

B A B I I

WAHYU, AKAL DAN *UṢŪL AL-FIQH*

Sejarah pemikiran hukum Islam adalah sejarah yang diciptakan oleh mereka yang menerima posisi yuristik bahwa hakikat hukum adalah hukum Allah. Mereka adalah masyarakat yang dengan sadar telah memilih hidup berlandaskan pada hukum Allah dan dengan konsisten mempertahankan bahwa Islam adalah sebuah aturan hidup yang lengkap. Bahwa hukum adalah hukum Allah merupakan posisi yuristik yang dipegang dengan sekuat oleh semua aliran dalam Islam, mulai dari yang paling ketat sampai paling liberal. Pemikiran-pemikiran yang kemudian muncul dari beraneka tokoh dan madhhab sesungguhnya adalah upaya untuk menjadikan titah Allah terlaksana dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, sesungguhnya sejarah pemikiran hukum dalam Islam adalah sejarah upaya sebuah komunitas orang beriman untuk mewujudkan maksud-maksud ketuhanan di bumi ini dalam lintasan tempat dan masa. *Fiqh* dengan demikian adalah ketentuan wahyu yang

telah diusahakan menjadi aplikabel dalam pertimbangan masing-masing pemikir.⁷

Dalam proses tarik-menarik ini, sejarah pemikiran hukum Islam pernah diramaikan oleh diskusi panjang yang produktif antara apa yang disebut sebagai *ahl al-ḥadīth* dengan kelompok lain yang disebut dengan *ahl al-ra'y*. Istilah yang kedua menunjuk mayoritas *fuqahū'* pada dua abad pertama Islam yang telah dituduh memasukkan pendapat pribadi (*ra'y*) mereka ke dalam hukum Islam, bukannya menyandarkan diri pada *Sunnah* Nabi. Di antara madhhab-madhhab Sunnī yang bertahan hidup, *ahl al-ra'y* dianggap sebutan lain dari madhhab Ḥanafī yang pendirinya, yaitu Abū Ḥanīfah, telah dicap sebagai kampiun dari *ra'y*. Sedangkan para pengikut madhhab Mālikī beserta pendirinya, yaitu Mālik bin Anas, dianggap sebagai golongan *ahl al-ḥadīth*, yang disebut sebagai golongan yang mendasarkan pendapat mereka kepada *Sunnah* Nabi. Madhhab Shāfi'ī, Ḥanbalī dan satu madhhab yang telah punah, yaitu Zāhirī, juga dianggap masuk ke dalam golongan ini.⁸

⁷ Sebagian pengamat menyimpulkan bahwa yang terjadi di dalam komunitas muslim adalah upaya mencari kompromi antara wahyu dan akal manusia, atau sejarah pencarian maksud Allah yang sebenarnya dalam persepsi manusia yang dibatasi oleh situasi yang melingkunginya. Akan tetapi kesimpulan di atas sebenarnya lebih banyak merupakan hasil analisis pengamat, bukan kesimpulan definitif berdasarkan bukti nyata, misalnya berupa pernyataan para *mujtahid*. Sebab tidak ada bukti keterangan dari para *mujtahid* bahwa mereka dengan sengaja mengusahakan kompromi seperti itu. Tidak ada *mujtahid* yang melihat wahyu berhadapan dalam martabat yang sama dengan sumber kebenaran lainnya sehingga pantas diadakan "negosiasi". Kompromi tersebut, walaupun harus disebut begitu, sesungguhnya semata merupakan hasil tak terhindarkan, bukan hasil rancangan yang disengaja.

⁸ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 148.

Kedua golongan itu sama-sama berhasil memasuki suatu tahap sejarah pemikiran hukum Islam yang sangat produktif yang dikenal dengan era keemasan. Momentum yang sering disebut adalah ketika Islam berkenalan dengan budaya-budaya maju di daerah-daerah luar jazirah Arab menyusul terjadi penaklukan tentara Islam atas wilayah-wilayah tersebut. Reaksi-reaksi dengan beragam gaya muncul karena dipengaruhi oleh faktor-faktor khusus yang ada pada masing-masing pemikir. Maka menyusul "lecutan" situasi lapangan ini, muncullah berbagai rintisan untuk menyusun metode-metode berfikir untuk menghasilkan keputusan-keputusan hukum yang bisa dipertanggungjawabkan secara imani dan sekaligus tangkas dalam menjawab problem-problem masyarakat. Istilah *ra'y* yang sejak zaman Nabi telah dikenal itu - akan tetapi masih belum jelas konsepnya - secara perlahan mulai dicoba dibuat konsepnya.

