

PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI IMAM SYAFI'I DAN IMPLIKASINYA PADA PERKEMBANGAN EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

Tutik Hamidah

Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Telepon: 081334537641
Email: hamidah.ansori@gmail.com

Abstrak

Imam Syafi'i is widely acknowledged as the master architect of ushul fiqh. His principles of Islamic Jurisprudence show an epistemologically fundamental difference with those of earlier Islamic legal schools. Unfamiliar to the ahl al-hadits and ahl al-ra'y in the beginning of its emergence, his principles are considered a unified form of the two seemingly opposing camps. In the middle of 9th century, ahl al-ra'y began to accept the theory of Syafi'i which emphasizes the reference to the texts as the sole authority in deducing the law. Ahl al-hadis also follows the principle of qiyas formulated by Syafi'i as an additional source besides the sacred texts. It is safe to say that in the 9th century, synthesis between ahl al-ra'y and ahl al-hadits was on the way in the expense of other theories on usul al-fiqh.

Imam Syafi'i diakui sebagai the master architect of ushul fiqh. Prinsip-prinsip Imam Syafi'i baik terkait al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas memiliki perbedaan yang fundamental dengan epistemologi hukum Islam mazhab awal. Meskipun pada awalnya konsep beliau dipandang asing baik oleh ahl al-hadis maupun ahl al-ra'y, namun pada akhirnya dipandang mampu menyatukan ahl al-hadits dan ahl al-ra'y yang bersitegang pada waktu munculnya beliau ke gelanggang hukum. Dimulai dari pertengahan abad ke III H/IX M, ahl al-ra'y mulai menerima teori Imam Syafi'i yang memberi peran teks sebagai satu-satunya sumber hukum yang otoritatif. Di sisi lain, ahl al-hadits juga menerima prinsip-prinsip istinbath Imam Syafi'i, yang mengatur ra'y dalam bentuk qiyas. Dengan demikian dimulai dari abad ke III H/IX M telah terjadi sintesis antara ahl ra'y dan ahl hadis, yang berimplikasi terhadap terseingkirnya teori-teori yang berbeda dengan sistesis yang diformulasikan oleh Imam Syafi'i.

Kata Kunci: Epistemologi, ahl al ra'y, ahl al-hadits. usul al-fiqh.

Imam Syafi'i (150-204 H), dalam sejarah perkembangan epistemologi hukum Islam dicatat sebagai orang pertama yang melakukan sistematisasi dan pembakuan metode-metode istinbath hukum. Pada dirinya melekat julukan *the master architect of ushul fiqh*. Oleh sebagian penulis, posisinya disejajarkan dengan Aristoteles dalam bidang ilmu logika dan al-Khalil bin Ahmad

dalam ilmu tata bahasa.¹ Peranannya dalam hukum Islam dapat disetarakan dengan Descartes dalam membentuk nalar Eropa².

Kondisi epistemologi hukum Islam ketika Imam Syafi'i muncul di lapangan hu-

¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (tt. : Dar al-Fikr al-'Araby, t.th.), 13.

² Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), cet. IV, 100, 114.

kum yaitu terjadinya ketegangan antara kelompok *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y*.³ Kondisi itu berawal dari tersebarnya para sahabat Nabi saw di kota-kota penting Islam, mereka menjadi pusat pengajaran Islam, mereka meriwayatkan hadis dan memberi fatwa berdasarkan ijtihad. Mereka mempunyai murid-murid yaitu para Tabiun, yang mewarisi pengajaran mereka. Sebab itu, di setiap kota penting Islam beredar hadis dan fatwa sahabat yang menjadi pegangan penduduk kota tersebut. Sumber hukum pada periode ini (baca: tabiun), selain al-Qur'an dan sunnah, bertambah dengan hadis-hadis Rasulullah saw yang diriwayatkan secara besar-besaran, dan fatwa para sahabat yang beredar di setiap kota di mana sahabat tinggal. Sebelum periode ini, pusat hukum adalah kota Madinah saja, para sahabat belum pindah keluar Madinah, dan keputusan hukum menjadi tanggungjawab para Khulafâur Râsyidîn. Disamping sisi positif dengan hijrahnya sahabat ke kota-kota di luar Madinah, ada pula dampak negatif yang tak dapat dielakkan, yaitu, beragamnya periwayatan hadis di masing-masing kota, bahkan saling bertolak belakang. Begitu pula riwayat fatwa sahabat besar dan praktek mereka, terjadi keragaman. Misalnya, diriwayatkan bahwa Abu Bakar

³ Pada umumnya dikenal dua arus dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi saw. Yaitu pemahaman *ahl al-hadis* (textual) dan *ahl al-ra'y* (kontekstual). Yang pertama dengan semangat mengagungkan nas, cenderung memahami nas secara literal, tanpa mempertanyakan tujuannya, atau mencari hubungan satu hukum dengan yang lain dan sangat membatasi penggunaan akal dalam memahami nas. Arus ini bermuara di Hijaz, kota Nabi saw dan sahabat-sahabatnya, dimana kondisi penduduk relatif homogen sehingga tidak memiliki faktor pendorong untuk memahami nas secara kontekstual. Sedangkan yang kedua, *ahl al-ra'y*, juga dengan semangat mengagungkan nas, tetapi tidak berhenti memahaminya secara literal, melainkan mencari tujuan-tujuan hukum, meneliti hubungan antara satu hukum dengan yang lain, sehingga menemukan prinsip-prinsip umum yang dijadikan acuan dalam merespon kondisi aktual, yang boleh jadi respon tersebut tidak sesuai dengan ketentuan zahir nas. Arus ini bermuara di Iraq, sebuah kota bekas kerajaan Persia, memiliki peradaban lebih tinggi dibandingkan Hijaz, dan kondisi penduduk sangat heterogen. Kondisi tersebut menjadi pendorong pemahaman kontekstual. (Lihat Muhammad Hudlari Bik, *Târikh Tasyri' al-Islâmy*, (Mesir : Tijâriyah Kubrâ, 1965), 143-148.

dan 'Umar bin Khatthab biasa membaca doa qunut (mendoakan kecelakaan bagi musuh) dalam salat *fajr*, tetapi menurut riwayat yang lain mereka tak pernah mengucapkannya. Juga terjadi periwayatan pendapat dan praktek para sahabat yang berlawanan dengan hadis Rasulullah saw⁴, misalnya satu riwayat menunjukkan bahwa Abu Bakar, 'Umar dan 'Utsman mempraktekkan *muzara'ah* dan menyewakan tanahnya dengan pembayaran sepertiga hasil. Tetapi riwayat ini bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Jabir dan Rafi' Ibnu Khadij yang menganggap *muzara'ah* sebagai satu hal yang haram⁵. Satu riwayat menyatakan bahwa Rasulullah melakukan *mash* (mengusap dalam wudhu) pada kaus kaki, tetapi 'Ali, 'A'isyah, Ibnu 'Abbas dan Abu Hurairah menolak riwayat tersebut⁶. Masih banyak contoh adanya kontradiksi dalam riwayat-riwayat hadis maupun fatwa sahabat yang menyebabkan para ahli hukum beradu pendapat atas landasan riwayat-riwayat yang saling bertolakbelakang tersebut. Kondisi ini tentu tidak kondusif untuk mewujudkan ketertiban dan kepastian hukum yang dibutuhkan masyarakat.

