

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi
Daftar Isi
Dari Penyunting

AL-QUR'ÂN

- ❖ Urgensi *al-Munâsabab* dalam Studi al-Qur'ân
Oleh Mob. Munir, 1-12
- ❖ Jihâd dalam al-Qur'ân
(Suatu Kajian dengan Pendekatan Tafsir Maudhu'i)
Oleh Abu Bakar, 13 - 27

HADÎTS

- ❖ Hadîts dan Sunnah (Ignas Goldziher di bawah Sorotan Fazlur Raḥmân)
Oleh Ahmad Zainul Hamdi, 28 - 38

FIQIH

- ❖ Dinamika Teori-Teori Hukum Islam menurut Wael B. Hallaq
Oleh Aksin Wijaya, 39 - 60
- ❖ Model Kekuasaan Politik ala Ibn Khaldun
Oleh Mansur, 61 - 71

FILSAFAT

- ❖ Membunuh "Tuhan-Tuhan" yang Tidak Abadi
(Kritik Nashr Hamid Abû Zayd terhadap Sakralitas Wacana Agama)
Oleh Mubammad Roy, 72 - 90
- ❖ Rasionalisme Rasional *Versus* Irrasionalisme Rasional
Oleh Iswahyudi, 91 - 104
- ❖ Filsafat Eksistensialistik (Studi atas Pemikiran Mullâ Shadrâ)
Oleh Saifullah, 105 - 114

ARTI KEL LEPAS

- ❖ Fundamentalisme Islam: Pengertian, Sejarah dan Karakteristik
Oleh Marsudi, 115 - 124
- ❖ Reformasi Hukum Menuju Masyarakat Madani
Oleh H. Mob. Saichu, 125 - 134

DINAMIKA TEORI-TEORI HUKUM ISLAM MENURUT WAEL B. HALLAQ

Aksin Wijaya *

Abstrak: Tulisan ini hendak menunjukkan dinamika perkembangan teori ushûl fiqh yang ada dalam tradisi sunni. Berdasarkan tujuan itu, penulisnya kemudian mengelaborasi hasil telaah kritis Wael B. Hallaq tentang dinamika teori ushûl fiqh dan sejarah perkembangannya. Dalam kajiannya Hallaq sesungguhnya dia tidak menganalisis sejarah perkembangan ushûl fiqh, tapi lebih pada dinamika teori ushûl fiqhnya yang merupakan embrio perkembangan fiqh yang tampak statis. Kajian Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa teori hukum Islam, terutama dalam dunia sunni berkembang secara dinamis. Kedinamisan itu dapat dilihat sejak masa Imâm Syâfi'i, Imâm Syâtibî, Muḥammad Abduh, Rasyid Ridlâ, Fazlur Raḥmân hingga Muḥammad Syahrûr.

Kata Kunci: Tradisionalis, otoritarianisme, utilitarianisme, gerakan ganda, teori limit.

PENDAHULUAN

Hingga saat ini, Islam diyakini hadir dalam dua wajah besar, yakni, Islam sunni dan Islam syi'ah.¹ Islam sunni biasanya dikenal dengan tiga kategori bangunan tradisi keagamaannya, yaitu tasawwuf, kalam dan fiqh. Dari ketiganya, yang paling dominan dalam tradisi kehidupan umat Islam Sunni adalah fiqh. Kategori Islam fiqh, inilah yang dikaji oleh al-Hallaq dalam

*Penulis adalah alumni Program S-2 Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prodi Agama dan Filsafat, Konsentrasi: Filsafat Islam, 2004. Kini sedang menempuh program Doktorat di Universitas yang sama.

¹Obyek utama kajian ini hanyalah Islam Sunni, sebagaimana yang menjadi fokus analisis Wael B. Hallaq dalam buku yang sedang penulis bahas ini. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam; pengantar Untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, Tarj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000).

bukunya *Sejarah Teori Hukum Islam*, yang menjadi rujukan primer tulisan ini. Tentunya, kajian Hallaq ini, bukan pada materi hukumnya, sebagaimana kitab-kitab fiqh pada umumnya, melainkan pada dinamika pendekatannya yang dalam ilmu fiqh dikenal dengan *ushûl fiqh*.

Dengan analisis sejarahnya, Hallaq berpendapat bahwa terdapat hubungan timbal balik antara teori hukum dengan realitas kehidupan dimana gagasan teori itu hidup dan berkarya. Begitu kiranya yang dialami Syâfi'î dan Syâtibî ketika keduanya mengarang karya-karyanya, utamanya yang terkait dengan *ushûl fiqh*. Kedua penggagas *ushûl fiqh* ini penting ditampilkan mengingat dalam sejarah perjalanan fiqh, kedua teori ini acapkali digunakan, baik bagi kalangan tradisional maupun para peneliti modern. Untuk yang kedua ini misalnya, Hallaq berasumsi bahwa teori *ushûl fiqh* Syâtibî, dalam dunia kekinian, sangat relevan menjadi obyek analisisnya. Pasalnya, di samping sebagai representasi puncak perkembangan intelektual Islam abad 4 H/ 10. M, dan dikarenakan teori tersebut acapkali dijadikan rujukan para ahli hukum modern, pengambilan *sample* teori *ushûl fiqh* Syâtibî untuk peneliti modern oleh Hallaq juga dilatari oleh kenyataan bahwa teori itu ternyata mulai dipertanyakan relevansinya dalam dunia kekinian.

Dunia modern penuh dengan terobosan baru yang tidak terjawab oleh teori *ushûl fiqh* konvensional, sebab metode *ushûl fiqh*nya ini menurut Hallaq masih bercorak normatif. Karena itu, Hallaq mencoba merambah lebih jauh dengan menampilkan tokoh-tokoh pemikir modern dan kontemporer, yang sebenarnya juga masih "berafiliasi" pada Syâtibî, seperti Rasyîd Ridlâ dan Fazlur Rahmân.

TEORI USHÛL FIQH KONVENSIONAL

Analisis Hallaq dalam buku ini terfokus pada beberapa karya tokoh penting, mulai dari aliran tradisional, modern hingga aliran kontemporer. Hal itu dimaksudkan sebagai pengantar untuk memasuki metode *ushûl fiqh* Sunni. Lebih spesifik lagi, dari buku karya al-Hallaq ini, saya hanya memfokuskan diri pada analisis dan kritik Hallaq terhadap metode *ushûl fiqh*, bukan pada sejarah perkembangannya.² Langkah ini diambil, lantaran perbincangan

²Penulis sengaja tidak mengkaji sejarah perjalanan hukum Islam yang juga dibahas dalam buku Wael B. Hallaq ini, lantaran kajian kritis tentang hal itu akan lebih fokus jika mengacu pada kajian kritis Joseph Schacht. Agar terfokus, yang hendak penulis analisis di sini hanyalah dinamika perkembangan teori hukum Islam, utamanya dalam tradisi Sunni.

tentang ushûl fiqh, pada umumnya merujuk pada *al-Risâlah* Syâfi'î yang acapkali dikategorikan sebagai ushûl fiqh yang bercorak normatif, sementara para pemikir modern acapkali merujuk pada teori ushûl fiqh Syâtibî yang terangkum dalam kitabnya, *Al-Muwâfaqât*. Dalam pandangan para pemikir, kitab yang belakangan ini dipandang sebagai karya ushûl fiqh yang menawarkan pemikiran rasional, sehingga kajian tentangnya semarak dan gencar dijadikan tujuan primer oleh pemikir muslim modern dan kontemporer.³

Di bawah ini akan saya bahas kerangka ushûl fiqh yang mereka tawarkan kendati hanya sekedar diskripsi singkat. Hal ini cukup urgen, sebab di samping sebagai bahan kajian, ia juga sebagai bahan infomasi perkembangan ushûl fiqh di kalangan Sunni dalam pandangan Hallaq.

Tradisionalis

Penggagas teori ushûl fiqh pertama secara sistimatis menurut pendapat yang disepakati adalah Imâm Syâfi'î.⁴ Tentunya, untuk mengetahui teori ushûl fiqh Syâfi'î, kita harus melihat Syâfi'î⁵ dalam konteks sejarahnya. Di masa hidup

³Di antaranya adalah Muhammad Iqbal, Muhammad Abduh, al-Mawdûdi, Fazlur Rahmân, Rasyid Ridlâ. Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqosyid Syari'ah Menurut Syâtibî* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 27-31. Lihat Juga pemikir kontemporer Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Postradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001).