Wahyu atau akal? Para pemikir hukum Islam telah memastikan pilihan mereka, yaitu menggunakan keduanya di tempat masing-masing tetapi menyatu dan tak terpisahkan. Tradisi pemikiran hukum Islam tidak mengenal pilihan untuk menyendirikan wahyu atau akal saja. Aturan hidup muslim sebagaimana tertuang dalam *fiqh* dipastikan merupakan hasil rajutan antara wahyu dan akal. Wahyu di sini adalah sisi dari keabadian, kemapanan, keseragaman, kepastian dan hal ketidak berubahannya, sementara akal adalah sisi dari kesementaraan, perubahan, keanekaragaman dan hal-hal keberubahanannya. Dua sisi yang berlawanan itu pada kenyataannya memang sama-sama dibutuhkan oleh manusia. Bukan hanya di dalam bidang hukum saja, tetapi segala sektor kehidupannya selalu merupakan perpaduan

dan pertentangan antara kemapanan dan perubahan yang oleh Muslehuddin disebut *antinomies*.⁹ Piranti yang mereka gunakan agar hasil pemikiran hukum itu benar-benar dapat memadukan kedua sisi tersebut tidak lain dan tidak bukan adalah *uṣūl al-fiqh* dan mitranya yang tak terpisahkan, yang juga penerus kerja berikutnya, yaitu *al-qawā'id al-fiqhiyah*.

Memang sejak zaman Nabi, bibit pertentangan (*ta'arud*) antara *nass* (sumber tekstual: wahyu) dan *ra'y* (pertimbangan rasional: rasio) sudah ada di kalangan para sahabat dengan sepengetahuan Nabi. Pada masa menjelang munculnya upaya teoritisasi hukum (abad II H.), kenyataan pertentangan demikian memang secara nyata telah muncul. Bertolak pada latar belakang ini, muncul dua orientasi utama dalam pemikiran hukum Islam, yaitu *ahl al-ḥadīth* (kelompok yang lebih mengutamakan hadis) dan *ahl al-ra'yi* (kelompok yang lebih mengutamakan penalaran rasional). *Uṣūl al-fiqh* terlibat dalam menghadapi problem klasik ini, menemukan keseimbangan peranan antara wahyu dan akal serta agar keadaan yang dianggap sebagai pertentangan itu ditemukan penyelesaiannya.

Jika bisa diterima keyakinan bahwa al-Shāfi'ī adalah Bapak *uṣūl al-fiqh*, karena kenyataan bahwa kitab *al-Risālah* yang disusunnya merupakan kitab pertama yang komprehensif tentang ilmu ini, maka latar munculnya kitab itu dan pengarangnya bolehlah dianggap sebagai latar munculnya ilmu *uṣūl al-fiqh* itu sendiri. Tantangan ilmiah yang dirasakan

⁹ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), 117-124. Muslehuddin tampaknya mengungkapkan kembali analisis Coulson mengenai apa yang disebutnya sebagai *antinomies* itu. Periksa karya Noel J. Coulson *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969).

oleh al-Shāfi'ī adalah inkonsistensi dari para pemikir hukum sebelumnya. Pemanfaatan sumber-sumber hukum warisan generasi sebelumnya yaitu hadis, pendapat sahabat, tabi'in, praktek-praktek lokal dan pendapat pribadi kontemporer saat itu diambil dan ditolak dengan cara, yang menurutnya, sembarangan. Dalam kasus ada pilihan sumber-sumber atau kontradiksi antar sumber-sumber, mereka ambil yang mereka mau dan mereka tolak yang mereka mau tanpa ada prosedur pemilihan baku yang dipegangi secara konsisten.¹⁰ Barangkali tidak keliru untuk menyebut bahwa saat itu para yuris dilanda kebingungan epistemologis.

