnya lebih tinggi, maka al-Qur'an tidak bisa dimansukhkan oleh Sunnah. Al-Qur'an hanya dapat dimansukhkan oleh al-Qur'an itu sendiri.

Bagaimana jika konflik itu terjadi antara wahyu dan akal. Para 'ulama tetap mendahulukan rekonsiliasi. Akan tetapi bila pertentangan tersebut pada ranah syari'ah, jelas akal harus tunduk pada ketetapan syara', bukan sebaliknya seperti yang terjadi belakangan ini, di mana teks al-Qur'an dan sunnah ditundukkan pada akal dan realitas sosial. Syatibi menjelaskan "jika terjadi konflik antara *naql (wasy)* dan akal dalam persoalan-persoalan Syara', maka *naql* harus diposisikan didepan, dengan demikian ia menjadi ikutan (*fayakuna matba'an*), sementara akal berada diposisi belakang menjadi pengikut."⁵²

Maksud al-Qur'an sebagai sumber ilmu adalah bahwa kita bisa memperoleh ilmu dari al-Qur'an. Terutama sekali pada persoalan-persoalan yang berbau metafisik, seperti mengenai Tuhan, Malaikat, Jiwa manusia, juga mengenai sejarah masa lalu. Kita tidak dapat

⁵²Al-Syatibi, *al-Muwafaqāt*, vol. 1, p. 56.

mengetahui semua ini hanya dengan akal atau indera semata. Karena alam metafisika diluar jangkauan kedua sumber ini. Kita tidak tahu Tuhan karena Dia sendiri yang mendiskripsikan tentang diriNya kepada kita melalui firmanNya dalam al-Qur'an. Tanpa wahyu ini, kita akan buta sama sekali mengenai Tuhan. Karena bersumber dari yang Maha Mengetahui, maka mustahil ia salah. "*Revelation (wahy), which all prophets received from Divine source, is the most certain knowledge.*"⁵³

Selain al-Qur'an, Sunnah juga merupakan sumber otoritatif ilmu. Berbeda dengan al-Qur'an yang keseluruhannya dijamin benar, sunnah tidak demikian. Karena tidak seluruh sunnah *qat'i al-wurud*. Hanya yang *qat'i al-wurud*, dalam hal ini hadits mutawatir, yang dijamin kebenarannya. Berbicara mengenai sunnah maka kita tidak bisamelepaskan diri dari Syafi'i. Karena dialah yang pertama sekali memformulasikan konsep sunnah dan hadits, serta otoritas hadits ahad. Dia jugalah yang mempertahankan otoritas (*hujjiyah*) sunnah sehingga menjadi sumber hukum. Oleh sebab itu kata Hallaq "*it would not be an exaggeration to state that the treatise (i.e. al-Risalah) represents a defense of the role of the Prophetic reports in the law, as well as of the methods by whcih the law can be deduced from those reports.*"⁵⁴

Usaha Syafi'i menkoseptualisasikan sunnah sebenarnya didorong oleh realitas saat itu, di mana sunnah telah dipahami secara arbitrari. Terkadang bahkan terjadi percampuran antara apa yang disebut dengan sunnah nabi dengan sunnah sahabat, sunnah dalam arti tradisi yang berkembang, dan dengan pendapat individual (*ra'y*). Syafi'i kemudian merevolusi makna Sunnah dengan hanya membatasinya kepada rasulullah, tidak kepada yang lain. Dia kemudian mengidentikkan sunnah dengan hadits. Artinya sunnah rasul hanya dapat diketahui melalu jalur *hadits sahih*. *Hadits sahih* menurut Syafi'i adalah *hadits* yang diriwayatkan oleh orang yang terpercaya (*tsiqah*) dan dari orang terpercaya pula hingga sampai pada rasulullah (*saw*), dengan syarat tidak bertentangan dengan *hadits sahih* yang lain (*shadh*).⁵⁵ Sebelum Syafi'i, sunnah mengandung *multi-arti*; bisa

⁵³Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam and its implications for education in a developing country* (London: Mansel, 1989), p. 36.

⁵⁴Wael Hallaq, *A History*, p. 24.