Para ahli hukum (baca: tabiun) di Madinah mewarisi fatwa yang berasal dari 'Umar bin Khatthab, 'A'isyah dan Ibnu 'Umar. Para ahli hukum Kufah mewarisi fatwa yang berasal dari 'Ali dan Ibnu Mas'ud. Imam Syafi'i menyebutkan pusat-pusat ilmu pengetahuan hukum tersebut di dalam tulisan-tulisannya. Ia menyatakan bahwa, setiap kota di dunia Islam ketika itu merupakan pusat pengetahuan hukum yang warganya dalam kebanyakan hal mengikuti pendapat ahli-ahli hukum lama di kota mereka⁷. Hal ini bisa dilacak juga dari aktifitas hukum imam-imam mazhab yang selalu menjadikan prak-

⁴ Muhammad bin Ismail al-Kahlani al-San'ani, *Subul al-Salam*, (Bandung: Dahlan, t.th.), jilid 1, 186.

⁵ Muhammad, *Subul al-Salam*, jilid III.

⁶ Muhammad, *Subul al-Salam*, jilid I, 57-58.

⁷ Dikutip dari Ahmad Hasan, , *The Early Development of Islamic Jurisprudence* diterjemahkan Agah Garnadi *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1984), 152-153

tek yang disepakati di kotanya atau ijma' regional sebagai rujukan hukum. Misalnya, Imam Malik bin Anas berulang-ulang mengemukakan praktek yang telah disepakati di Madinah (الأمر المجتمع عليه) sebagai rujukan hukum, Abu Yusuf menekankan penggunaan sunnah yang masyhur dan tidak menggunakan hadis ahad, demikian pula al-Auza'i sering menggunakan ungkapan sunnah pemimpin-pemimpin kaum Muslimin terdahulu⁸.

Sementara itu, daerah kekuasaan Islam pada periode ini sudah menjadi sangat luas yang menjadikannya sebagai negara besar yang terdiri atas beragam bangsa, budaya dan peradaban yang kemudian menjadi unsur-unsur peradaban Islam. Daerah kekuasaan Islam membentang dari Barat sampai Timur, Spanyol, Afrika Utara, Suria, Palestina, Semenanjung Arabia, Irak, sebagian kecil Asia, Persia, Afganistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Rurkmenia, Uzbek dan Kirgis (di Asia Tengah).⁹ Secara bersamaan periode ini juga merupakan zaman keemasan, di mana kota-kota Islam merupakan kota ber peradaban yang sangat maju, ilmu pengetahuan maju, begitu juga kesenian. Di masa dinasti Abbasiyyah ini, penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab dilakukan secara gencar. Cabang-cabang ilmu pengetahuan yang diutamakan adalah ilmu kedokteran, matematika, optika, geografi, fisika, astronomi, sejarah dan filsafat.¹⁰ Dari kegiatan penerjemahan tersebut lahir lah cendekiawan-cendekiawan Islam dalam cabang-cabang ilmu pengetahuan dan filsafat yang mampu mengembangkan ilmu-ilmu tersebut yang pada perkembangannya kemudian menjadi batu pijakan lahirnya era industri di Barat¹¹. Walaupun sangat terbuka dengan peradaban non Arab, akan tetapi unsur Arab tetap dominan, yaitu melalui kebijakan arabisasi

bahasa. Bahasa Arab menjadi bahasa administrasi daerah-daerah baru, yang semula menggunakan bahasa Yunani dan Persia. Bahasa Arab juga menjadi bahasa ilmu pengetahuan, filsafat dan diplomasi¹².

Dengan latar belakang tersebut, wajar pada periode ini muncul kecenderungan untuk menetapkan unifikasi hukum. Diriwayatkan bahwa Abu Ja'far al-Manshur (w.158 H), Khalifah kedua 'Abbasiyah (754-775 M), menyampaikan pada Imam Malik bahwa ia sedang mempertimbangkan untuk menyebarluaskan buku karya Imam Malik, *al-Muwaththa'*, ke setiap propinsi dengan perintah bahwa buku itu harus diambil sebagai rujukan utama dalam hukum. Namun, Imam Malik tidak menyetujui dan menasihatkan agar hal itu tidak dilakukan, dengan argumen bahwa orang di berbagai tempat telah mengembangkan pendapat yang beragam, berlandaskan hadis yang beragam pula. Karena itu, ia menyarankan kepada khalifah Manshur agar tidak mencampuri hukum di daerah-daerah yang bersangkutan yang telah mereka miliki¹³. Meskipun khalifah tidak berhasil menetapkan unifikasi hukum, perkembangan lain yang tampak berusaha keras memenuhi kebutuhan unifikasi hukum, yaitu upaya-upaya Imam Syafi'i dalam membakukan epistemologi hukum Islam.

Imam Syafi'i yang rajin *rihlah 'ilmiyyah*, mengadakan perjalanan ke berbagai kota, belajar pada ahli hukum Mekkah Khalid bin al-Zanjî, kemudian belajar kepada Imam Malik dan berdiskusi dengan murid Imam Abu Hanifah. Ia menyaksikan konflik ahli-ahli hukum di kota-kota tersebut.¹⁴ Ia mengemukakan kritik kepada mazhab Madinah maupun Iraq sebagai *ahl hadits* dan *ahl ra'yi* karena tidak konsisten dalam prinsip-prinsip hukum mereka. Suatu ke-

⁸ Khudlori Bek, *Tarikh Tasyri' Islâmî*, 191.

⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya* jilid 1 (Jakarta: UI PRESS, 1985) cet. V, 62.

¹⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya* jilid 1, 70.

¹¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya* jilid 1, 72.

¹² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya* jilid 1, 70.

¹³ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 36; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1995) Cet. III, 28-29.

¹⁴ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 13.

tika menggunakan hadis Rasulullah saw dan suatu ketika meninggalkannya untuk mengutamakan pendapat yang disepakati di kota masing-masing¹⁵. Lebih jauh ia melihat bahwa kebanyakan hukum diputuskan berdasarkan ra'yu (pertimbangan pribadi) tanpa ada aturan yang baku. Bahkan bisa jadi ra'yu lebih diutamakan dibanding hadis Rasulullah saw¹⁶. Ia menolak dasar-dasar penalaran dan pendekatan dari mazhab Madinah maupun Iraq *ahl hadits* dan *ahl ra'yi*. Merumuskan prinsip-prinsip hukum yang baru, yang berbeda secara fundamental dengan *ahl hadits* dan *ahl ra'yi*.¹⁷ Menyusun satu metodologi hukum yang selain bisa mempertemukan dua kubu *ahl hadits* dan *ahl ra'yu*, juga menjadi pedoman dalam menarik kesimpulan hukum yang baku dari teks-teks suci agama. Sehingga pertentangan kedua kubu, dan perbedaan hukum di setiap kota yang melahirkan ekspresi kebebasan berpikir, diharapkan bisa diredam.