⁴Memang, para peneliti berbeda pendapat. Ada yang berpendapat bahwa ushûl fiqh telah ada sebelum Syâfi'î, dan Syâfi'î hanyalah satu ahli ushûl fiqh yang populer di kalangan umat Islam. lihat misalnya, Musthafâ Ibrâhîm al-Zalâmî, *Dalâlat Nushûsh wa Thurtûq Istimbath al-Ahkâm fi Daw' Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973). juga, Fart J. Ziadah, "Ushul Fiqh" dalam *The Oxspord Encyclopedia of the modern Islamic Word*, Rd. John L. Eaposeto (Oxspord: Oxspord Uiversity Press, 1955). George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and significance of Ushul Fiqh", (*Studia Islamica*, 1984). 59. Anwar A. Dadri, *Islamic Jurisprudence in The Modern World* (Lahore: Muhammad Asyraf, 1973). Sementara pendapat yang mengatakan bahwa Syâfi'îlah pendiri ushûl fiqh, lihat misalnya, Wahâb Khalaf, *Ilm Ushûl Fiqh* (Dâr al-Ilmî, 1978), 17. Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-A'râbî, 1987). Badran Abû al-Aynayn Badran, *Ushûl Fiqh al-Islâmî* (Alexandria: Mu'assasah Sabab al-Jamî'ah, 1882). Muhammad Hasyîm Kamali, *Principle of Islamic Prudence: The Islamic Texts Society*, (Cambridge: 5 Grfee Street, 1991). Lengkapnya lihat Muhammad Roy, dalam makalah "Metodologi Hukum al-Syâfi'î dalam al-Risâlah, dalam Bedah Kitab Kuning "Ushûl Fiqh" Pada Pusat Studi Islam UII, 27 Juli 2004.

⁵Berkat kemasyhurannya, dia tidak lagi membutuhkan pengenalan identitas dirinya. Para ulama sepakat bahwa Imam Syâfi'î berdarah Quraysy, Banî Muthâlib. Dia dilahirkan pada tahun 150 H., tahun dimana Imam Abû Hanifah meninggal dunia. Imam Syâfi'î dilahirkan di Gaza, namun ada juga yang mengatakan di Askelon. Kedua tempat itu merupakan tempat suci yang mendapat berkah dari Allâh sebab

Syâfi'î, pertarungan wacana antara kalangan rasionalis dengan kalangan tradisional sudah mulai mengemuka.⁶ Kalangan rasionalis diwakili Imâm Hanâfi, yang secara sosio-geografis berada di daerah yang cukup modern di masanya, Persia. Kalangan pemikir rasionalis mengutamakan akal dalam membahas masalah-masalah keagamaan dan hadits diterima sejauh mendapat seleksi yang ketat, sementara kalangan tradisional diwakili oleh Imam Maliki yang berasal dari Madinah, yang bertipe agraris. Kalangan tradisional mengutamakan *naql* (al-Qur'ân dan al-Hadîts) ketimbang akal.⁷

Kalau dilihat lebih jauh, pilihan-pilihan kedua tipe pemikir ini sangat realistis. Dikatakan realistis karena di daerah Imâm Hanâfi, *hadîts-hadîts* yang masuk di sana masih sedikit dan telah banyak mengalami pemalsuan. Di sisi lain, masyarakat Persia telah menjadi masyarakat modern pada masanya. Sedang di daerah Madinah, sebagai kota Nabi, tentunya *hadîts-hadîts* menjadi kebutuhan pokok dalam tradisi kehidupannya, sementara masyarakatnya sangat tradisional, sehingga wajar jika mereka mengutamakan *nash* daripada akal.

Syâfi'î yang menjadi murid dari keduanya mencoba mengambil jalan tengah dari kedua kelompok wacana tersebut, kendati pada akhirnya, dia juga lebih condong pada kalangan tradisional, sehingga menurut Hallaq,

tempat tersebut terletak kira-kira dua *marhalah* dari Bayt al-Maqdis. Kemudian pada usia dua tahun dia dibawa ke Makkah. Imâm Syâfi'î menimba ilmu dari Imâm Muslim bin Khalid al-Zanji dan ulama terkenal lainnya di kota Makkah. Kemudian dia pindah ke Madinah dengan tujuan untuk belajar pada ulama yang agung, Abû 'Abd Allâh Mâlik bin Anas. Imâm Malik memuliakannya kemudian memberinya ilmu sesuai kemampuannya, lalu dia pergi ke Iraq, dan dengan keutamaannya, dia mampu menyamai keutamaan ulama Iraq. Kemudian pada tahun 199 H. dia berangkat ke Mesir, dan di sana dia mengarang kitab-kitab baru. Dia berpengaruh di daerah Syam [Siria], Iraq, Yaman, dan daerah lainnya. Dia meninggal dunia di Mesir pada tahun 204 H. pada usia 54 tahun. al-Rabi' r.a. mengatakan bahwa "Imâm Syâfi'î meninggal dunia pada malam jum'at setelah maghrib, dan saya ada di samping beliau. Beliau dimakamkan hari jumat setelah ashar pada hari terakhir bulan rajab tahun 204 H., makamnya berada di Mesir. Semoga beliau selalu mendapat keagungan dan kemuliaan yang sepadan dengan posisinya, semoga Allâh membalasnya dengan sebaik-baiknya balasan". Muhammad bin Yasin Ibnu Abdillâh, *al-Kawkab al-Azhar fî Fiqh al-akbar li Imâm Syâfi'î*, (Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Tijâriyah Musthafâ Ahmad Baz, tt).

⁶Pada awalnya, ulama-ulama fiqh menggunakan dua pendekatan yang berbeda, yakni pendekatan yang mengandalkan *ra'y*, dengan tokohnya Imâm Abû Hanifah dan pendekatan yang mengandalkan hadits, dengan tokohnya Imâm Malik. Kemudian muncul kelompok lain yang tidak menyetujui penggunaan *ra'y* yaitu kaum Dhahiriyah yang diwakili Dawd al-Dhahiri. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj Ahmade Thaha, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986) 566.

⁷Ameer Ali, *Api Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 538.

Syâfi'î lebih pas ditempatkan di kalangan tradisional⁸ dengan predikat *Nâshir al-Sunnah*.

Syâfi'î, tokoh utama pencetus ide moderatisme ini, merumuskan sebuah prinsip berfikir yang cukup sistematis,⁹ sebagaimana dia tuangkan secara sempurna di dalam kitabnya *al-Risâlah*.¹⁰ Secara singkat, sistematika berfikir tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Struktur Nalar Ushûl Fiqh Syâfi'î

Syâfi'î memulai pembahasannya dengan menampilkan realitas masyarakat yang hidup pada masanya, yang menurutnya ada dua tipe masyarakat; *pertama*, masyarakat penyembah berhala yang tidak mempunyai kitab suci, yaitu masyarakat Arab. Kepada mereka Allâh menurunkan wahyu terakhirnya melalui Muhammad. Oleh karena itu, bagi masyarakat ini, pertama-pertama diharuskan mempunyai ilmu untuk mengetahui bagaimana petunjuk Tuhan. *Kedua*, masyarakat yang mempunyai kitab suci tapi kemudian merubahnya, yaitu Yahudi dan Kristen.¹¹

Syâfi'î melanjutkan bahwa wahyu Tuhan (al-Qur'ân) memuat segala sesuatu yang ada di luar dirinya.¹² Karena itu wahyu harus dijadikan rujukan primer dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia baik di dunia maupun di akhirat, bahkan metode yang digunakan harus pula lahir dari wahyu tersebut.¹³ Oleh karena bahasa wahyu menggunakan bahasa Arab,

⁸Nasr Hamid Abu Zaid, *Syâfi'î: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LkiS, 1997). Lihat juga Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 31-44. Lihat juga, Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, Terj. H. Fu'ad, (Yogyakarta, NAVILA, 2001), 4-9. Tetapi menurut Joseph Schacht, perbedaan di kalangan para fuqaha lebih bersifat geografis bukan disebabkan oleh perbedaan prinsip atau metode. Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, Terj. Joko Supomo, (Yogyakarta: ISLAMIKA, 2003), 48.

⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Syâfi'î: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Lihat juga Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 31-44.

¹⁰Judul kitab ini "*al-Risâlah*" awalnya adalah "al-Kitâb". Menurut al-Jâbirî, Syâfi'î meminjam dari ahli Nahwu, Sibawayh, sebab Syâfi'î lahir setelah Sibawayh. Al-Jâbirî, *Turâts wa al-Hadatsah*, 156. Bahkan nama "al-Risâlah" merupakan peralihan dari "al-Kitâb" yang terjadi setelah Syâfi'î merubah mazhabnya dari *qawl qadim* ke *qawl jadid*. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 31.

¹¹Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Talkir fi Zamân al-Takfir*, (Mesir: Sina Li al-Nasyr, 1990), 184. Lihat Syâfi'î, *al-Risâlah*, (Kairo: Mathba'ah Mushthafa al-Halabi, 1940 H.), 8.

¹²QS. "Tidak kami alpakan sesuatupun di dunia ini di dalam al-kitab".