⁵⁵Muhammad bin Idrus al-Shafi'i, "Kitab Ikhtilaf Shafi'i wa Malik," dalam *Al-Umm*, disupervisi dan koreksi oleh Muhammad Zuhri al-Najjar (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, n.d), vol. 7:191. Definisi ini telah menjadi standard dalam ilmu hadith. Sejumlah *muhaddithin* seperti Al-Khatib, Ibn 'Uday, al-Hakim bahkan telah mengadopsinya kedalam buku mereka masing-masing. Sa'ad bin Umar Ghazi, "Kalimah Muhaqqiq al-Kitab," dalam Manawi, *Manaqib*, p. 10.

berarti tradisi yang berkembang dimasyarakat (*living tradition*), *sirah nabi*, perbuatan dan perkataan sahabat dan lain-lain.⁵⁶ Akan tetapi, seperti yang diutarakan Juynboll, sejak zaman Syafi'i, hampir tak seorangpun penulis yang menganggap sunnah selain dari apa yang dinisbahkan kepada Rasul.⁵⁷ Akan tetapi ini bukan berarti bahwa sunnah merupakan kreasi Imam Syafi'i atau apa yang diyakini Schacht sebagai kreasi masyarakat Islam abad kedua.⁵⁸

Selain al-Qur'an dan Sunnah, Ijma' dan qiyas juga berfungsi sebagai sumber ilmu. Disini kita mungkin dapat membaginya menjadi dua; pertama *ijma' al-ummah* (kesepakatan masyarakat Islam secara keseluruhan) dan kedua *Ijma' al-'ulama*. Termasuk dalam kategori Ijma' adalah Ijma'nya para sahabat. Menurut Shawkani ilmu tentang hal-hal yang sudah menjadi ijma' merupakan salah satu prasyarat yang harus dimiliki seorang mujtahid. Tujuannya adalah supaya seorang mujtahid tidak memberikan fatwa yang bertentangan dengan keputusan ijma'.⁵⁹ Jadi keputusan ijma' bersifat mengikat. Secara epistemologis ini berarti bahwa keputusan ijma' adalah benar, dan kita tidak mungkin untuk menentanginya.

Qiyas merupakan berada pada posisi terakhir sebagai sumber hukum dan ilmu dalam pemikiran Islam. Qiyas, yang dalam Risalah terkadang diidentifikasi dengan ra'y, memiliki nilai strategis dalam usaha mengaplikasikan nilai-nilai al-Qur'an. Ia merupakan penghubung antara teks dan realitas. Dengan qiyas, makna teks bisa diperlebar sehingga mencakup seluruh permasalahan yang terjadi. Menurut Syatibi, qiyas bukan aktivitas akal semata, karena ia masih berada dalam lingkaran teks al-Qur'an.⁶⁰

⁵⁶Lihat Zafar ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology Before Safi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa," *Arabica*, 19 (October 1972), 3. Cf. Ahmad Hassan, *Early Development*, 85-109; M. Mu'tafa Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Oxford Center for Islamic Studies & The Islamic Text Society, 1996), p. 29-36.

⁵⁷G.H.A. Juynboll, "Some New Ideas on the development of *Sunna* As A Technical Term in Early Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), p. 108.

⁵⁸Lihat Joseph Schacht, *Origins*, p. 3. Pendapat Schacht ini telah mendapat kritikan banyak kalangan, termasuk dari orientalis. Lihat mislanya M. Mu'tafa Al-Azami, *On Schacht's Origins*.

⁵⁹Shakwani, *Irsyād al-Fuḥūl*, p. 372.

⁶⁰Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, vol. 1, 57.

Wacana Pembaruan Fiqh dan Usul Fiqh

Hari ini fiqh sedang mendapat sorotan tajam dan kritikan pedas dari berbagai kalangan. Bahkan ada yang menilainya sebagai faktor kemunduran dan keterbelakangan ummat Islam saat ini.⁶¹ Salah satu kritik terhadap fiqh adalah ia dituduh bersikap diskrimanitif terhadap non-Muslim. "Banyak konsep fiqh menempatkan penganut agama lain lebih rendah ketimbang umat Islam, sehingga berimplikasi meng-*exclude* atau mendiskreditkan mereka."⁶² Fiqh juga ditohok atas perlakuannya terhadap wanita. Fiqh Islam, kata mereka, selalu memposisikan wanita sebagai subordinate terhadap laki-laki. Ringkasnya fiqh klasik tidak ramah perempuan.⁶³ Sifat ketidakramahan ini, lanjut mereka, bukan karena karakter Islam ataupun al-Qur'an itu sendiri, tapi sebab bias jender para penafsir.⁶⁴ Oleh sebab karakternya ini maka fiqh Islam mendesak untuk direformasi atau dekonstruksi.