Dalil Pertama : Al-Qur'an.

Dalam mukaddimah *al-Risalah*, *master piece*-nya dalam ushul fiqh/epistemologi hukum Islam, Imam Syafi'i membicarakan kedudukan Qur'an dalam hukum dan meletakkannya sebagai landasan dari semua pengetahuan hukum. Imam Syafi'i mendasarkan hukum sepenuhnya pada al-Qur'an, karena menurutnya "tidak ada persoalan yang ditemui oleh seorang penganut agama Islam kecuali ia dapatkan dalam al-Qur'an petunjuk untuk memecahkannya" Ia berpendapat bahwa Qur'an adalah sumber pokok dari semua pengetahuan dasar tentang hukum. Ia mengemukakan sejumlah ayat-ayat Qur'an untuk menjustifikasi pendapatnya.¹⁸ Dikarenakan prinsip ini dinisbahkan kepada Imam Syafi'i, bisa diduga bahwa pada periode sebelumnya

prinsip tersebut belum muncul. Bisa diduga penegasan Imam Syafi'i tentang posisi al-Qur'an, merupakan reaksi dari adanya kecenderungan digunakannya ra'yu secara meluas untuk hal-hal yang tidak diatur dalam al-Qur'an¹⁹. Sejak masa Khulafaur Râsyidîn, ra'yu sudah digunakan untuk memutuskan hal-hal praktis, bahkan dengan kesan dapat menggantikan teks yang bersifat spesifik (*al-khas*). Pada periode sesudahnya, periode tabiun dan Imam mazhab yang awal, penggunaan ra'yu semakin berkembang, bersamaan dengan munculnya gerakan periwayatan hadis. Jalinan ra'yu hadis ini berjalan secara alamiah menjadi hukum positif di daerah-daerah Islam yang semakin luas. Imam Syafi'i dengan intelektualitas dan komitmen yang tangguh membalik perkembangan tersebut dengan penegasannya bahwa bukan hanya hukum tetapi juga metodenya harus bersandar pada petunjuk wahyu.²⁰

Penegasan Imam Syafi'i tentang kedudukan al-Qur'an tersebut bersamaan dengan perkembangan di bidang teologi. Dominasi Mu'tazilah, yang menempatkan akal pada kedudukan yang sangat tinggi, pada awal abad ke II H, menyebabkan reaksi semakin menguatnya aliran Salafi, yaitu keimanan yang tidak didasari penyelaman persoalan gaib yang mendalam. Hanya percaya pada akidah dengan dalil yang ditunjuk oleh nas, dan dipahami secara tekstual sebagaimana yang tertulis dalam Kitab suci dan sunnah Rasul. Fungsi akal hanyalah sebagai saksi pembenar dan penjelas dalil-dalil al-Qur'an. Jadi akal terletak di belakang nas-nas agama yang tidak boleh berdiri sendiri. Ia bukanlah hakim yang akan mengadili. Spekulasi apapun terhadap segala sesuatu yang sakral dianggap suatu bid'ah. Setiap dogma harus dipercayai tanpa mengajukan pertanyaan bagaimana dan mengapa. Aliran Salafi ini ditokohi Imam Ahmad bin

¹⁵ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 182-183.

¹⁶ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 182.

¹⁷ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 169; Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, 29.

¹⁸ فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي

كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, (t.t. : Dar al-Fikr, t.th.), 20

¹⁹ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, h. 111.

²⁰ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 79-81; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 22-23.

Hanbal, yang pada masa khalifah al-Makmun, al-Mu'tashim dan al-Watsiq dihukum cambuk dan penjara karena keteguhannya memegang keyakinannya. Keberanian mempertahankan keyakinan ini, di samping membawa resiko juga membawa keuntungan yaitu semakin banyaknya orang yang mengikuti Imam Ahmad bin Hanbal. Aliran Salafi kemudian dikembangkan oleh Imam al-Asy'ari yang kemudian menjadi faham resmi pemerintah pada masa pemerintahan khalifah al-Mutawakkil (847-861 M). Wael B. Hallaq menggambarkan proses ini dengan ungkapan:

Shafi'i flourished in a period when a powerful group of traditionalists advanced the thesis that nothing that the Muslim community says or does should escape the sanction of the Quran and the reports of the Prophet. At the same time, this group militated against a tendency that had become entrenched in Islam since the first century, namely, the tendency to ignore the Prophetic reports and insist on human reason as the final judge on matters not regulated by the Quran. Shafi'i elaborated his concept of how the law should be formulated against the backdrop of a reality thoroughly permeated by the conflict between the traditionalists and the rationalists. His concept constituted in effect a rudimentary theory of law, a theory that was in one sense caused by, and in another the result of, that conflict²¹. (Syafi'i tumbuh dalam periode ketika sebuah kelompok tradisional yang sangat gencar mengembangkan tesis bahwa tidak ada perkataan dan perbuatan yang dilakukan oleh komunitas Muslim yang bebas dari hukum al-Qur'an dan riwayat-riwayat kenabian. Pada waktu bersamaan kelompok ini sangat anti kepada kecenderungan yang sudah tumbuh sejak abad pertama hijriyah, yaitu kecenderungan untuk mengabaikan hadis dan berpegang kepada ra'yu untuk memutuskan permasalahan yang tidak diatur di dalam al-Qur'an. Syafi'i mengembangkan konsepnya tentang bagaimana hukum harus diformulasikan, menentang keseluruhan yang diserap baik oleh kelompok tradisionis maupun rasionalis. Konsepnya adalah sebuah teori hukum yang di satu sisi disebabkan dan di sisi lain merupakan hasil dari konflik antara *ahl hadis* dan *ahl ra'y*)

Dalam bab *al-Bayân*, Imam Syafi'i men-

jelaskan prinsip-prinsip penalaran hukum agama yang dirangkum olehnya dengan kata "al-bayân"

والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة
الفروع

(Adapun bayân adalah konsep yang meliputi baik makna-makna dasar dan prinsip-prinsip sebagai satu kesatuan, maupun cabang-cabang makna yang bersifat parsial)²² Di sini "bayân" yang makna literalnya berarti "jelas, terang", telah diangkat menjadi sebuah konsep dengan arti khusus, yaitu prinsip-prinsip pemahaman hukum, metode penalaran hukum yang berbasis teks dan penalaran bahasa yang akhirnya menghasilkan perluasan jangkauan teks dan pembatasan ra'yu hingga titik terendah²³.