¹³Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 33. Di sinilah kemudian metode Syâfi'î sebenarnya lahir dari reks "wahyu" itu sendiri. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 43.

pendekatan yang harus digunakan dalam memahami wahyu harus menggunakan bahasa Arab,¹⁴ khususnya bahasa Arab yang dipilih dalam membahasakan wahyu Tuhan. Penguasaan bahasa Arab dengan baik adalah syarat memahami wahyu.¹⁵

Jika di dalam al-Qur'ân tidak ditemukan secara normatif sebuah teks yang relevan untuk menjawab persoalan tersebut, Syâfi'i menawarkan *hadîts* sebagai sumber kedua hukum Islam. Tapi posisi *hadîts* tidak sebagaimana al-Qur'ân. Ia berfungsi sebagai penjelas apa yang terdapat secara samar dalam al-Qur'ân, merinci yang global dan memutuskan yang tidak disinggung secara normatif oleh al-Qur'ân. Tidak hanya berhenti di situ, secara berurutan Syâfi'i juga menawarkan dua sumber lain selain sumber materil di atas, sebagai sumber prinsipil yakni *qiyâs* dan *ijmâ'*. Sumber kedua ini digunakan jika kedua sumber materil tersebut tidak ditemukan secara normatif berbicara tentang persoalan yang dihadapi umat. Pada saat itulah, menurut Syâfi'i, akal diperkenankan terlibat, baik melalui *ijmâ'* atau *ijtihad* pribadi dalam bentuk analogi atau *qiyâs*.¹⁶

Struktur nalar Syâfi'i ini dengan sangat jelas menempatkan al-Qur'ân sebagai landasan pertama dan bertugas menangani masalah-masalah mendasar dalam agama yang tidak mungkin mampu dicapai oleh akal, sedangkan akal bertugas menangani masalah-masalah teknis interpretasi terhadap hal-hal yang bersifat umum dan membutuhkan pemahaman lebih jauh, agar al-Qur'ân dapat dipahami bukan saja oleh kalangan elit intelektual, tapi juga oleh kalangan awam, bukan saja bagi kalangan Arab, tapi juga bagi kalangan luar Arab.

Struktur nalar seperti ini pada gilirannya menempatkan seluruh dimensi kehidupan berada di bawah kedaulatan dan kehendak Tuhan.¹⁷ Al-Qur'ân dipahami sebagai otoritas legislasi Tuhan dari segi lafadh dan maknanya, dan karena itu, bahasa yang mereka pahami tentunya tidak lepas

¹⁴Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 35.

¹⁵Bahkan menurut Syâfi'i, perbedaan pendapat dalam memahami al-Qur'ân bakal terjadi jika seorang pemikir meninggalkan bahasa Arab dan beralih pada logika Aristoteles. Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Turas wa al-Hadatsah: Dirasat wa Munqasat* (Markaz Tsaqafi al-Arabî, 1991), 149.

¹⁶Istilah *Qiyâs*, Syâfi'i pinjam dari istilah *Qiyâs* dalam bahasa, al-Jâbirî, *Turas wa al-Hadatsah*, 156. Tetapi *qiyâs* di sini menurut Hallaq hanya berkaitan dengan teks-teks yang memuat banyak penafsiran sementara terhadap teks-teks yang *qath'i* atau nash tidak boleh ada *qiyâs*. Hallaq, *Sejarah Teori*, 141.

dari pemahaman tentang adanya makna transendental dalam bahasa. Makna sudah ada sebelum adanya bahasa dan bahasa hanyalah instrumen membungkus dan penyampaian ide-ide Tuhan. Pembacaan dan penafsiran guna menggali makna yang terkandung di dalamnya pada hakikatnya hanya bertujuan menggali makna yang dikehendaki Tuhan dan cara-cara yang ditempuh mengacu pada sisi hubungan internal antara kata dalam bahasa dan kemudian dibayangkan bahwa dengan analisa demikian diyakini kehendak Tuhan dapat ditemukan bahkan diyakini sebagai satu-satunya cara.

Otoritarianisme Teks

Melihat struktur nalar ushul fiqh Syâfi'î ini, sepintas lalu, kita bakal berpendapat bahwa dia menawarkan pola pikir akomodatif atau moderat. Hal ini terlihat dari pilihan Syâfi'î yang seolah-olah mengambil jalan tengah di antara dua aliran yang bertarung. Dari aliran tradisional, dia mengambil pendapat dengan menempatkan *naql* (al-Qur'ân dan al-Hadîts) di atas akal, sementara dari aliran rasional dia mengambil *qiyâs* sebagai representasi akal pada saat itu.

Tetapi, jika kita jeli memahaminya, kita bakal mengetahui dengan pasti bahwa pola ini sebenarnya bersifat hirarkis-strukturalis lantaran dalam hal penggunaan otoritas keduanya, *naql* dan akal, Syâfi'î menempatkan *naql* pada posisi pertama dan utama, dan pada saat yang sama akal "tidak diperkenankan terlibat" dalam hal di mana secara normatif *naql* memuat putusan atas suatu persoalan, dan akal hanya dapat terlibat jika *naql* tidak menyinggung sama sekali, dan itupun hanya sebatas "menganalogikan" masalah-masalah yang tidak ada teks normatifnya kepada masalah-masalah yang ada teks normatifnya dengan melihat pada kesamaan *illah*.

Konsekuensi logis pola pikir demikian membuat sisi *ratio legis* dan realitas yang melatarbelakangi hadirnya wahyu Tuhan, benar-benar diabaikan. Kendati dalam banyak literatur kitâb-kitâb klasik, *asbâb al-nuzûl* dan realitas Makkah dan Madinah, acapkali disinggung dan dilihat sebagai faktor penting dalam merekonstruksi pesan Tuhan dalam al-Qur'ân, namun hal itu nampaknya lebih pada penggunaannya secara retorik, karena terbukti penafsiran terhadap al-Qur'ân tidak mengikuti pola pikir dialektis antara al-Qur'ân dengan realitas, melainkan hanya mengacu pada sisi internal gramatika bahasa, bahkan hanya berpusat pada satu kata. Jelas dalam tafsîr-tafsîr klasik,

yang dianalisis hanyalah kata dan bahkan makna kalimat dan makna gramatikalnya bergantung pada kata tunggal.

Ini menunjukkan bahwa wacana Islam *ala* Syâfi'î lebih mengacu pada bahasa Arab secara normatif ketimbang kreatifitas akal, sehingga makna bahasa diyakini sebagai makna yang diberikan Tuhan. Pada gilirannya, hal itu tidak memberikan toleransi bagi makna luar yang muncul akibat hubungan *arbitrer* bahasa dengan referensi atau realitas acuannya. Konsekuensinya, kreasi mujtahid abad pertengahan, utamanya kreasi Syâfi'î bercorak normatif-strukturalistik dan bagi penganutnya ia dipandang sebagai kreasi pemikiran yang sakral yang harus diikuti oleh seluruh umat Islam.

Di sinilah pemikiran Islam yang bersumber pada al-Qur'ân terlepas dari realitas empiris dan teks menjadi pemegang otoritas "*Otoritarianisme teks*". Oleh karena al-Qur'ân, yang *notabene* diyakini berbahasa Arab dan penafsirnya juga orang Arab, akhirnya, Islam yang dengannya diambil, identik dengan budaya Arab atau sebaliknya budaya Arab adalah Islam itu sendiri.¹⁸ Muncullah apa yang disebut dengan "Islam Arab".

Prinsip seperti ini pada hakikatnya menjadikan budaya Arab sebagai sumber otoritatif bagi wacana Islam, karena penggunaan akal masih sebatas pada analogi dan ini tentunya membuat akal tidak independen dan bergantung pada wacana Islam Arab. Kreasi intelektual para mujtahid abad pertengahan, seperti tafsîr, fiqh, tashawwuf dan teologi adalah wacana Islam historis yang dikreasikan dengan pola dan prinsip analogi seperti ini.¹⁹ Metode seperti ini menjadikan wacana pemikiran Islam hanya bersumber pada kekuasaan budaya Arab yang bersembunyi di balik teks.²⁰

¹⁸ Konsep ini kemudian disebut *Turâz*. Ia yang senantiasa hidup dan bersemayam dalam kesadaran, dalam konteks pemikiran dan kebudayaan Islam Arab hingga kini-yakni kebudayaan yang dilihat sebagai bagian yang esensial dari eksistensi dan kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab. Dari sini, tradisi kemudian dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan peninggalan masa lampau, tapi sebagai "bagian dari penyempurnaan" akan kesatuan dan ruang lingkup kultural tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syari'at, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, kerinduan dan harapan-harapan". Muhammad Abid al-Jâbirî, *Postradisionalisme*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), 6.

¹⁹ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 31-43.

²⁰ Menurut Nashr Hâmid, dalam sejarah selanjutnya, khususnya pasca Syâfi'î, teks primer al-Qur'ân berubah menjadi teks sekunder, sebaliknya teks yang awalnya sekunder berbalik menjadi teks primer. Akal hanya berfungsi menganalogikan suatu peristiwa pada teks sekunder yang telah berubah menjadi teks primer. (Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Ta'kîr fî Zaman al-Ta'kîr* (Mesir: Sina Li al-Nashr, 1990), 135.