Sejumlah pemikir Islam menilai bahwa proses reformasi ini tidak bisa dilakukan selagi perangkat teoretiknya, yakni usul fiqh, tidak diperbaharui. dengan demikian pembaharuan usul fiqh haruslah menjadi agenda utama. Diantara pemikir Muslim yang berusaha untuk melakukan pembaharuan ini adalah Hasan Turabi. Turabi menilai usul fiqh tidak lagi relevan untuk sekarang ini, karena ia dibangun atas realitas masyarakat abad pertengahan, bukan atas keperluan dan kebutuhan masyarakat sekarang. Oleh sebab itu ia hanya sesuai untuk masyarakat tersebut.⁶⁵

⁶¹Lihat misalnya Jamal al-Banna, *Naḥwa Fiqh Jadid* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Islami, t.t), p. 8.

⁶²Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Yayasan Paramadian Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004), p. ix.

⁶³Lihat misalnya Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspektif* (New York: Oxford University Press); Nasaruddin Umar, *Bias Jender dalam Penafsiran Kitab Suci* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000); dan Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning," dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), p. 167-180.

⁶⁴Lihat misalnya Nasaruddin Umar, *Bias Jender dalam Penafsiran Kitab Suci* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000); dan Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning," dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), p. 167-180.

⁶⁵Turabi, Hasan, *Tajdid Usul al-Fiqh al-Islami* (Jeddah: Al-Dar al-Su'udiyah 1404H/1984M), p. 9-13. Tulisan ini kemudian dipublikasikan lagi dalam Hasan Abdullah Turabi, *Qadiya al-Tajdid, Naḥwa Manhaj Usuli* (Khartym: Ma'had al-Buhuth wa al-Dirasat al-Ijtima'iyah) pada bab 4. tentang *Tajdid Usul al-Fiqh*.

Seperti Turabi, 'Abdul hamid Abu Sulayman juga mengusulkan hal yang sama. Abu Sulayman mensinyalir beberapa kelemahan usul fiqh klasik. Di antaranya *textual dan linguistic oriented* sehingga cenderung melupakan unsur historisitas teks, dimensi waktu dan tempat (*spatio-temporal dimension*). Menurut 'Abdul Hamid "Simple and direct deduction from Islamic textual materials, without properly accounting for changes involving the space-time element of the early Muslim period is a retroressive practice."⁶⁶

Di antara yang paling gencar menyuarakan pembaharuan ini, Muhammad Shahrur merupakan yang paling getol. Shahrur telah mengelaborasi ide 'pembaharuan'nya dalam dua spektakulernya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah mu'āṣirah*⁶⁷ dan *Naḥwa Uṣūl Jadidah li al-Fiqh al-Islami*.⁶⁸ Shahrur banyak menggunakan pendekatan bahasa untuk merumuskan teorinya. Dia mengusulkan sebuah teori baru dikenal dengan Teori Batas (*nazariyyah al-hudud*). Menurut Shahrur, hukum Islam hendaklah dibaca dalam kurva batasan ini. Banyak kalangan yang telah mengkritik Shahrur, terutama sekali atas bukunya *Al-Kitāb wa al-Qur'an*, di mana dia dituduh banyak memutar balik makna al-Qur'an.⁶⁹ Nasr Hamid Abu Zayd sendiri, yang juga berada pada garda depan Muslim liberal, juga menyatakan keberatannya atas buku Shahrur tersebut.⁷⁰

Berdiri sejajar dengan Shahrur adalah Muhammad Arkoun. Arkoun mempertanyakan konstruk usul fiqh klasik. Dengan menggunakan pisau analisis "postmodernisme" yang dikembangkan Foucault, Arkoun mencoba membongkar (*deconstruct*) bangunan usul fiqh. Arkoun mengkritik Syafi'i karena telah membakukan sumber hukum Islam dan sunnah sedemikian rupa sehingga menjadi sesuatu yang *unthinkable*. Dalam penilaian Arkoun, konstruk usul

⁶⁶Lihat 'Abdul Hamid Abu Sulayman, *Azmah al-'Aql al-Muslim* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1994), 73. idem, *Crisis of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1997), p. 80.

⁶⁷Dimashq: al-Ahali, 1990.

⁶⁸Dimashq: Dar al-Ahali, 2000.

⁶⁹Banyak sekali buku kritikan atas karya Shahrur al-Kitab wa al-Qur'an. Ada yang sangat semosional, tapi tak sedikit yang juga ilmiah. Misalnya Mahir al-Munajjid, *al-Isykaliyya al-manhajyya fi "Al-Kitab wa al-Qur'an"* (Bayrut: Dar al-Fikr, 1994).