Selanjutnya Imam Syafi'i mengemukakan kategori-kategori tentang cara-cara Allah swt menjelaskan hukum dalam al-Qur'an. *Pertama*, dengan bahasa yang maknanya sudah jelas dan tidak membutuhkan penjelasan atau penafsiran, terdiri dari ketentuan-ketentuan hukum yang khusus, seperti hukum yang terkait dengan angka, denda bagi yang melakukan haji tamattu', jika tidak menyembelih binatang kurban adalah puasa tiga hari ketika haji dan tujuh hari ketika sudah pulang. Kewajiban puasa Ramadhan adalah satu bulan. Shalat, zakat, haji, puasa, dan larangan-larangan yang eksplisit atas perbuatan-perbuatan buruk tertentu seperti zina, minum minuman

²² Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risâlah*, 21.

²³ Jika dibandingkan dengan metode penalaran hukum sebelum Imam Syafi'i, maka terlihat posisi ra'yu yang tinggi bahkan dominan. Dalam mazhab Maliki ada metode *maslahah mursalah* (beorientasi kepada kemaslahatan) dan pada mazhab Hanafi ada metode *istihsan* (meninggalkan dhahir nas karena menganggap ada kemaslahatan yang lebih kuat). Metode ra'yu jika ditarik garis lurus keatas maka akan bermuara pada sahabat Nabi saw, 'Umar bin al-Khaththab, yang dalam keputusan-keputusan hukumnya dalam wilayah teknis operasional menyejajarkan ra'yu dengan ayat-ayat dan hadis-hadis yang bersifat teknis operasional. 'Umar dapat meninggalkan ayat atau hadis yang bersifat teknis operasional dengan pertimbangan kemaslahatan. Lihat Amur Nuruddin, *Ijtihad 'Umar Ibn Al-Khaththab, Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987) pada halaman-halaman yang berhubungan.

²¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 20-21.

keras serta memakan darah, bangkai, dan daging babi. *Kedua*, dengan bahasa yang dinyatakan secara umum, sehingga terbuka untuk bermacam-macam interpretasi. Namun Rasulullah saw menjelaskan maksud yang sebenarnya dari ayat tersebut. Misalnya tentang wudlu, cara membasuh masing-masing anggota wudlu dijelaskan oleh Rasulullah saw. Cara bersuci dari janabah, istinja' dan besarnya kadar harta dalam wasiat dijelaskan oleh Rasulullah saw. *Ketiga*, dengan bahasa yang jelas menunjukkan kewajiban-kewajiban tertentu, yang perinciannya diterangkan oleh Sunnah Rasul, seperti banyaknya shalat, nisab zakat dan batasan waktunya; *Keempat*, yang didiamkan oleh Allah swt, tapi diterangkan oleh Rasulullah, sehingga memperoleh kekuatan hukum yang sama, karena adanya perintah taat kepada Rasul-Nya oleh teks-teks al-Qur'an. Terakhir, *kelima*, yang diserahkan kepada kemampuan ijtihad manusia untuk mengetahuinya. Dan ini merupakan ujian bagi manusia untuk menunjukkan ketaatannya kepada Allah swt. Ijtihad yang dimaksudkan Imam Syafi'i adalah dengan mencari dan menganalisis petunjuk, tanda atau isyarat dalam al-Qur'an dan Sunnah (*istidlal*), dan sama sekali bukan pertimbangan akal yang tidak bertumpu pada contoh yang telah ada (*mitsal sabiq*).²⁴

Dari penjelasan ini, bisa disimpulkan tiga hal. *Pertama*, menurut Imam Syafi'i, penjelasan Allah swt tentang hukum dalam al-Qur'an ada yang sudah jelas, dan ada yang belum jelas. *Kedua*, kedudukan Rasulullah saw adalah sebagai penjas sekaligus menetapkan hukum karena diberi otoritas oleh Allah swt. *Ketiga*, hukum yang belum dijelaskan harus digali berdasarkan al-Qur'an dan sunnah, dan tidak ada celah menetapkan hukum berdasarkan akal atau pendapat pribadi. Dengan kata lain, menurut Imam Syafi'i, hukum harus bersumber otoritas wahyu, begitu pula penafsirannya serta metode penggaliannya.

فالأجتهاد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء وطلب²⁵.
الشيء لا يكون إلا بدلائل والدلائل هي القياس

²⁴ Al-Syafi'i, *al-Risalah*, h. 21-25.

²⁵ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 505.

"Ijtihad selamanya tidak akan mungkin tanpa didasarkan pada keharusan mencari sesuatu. Dan yang namanya mencari sesuatu itu hanya dimungkinkan kalau disertai dengan sejumlah petunjuk. Nah, petunjuk-petunjuk itu disebut qiyas"

Imam Syafi'i mengklasifikasi pernyataan-pernyataan al-Qur'an menjadi umum (*'amm*) dan khusus (*khash*). Ia menyatakan bahwa ada pernyataan-pernyataan tertentu yang mutlak bersifat umum, dan dimaksudkan untuk bersifat umum. Ada pernyataan-pernyataan lain yang juga umum, dan dimaksudkan umum, tetapi juga merujuk pada situasi atau kejadian khusus tertentu. Ada pernyataan-pernyataan yang tampaknya bersifat umum, tetapi maknanya tak dapat dipastikan kecuali bila diterapkan pada keadaan-keadaan khusus. Ia menulis tiga bab mengenai tiga kategori ini dan membahasnya dengan memberikan contoh-contoh²⁶. Kemudian ia membagi-bagi pernyataan-pernyataan al-Qur'an menurut klasifikasi yang lain. Ada ayat-ayat tertentu yang maknanya ditentukan oleh konteksnya, sementara ayat-ayat lain yang redaksinya menunjukkan makna-dalamnya (*bathin*) dan bukan pengertian literal atau luarnya (*dhahir*). Lebih jauh ia menyatakan bahwa al-Qur'an mengandung sekumpulan ayat yang tampaknya bersifat umum, tetapi *Sunnah* menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut dimaksudkan khusus dan bukan umum. Ia menjelaskan semua kategori tersebut dengan contoh-contoh dari al-Qur'an.²⁷

Dari penjelasan di atas bisa disimpulkan bahwa Imam Syafi'i mendasarkan penalaran hukum berdasarkan pada analisa bahasa. Untuk mengetahui kandungan makna al-Qur'an dan menarik kesimpulan hukum darinya, diperlukan seperangkat pengetahuan yang memadai tentang bahasa Arab, termasuk unsur-unsur pengungkapan kalimat. Ini berarti membentuk satu konstruk

²⁶ Muhammad bin Idris al-Syafi'i *Al-Risalah*, 53-61.

²⁷ Muhammad bin Idris al-Syafi'i *Al-Risalah*, 62-64.

pemikiran yang mengarahkan perhatiannya secara eksklusif pada teks. Sebab itu, sebagian besar kitab-kitab ushul fiqh yang ditulis kemudian, menyediakan satu porsi tersendiri tentang metode-metode dan teknik-teknik yang berlaku dalam bahasa (*asâlib*).