Dari segi ini, *uṣūl al-fiqh* lahir dengan misi regulasi. Hadirnya al-Shāfi'ī menandai babak baru dalam kancah pemikiran hukum Islam, bahwa orang mestilah menguasai teori untuk menjadi seorang *faqīh*. Sejak itu, prasyarat penguasaan teori hukum untuk mendapatkan hukum (dari dalilnya) menjadi aturan main yang baku (kecuali barangkali apa yang berlangsung dalam madhhab Hanafi).¹¹ Dalam hal ini, *uṣūl al-fiqh* menguraikan dalil dan metode deduksi hukum *fiqh* dari sumbernya. *Fiqh* adalah produk akhir dari *uṣūl al-fiqh*, namun keduanya merupakan bidang yang berdiri sendiri. Dalam kacamata *uṣūl al-fiqh*, hukum selalu memiliki sumber dan memahami sumber itu mestilah dengan kualifikasi penguasaan terhadap kaidah-kaidah deduksi dan interpretasi. Kalau *naṣṣ* al-Qur'an dan Sunnah tidak dipahami secara tepat,

¹⁰ Hasil penelitian tentang pemikiran hukum sebelum al-Shāfi'ī bisa dibaca pada Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 128-145. Contoh kasus-kasus keputusan hukum yang dikecam sebagai tidak konsisten oleh al-Shāfi'ī banyak ditampilkan pada bagian tersebut.

¹¹ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 30.

maka tidak ada hukum yang bisa dideduksi darinya, terutama jika *nass* itu bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri.¹² Penjelasan berikut berguna untuk menjelaskan hakikat *uṣūl al-fiqh* dalam pendekatan ilmu hukum umum.

Al-Qur'an secara tersurat memberikan sanksi potong tangan terhadap pencuri. Sementara sebagian tuntutan menyuarakan pembaharuan pemahaman dengan penafsiran baru bahwa untuk konteks zaman sekarang, hukuman potong tangan itu patut diganti dengan sanksi lain yang lebih "santun dan beradab", misalnya hukuman kurungan. Tuntutan demikian berangkat dari asumsi bahwa kedua hukuman itu bersemangat sama, sama-sama bertujuan menjerakan atau menginsafkan dan membatasi pelaku dari beroperasi kejahatan lagi. Tampak nyata dalam tuntutan demikian beberapa hal. Utamanya adalah sikap meletakkan pernyataan-pernyataan al-Qur'an sebagai sekedar contoh sejarah, atau bahkan merupakan "*ijtihād* Tuhan". Jadi, menurut jalan pikiran ini, semestinya tidak ada keberatan manakala ditampilkan *ijtihād-ijtihād* baru. Posisi yuristik seperti ini bisa mengguncangkan sendi-sendi *uṣūl al-fiqh* yang telah dibangun di atas paradigma keunggulan wahyu atas akal. Perpindahan dari "potong tangan" kepada arti "hukuman kurungan", sama juga dengan mengatakan bahwa "potong tangan" adalah "potong tangan," bukanlah hal yang sederhana. Ada urutan pertanyaan yang harus dilalui untuk sampai kepada sesuatu putusan (yang mengaku) berdasarkan sumber-sumber tekstual. Sebab *uṣūl al-fiqh* dan ilmu-ilmu *sharī'ah* yang lain, sebagaimana telah disebutkan, dibangun di atas paradigma tentang keunggulan wahyu di atas rasio.

¹² Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 1.

Sudah dengan sendirinya, penafsiran baru seperti ini berarti mestilah memperbincangkan paradigma tersebut sebagai konsekuensinya.

Demikian pula, pengadilan agama Islam masa kini bisa saja mengizinkan seorang isteri bercerai atas dasar dia mengalami penderitaan karena suaminya kawin lagi. Keputusan untuk menceraikan di sini adalah pengaturan manusia yang bersumber dari ketentuan ketuhanan dalam al-Qur'ān bahwa "isteri harus diperlakukan dengan baik".¹³ Akan tetapi antara teks al-Qur'ān dan keputusan pengadilan tersebut terdapat serangkaian pertanyaan yang panjang. Dari mana dipastikan keaslian teks al-Qur'ān tersebut? Apa persisnya signifikansi dari norma tersebut dalam kehidupan sosial sehingga perlu disebut dalam al-Qur'ān? Kewenangan apakah yang sah untuk mengekspresikan signifikansi itu ke dalam bentuk aturan hukum sedemikian rupa sehingga peradilan mesti peduli? Tindakan hukum apa saja yang perlu diambil agar norma tersebut bisa tegak?