⁷⁰Nasr Hamid Abu Zayd, "Limadhataghat al-talfiqiyya 'ala kathir min masyra'at tajdid al-Islam?," *Al-Hilal*, Oktober 1991, 17-72, dan idem "al-manhaj al-Nafi' fahm al-nusus al-diniyya," *Al-Hilal*, March 1992.

fiqh klasik sangat kental dipengaruhi ideologi dominant ketika itu.⁷¹

Fazlur Rahman juga mendesak agar metode penafsiran al-Qur'an yang dibakukan melalui usul fiqh segera dirombak. Menurutnya al-Qur'an harus dipahami dalam konteks masyarakat ketika ia diturunkan.⁷² Karena mengabaikan realitas sosial hanya akan berujung pada penegasian tujuan dan objektif moral-sosial al-Qur'an.⁷³ Rahman selanjutnya menawarkan teori gerak ganda (*double-movement*). Secara ringkas teori ini mengatakan bahwa untuk memahami al-Qur'an kita harus kembali melihat konteks sejarah dan sosial al-Qur'an ketika itu. Setelah itu barulah kita memformulasikan prinsip umum dari ayat tersebut yang pada prinsip merupakan objektif utama dari ayat tersebut. Setelah proses ini selesai, kita kemudian kembali ke zaman kini untuk diaplikasikan dalam kasus-kasus yang terjadi sekarang.⁷⁴

Secara umum pembaharuan atau apa yang sering disebut dengan *tajdid* atau *ihya'* (*renewal, reform*) bukanlah hal baru dalam Islam; ia bahkan sudah menjadi *built-in-system* dalam pemikiran Islam. Rasullullah sendiri sudah mewanti-wanti hal itu. Sabdanya: "sesungguhnya Allah akan mengutus pada tiap pangkal abad seorang mujaddid yang akan memperbaharui agamaNya". Pembaharuan memang sudah berjalan sudah sejak dini lagi. Para 'ulama memperkirakan bahwa ia sudah berlangsung sejak abad pertama hijriyah. Ini terbukti dengan daftar pembaharu Muslim yang dibuat Ibn al-Athir dan al-Suyuti di mana 'Umar bin 'Abd al-'Aziz disebut sebagai pembaharu abad pertama Islam dan Imam Syafi'i abad kedua.

Fiqh memang perlu untuk selalu diperbaharui untuk merespon persoalan yang berkembang. Banyak masalah-masalah fiqh yang telah diperbaharui, khususnya dalam bidang ekonomi Islam. Isu seperti investasi waqaf, zakat profesi, dan lain-lain merupakan bukti bagaimana fiqh merespon perkembangan masyarakat. Sebagaimana kehidupan manusia yang mempunyai elemen tetap dan tidak berubah, begitu juga fiqh. Ada beberapa bagian dalam fiqh yang tidak

⁷¹Pembahsannya mengenai Syafi'i dapat diabca di Muhammad Arkoun, *Tarikhyya al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, terj, Hashim Aleh (Bayrut: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996), khususnya Bab kedua, Mafhum al-'Aql al-Islami.

⁷²Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 5.

⁷³Ibid, p. 19.

⁷⁴Untuk keterangan lanjut lihat Ibid., p. 19-20.

mungkin diubah dan diperbaharui, karena ia membentuk bagian terpenting syari'at Islam.

Ruang untuk berijtihad dalam fiqh sebenarnya masih terbuka lebar. Banyak masalah-masalah kontemporer yang sesungguhnya menantikan ijtihad-ijtihad segar. Tapi sayangnya pemikir Muslim kontemporer hanya berkutat pada isu-isu lama seperti poligami, hak warisan wanita, hukum hudu, dan qisas yang sesungguhnya tidak memberikan dampak besar dalam perubahan masyarakat Muslim hari ini. Apakah dengan diharamkannya poligami, disamakannya bagian warisan anak laki-laki dan perempuan, dihapuskannya hudud dan qisas, seperti yang diinginkan para pemikir Muslim kontemporer di atas, masyarakat Islam akan menjadi lebih terhormat dan dihargai, menjadi lebih maju dan berkembang. Sudah lebih dua abad, semenjak kolonialisme, umat Islam membelakangkan hukum Islam, khususnya yang berhubungan dengan ruang publik. Sudah sejak lama, hukum hudud dan qisas tidak diterapkan tanpa harus ada reinterpretasi dan sejenisnya. Tapi nyatanya, tetap saja umat Islam terbelakang, mundur dan menjadi objek pemerasan.