Dalil Kedua : As-Sunnah

Adapun sunnah, digunakan Imam Syafi'i dengan pengertian dan kandungan yang berbeda dengan mazhab-mazhab awal. Mazhab-mazhab awal menyebut sunnah meliputi sunnah Nabi saw, fatwa-fatwa sahabat, tabiun bahkan praktek yang disepakati yang bersumber dari adat atau hukum administrasi setempat. Seperti al-Auza'i sering menggunakan ungkapan sunnah pemimpin-pemimpin kaum muslimin terdahulu, Imam Malik bin Anas menjadikan praktek yang telah disepakati di Madinah (الأمر المجتمع عليه) sebagai hukum, Abu Yusuf menekankan penggunaan sunnah yang masyhur dan tidak menggunakan hadis ahad. Sedangkan Imam Syafi'i tidak mengakui sunnah selain sunnah Nabi saw, dan hanya sunnah Nabi saw saja yang memiliki otoritas sebagai sumber hukum. Ia tidak sedikit pun mempertimbangkan praktek yang telah dijalankan oleh umat²⁸. Ia memperkenalkan kehujjahan hadis ahad yang ditolak oleh mazhab-mazhab awal. Dengan argumentasi yang kuat, ia membedakan antara *syahadah* dan *riwayah*. Menurutnya ada garis pembeda antara periwayatan suatu hadis dan kesaksian hukum. Hadis ahad, hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi saja, harus diterima jika memenuhi persyaratan-persyaratan yang ditetapkan. Ia mengemukakan syarat-syarat tertentu bagi penerimaannya, dan tidak mengakui hadis ahad setaraf dengan sunnah yang telah disepakati secara bulat (*mutawâtir*). Ia mengatakan bahwa mungkin saja terjadi kesalahan dalam meriwayatkan suatu hadis oleh periwayat, dengan demikian keputusan yang diambil atas

dasar hadis tersebut hanyalah benar pada lahirnya saja (*dhahiran*) dan tidak secara lahir dan batin bersama-sama (*dhahiran wa bathinan*) sebagaimana halnya sunnah yang telah diakui.²⁹ Imam Syafi'i dengan sukses mematahkan argumentasi lawan-lawannya dan dengan demikian hanya mengakui kehujjahan hadis sebagai satu-satunya cara mengetahui sunnah³⁰. Sebab itu ia mendapat gelar "Penolong Sunnah" (Nâshir al-Sunnah).

Dalil Ketiga : Ijma'.

Ijmâ' atau kesepakatan para ulama, dasar hukum dan otoritasnya adalah nas. Imam Syafi'i mengemukakan bahwa sunnah Rasul tak mungkin luput dari pemahaman umat secara keseluruhan (*ammatumum*), walaupun mungkin luput dari pemahaman perorangan. Juga, Imam Syafi'i mengemukakan bahwa sudah merupakan kenyataan yang dikenal baik bahwa orang banyak secara keseluruhan tidak mungkin akan bersepakat dalam hal yang bertentangan dengan sunnah Rasul, ataupun dalam suatu kesalahan. Ia mendukung pernyataan ini dengan dua hadis dari Rasulullah saw. Hadis yang pertama berbunyi: "Semoga Allah swt melimpahkan kesejahteraan kepada orang yang mendengar kata-kataku, mengingatnya, menjaganya, dan menyampaikannya. Banyak penyampai hukum yang ia sendiri tidak cerdas, dan banyak orang yang menyampaikan hukum kepada orang lain yang lebih cerdas daripadanya. Ada tiga hal yang tak boleh dibenci oleh seorang Muslim: keikhlasan dalam bekerja untuk Allah swt, kepercayaan kepada sesama Muslim, dan kesetiaan kepada umat Muslim. Risaalah mereka akan melindungi mereka dari belakang". Hadis yang kedua berbunyi: "Ketika berpidato di depan khalayak di Jabiyah (suatu tempat di Syria), 'Umar bin al-Khaththab berkata: "Rasulullah berdiri di antara kami sebagaimana saya berdiri di antara anda semua dan berkata:

²⁸ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, h.78-79; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 18.

²⁹ Muhammad bin Idris al-Syafi'i *Al-Risalah*, 401.

³⁰ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 93.

“Hormatilah para sahabatku, kemudian mereka yang sesudahnya, dan kemudian mereka yang sesudahnya. Sesudah itu dusta akan tersebar luas hingga banyak orang akan bersumpah tanpa diminta dan memberi kesaksian tanpa diminta memberikannya. Ingatlah barangsiapa yang ingin hidup di surga yang luas hendaklah ia mengikuti ummat, karena syaitan bersama-sama dengan orang yang menyendiri tapi akan menjauhkan diri dari dua orang yang bersatu”. Dalam kedua hadis ini kesetiaan kepada ummat telah ditekankan oleh Rasulullah saw. Imam Syafi'i mengatakan bahwa ini berarti kepatuhan pada kesepakatan ummat dalam persoalan tertentu yang berkaitan dengan hal-hal yang halal atau haram, dan bukannya kesetiaan kepada kesatuan fisik yang tidak berarti apa-apa. Dari sini ia menyimpulkan bahwa seseorang yang berpegang pada apa yang dipegang oleh ummat akan dianggap sebagai mengikuti ummat dan barangsiapa yang berpendapat lain dapat dianggap sebagai menentang ummat. Ia berpendapat bahwa kesalahan akan mengenai orang yang memencilkan diri, tetapi ummat secara keseluruhan tidak mungkin akan melakukan kesalahan dalam memahami makna al-Qur'an, sunnah dan qiyas.³¹ Simak pernyataannya ini :

ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم
جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد
خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة
في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن
معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله.

Jika ijma' pada masa sahabat dilakukan dengan musyawarah secara alamiah untuk menghindari perbedaan-perbedaan di masyarakat, dan di masa tabiun merupakan proses alamiah terseleksi pendapat-pendapat 'ulama' yang berbasis ra'yu, maka pada Imam Syafi'i ijma' diangkat menjadi metode yang berbasis nas

dan mengikat. Ini adalah transformasi dari sebuah metode yang berbasis sosio-politis menjadi sebuah metode yang berbasis nas. Konsep terjaganya ummat dari kesalahan yang didasarkan pada hadis menjadi basis kehujjahan ijma'. Sebab itu menurut Imam Syafi'i ijma' hanya terdapat pada 'ilm al-ammah saja, dan pengetahuan itulah yang memiliki kepastian kebenarannya, tidak ada perselisihan didalamnya. Sedangkan 'ilm al-khashshah tidak bisa terjadi ijma'³². Sebab itu, ijma' regional menurut Imam Syafi'i bukanlah ijma' yang mengikat, dan tidak ada kepastian kebenarannya. Seperti disebutkan diatas, Imam Syafi'i mengganti ijma' regional dengan hadis meskipun dengan periwayatan ahad.