Oleh karena itu, absah kiranya jika ada tuduhan, bahwa di balik rumusan metode ushûl fiqhnya Syâfi'î yang terkenal itu, terkandung muatan kepentingan budaya, budaya yang dibawa bahasa, sebab akal berposisi hanya sebagai pihak yang melakukan analogi dari apa yang tidak terekam dalam bahasa terhadap apa yang telah terekam dalam bahasa. Tentu dalam analogi itu, ukuran kebenarannya terletak pada apa yang sudah ada dan yang sudah ada itu merujuk pada apa yang telah diproduksi budaya pemilik bahasa.²¹ Arab Sentris adalah salah satu tuduhan yang diberikan pada Syâfi'î.

Hermeneutika Literal

Syâtibî yang nama lengkapnya bernama Abû Ishâq Ibrâhîm Ibn Musâ al-Gharnati al-Syâtibî, tidak diketahui dengan pasti latar belakang keluarganya. Yang diketahui hanyalah tempat asal keluarganya, yaitu dari kota al-Syâtibah. Akhirnya dengan nama kota inilah dia dikenal, yaitu al-Syâtibî. Dia adalah penganut Madzhab Maliki.²²

Di samping kekacauan politik,²³ teori ushûl fiqh Syâtibî ini menurut Hallaq lahir dari situasi historis tertentu di mana hukum Islam pada masanya, telah sampai pada kematangannya, tetapi ia acapkali gagal memberikan jawaban yang solutif bagi persoalan hukum yang muncul pada masanya. Hal ini menurut Hallaq dikarenakan pada masa Syâtibî, ada dua ekstrimitas yang menguasai situasi hukum, *pertama* lemahnya sikap para ahli hukum, *kedua* munculnya sikap berlebihan sekelompok sufi yang menurut Syâtibî dipandang telah menyimpang dari madzhab fiqhnya yaitu Madzhab Imâm Maliki.

²¹Nasr Hamid Abu Zayd, *Syâfi'î: Moderatisme*, 7-16.

²²Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqosyid Syari'ah menurut Syâtibî*, 27-31.

²³Islam masuk ke Spanyol pada kekhilafahan Banî Umayyah, pada masa pemerintahan al-Walid ibn Abd al-Walid, yang kemudian menjadikan Spanyol sebagai kekuasaan Islam. Kerajaan ini mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Nasr, khususnya sejak dia mendirikan universitas Cordova. Dengan adanya Universitas ini, pusat perkembangan pengetahuan Islam di dunia Islam khususnya berkembang di tiga wilayah utama, Baghdad di Asia, Kairo di Afrika dan Cordova di Eropa. Namun kekuasaan Islam di Spanyol berjalan penuh dengan rintangan, hingga akhirnya, setelah sekitar delapan abad menguasai spanyol, (711-1494. M) kekuasaan Islam ditumbangkan oleh kekuasaan Kristen kecuali kerajaan Granada. Pada saat yang sama tentunya, situasi Granada membutuhkan bantuan berbagai pihak untuk mempertahankan kerajaan Islam yang hanya tinggal satu-satunya ini. Syâtibî, di samping tokoh-tokoh lain, adalah salah satu tokoh yang bergabung di dalamnya. Sehingga, kekacauan politik tidak dengan sendirinya mengakibatkan kemunduran di bidang ilmu pengetahuan di kerajaan Granada. Asafri, *Konsep Maqosyid Syari'ah...* 27-31.

Menanggapi situasi yang demikian, Syâtibî hendak mengembalikan hukum Islam yang murni, dengan cara menawarkan teori hukum yang relevan untuk tujuan tersebut. Kendati tujuan itu mendapat kritikan keras dari sekelompok pemikir, setidak-tidaknya, jawaban Syâtibî terhadap berbagai kritikan tersebut, telah melahirkan dua karya besar yang sangat terkenal, yaitu; *al-I'isbam* dan *al-Muwâfaqât*. Dalam kajian ini hanya difokuskan pada karya *al-Muwâfaqât*nya yang oleh para pemikir dipandang sebagai teori ushûl fiqh yang cukup modern pada masanya bahkan hingga sekarang.

Dasar Agama Harus *Qath'î*

Dalam pengantarnya, pada jilid pertama dalam kitab *al-Muwâfaqât*, mungkin sebagai dasar pemikirannya, Syâtibî mengatakan bahwa ushûl Fiqh sebagai “dasar fiqh” dalam agama harus bersifat *qath'î*, bukan *dhannî*.²⁴ Tesis ini didasarkan pada tiga premis;

Pertama, bahwa hal itu harus *qath'î* didasarkan pada dua hal, *prinsip dasar akal*,²⁵ dan *kulliyat al-Syarî'ah*.²⁶ *Kedua* ini menurut Syâtibî bersifat *qath'î*. *Kedua*, andaikata boleh sumber dasar fiqh dalam agama itu *dhannî*, maka tidak mungkin ia diterima oleh akal, demikian pula ia tidak akan diterima oleh *kulliyat al-Syarî'ah*, sebab dalam syarî'at, yang *dhannî* itu masuk dalam hal *Juz'î* atau *furû'*, sementara yang *qath'î* masuk ke dalam kategori yang ushûl.²⁷ Andaikata boleh mengaitkan yang *dhannî* dengan *kulliyat al-syarî'ah*, niscaya juga boleh mengaitkan *dhannî* itu dengan *ushûl al-syarî'ah*, sebab *ushûl al-syarî'ah* itu bersifat *kullî*. Juga andaikata boleh mengaitkan yang *dhannî* dengan *ushûl al-syarî'ah*, niscaya juga boleh mengaitkan yang *syakk* dengan ushûl al-syarî'ah, dan tentunya hal itu tidak boleh. *Ketiga*, andaikata boleh menjadikan yang *dhannî* sebagai dasar dalam ushûl fiqh, niscaya juga boleh menjadikan yang *dhannî* itu sebagai dasar agama.

²⁴Bahkan kesempurnaan Islam yang diturunkan pada Muhammad dan sekaligus dipelihara keberadaannya oleh Tuhan (al-hijr: 9 dan al-Mâ'idah: 3, menurut Syâtibî adalah pada prinsip-prinsip universalnya, bukan partikularalitasnya. Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, jilid 1, tahqiq, Ibrâhîm Ramadhan, (Libanon: Beirut Dâr al-Ma'rifah, 1997), 29-34.

²⁵ Prinsip dasar akal adalah; *wâjib*, *jâiz* dan *muhâl*. Lihat Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 33.

²⁶ *Dlarûrî*, *hajjî* dan *tahsinî*. Lihat Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 30.

²⁷ *Ushûl kulliyah* adalah yang dipelihara oleh Tuhan, al-hajar, 9, 32

Berdasarkan premis-premis dasar itu, menurut Syâtibî, sebagian besar ulama mengatakan bahwa tidak ada alasan menjadikan yang *dhannî* itu sebagai dasar syari'at, sebab syari'at itu diturunkan Tuhan agar dijalankan di dunia menuju akhirat dan tidak mungkin kita melakukan penyembahan pada Tuhan melalui yang *dhannî*.

Oleh karena itu, jika sumber dasar agama bersifat *qath'î*, maka hukum yang dihasilkan darinya juga bersifat *qath'î*, sebaliknya jika sumber hukumnya *dhannî*, hukum yang dihasilkan darinya juga *dhannî*. Dengan mendasarkan diri pada hukum akal dan nilai-nilai syari'at,²⁸ yang *qath'î* menurut Syâtibî adalah sesuatu yang oleh keduanya dipandang sebagai nilai-nilai universal, sementara sesuatu yang oleh dua dalil hukum itu disebut partikular adalah yang *dhannî*. Jika sumber hukum itu *dhannî*, maka ia tidak diterima oleh hukum akal dan syari'at sebagai dalil hukum, sebab jika hal itu diperkenankan, niscaya diperbolehkan mengambil hukum dari partikular, sebab yang *dhannî* adalah yang partikular. Jika diperbolehkan menggunakan yang *dhannî* sebagai dasar *ushûl fiqh*, niscaya juga boleh menjadikan yang *dhannî* sebagai sumber agama, padahal, menurut hukum akal dan *kulliyat al-syari'ah* tidak boleh.

Hanya saja, *kulliyat* (universal) yang menjadi syarat tercapainya derajat *qath'î*, tidaklah berdiri sendiri. Ia senantiasa bergandengan tangan dengan yang *Juz'î* (partikular), bahkan tanpa *Juz'î*, yang *kullî*, tidak akan ada, karena pada hakikatnya, *kulliyat* merupakan kumpulan dari sejumlah *Juz'î*.

Berbeda dengan, yang berpendapat bahwa al-Qur'ân dan al-Hadîts sebagai sumber hukum yang *qath'î*, baik dari segi *dalâlah* maupun maknanya, dalîl-dalîl hukum itu menurut Syâtibî tidak dengan sendirinya *qath'î* dan memang tidak harus *qath'î*, boleh jadi dalîl-dalîl itu berada dalam posisi *dhannî*. Menurutnyanya adalah boleh dalîl-dalîl hukum itu *dhannî*. Karena yang dimaksud *qath'î* menurut Syâtibî adalah yang *kulliyat*, bukan pada teks-teks harfiahnya. Masalahnya adalah bagaimana menemukan yang *qath'î* dengan mendasarkan diri pada dalîl-dalîl hukum yang *dhannî*.