Usul fiqh sebenarnya mempunyai dinamikanya sendiri untuk memperbarui diri. Sejak diformulasikan Syafi'i, usul fiqh telah banyak mengalami perubahan dan pembaharuan.⁷⁵ Baqillani telah memperbahruinya dengan mengintegrasikan ilmukalam kedalamnya. Ghazali juga telah memberikan sentuhan pembaharuannya dengan menjadikan Mantiq sebagai bagian terpenting usul fiqh. Begitu juga dengan Syatibi. Dengan *al-Muwāfaqāt*, Syatibi telah memberikan dimensi baru dalam kajian usul fiqh. Hingga hari ini Muwafaqat Syatibi menjadi rujukan penting dalam usul fiqh dan telah menarik minat banyak kalangan cendekiawan Muslim kontemporer.⁷⁶ Meskipun usul fiqh telah mengalami perubahan disana-

⁷⁵Lihat misalnya Qutb Mustafa Sanu, "Fi Murtakazat Tajdid al-Fikr al-Usuli," dalam *Tafakkur*, jilid 1 dan 2, no. 1 dan 2, 1421H/2000 dan Ahmed Kazemi Moussavi, "A Schema of Islamic Legal Methodology (Usul Fiqh) in early Islam," dalam *Al-Shajarah*, vol. 9, no. 1, 2004, p. 1-42.

⁷⁶Belakangan ini sumbangan Syatibi dalam usul fiqh Islam telah mendapat perhatian banyak kalangan. Menariknya banyak kelompok liberal yang juga menjadikannya sebagai rujukan untuk memperkuat dan memperteguh posisi keliberalan mereka, meskipun pada kadar tertentu Syatibi sendiripun mungkin tidak akan sepakat. Untuk kajian detail tentang pikiran Syatibi lihat: Hammadi al-'Ubaydi, *al-Syatibi wa Maqatid al-Syari'ah* (Dimashq: Dar Qutaybah, 1992); Ahmad Raysani, *Nazariyyah al-Maqatid 'ind al-Imam al-Syatibi* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1416H/1995); Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute, 1995).

sini, usul fiqh tetap berputar pada pusaran epistemologi Islam. Para 'ulama pembaharu itu tetap menjadikan teks al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber otoritatif dan mendudukkan akal dibawah telunjuk keduanya.

Hal ini jauh sekali berbeda dengan pemikir liberal Muslim kontemporer. Mereka cenderung menjadikan usul fiqh tak lebih dari sekedar bahan untuk menjustifikasi realitas yang ada. Teks al-Qur'an dan sunnah ditundukkan pada kehendak waktu dan tempat, pada akal dan kepentingan sesaat. Mereka telah menjungkir balikkan struktur epistemologi Islam. mereka meletakkan realitas sosial yang dihegemoni kebudayaan Barat di atas segala-galanya, hatta di atas teks al-Qur'an dan sunnah. Realitas sosial menjadi standard kebenaran. Oleh sebab itu, apa pun adanya jika tidak sesuai dengan 'teks' realitas harus dirubah dan direinterpretasi. Dengan demikian, ayat warisan yang memabagi anak laki-laki lebih dari perempuan harus ditafsir ulang, karena realitas sekarang perempuan yang banyak bekerja. Poligami harus diharamkan, karena tidak sesuai dengan budaya masyarakat modern. Hukum hudud dan qisas harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan standar *International Convetion of Human Rights*, demikian Abdullah Ahmad an-Naem menjelaskan.⁷⁷ Dan atas nama realitas juga, wanita Muslimah boleh nikah dengan lelaki non-Muslim.⁷⁸ Para pemikir Muslim liberal mengkritik usul fiqh klasik karena berpaut erat pada teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Tanpa mereka sadari, saat ini mereka juga sedang bergantung pada tek-teks 'realitas sosial'.

Ketergantunga fiqh pada teks al-Qur'an dan sunnah sebenarnya bertujuan untuk menjaga objektivitas hukum.⁷⁹ Hukum yang tidak punya rujukan hanya akan menimbulkan keonaran (*chaos*). Karena setiap orang akan memberikan interpretasinya masing-masing sesuai dengan kepentingannya. Persoalan teks dalam koridor hukum bu-

⁷⁷Abdullah Almad An-Na'im lima sektor penitng dalam sektor publik dimana hukum Islam tidak bisa diterapkan karena bertentangan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan hari ini. Kelima-lima bidang itu adalah: tentang Konstitusi, Hukum Kriminal, Hubungan Internasional, dan hak asasi Manusia. Lihat *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990).

⁷⁸Lihat *Pembaharuan Hukum Islam, Ccounter Legal Draft kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim Pengarusutamaan Gender DEPAG RI, 2004), p. 53.