Dalil Keempat : Qiyas.

Selanjutnya tentang ijtihad, Imam Syafi'i mengawali penjelasannya dengan merinci jenis-jenis bahasa yang dipilih Allah swt untuk mewahyukan hukumNya, kemudian membangun metode otoritatif dengan dasar argumentatif yang dengannya tanda-tanda dan petunjuk-petunjuk bahasa harus ditafsirkan agar menghasilkan hukum Allah yang diyakini ahli fikih. Argumen pembenaran metode ini, yang ia sebut sebagai ijtihad dan qiyas, ia ambil dari al-Quran tentang shalat yang harus menghadap ke Ka'bah. “Hadapkanlah wajahmu (Muhammad) ke Masjid al-Haram, dan dimana saja kamu (umat Islam) berada, maka hadapkanlah wajahmu (ketika kamu shalat) ke Masjid al-Haram” (QS.2:144,150). Imam Syafi'i beralasan bahwa di dalam shalat, umat Islam diperintahkan untuk menghadap ke Ka'bah walaupun Ka'bah tersebut tidak kelihatan. Mereka wajib berusaha untuk menemukan arah Ka'bah, dengan mencari, melalui eksperimen kemampuan mental mereka, indikasi-indikasi dan tanda-tanda yang mengantarkan mereka mengetahui arah tersebut. Lebih lanjut, ia berargumen, karena Allah swt menyatakan bahwa Dia telah menciptakan bintang-bintang,

³¹ Muhammad bin Idris al-Syafi'i *Al-Risalah*, 473-474.

³² Muhammad bin Idris al-Syafi'i *Al-Risalah*, 478-479.

pegunungan, sungai-sungai, cahaya, kegelapan dan lain-lain, agar menjadi petunjuk bagi mereka (QS. 6: 97; 16:16). Petunjuk yang bisa diambil dari ayat-ayat tersebut adalah bahwa umat Islam ketika mengerjakan shalat tidak bebas untuk menghadap ke mana saja yang mereka sukai, tapi mereka terikat untuk, dengan sepenuh kemampuan, menggunakan usaha-usaha mental dalam mencari lokasi Ka'bah. Melalui analogi, ia menyimpulkan bahwa umat Islam berkewajiban untuk menentukan nilai-nilai hukum yang mengatur perilaku mereka, yakni pengetahuan yang terdapat dalam bahasa wahyu³³. Simak pernyataannya berikut ini :

على ان ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء : حل ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب والسنة, او الاجماع او القياس.

Dengan landasan nas bagi *ijtihad* (baca: *qiyas*) yang disebutkan diatas, Imam Syafi'i membatasi cakupan metode ini. Ketika al-Quran atau sunnah telah memberikan keputusan hukum bagi sebuah persoalan tertentu, maka tidak ada ruang untuk *ijtihad* lagi. Akan tetapi, ketika muncul sebuah kasus baru di mana al-Quran atau sunnah tidak memberikan suatu hukum, melakukan *ijtihad* bukan saja menjadi kebutuhan, melainkan juga merupakan kewajiban. Di dalam ketiadaan sebuah hukum tekstual, seorang ahli fikih harus mencari kasus tekstual yang sama untuk mencari solusi. Kalau kasus baru tersebut mempunyai kesamaan '*illat* (*ratio-legis*) seperti yang ada pada kasus tekstual, peraturan yang ada dalam teks tersebut harus ditransfer kepada kasus baru. Penyimpulan apapun yang dilakukan tanpa sandaran petunjuk-petunjuk ayat atau hadis atau menyimpang adalah tidak sah, dan karenanya tidak diperbolehkan³⁴.

³³ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 34-39.

³⁴ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 39-40.

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب او السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه، كطلب ما وصفت قبله، من القبلة والعدل والمثل³⁵

Atas dasar inilah, Imam Syafi'i menolak *istihsan*, sebuah metode pemikiran yang dianggap hanya didasarkan atas pemikiran bebas manusia yang didasarkan atas kepentingan-kepentingan dan perilaku individual. Ia beranggapan bahwa *istihsan* sama dengan menuruti kesenangan semata.

و هذا يبين أن حراما على احد ان يقول بالاستحسان، . . . وإنما الاستحسان تلذذ.

Sebagaimana dikemukakan Ahmad Hasan, bahwa madzhab-madzhab awal mempergunakan qiyas dengan cara yang lebih liberal dan lebih mendekati *ra'yu* daripada nas. Dengan pembatasan yang ditetapkan Imam Syafi'i pada qiyas, maka qiyas menjadi *kwasi-nas*. Dengan membatasi ruang lingkup qiyas, ia ingin membawakan penalaran yang sistematis dalam hukum dan menghilangkan kecacauan, yang merupakan akibat dari penggunaan *ra'yu* secara bebas. Imam Syafi'i menolak *ra'yu* yang dilakukan semaunya, untuk merintis jalan bagi qiyas.³⁶

Ahmad Hasan juga menyebutkan bahwa justifikasi qiyas atas dasar al-Qur'an untuk pertama kalinya ditemukan pada Imam Syafi'i. Qiyas dan *ijtihad* yang semula merupakan suatu kebutuhan sosial untuk menyelesaikan persoalan, tetapi kemudian dijustifikasi atas dasar al-Qur'an. Imam Syafi'i telah mempersempit qiyas dan menjadikannya sedemikian teknis hingga menjadi praktis tidak efektif karena ia meletakkan tekanan pada nas, baik al-Qur'an maupun hadis dan menolak *ra'yu* dengan membatasi pada qiyas. Dengan argumen dan komitmen yang tinggi ia mengabsahkan cara berpikir yang senantiasa merujuk kepada teks dan telaahan masa lalu sebagai otoritas tertinggi.³⁷

³⁵ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 40.