Pendekatan Induktif

Di sinilah Syâtibî menggunakan pendekatan induktif. Berbeda dengan pendekatan induktif yang umum, yang ditujukan pada analisis obyek realitas sosio-budaya secara kasuistik-partikular, induksi yang ditawarkan Syâtibî,

²⁸Universalitas menurut Syâtibî adalah *dlarûrî*, *hajjî* dan *tahsinî*, Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 30.

tertuju pada teks-teks dalil hukum, *al-Qur'ân*, *hadīts*, *ijmâ'* dan *qiyâs*. *Keqath'î*-an sumber hukum menurut Syâtibî, tergantung pada sejauhmana induksi itu memperoleh kesimpulan dari sejumlah teks yang terdapat di dalam dalil-dalil hukum tersebut. Induksi terhadap dalil-dalil hukum inilah yang pada akhirnya melahirkan *kulliyat*, yang mencapai derajat kepastian, yang menurut Syâtibî, absah dijadikan sumber hukum.

Di samping itu, pendekatan induksi juga didasarkan pada prinsip dasar akal. Menurut prinsip dasar akal, prinsip-prinsip pengetahuan tidak bisa lepas atau lebih dari tiga hal, *kepastian*, *kemungkinan* dan *kemustabilan*. Apa yang dianggap pasti, secara induksi oleh akal itulah yang menjadi *kulliyat* yang *qath'î*. Pendekatan induktif inilah yang bakal mengkorelasikan antara metode penggalian hukum dengan hukum yang dilahirkannya.

Masalah Sebagai *Illat* Hukum

Setelah itu, Syâtibî mulai merambah lebih jauh bagaimana sebenarnya bentuk hukum yang *kullî* tersebut. Dengan mengikuti pendapat Mu'tazilah, Syâtibî mengatakan bahwa setiap pensyari'atan hukum pasti dikaitkan dengan suatu tujuan yang dikenal dengan *maqâshid al-syarî'ah*.²⁹ Pencarian *maqâshid al-syarî'ah* menurut Syâtibî dapat dilihat dari dua sisi; sisi *maqâsyid al-Syâri'* dan sisi *maqâshid Mukallaf*.³⁰ Dari sisi *maqâshid Syâri'*, menurut Syâtibî ada empat tujuan pemberlakuan hukum kepada manusia; *pertama*, demi kemaslahatan³¹ manusia selama hidup di dunia dan akhirat secara bersama-sama, *kedua*, agar hukum itu mudah dipahami oleh manusia yang menjadi sasaran hukum, *ketiga*,

²⁹Pada umumnya, pendapat itu berkaitan dengan apakah pensyari'atan hukum berkaitan dengan *illat* hukum atau tidak. Menurut Syâtibî, minimal ada dua pendapat yang berbeda tentang hal ini, khususnya dalam ilmu kalam. *Pertama*, khususnya kalangan *Syâri'* mengatakan bahwa tidak ada *illat* bagi hukum Tuhan, sebab hal itu akan menyebabkan Tuhan dipaksa dari luar dirinya. *Kedua* Mu'tazilah. Menurut mereka hukum Tuhan pasti didasarkan pada *illat*, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Istilah *Maqâshid syarî'ah* sebelum Syâtibî, secara eksplisit belum ditemukan tetapi, penentuan *maqâshid* juga masih berbeda pendapat, apakah ada di dalam teks, di luar teks atau dialog antara teks dan di luar teks. Nampaknya, Syâtibî dalam hal ini lebih condong pada pendapat terakhir, khususnya Mu'tazilah. Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 322. Lihat juga, Hasbi Ash-Shiddiqi, *Salsalah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 182. Muhammad Salabi, *Ta'îl al-hkâm*, (Beirut: Dar al-Nahdhal al-Arabiyyah, 1981). 97.

³⁰ Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid II. 321

³¹*Maqâshid syarî'ah* berkaitan erat dengan kemaslahatan. Sementara pengertian tentang kemaslahatan sebelum Syâtibî juga masih kontroversi. Ada yang berpendapat bahwa kemaslahatan itu terdapat dalam teks, di luar teks gabungan antara teks dan luar teks. Syâtibî berada pada yang terakhir ini, yang didapatnya melalui induksi terhadap teks.

sebagai sebuah perintah taklîf dan *keempat*, sebagai petunjuk bagi manusia agar senantiasa menempuh jalan hukum Tuhan yang benar, bukan mengikuti hawa nafsunya.

Dari ke empat *point* itu, yang menjadi inti dari tujuan pensyarî'atan hukum oleh Tuhan menurut Syâtibî adalah *point* pertama, yaitu, demi kemaslahatan manusia. Kemaslahatan yang dimaksud menurut Syâtibî, berkisar pada tiga hal,³² *dlarûri*,³³ *hajjî*,³⁴ dan *tabsinî*.³⁵ Berkaitan dengan hal yang *dlarûri* khususnya, tentunya juga mencakup dua kemaslahatan yang lain sebab dua yang terakhir sebagai aspek sekunder dari *dlarûri*, Syâtibî membagi cakupannya pada tiga tingkatan, *pertama*, sebagai bagian dari "ibadah", seperti rukun Islam dan rukun iman, *kedua*, sebagai bagian dari kebiasaan, seperti pemeliharaan jiwa, akal, dan *ketiga*, sebagai bagian dari *muâmalât*, seperti pemeliharaan keturunan dan harta kekayaan. Pemeliharaan terhadap kelima unsur dasar itu, menurut Syâtibî dapat ditempuh dengan cara mengerjakan hal-hal yang positif dan menolak hal-hal negatif.

Beranjak dari tesis itu, Syâtibî kemudian mulai melangkah menjelajah belantara *nash* al-Qur'ân dengan pendekatan induktif untuk mengetahui *maqâshid* syarî'ah yang dimaksudkan Tuhan sebagai Syâri'. Dari penjelajahannya terhadap dalîl-dalîl hukum, Syâtibî menyimpulkan bahwa unsur-unsur dasar yang menjadi sumber kemaslahatan manusia yang harus dipelihara oleh syarî'at, dan bersifat *dlarûri*, baik di dunia maupun di akhirat ada lima unsur dasar; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁶ Lima unsur dasar inilah yang menjadi sasaran pensyarî'atan hukum agama yang *qath'î*. Dengan kata lain, setiap hukum apapun yang diturunkan Tuhan pasti dalam rangka memberikan kemaslahatan pada manusia yang berkaitan dengan lima unsur tersebut.

Sedang yang *hajjî*, sebagai tujuan sekunder pensyarî'atan hukum oleh Tuhan dimaksudkan agar hukum *dlarûri* tidak memberatkan bagi manusia,

³²Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid II, 324.

³³*Dlarûri* maksudnya sesuatu yang jika tanpa sesuatu itu, tidak mungkin kemaslahatan agama dan dunia dapat tercapai. Jika ia tidak ada, maka *mashlahah* dunia tidak akan bertahan sebaliknya ia akan rusak dan kehidupan bakal tidak ada, maka tentunya agama tidak akan tegak. Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 325.

³⁴Sesuatu yang tanpa itu, maka suatu syarî'at hukum akan memberatkan bagi *mukallaf*. Misalnya, *rukhsah*. Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 326.

³⁵Sesuatu yang berkaitan dengan hal-hal yang bernilai estetika dan akhlak. Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, 327.

³⁶Imâm Qarafi menambahnya dengan "kehormatan". Yusuf Qardlawi, *Membumikan Syari'at Islam*, (Surabaya: Dunia Ilmu Offset, 1997).

sehingga hukum dijalankan manusia tanpa ada paksaan dan tekanan yang menakutkan, misalnya diberikannya *rukhsah*. Demikian pula *tahsinî* sebagai aspek sekunder dari *dlarûrî* bertujuan agar sebuah hukum tidak membosankan bagi manusia. Karena itu, menurut Syâtibî, ketiga-tiganya, *dlarûrî*, *hâjji* dan *tahsinî*, bersifat dialektika, bukan pilihan-pilihan yang terpisah, kendati terkadang tanpa salah satu dari dua yang terakhir, pola *dlarûrî* juga tidak selamanya “rusak”.³⁷ Demikianlah gambaran sederhana background pemikiran ushûl fiqh yang ditawarkan Imâm Syâtibî.