⁷⁹Pembahasan lebih lanjut bisa dibaca di bernard Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence," dalam ed. Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence* (Seatlle and London: University of Washington Press, 1990), p. 53-71.

kan hal baru yang berlaku pada hukum Islam saja. Ia berlaku di Barat, sebagaimana juga berlaku di Indonesia. Para pengacara dan Hakim di Indonesia punya teks yang disebut dengan KUHP. Dan setiap keputusan akan selalu mengacu dan merujuk pada teks ini. Kegagalan menemukan pijakan tekstualnya mengakibatkan hukum tidak bisa diterapkan. Jadi kalau begitu, ketergantungan pada teks bukan satu kelemahan hukum Islam. Hanya dengan demikian objektivitas hukum dapat di tegakkan.

Fiqh Islam sebenarnya tidaklah sekaku yang dibayangkan sebagian orang, yang membuta tuli bergantung pada teks, mengabaikan realitas yang ada. Fiqh Islam memiliki nilai fleksibilitasnya sendiri. Dia dapat mengadopsi dan beradaptasi dengan lingkungannya. Dan ini telah terbukti secara historis. Sepanjang empat belas abad, fiqh telah mengharungi bermacam ragam realitas sosial dan politik, dari Afrika hingga Asia, dari Mesir hingga Samosir. Namun fiqh tetap fiqh, ia masih utuh seperti ketika ia mula-mula lahir. Ini karena fiqh memiliki mekanismenya sendiri untuk menyesuaikan dirinya dengan lingkungan yang ada.

Dalam fiqh Islam dikenal kaedah yang sangat populer "*taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*", (hukum berubah dengan perubahan masa dan tempat) dan "*al-tsābit bi al-'urf ka al-tsābit bi al-naṣṣ*", ('adat bisa menjadi hukum). Kaedah ini menunjukkan bahwa dimensi waktu dan tempat dapat mempengaruhi ketetapan hukum. 'Urf (kebiasaan masyarakat setempat) dapat dijadikan sandaran hukum dengan syarat ia tidak kontradiksif dengan syari'at Islam, maksudnya teks eksplisit dalam al-Qur'an yang tidak mengandung multi interpretasi. Ibn 'Abidin menegaskan: "'urf yang bertentangan dengan *naṣṣ* tidak bisa menjadi pertimbangan." Selanjutnya Ibn Najim juga mengatakan: "'Urf tidak bisa menjadi bahan pertimbangan pada persoalan yang ada ketetapan nassnya (*al-manṣūṣ 'alayh*)".⁸⁰ Oleh sebab itu, hukum haramnya ghibah dan dusta, wajibnya salat, zakat, puasa, haramnya riba, hukum nikah dan talaq, hukum hudud dan qisas, rajam terhadap pezina, dan lain-lain yang oleh ulama dikategorikan *qaṭ'i al-tsubūt wa al-dilālah* tidak bisa berubah, meskipun waktu dan tempat berubah.

⁸⁰Dikutip dari 'Umar Sulayman al-Ashqar, *Nazarat fi Usul al-Fiqh* (Bayrut: Dar al-Nafa'is, 199), p. 168.

Demikianlah perjalanan sejarah usul fiqh yang telah melewati rentang batas waktu yang cukup panjang, menghadapi berbagai persoalan membantu ummat untuk menyelesaikan persoalan mereka. Ada sisi yang perlu diperbaharui dari usul fiqh, karena pembaharuan adalah sifat sejatinya. Tapi pembaharuan haruslah berjalan pada prinsip-prinsip epistemologi Islam yang sudah menjadi kesepakatan ummat sepanjang sejarah.

Penutup

Usul fiqh merupakan salah satu disiplin ilmu Islam yang telah berjasa meletakkan dasar epistemologi pemikiran Islam. Ia telah memberikan konstruk final bagi epistemologi Islam. Dalam ilmu ini kekuatan wahyu dan akal digabungkan menjadi satu sehingga membentuk satu bangunan yang dinamakan epistemologi Islam. Wahyu dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah diposisikan pada tingkat yang teratas, karena ia bersumberkan dari yang Maha Tahu. Akal diposisikan pada tingkat lebih rendah secara hirarkis dari keduanya, mengisyaratkan agar akal tunduk kepada kebenaran keduanya. Dalam konstruk ini, wahyulah yang menjadi standard kebenaran.