³⁶ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, 185

³⁷ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*,

Implikasi Pada Perkembangan Epistemologi Hukum Islam

Literatur-literatur ushul fiqh yang ditulis setelah Imam Syafi'i adalah pengembangan teori Imam Syafi'i yang menekankan dan berpusat pada analisis bahasa, yaitu mengembangkan analisis *dalâlah* teks dengan segenap cabang-cabangnya, mulai dari makna yang mudah ditangkap hingga ke yang paling subtil, dan kemudian bertambah kompleks. Bentuk-bentuk *dalâlah* tersebut bukan cuma bertingkat-tingkat secara vertikal tapi juga secara horisontal bercabang-cabang, mulai dari bentuk '*am, khash, musytarak, sharih, kinayah*, hingga *muhkam, mufassar, nas, khafi, musykil, mujmal, dan mutasyabih*. Belum lagi bila dilihat dari sisi metodenya, ada yang berupa *dalâlah al-'ibarah, dalâlah al-isyarah, dalâlah al-nas, dalâlah al-iqtidla'* hingga *mafhûm mukhalafah* dan *mafhûm muwafaqah*. Yang kesemuanya itu lazim ditemukan dalam buku-buku disiplin ushul fiqh. Sehingga praktis pemikiran ushul fiqh, terutama yang tertuang dalam metode pengambilan keputusan hukum atau *istinbath*, diarahkan pada cara-cara mencermati teks-teks wahyu, apakah itu al-Qur'an atau hadis, pada sisi linguistik dan semantiknya. Yakni mencari-cari makna teks dengan mengamati bentuk-bentuk *dalalah* atau *lafadz*-nya, apakah itu *khas, 'am, musytarak, kinayah, sharih, mujmal, mutasyabih*, dan sebagainya. Dari sinilah kemudian kita bisa memahami mengapa studi ushul fiqh diorientasikan pada pengkajian tentang "*wujûh dalâlah al-adillah ala al-ahkâm al-syar'iyah*" (bentuk-bentuk *dalalah* dari dalil-dalil yang menunjukkan hukum-hukum syara'), karena *istidlal* atau *istinbath* hanya dimungkinkan melalui sebuah teks.

Epistemologi yang dirumuskan Imam Syafi'i memberikan bentuk yang sistematis bagi *istinbath* hukum, membawakan konsistensi dalam prinsip-prinsip hukum dan mensintesis pendapat-pendapat yang berlawanan dari para pendahulunya, yaitu *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'yi*. Imam Syafi'i sangat terobsesi untuk dapat menghi-

langkan kekacauan dalam hukum yang terjadi pada eranya dan memelopori stabilitas hukum dengan menekankan otoritas teks secara harfiah, baik al-Qur'an maupun sunnah. Karena itu, ia menjerat ra'yu dengan metode *qiyas* dan memutus kesinambungan proses *ra'yu-ijma'* di kota-kota besar Islam. Stabilitas hukum yang diperoleh sebagai hasil dari implementasi epistemologinya adalah suatu sisi positif, namun harus dibayar dengan wajah hukum Islam formalistik, karena teks harus difahami sesuai dengan arti literalnya, dan sedikitpun tak dapat berubah. Arti dan hikmah dari hukum-hukum harus difahami dari *lafadz* teks, dan hanya pengertian yang ditunjuk secara langsung atau diisyaratkan oleh teks saja yang bisa dijadikan '*illat* hukum. Hal ini tentu saja mengabaikan peran akal yang dapat memahami spirit teks, yang tidak terjabarkan dalam lafad.

Perkembangan berikutnya teori Imam Syafi'i diterima secara luas dan bahkan teori-teori yang dimunculkan yang berbeda dengan sistesis yang diformulasikan Imam Syafi'i menjadi tersingkir dan tidak dapat bertahan. Seperti ultra-tradisionalis Hashwiyah, mazhab Zahiriyah yang menekankan sentralitas teks dan menolak *qiyas* secara kategoris akhirnya hilang dari peredaran. Demikian pula yang ultra-rasionalis seperti teori yang dimunculkan al-Thufi, yang memberi peran *maslahah* secara eksklusif.

Kesimpulan

Menghadapi peradaban modern, dunia Islam mengalami serangkaian tantangan intelektual dan kultural dari Barat. Lembaga-lembaga sosial Islam, seperti perkawinan, perceraian menjadi sasaran kritik para orientalis. Poligami dan harem, dua lembaga yang menjadi bulan-bulanan di kalangan orientalis, dan dijadikan sebagai ciri khas dunia Islam. Dunia Islam tidak dapat menghadapi tantangan yang datang dari Barat tersebut dengan *smart* dan proporsional. Dalam konteks perkembangan yang demikian itulah muncul pemikir-pemikir pem-

baharu epistemologi hukum Islam. Dengan kesadaran bahwa epistemologi yang dibangun Imam Syafi'i dari zaman klasik tidak memadai untuk merespon perkembangan-perkembangan modern. Diawali Muhammad Abduh (w. 1905)³⁸ yang menela taklid, menyerukan ijtihad dan keharusan untuk kembali kepada sumber utama syari'ah, al-Qur'an dan sunnah. Ia merupakan tokoh yang mempengaruhi pemikir-pemikir generasi sesudahnya, yang berada diantara paradigma tradisionalis³⁹ dan paradigma liberal⁴⁰. Abduh menghilangkan dikotomi antara wahyu dan akal, dengan pendapatnya, "tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu". Jika kenyataannya terjadi pertentangan, maka kemungkinan telah terjadi kesalahan dalam memahami keduanya.⁴¹ Pendapat ini sangat signifikan dalam mengangkat posisi akal yang marginal dalam epistemologi Imam Syafi'i. Pengaruh Abduh berkembang menjadi paradigma tradisionalis dan liberal sekaligus dalam epistemologi hukum Islam yang dikembangkan pemikir-pemikir zaman modern. Paradigma tradisionalis adalah epistemologi yang merevitalisasi epistemologi zaman klasik dan tetap dalam bingkainya.

³⁸ Muhammad Abduh dipandang sebagai pembaharu keagamaan penting pertama yang meletakkan dasar-dasar bagi ide-ide pembaharuan modern. Wael B. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 214; Fazlur Rahman, *Islam*, second edition, 216-18; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid II, 99-100.

³⁹ Paradigma tradisionalis yaitu memelihara warisan Islam klasik, baik dalam teologi, fiqh, maupun tasawuf dan merespon perkembangan kontemporer dengan dasar warisan tersebut. Lebih mendalam tentang Tradisional Islam, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tradisional Islam in the Modern World*, terj. Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern* (Bandung : Penerbit Pustaka, 1994), 1-18.

⁴⁰ Paradigma liberal menunjuk pada epistemologi yang meninggalkan epistemologi zaman klasik dan dibangun diatas prinsip-prinsip dan pendekatan baru, dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial modern. Seyyed Hossein Nasr, menamakan kelompok ini Islam Modernis, demikian pula Fazlur Rahman, Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terutama pada bab Perkembangan Modern; Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta : Paramadina, 2001), xi.

⁴¹ Wael B. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, 212.