Menurut Hallaq, apa yang dilakukan Syâtibî dengan teori ushûl fiqnya bukanlah sesuatu yang baru dalam konteks pemikiran hukum Islam khususnya, karena dengan teorinya itu, di samping karena alasan sebagai respon terhadap kecenderungan dua ekstrimitas pemberlakuan hukum pada masa hidupnya, khususnya terhadap kaum sufi, Syâtibî masih terjebak dengan hermeneutika literal teks al-Qur’ân, sebagaimana para fuqaha yang lain, sehingga terkesan Syâtibî masih setia terhadap doktrin madzhabnya yaitu madzhab Imâm Maliki. Dengan kata lain, dengan pendekatan hermeneutika literalnya,³⁸ terlihat bahwa Syâtibî masih hidup di bawah bayang-bayang metafisika kehadiran³⁹ madzhabnya, Imâm Maliki.⁴⁰

³⁷Syâtibî, *al-Muwâfaqât*. Jilid II, hal. 324-327

³⁸Menurut Hallaq, pemikiran Syâtibî masih terjebak dengan hermeneutika literal, Hallaq, *Sejarah Teori*, 309. Kritik terhadap Syâtibî juga dilontarkan Fazlur Rahmân, khususnya pada penolakan Syâtibî terhadap kemampuan akal dalam mencari kebenaran dan bahwa hanya Wahyu Allah yang sempurna. Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid. I, 87. Sebab menurut Rahmân, dalam analisisnya tentang *maqâshid syar’ah*, Syâtibî juga menggunakan akal. Fazlur Rahmân, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), 204-205, 233.

³⁹Metafisika Kehadiran dalam hal ini adalah suatu makna atau wacana yang bersemayam dalam sebuah teks dan makna atau wacana itu sebagai konstruksi masyarakat penuturnya dan teori ini inenurut kritikan Derrida berasal dari teori Linguistiknya Saussur, Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), 67-80.

⁴⁰Sejarah pemikiran hukum Islam bermula dari dua wilayah geografis masyarakat Islam, Hijaz yang ber-etnik Arab sebagai pusat keagamaan dengan Persia yang ber-etnik non-Arab sebagai pusat perdagangan. Selanjutnya berakibat pula pada pertentangan sosiologis yang melahirkan pertarungan wacana intelektual-keagamaan yang beda-beda. *Ahl al-Hijaz* berwatak intelektual-normatif dengan paham keagamaan yang berpatokan pada al-Qur’ân dan Hadits sebagai acuan utama dan itupun dilihatnya dari aspek kebahasaan semata, dengan tokohnya Imâm Maliki, sedang Persia berwatak rasional-empirik dengan menjadikan al-Qur’ân sebagai sumber utama melalui mekanisme rasional-qiyâs dan Hadits Nabi dipilih secara selektif sebagai sumber asasi kedua, dengan tokohnya Imâm Hanafi. Penengah dua ekstrimitas ini adalah Imâm Syâfi’î. Masalahnya adalah, kenapa teori ushûlnya Syâtibî yang didasarkan pada fiqh madzhab Maliki, justru dianggap lebih liberal ketimbang teori ushul Syâfi’î yang menjadi mediator kedua ekstrimitas tersebut. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Syâfi’î, Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*.

Karena itu, dalam dunia modern yang bagi kaum muslim menjadi problem tersendiri, pemikiran ushûl fiqh atau teori hukum Islam yang ada, baik karya Syâfi'î maupun Syâtibî, menurut Hallaq harus direkonstruksi. Dengan asumsi itu, Hallaq kemudian merambah lebih jauh ke dalam pemikiran dunia modern yang kendati masih terikat oleh teori ushûl fiqh yang ditawarkan Syâtibî, tapi menurutnya para pemikir muslim modern telah jauh melampaui literalitas hermeneutika Syâtibî, kendati dalam sisi tertentu Syâtibî sangat berjasa bagi mereka, dan mulai mengambil cara-cara yang ditempuh oleh teori-teori luar, seperti hermeneutika.

MENUJU KE ARAH TEORI HUKUM BARU

Dewasa ini, berkaitan dengan problem dunia Arab kontemporer, terutama menyangkut thema "tradisi dan modernitas" mulai mengemuka,⁴¹ sejak kekelahan bangsa Arab pada Isra'il pada tahun 1967, para pemikir muslim khususnya mulai melakukan pemetaan.⁴² Demikian juga Wael B. Hallaq dalam dunia pemikiran hukum Islam, khususnya.

⁴¹Masalah hubungan tradisi dengan modernitas, dipandang sebagai problem di dunia Arab kontemporer karena di satu sisi mentalitas orang Arab mengacu kepada tradisi masa lalunya, di sisi lain, arus modernitas tidak lagi dapat dibendung bahkan justru menjadi kebutuhan sehari-hari bagi kehidupan masyarakat Arab. Karena itu, mereka mulai bertanya-tanya tentang problem di atas dan mulai mencari jawabannya. Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Postradisionalisme*, 3.

⁴²Wacana yang berkembang tentang bagaimana dunia Arab menyikapi problem tradisi dan modernitas, ada tiga kelompok intelektual. *Pertama*, kelompok intelektual yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab kontemporer. Kelompok ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Kelompok ini disebut dengan kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Wakil-wakilnya adalah kalangan Kristen yang berhaluan marxis, seperti Salamah Musa, Zaki Najib Mahinud, Adonis dan Shibly Shumail. *Kedua*, kelompok intelektual yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut mereka masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tetapi ada beberapa sisi tradisi yang perlu direkonstruksi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Pola *kedua* ini disebut dengan kelompok intelektual yang menawarkan wacana reformatif dengan tokoh-tokohnya: Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, al-Jâbirî, M. Benis, Hasyim Shâlih, Abd al-Kabir Katibi dll. *Ketiga*, Kelompok intelektual yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan selogan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Mereka berasumsi bahwa kegagalan dunia Arab karena mereka meninggalkan al-Qur'an-Hadits dan mengambil secara total tradisi dunia luar, modernitas yang bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-Hadits. Kelompok ini disebut dengan kelompok ideal-totalistik dengan tokoh-tokohnya M. Ghazâli, Sayyid Quthb, Anwâr Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dll. Lihat Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2002), 4. Lihat juga Hassan Hanafi, *Turâts dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turâts Klasik*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca sarjana Press, 2001), 32.

Menurutnya, pemikir muslim modern dapat dipetakan menjadi dua kelompok, yaitu; Utilitarianisme keagamaan dan Liberalisme keagamaan.⁴³ Yang pertama bertujuan untuk merumuskan kembali teori hukum dalam suatu cara yang dapat membawa sintesa nilai-nilai keagamaan, tetapi dengan cara yang sangat terbatas dan dangkal, sedang yang kedua justru membuang seluruh prinsip-prinsip yang dikembangkan oleh para fuqaha tradisional dan pemaknaan mereka. Kendati perkembangannya tidak begitu signifikan, setidaknya kelompok kedua ini menurut Hallaq telah melakukan terobosan baru menembus kebekuan berfikir yang melanda umat Islam selama ini.

Utilitarianisme

Kedua tipologi itu, menurut Hallaq, secara teologis, berpusat pada Muhammad Abdh, ⁴⁴ dengan corak pengambilan yang berbeda-beda. Tipologi

⁴³Munculnya dua tipologi yang ditawarkan Hallaq sebenarnya juga hampir sama dengan yang ditawarkan Boullota dan Lutfi Syauckani, khususnya dari tipologi kedua, yaitu pola reformasi. Kelompok ini mulanya dimotort oleh Rifa'at Talitawi dan al-Tunisi dan memuncak pada Muhammad Abdh. Tetapi sejak Muhammad Abdh, kemudian muncul dikotomi; kiri dan kanan. Yang kiri diwakili Muhammad Abdh, Qasyim Amin, 'Ali Abd al-Raziq, Muhammad Imarah dan Hassan Hanafi. Dari kelompok kiri-pun masih terbagi lagi menjadi dua kelompok; kelompok rekonstruktif yang diwakili Hasan Hanafi dan kelompok dekonstruktif yang diwakili M. Arkoun dan Muhammad 'Abid al-Jabiri, yang secara akademis datang dari daerah Maghribi. Sedang kelompok kanan diwakili oleh Abdh, Rasyid Ridla, Hasan al-Banna hingga Sayyid Quthb. Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi*, 4. Bandingkan dengan Lutfi Syauckani dalam Jurnal Paramadina, Juli-Desember, 1998:71. Juga Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 317.