Pertanyaan-pertanyaan itu meskipun mungkin belum setegas itu perumusannya, menjadi pertanyaan-pertanyaan pokok di dalam *uṣūl al-fiqh*. Kita bandingkan sejenak dengan apa yang menjadi pertanyaan pokok dalam yurisprudensi sekular (Barat). Dalam pengertian Barat, yurisprudensi memiliki dua makna, yurisprudensi dalam arti sempit (*particular jurisprudence*) dan yurisprudensi dalam arti luas (*general jurisprudence*). Yurisprudensi dalam arti sempit membahas konsep-konsep hukum lintas berbagai cabang hukum, yaitu konsep-konsep seperti hak, kewajiban, hak milik dan sebagainya. Sedangkan yurisprudensi dalam arti luas memiliki watak dasar dan konsep tentang hukum itu sendiri. Ia

¹³ Q.S. 4:19.

menjawab pertanyaan seperti : Apakah hukum itu? Mengapa orang harus taat hukum? Apakah sifat dasar dari kewajiban? Bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum? Apa peranan moralitas dalam sebuah sistem hukum?¹⁴

Sebuah kajian tentang karya ahli filsafat hukum seperti H. L. A. Hart, Lon Fuller, Joseph Raz dan Ronald Dworkin mengisyaratkan bahwa yurisprudensi dalam arti luas itulah yang tampaknya identik dengan *uṣūl al-fiqh*, meskipun tentu saja materi dari yang pertama adalah berwatak sekular, sedangkan yang kedua pada dasarnya adalah Ilahiyah. Namun keduanya jelas adalah materi-materi hukum.¹⁵ Oleh karena itu, nama *uṣūl al-fiqh* kerap diterjemahkan menjadi “yurisprudensi Islam” (Islamic jurisprudence). Ada juga nama-nama lain seperti “teori hukum Islam” (Islamic legal theory atau theories of Islamic law) dan “metodologi hukum Islam” (the methodology of Islamic law).¹⁶ *Uṣūl al-fiqh* pada intinya merupakan landasan teoritis dan filosofis dari hukum Islam. Ilmu ini berfungsi sebagai pembuat hukum maupun pengabsah hukum.¹⁷

Sebagaimana layaknya sebuah teori hukum, *uṣūl al-fiqh* juga menjawab pertanyaan-pertanyaan “apakah hukum itu?” dan “bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum dalam kasus-kasus yang belum ada ketentuannya?” Namun analog dengan ilmu hukum (umum) seperti ini hanya berhenti di sini. Jika teori hukum menganalisa apa yang dilakukan hakim, *uṣūl al-fiqh* menyodorkan metodologi yang harus ditaatinya untuk menemukan dan mengaplikasikan

¹⁴ Nyazee, *Theories*, 2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 8.

¹⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ix, xi.

hukum. Teori hukum berusaha untuk memahami dan merekam sifat dasar dari proses hukum, sementara *uṣūl al-fiqh* mengatur proses itu. Teori hukum berusaha memahami apa yang senyatanya dilakukan hakim lalu memberinya alasan yang rasional dari proses itu, artinya menyarikan sebuah teori setelah menganalisis sebuah proses penetapan hukum. Sementara itu, *uṣūl al-fiqh* mengatur proses penetapan hukum dan menentukan terlebih dahulu metodologi yang harus dipergunakan oleh ahli hukum untuk menemukan dan menerapkan hukum pada kasus-kasus. Dengan demikian ada perbedaan dalam fungsi dan pendekatan. Peranan *uṣūl al-fiqh* jauh lebih luas daripada peranan teori hukum.¹⁸

Pembahasan *uṣūl al-fiqh* meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Klasifikasi atau konsep hukum *sharī'ah* seperti hukum *taklīfī*, *hukum wad'ī* dan *ikhtiyārī*. Kemudian penjelasan tentang banyak istilah teknis dalam kajian *sharī'ah* dan *fiqh* seperti *ībāb*, *fard*, *nabd*, *ṣaḥḥ*, *fūsid*, *batl*, *ibāḥah*, *kanāḥah*, *rukḥṣah*, *'azīmah* dan sebagainya. Dibahas pula siapa pemegang otoritas hukum (*al-hākīm*) dan siapa subyek hukum (*maḥkūm 'alayh* = *mukallaḥ*) berikut berbagai masalah yang terkait. Istilah-istilah ini disebut *al-ḥaqīqāt al-sharī'iyah* (oleh al-Shātibī) atau *al-usāmā al-sharī'iyah* (oleh Muḥammad Abū Zahrah).¹⁹
2. Dalil-dalil hukum (*al-adillah al-sharī'iyah*) atau secara populer disebut dengan sumber hukum Islam. Sumber-sumber hukum Islam disusun berurutan disertai dengan *hujjiyah* (kewenangan) masing-masing.
3. Metode menggali hukum dari dalil-dalilnya. Kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi atas sumber tekstual

¹⁸ Nyazee, *Theories*, 7, 30, 150.