Belakangan ini banyak tawaran yang diajukan untuk dijadikan sebagai alternatif kepada usul fiqh yang ada. Karena banyak menilai bahwa usul fiqh yang ada mengandung banyak kelemahan yang prinsipil. Hasan Turabi, Fazlur Rahman, Arkoun, M. Shahrur, dan al-Jabiri, dan lain-lain adalah beberapa nama yang getol untuk memperjuangkan pembongkaran usul fiqh klasik tersebut. Sayangnya, sampai detik ini, tak seorangpun yang telah memberikan sebuah tawaran metodologi utuh dan komprehensif. Solusi dan usulan mereka masih terlalu umum dan kabur, belum menampilkan satu bentuk yang konkrit. Yang adanya hanya luapan-luapan kritik atas pikiran-pikiran 'ulama klasik. Sementara mereka sendiri masih belum mampu melampaui prestasi para ulama ushuliyyun di masa lalu. Belum satu pun diantara mereka yang mampu menghasilkan karya usul fiqh yang mumpuni. Tawaran-tawaran pembaruan usul fiqh perlu kita sikapi dengan kritis, tidak *a priori*. Tetapi, juga jangan sampai kita terburu-buru membuang khazanah klasik keilmuan Islam, hanya karena melihat ada yang baru. Apalagi, terbukti, tawaran-tawaran pembaruan epistemologi termasuk bidang usul fiqh juga tidak terlepas dari hegemoni pemikiran Barat yang berakar pada *worldview* sekular-liberal.[]

Daftar Pustaka

- 'Ubaydi, Hammadi al-, *al-Syaṭibī wa Maqāṣid al-Syari'ah* (Dimashq: Dār Qutaybah, 1992)
- Ansari, Zafar Ishaq, "Islamic Juristic Terminology Before Safi'i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa," *Arabica*, 19 (October 1972)
- Arkoun, Muhammad, *Tārikhiyya al-Fikr al-'Arabi al-Islāmi*, terj, Hashim Ṣāleh (Bayrūt: Markaz al-Inma' al-Qawmi dan al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1996)
- Ashqar, 'Umar Sulayman al-, *Nazarāt fi Uṣūl al-Fiqh* (Bayrut: Dar al-Nafa'is, 199)
- _____, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982)
- Asnawi, Jamal al-Din 'Abd al-Rahim bin al-Hasan al- (w. 772), *Nihāyah al-Sūl fi Syari Minhāj al-Uṣūl*(w. 685), (Bayrut: 'Alam al-Kutub, t.t),vol.1
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-, *Prologomena to Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: the International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995)
- Azami, M. Mustafa Al-, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Oxford Center for Islamic Studies & The Islamic Text Society, 1996)
- Banna, Jamal al-, *Naḥwa Fiqh Jadid* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Islami, t.t)
- Baqillani, al, *Al-Taqrīb wa al-Irsyād*, vol.1, 172ff.
- Barut, Muhammad Jamal, "Al-Ijtihad bayn al-Nass wa al-Waqi'," in Ahmad Raysani and Muhammad Jamal Barut, *Al-Ijtihad: al-nass, al-waqi', al-maṣlaḥah* (Bayrut: Dar al-Fikr al-Mu'aḥir & Dimashq: Dar al-Fikr, 2000)
- Bosquet dan Joseph Schact (eds.), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: E.J. Brill, 1957).
- Bosworth, C. E., et al (eds.), *The encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1997), "Shafi'i", vol. 9, 1983.
- Brunschvig, Robert, "Logic and Law in Classical Islam," dalam G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Weisbaden: otto Harrasowitz, 1970)

- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978)
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *The Concept of Knowledge in Islam and its implications for education in a developing country* (London: Mansel, 1989)
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law* (Surrey: Curzon Press, 1999).
- Fyzee, *A Modern Approach to Islam* (Bombay: Asia Publishing House, 1963)
- Gibb, H.A.R., *Mohammadenism* (London: 1949)
- Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- Hanbali, Abu al-Falah 'Abd al-Hayy bin al-'Imadi al- (d. 1089), *Syadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab* (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d)
- Hasan, Ahmad, *Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1994)
- Jabiri, Muhammad 'Abid al-, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Bayrut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989)
- Juynboll, G.H.A., "Some New Ideas on the development of *Sunna* As A Technical Term in Early Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987)
- Khaldun, Ibn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal (New York: Pantheon Books, 1958)
- Khalkan, Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakr bin, *Wafayāt al-'A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Ihsan 'Abbas (Qum: Mansyurat al-Rida, 1342)
- Khallaf, 'Abdul Wahhab, *Ilm Uşul al-Fiqh* (Istanbul: Nesiriyat, 1968)
- Lev, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1972)
- Lowry, Joseph E., "Does Syafi'i Have A Theory of "Four Sources" of Law," dalam Bernard G. Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: E.J. Brill, 2002)

- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1957)
- Makdidi, Gorge, "Ther Juridical Theology of Shafi'i - Origins and Significance of Usul al-Fiqh," *Studia Islamica*, MCMLXXXIV, 45.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute, 1995).
- Mas'udi, Masdar F., "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning," dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)
- Moderresi, Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", *Studia Islamica*, LIX
- Moussavi, Ahmed Kazemi, "A Schema of Islamic Legal Methodology (Usul Fiqh) in early Islam," dalam *Al-Shajarah*, vol. 9, no. 1, 2004
- Munajjid, Mahir al-, *al-Isykāliyya al-manhajiyya fi "Al-Kitab wa al-Qur'an*, (Bayrut: Dar al-Fikr, 1994).
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists* (Lahore: Islamic Publications (Pvt) LTD, 1994).
- Na'im, Abdullah Ahmad An-, *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990).
- Nasysyar, 'Ali Sami al-, *Manāhij al-Baḥṭs 'Inda Mufakkir al-Islam* (Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1966).
- Nawawi, Abu Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf Al- (W .676), *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughāt* (Mesir: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t)
- Tébani, 'Abd al-Rahman al-, *et al, Al-Madkhal al-Fiqhi wa Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1982)
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984)
- Raysani, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imam al-Syatibi* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995)
- Rézi, Fakhr al-Din al-, *Manāqib al-Imam al-Syafi'i* (Bayrut: Dar al-Jil, 1413/1993)

- Réziq, Mustafa 'Ali 'Abdul, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Al-Qihirah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, TT).
- Sanu, Qutb Mu'atafa, "Al-Mutakallimun wa Usul al-Fiqh," *Islamiyyah al-Ma'rifah*, no.9, July 1997
- _____, "Fi Murtakazat Tajdid al-Fikr al-Ushuli," dalam *Tafakkur*, jilid 1 dan 2, no. 1 dan 2, 1421H/2000
- Schacht, Joseph dan Charles E. Bosworth (eds.), *The legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1974)
- _____, "Theology and Law in Islam", dalam G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969)
- _____, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1959), 137.
- Shafi'i, Muhammad bin Idrus al-, (w. 204), *Al-Risalah*, ed. Ahmad Syakir (Bayrut: Dir al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t)
- _____, "Kitab Ikhtilaf Shafi'i wa Malik," dalam *Al-Umm*, disupervisi dan koreksi oleh Muhammad Zuhri al-Najjur (Bayrut: Dar al-Ma'rifah, n.d), vol. 7
- Sirry, Mun'im A., (ed.), *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Yayasan Paramadian Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004)
- Smith, Wilfred Cantwell, "The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimin", dalam George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (Leiden: E.J. Brill, 1965).
- Sulayman, 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu, *Al-Fikr al-Ushuli, dirāsah tahliliyyah naqdiyyah* (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1984)
- _____, *Manhajiyyah Al-Imām Muhammad bin Idrus al-Shafi'i (ra) fi Usul al-Fiqh: ta'sil wa tahlil* (Bayrut; Dar Ibn Hazm & Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Makkiyah, 1999)
- _____, *Azmah al-'Aql al-Muslim* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1994)
- _____, *Crisis of Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1997)
- Syawkani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al- (w. 1255), *Irsyād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl*, diedit oleh Ahmad 'Abd al-Salam (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994).

- Tursbi, Hasan, *Tajdid Uṣūl al-Fiqh al-Islami* (Jeddah: Al-Dar al-Su'udiyah 1404H/1984M)
- Ulwani, Taha Jabir al-', *Uṣūl al-Fiqh manhaj baḥts wa ma'rifah* (Virginia: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1995)
- Umar, Nasaruddin, *Bias Jender dalam Penafsiran Kitab Suci* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000)
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspektif* (New York: Oxford University Press)
- Weiss, Bernard G., "Introduction", dalam Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)
- _____, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence," dalam ed. Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990)
- _____, "Law in Islam and in the West: Some Comparative Observation", dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden: E.J. Brill, 1991)
- Zayd, Nasr Hamid Abu, "Limadhataghat al-talfiqiyya 'ala kathir min masyra'at tajdid al-Islam?," *Al-Hilal*, Oktober 1991
- _____, "al-manhaj al-Nafi' fahm al-nuṣus al-diniyya," *Al-Hilal*, March 1992.
- _____, *Al-Imam Syafi'i wa ta'sis al-aydulujiyyah al-wasatiyyah* (Al-Qahirah: Maktabah Madbuli, 1996).