⁴⁴Munculnya perbedaan pandangan dari murid-murid Abdh, merupakan fenomena yang biasa dalam aliran pembaharuan pemikiran Islam. Bagaimapun juga, Abdh harus selalu dikaitkan dengan 'Abd Allāh bin 'Abd al-Wahhāb sebagai guru dan anutannya. Pada masa Abd Allāh bin 'Abd al-Wahhāb, karena yang dihadapinya waktu itu adalah praktek-praktek tahayyul, khurafat dan bid'ah, maka dia menganjurkan agar umat Islam kembali pada al-Qur'an. Implikasi mendasar anjuran ini adalah terbukanya pintu ijtihad. Tetapi anjuran ini, melahirkan dua kelompok yang berbeda, *pertama*, kelompok pemikir yang bersikap ultra-konservatisme atau literalisme, *kedua*, kelompok pemikir yang liberal dalam menafsiri al-Qur'an. Meminjam analisisnya Rahmān, Gerakan Wahhābi ini, akhirnya mewujudkan dalam dua bentuk gerakan pemikiran *pertama*, Revivalisme dengan latar historis menolak *tahayyul*, *bid'ah* dan *khurafat* dan kemudian berlanjut pada lahirnya neo-revivalisme, yang bermula dari reaksi yang bersifat ideologis terhadap Barat. Yang pertama ini, disebut pola pikir "skripturalis". Pola pikir ini meyakini finalitas ajaran Islam dalam pengertian literalnya. *Kedua*, sebagai akibat dari "terbukanya pintu ijtihad", maka lahirlah Modernisme klasik, di mana wahyu didekati melalui rasio. Setelah itu lahirlah dari modernisme klasik itu, modernisme, di mana teks-teks wahyu dijadikan pembenar bagi pikiran Barat dan terakhir lahir pula neo-modernisme, sebagai sintesa dari wacana tradisi dan modernisme. Yang kedua ini, disebut pola pikir "substansialis" yang melihat ajaran Islam dari sisi substansi. Fazlur Rahmān, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984. Dua istilah ini "skripturalis dan Substansialis", meminjam analisisnya William Lidle, lihat artikelnya dalam bunga rampai, *merambah Jalan Baru Islam*. lihat juga: Jurnal *Gerbang: Jurnal Pemikiran Agama dan Demokrasi*, edisi, 02, judul: *Revolusi Agama*, Surabaya: el SAD, 1999.

pertama diwakili Muhammad Rasyid Ridlâ. Tugas utama Ridlâ adalah merumuskan suatu teori yang dapat melepaskan diri dari keterikatan teoritis secara normatif dari teori abad pertengahan, di sisi lain, teori itu juga dimaksudkan agar dapat menciptakan hukum yang relevan dengan realitas kekinian umat Islam. Untuk itu, Ridlâ menyusun sebuah teori hukum yang sistimatis dengan bertumpu pada *mashlahah*.

Langkah yang dilakukannya adalah mengembalikan seluruh bangunan hukum kepada sumber asasi Islam, khususnya al-Qur'ân, al-Hadîts dan konsensus para sahabat. Dengan langkah ini, Ridlâ menyatakan bahwa apa-apa yang tidak tercakup di dalam tiga sumber itu, mestinya tidak perlu diambil atau dipertanyakan sebab hal itu secara normatif dilarang oleh al-Qur'ân.⁴⁵ Dengan merujuk pada al-Qur'ân tersebut, umat Islam tidak diperkenankan mencari persoalan yang tidak disinggung sama sekali oleh al-Qur'ân dan Hadîts, dan tidak menambah bangunan hukum yang pada akhirnya membuat umat Islam menambah kesulitan atas dirinya suatu sifat yang tidak diinginkan oleh Syârî'. Dengan demikian, jika tidak ada pada kedua sumber tersebut, Ridlâ menawarkan agar merujuk pada apa yang telah ditawarkan ulama Shâlih dan konsensus sahabat.

Anehnya, dalam konteks perumusan hukum, Ridlâ justru mengambil tradisi pemikiran yang dikreasikan oleh Ibn Hazm dan Ibn Taymîyah, pendiri aliran zhahirîyah atau literalisme,⁴⁶ dan menolak qiyâs. Qiyâs tradisional yang ditolak Ridlâ ini kemudian dia ganti dengan *mashlahah*, sebagaimana dia adopsi dari Thûfi⁴⁷ dan Syâtibî. Setelah itu, dia menyatakan bahwa teks-teks wahyu secara langsung berkaitan dengan ibadah, sementara yang berkaitan dengan muamalah diserahkan pada ijtihad.

⁴⁵Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan hal-hal yang tidak diterangkan kepadamu, niscaya akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan ketika al-Qur'ân sedang diturunkan niscaya akan diterangkan kepadamu", 5:101.

⁴⁶Berbeda dengan pandangan kebanyakan pemikir, Ibn Hazm menurut al-Jâbirî, justru dipandang sebagai aliran liberal dan rasional. Dia terkesan reaktif karena dia merombak pemikiran Islam dari dalam, khususnya pada kritik teks. Muhammad 'Abid al-Jâbirî, dalam *al-Kasyf 'an Manahij al-adillah fi 'Aqa'id al-Millah*, (Neirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1998), 35. Juga lihat karya al-Jâbirî lainnya, *Postradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2001).

⁴⁷Lihat al-Thûfi, *Syarh al-Arba'in al-Nawawi Mulhiq al-Maslahah Fi Tasyri' al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1954).

Liberalisme Keagamaan

Berbeda dengan teori yang dikemukakan Ridlâ, sebagai wakil kelompok pemikir Utilitarianisme, yang sepiantas lalu nampak lebih menonjolkan teks, justru kelompok pemikir liberalisme keagamaan berupaya memahami wahyu dari sisi hubungan teks dengan konteks. Ada dua tipe pemikiran yang coba dikemukakan oleh Hallaq.

Gerakan Ganda Penafsiran

Fazlur Raḥmân pemikir asal Pakistan, yang dijadikan contoh pemikir kelompok ini oleh Hallaq mencoba memadukan teori kreasi Syâtibi,⁴⁸ dengan kreasi pemikir luar, Emilio Betti.⁴⁹ Dengan memadukan kedua teori dari dua pemikir tersebut, maka lahir-lah teori Raḥmân yang cukup populer hingga sekarang ini, khususnya dalam hal penafsiran terhadap al-Qur'ân, yaitu apa yang dia sebut dengan "gerakan ganda" penafsiran.⁵⁰

Teori ini dimulai dari dua langkah; langkah *pertama*, ditempuh dengan dua cara; (1) mencari makna dari pernyataan al-Qur'ân dengan mengkaji situasi historis dan problem historis di mana pernyataan itu merupakan jawabannya. Yang dimaksud dengan teori ini adalah bahwa, al-Qur'ân harus dilihat dalam situasi kelahirannya, tentunya melalui realitas di mana ayat al-Qur'ân turun dan dalam sebab apa ayat al-Qur'ân turun; (2) menggeneralisasikan pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang pertikular, dari situasi dan *asbâb al-nuzûl* masing-masing ayat, sebagai pernyataan yang bersifat universal.⁵¹ Dalam hal

⁴⁸Teori yang diadopsi Raḥmân dari Syâtibi adalah pencarian makna universal dari teks-teks partikular al-Qur'ân, sedang dari Betti mengadopsi dari gerakannya yang bolak-balik antara dunia teks dan dunia interpretator. Fazlur Raḥmân, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago, 1984).

⁴⁹Emelio Betti adalah sejarawan Hukum Italia. Dalam teori hermeneutiknya, Betti memisahkan antara obyek dan subyek. Menurutnya, obyek tetap obyek dan ia bersifat otonom karena itu obyek harus diletakkan dalam posisinya sebagai obyek dan tidak boleh dicampuri oleh subyek. Tetapi, sebuah interpretasi, menurut Betti, tidaklah pasif, melainkan suatu proses rekonstruktif serta melibatkan pengalaman interpretator tentang dunia, ritik diri interpretator dan minatnya dalam masa kini. Untuk menemukan apa yang dikatakan teks itu sendiri, interpretator harus masuk ke dunia teks. Dari sini tampak bahwa Betti, berada di tengah-tengah antara hermeneutika obyektif dan filosofis. Poespoprodjo, *Interpretasi, beberapa catatan pendekatan filsafatnya* (Bandung: Remadja Katya, 1987), 148-150.

⁵⁰Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 362. Fazlur Raḥmân, *Islam and Modernity*, 6.

⁵¹Pada aspek ini, Raḥmân mengadopsi dari Syâtibi.

ini yang dicari adalah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal.

Langkah *kedua*, dimulai dari hal-hal yang bersifat universal, yang dicapai dari langkah pertama di atas, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian di mana dan kapan al-Qur'ân hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat al-Qur'ân tetapi juga situasi kekinian yang partikular, sehingga mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian tidak menemui jalan buntu.

Namun demikian, Rahmân tidak mampu menjawab problem yang dihadapi umat Islam kontemporer, sebab menurut Hallaq, Rahmân tidak secara utuh menerapkan langkah kedua dari gerakan gandanya. Hal itu dalam pandangan Hallaq, disebabkan Rahmân lebih senang dengan analisisnya terhadap teks al-Qur'ân ketimbang mengelaborasi metodologi kesempurnaan hukum, sehingga teori Rahmân terkesan normatif dan ideal. Karena itu, dalam rangka menjawab problem yang tidak terjawab dalam tradisi teori Rahmân, Hallaq beralih pada teori evolusi dan revolusioner Muhammad Syahrûr, pemikir kritis baru dari Mesir Siria.⁵²

Toeri Limit

Beranjak dari teks "al-Qur'ân" yang menyatakan bahwa wahyu "al-Dzîkr" diturunkan oleh Tuhan dan akan dijaga sendiri oleh Tuhan, Syahrûr menganggap bahwa hal itu merupakan kekayaan tersendiri bagi umat Islam. Karena itu, dia menganggap adalah suatu kekayaan jika umat Islam menafsirkan wahyu berdasar situasinya sendiri, lebih-lebih menurutnya, umat Islam sekarang lebih beradab ketimbang umat Badui terdahulu.⁵³

Dalam analisisnya terhadap wahyu Tuhan, sebagaimana tertuang dalam karya monumentalnya *al-Qur'ân wa al-Kitâb*, Syahrûr menggunakan pendekatan "intertekstualitas". Masing-masing ayat dikaitkan satu sama lain, sehingga setiap ayat tidak ada yang berdiri sendiri. Dalam analisis ini, Syahrûr nampaknya menolak adanya sinonim dalam al-Qur'ân dan al-Kitâb, sebaliknya keduanya dipahami sebagai istilah yang berdiri sendiri, tetapi saling terkait satu sama lain.