Terutama yang berhubungan dengan teori *maslahah*, yang terdapat dalam epistemologi hukum Islam klasik, yang diterapkan secara sangat terbatas, di tangan kelompok ini diperluas dan bahkan menjadi prinsip yang terpenting. Hallaq menyatakan, kelompok ini memberi sumbangan terhadap serangkaian prinsip-prinsip partikular yang diletakkan oleh para fuqaha klasik dan abad pertengahan, dengan merumuskan kembali ke arah yang lebih maju. Paradigma ini meninggalkan sebagian dan menekankan bagian yang lain dari epistemologi lama, serta memperluasnya dengan mengambil teori-teori zaman klasik yang marginal, seperti teori al-Thufi, al-Syatibi dan Zahiriyah⁴². Sedangkan paradigma liberal menunjuk pada epistemologi yang meninggalkan epistemologi zaman klasik. Mereka membangun prinsip-prinsip dan pendekatan baru, dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial modern. Ini merupakan fenomena baru dalam Islam. Kedua

⁴² Al-Thufy, nama lengkapnya adalah Sulaiman ibn 'Abd al-Qawî ibn 'Abd al-Karim ibn Sa'îd al-Thûfi, lebih dikenal dengan Najm al-Dîn al-Thûfi (w. 716 H). Metode istinbathnya yang kontroversial adalah, menempatkan masalah sebagai dalil yang tertinggi dan independen dalam wilayah muamalah, bukan ibadah. jika ada pertentangan antara nas atau ijma' dengan masalah, maka masalah yang dijadikan pedoman. Selengkapnya lihat Tim, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta : P.T. Ihtiar Baru van Hoeve, 1997), 113; Mustafa Zaid, *Al-Maslahat fi al-Tasyrî' al-Islâmîyy wa Najm al-Dîn al-Thûfiyy* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'arabîyy, 1964), 116-121. Al-Syatibi, nama lengkapnya adalah Abû Ishâq Ibrahîm ibn Muhammad al-Lakhmî al-Garnafî al-Syâtibî (w. 790 H). Dalam sejarah ushul Fiqh, dialah yang mengembangkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* secara mendalam, dimana sebelumnya paradigma ushul fiqh dominan dengan konsep kebahasaan. Ia menulis konsep *maqâshid al-syarî'ah* dalam kitabnya *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.) jilid II, 2-291. Al-Zahiriyah, adalah aliran literalis, hanya berpedoman dengan makna *dhahir* teks, menolak *qiyas*. Pendirinya Daud bin 'Ali al-Ashbahanî (w. 270 H), awalnya aliran ini tidak populer, tetapi setelah dikembangkan oleh Ibn Hazm (384 - 456 H) menjadi terkenal dan banyak pengikutnya. Ibn Hazm memberi kemasan baru dengan memasukkan cara berpikir logis (*manthiqi*), yaitu dengan menggunakan *al-had* (definisi). *Al-had* bisa digunakan sebagai instrumen pemecahan problem yang tidak dijelaskan dalam *nas* (*ghair al-manshush*). Selengkapnya tentang metode istinbath Ibn Hazm, baca Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985) juz 5, 98-101. Ketiga tokoh ini memiliki perbedaan dengan *jumhur ushûliyyûn*.

kelompok tersebut menapak jalan yang dibentangkan Muhammad Abduh yaitu tesis rasionalnya.

Tokoh kelompok pertama, menurut Hallaq, adalah Rasyid Ridha (w. 1935), Abdul Wahab Khallaf, 'Allal al-Fasi (w. 1973) dan Hasan Turabi. Mereka mengemukakan tawaran-tawaran epistemologi hukum Islam yang berorientasi adanya ke-longgaran dari epistemologi klasik, untuk dapat merespon perkembangan modern. Di antaranya adalah membebaskan hukum dari keharusan makna literal, keterikatan hukum dengan maslahat, yang berimplikasi ketika maslahat tidak ada, maka hukum tidak diterapkan. Tawaran-tawaran ini dipandang sebagai sintesis antara warisan epistemologi klasik dengan kebutuhan-kebutuhan teoritis zaman modern.

Adapun kelompok kedua, Hallaq menyebut tokoh-tokohnya, Muhammad Sa'id Ashmawi⁴³, Fazlur Rahman⁴⁴ dan Muham-

⁴³ Pemikiran pembaharuannya terdapat dalam Muhammad Said Asymawi, *Ushul asy-Syari'ah*, Beirut: Dar Iqra', 1983. Ia menyatakan bahwa yang dimaksud syariah bukanlah seperti yang dipandang oleh mayoritas 'ulama, yaitu serangkaian hukum atau kaidah-kaidah hukum, melainkan *way of life* al-Qur'an, *weltanshaung* al-Qur'an yang menekankan hidup dengan iman, taqwa, kasih sayang, toleran, adil dan maaf. *Weltanshaung* itu tidak terkungkung oleh aturan-aturan hukum dalam teks, bahkan penerapan aturan-aturan hukum di dalam teks harus didasari penerapan *weltanshaung* terlebih dahulu.

⁴⁴ Pemikiran pembaharuannya antara lain terdapat dalam Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the

Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Internal on Islamic Law", New York University, *Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24. Teori Rahman yang kemudian terkenal dalam percaturan pemikiran Islam adalah "gerak ganda" atau *double movement* yang selalu mengaitkan antara ideal moral al-Qur'an dan legal spesifik dalam masyarakat dalam satu keutuhan gerak dialektika.

⁴⁵ Pemikiran pembaharuannya antara lain terdapat dalam Muhamad Syahrur, *Al Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1992). Syahrur mempopulerkan "teori hudud" yang diambil inspirasinya dari ilmu-ilmu kealaman dalam memahami perintah-perintah Tuhan dalam kitab suci.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jabiri, Muhammad Abid. 1989. *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*. Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. IV.
- Al-Shan'âni, Muhammad bin Isma'il. 1379 H. *Subu al-Salâm*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turats al-Araby.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. (t.th.) *al-Risalah*, t.t.: Dar al-Fikr.
- Al-Syatibi (t.th.) *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Asymawi, Muhammad Said. 1983. *Ushul Asy-Syari'ah*. Beirut: Dar Iqra'.
- Bik, Muhammad Khudlori. 1965. *Tarikh al-Tasyri' al-Islamy*. Surabaya: Sa'id Nabhan.
- Hallaq, Wael B., 1987. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasan, Ahmad. 1984. *The Early Development of Islamic Jurisprudence* diterjemahkan Agah Garnadi. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka.
- Hazm, Ibn. 1985. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Kurzman, Charles, (ed.). 2001. *Liberal Islam*

: *A Sourcebook*, trj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina.

Nasr, Seyyed Hossein. 1994. *Tradisional Islam in the Modern World*, tarj. Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern*. Bandung : Penerbit Pustaka.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam, Chicago and London*: University of Chicago Press.

_____. 1995. *Islamic Methodology in History*, diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, Cet. III. Bandung: Penerbit Pustaka.

_____. 1979. *Towards Reformulating*

the Methodology of Islamic Law dalam *Journal of International Law and Politics*: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law, New York University.

Syahrur, Muhamad. 1992. *Al Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mû'ashirah*. Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi.

Ensiklopedi Hukum Islam. 1997. Jakarta : P.T. Ihtiar Baru van Hoeve.

Zahrah, Muhammad Abu. (t.th) *Ushul al-Fiqh*. tt.: Dar al-Fikr al-'Araby.

Zaid, Mustafa. 1964. *Al-Maslahat fi al-Tasyrî' al-Islâmîy wa Najm al-Dîn al-Thûfîy*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'arabîy.