⁵²Buku yang secara komprehensif menjelaskan tentang teori evolusinya dapat dilihat karya Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990).

⁵³Wael B. Hallaq, *sejarah Teori*, 364.

Syahrûr memulai analisisnya terhadap pengertian kata “Kitâb”. Kata “Kitâb” yang tidak disertai dengan huruf *ma’rifah* “al”, maknanya masih bersifat *âm* dan pada umumnya, menurut Syahrûr masih terkait dengan kasus-kasus tertentu, seperti kitâb fiqh, kitâb *hadîts*, kitâb *thahârah* dsb. Sebaliknya ketika lafadh “Kitâb” di tambah dengan huruf *ma’rifah* “al”, maka kata itu menjadi lebih spesifik yaitu merujuk pada apa yang diwahyukan pada Muḥammad dari Allâh yang terdiri dari; dimulai surat *al-fâtihah* dan diakhiri dengan surat *al-nâs*. Kata “*al-Kitâb*” dalam pengertian ini, menurut Syahrûr juga ada dua, *pertama* kitâb yang berbicara tentang hal yang ghaib, dan *kedua* kitâb yang berbicara tentang dua hal; ibadah dan suluk.⁵⁴

Kemudian, Syahrûr membedakan Muḥammad sebagai Nabi dan Rasûl. Sebagai Nabi, Muḥammad menerima kitâb “*al-Qur’ân*” yang berbicara tentang hal-hal yang bersifat obyektif, yang berada di luar manusia, yaitu tentang hak dan batil. Sedang dalam posisinya sebagai Rasûl, Muḥammad sekaligus juga sebagai Nabi dan dia menerima *al-Kitâb* yang di dalamnya berisi tentang informasi yang berisi tentang hal-hal subyektif, yaitu berkaitan dengan ibadah, muamalat, akhlak, *halal* dan *haram*.⁵⁵

Setelah melakukan pemilahan fungsi Muḥammad, maka yang perlu dianalisis terkait dengan hukum Islam, sehingga ia relevan dengan perkembangan zaman, menurut Syahrûr, adalah pada *al-Kitâb*,⁵⁶ khususnya berkaitan dengan “*budûd*”, yang diturunkan pada Muḥammad sebagai Rasûl. Namun, untuk mengetahui dinamika hukum yang dimaksud Tuhan dalam *al-Kitâb*, dalam pandangan Syahrûr, terlebih dulu kita harus bisa memahami secara jeli dua kata yang berbeda dalam *al-Kitâb*, yaitu *hanafiyah* dan *istiqâmah*.⁵⁷ Yang pertama bermakna jalan yang bengkok dan sifat ini merupakan tabiat

⁵⁴(al-Baqarah: 3). Setelah menganalisis ayat al-Imran :7, Syahrûr menyatakan bahwa ayat itu berbicara tentang tiga hal, *ayat muhkamât*, *ayat mutasyâbihât* dan tidak *muhkamât* dan tidak *mutasyâbihât*. Yang *muhkamât* menurutnya berbicara tentang hal-hal yang berkaitan dengan subyektifitas, sedang yang *mutasyâbihât* berkaitan obyektifitas. Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur’an*, 51-54

⁵⁵*Ibid*, 54-56.

⁵⁶*Al-Kitâb* menurut Syahrûr tunduk pada perubahan dan perkembangan secara perlahan-lahan dan *nâsikh mansûkh*, karena itu ia tidak memiliki sifat azali. *Al-Kitâb al-Muhkam* yang diturunkan pada Muḥammad sebagai Rasûl mencakup di antaranya, tentang batasan, ibadah, akhlak. Dan ini semua masuk dalam konteks subyektifitas. Syahrûr, *al-Qur’an*, 445.

⁵⁷Syahrûr mengadopsinya dari teori hukum fisika, bahwa menurut hukum fisika sesuatu tidak mungkin terjadi secara lurus, sehingga kelengkungan menurutnya merupakan sesuatu yang alamiah. Syahrûr, *al-Qur’an*, 447-452.

hukum alam, sedang yang kedua bermakna lurus, dan sifat inilah yang dimaksudkan hukum Tuhan. Hanya saja, menurut Syahrûr, keduanya tidak berdiri sendiri, apalagi dipertentangkan, melainkan berdialektika.

Dialektika antara *hanîf* dan *mustaqîm* berarti dialektika antara yang bengkok dengan yang lurus, dalam arti bahwa pemberlakuan hukum Islam di dunia ini akan eksis jika didialekkan dengan realitas alam yang acapkali mengalami perubahan dan agar tidak terjebak dengan perubahan dalam realitas maka kita harus mengacu pada hukum Tuhan yang lurus. Dengan dialektika ini, hukum Islam senantiasa akan relevan dengan realitas yang acapkali mengalami perubahan tanpa menghilangkan esensinya.

Dengan pemahaman terhadap dua hal inilah, Syahrûr kemudian menemukan teorinya yang disebut teori *Limitasi "hudûd"*.⁵⁷ Dalam teori limit, digambarkan bahwa perintah Tuhan yang terdapat dalam al-Qur'ân dan Sunnah memberikan batasan kepada manusia, suatu batasan yang boleh dan tidak boleh dilampaui, sehingga di dalam realitas yang berubah dia tetap eksis.⁵⁹ Karena itu, agar tidak hanyut dalam perubahan, maka petunjuk Tuhan penting digunakan, seperti digambarkan "*ibdina al-shirat al-mustaqîm*".

Sementara itu, teori limit hukum yang ditawarkan Syahrûr sepenuhnya bertitik tolak pada al-Kitâb dan "Sunnah"⁶⁰ dan dia menolak teori hukum klasik yang menurutnya telah usang, seperti *qiyâs*. *Qiyâs* menurutnya, bersifat menindas, karena bagaimana mungkin sesuatu yang terjadi pada masa sekarang dianalogikan dengan masa lalu.

Dengan teori limitnya inilah, sebuah hukum menurut Syahrûr harus terus menerus berubah dalam rangka menjawab tantangan zaman modern. Dan berdasar pada teorinya ini, Syahrûr kemudian menyatakan bahwa doktrin-doktrin madzhab hukum tradisional tidaklah mengikat bagi masyarakat muslim modern, sebab doktrin itu dalam pandangan Syahrûr didasarkan pada

⁵⁸Syahrûr membedakan enam batasan, *pertama* batasan yang lebih rendah ketika ia berdiri sendiri, *kedua*, batasan yang lebih tinggi ketika ia berdiri sendiri. *Ketiga*, batasa yang lebih rendah dan lebih tinggi ketika keduanya saling berhubungan, *keempat*, menemukan batas-batas atas dan bawah, *kelima*, hanafiyah berada antara batasan atas dan rendah, *keenam*, Syahrûr memberi contoh tentang bunga dengan baik dan cukup terinci. Syahrûr, *al-Qur'ân*, 453-467

⁵⁹Teori ini hampir sama dengan teori *ushûl fiqh* yang menyatakan bahwa "*idzâ dlâqa ittasa'at wa idzâ ittasa'at dlâqa*".

⁶⁰Syahrûr bertumpu pada al-Kitâb dan Sunnah, tapi tidak pada hadîts. Pemahaman lebih jauh tentang dua termin yang berbeda tersebut, lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995).

dua kesalahan mendasar, *pertama*, mereka tidak membedakan dalam *al-Kitâb* dan Sunnah tentang apa yang diperintahkan dan tidak diperintah Tuhan, kendati menurutnya mereka tidak berarti disalahkan, *kedua*, mereka mengklaim bahwa sejak wafatnya Muhammad, hukum tentang wanita telah mengalami tahap penyelesaian.

PENUTUP

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa perjalanan teori ushûl fiqh di kalangan Sunni khususnya, menurut Hallaq mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Dalam pandangan Hallaq, gerakan ushûl fiqh Sunni, meliputi beberapa tokoh penting, mulai Syâfi'î yang disebutnya sebagai aliran tradisional, kemudian Syâtibî yang disebut sebagai literalis dan masa modern. Yang terakhir ini dibagi dua, pertama, Utilitarianisme, yang diwakili Rasyîd Ridlâ, dan kedua liberalisme keagamaan, yang diwakili Fazlur Rahmân dan Muhammad Syahrûr.