¹⁹ Abd. Jabbar Adlan et. al., *Dirasat Islamiyyah: Al-Qur'an, Al-Hadits, Fiqih dan Pranata Sosial* (Surabaya: CV Anika Bahagia, 1995), 69-70.

dikelompokkan dalam *al-qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah*. Sedangkan *al-qawā'id al-uṣūliyah al-tashrī'iyah* menangani penetapan hukum berdasarkan tujuan hukum, pemilihan dalil dan kesimpulan hukum dalam kasus adanya kontradiksi (*ta'arud*).

4. Pembahasan tentang tingkatan kualitas kerja pemikiran hukum dan pemikir dengan kualifikasi mana yang berkewenangan menangani masing-masing tingkatan. Bagian ini berarti membahas *ijtihād*, *fatwā*, *ittibā'*, *taqlīd* dan *tafīq*, begitu juga *mujtahid*, *muftī* dan kualifikasi masing-masing.

Nyazee menyebut *uṣūl al-fiqh* sebagai "the queen of Islamic sciences" atau primadona ilmu-ilmu keislaman. Sebab penguasaan yang tuntas terhadap ilmu ini merupakan persyaratan bagi kajian terhadap hukum Islam, *tafsīr* dan *ḥadīth*. Kajian yang sistematis terhadap *uṣūl al-fiqh* adalah penting bagi mereka yang ingin mempraktekkan, mengajar dan mengkaji hukum Islam. Sedangkan di dalam dunia hukum, menurut sistem Barat, keakraban dengan teori hukum tidak menjadi syarat penting untuk praktek maupun kajian hukum.²⁰ Sasaran dasar *uṣūl al-fiqh* adalah mengatur *ijtihād* dan menuntun ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya. Kebutuhan terhadap metodologi *uṣūl al-fiqh* menjadi mendesak ketika orang-orang yang tidak memenuhi syarat berusaha melakukan *ijtihād*, sehingga resiko terjadinya kekeliruan dan kesemrawutan dalam perkembangan *sharī'ah* menjadi sumber kegelisahan para ulama. Tujuannya adalah untuk membantu ahli hukum memperoleh pengetahuan yang memadai tentang sumber-sumber *sharī'ah*, metode-metode deduksi hukum dan inferensi

²⁰ Nyazee, *Theories*, 8.

(*istinbāt*). *Uṣūl al-fiqh* juga mengatur penerapan *qiyās, istiḥsān, istiḥāb, istiḥlāḥ* dan sebagainya, sebagai pengetahuan yang membantu ahli hukum dalam membedakan metode deduksi mana yang paling tepat untuk digunakan guna memperoleh hukum *sharīʿi* bagi masalah tertentu. Di samping itu, *uṣūl al-fiqh* memungkinkan ahli hukum untuk memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan *ijtihād* dan memberikan preferensi kepada putusan *ijtihād* yang paling sesuai dengan maksud-maksud sumbernya.²¹

Perlu ditambahkan bahwa pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi, *ʿāmm, khāṣṣ, muṭlaq, muqayyad* dan sebagainya sama relevannya dengan kebutuhan pada hukum modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah seorang spesialis dalam *sharīʿah* ataukah hukum modern, gagal menemukan tuntunan dalam teks hukum yang jelas tentang masalah tertentu, maka ia harus beralih kepada konstruksi yudisial atau kepada analogi. Oleh karenanya, keterampilan menginterpretasikan suatu teks hukum dan menerjemahkan putusan-putusan hukum adalah mutlak bagi seorang ahli hukum, tanpa memperhatikan apakah ia bertugas di pengadilan *sharīʿah* ataukah di pengadilan umum. Dengan demikian, seorang spesialis *uṣūl al-fiqh* akan menemukan keterampilan bantuan yang diperlukan untuk memahami dan menginterpretasikan teks hukum.²²

Uṣūl al-fiqh beserta semua cabang *sharīʿah* memiliki karakter yang sama, bahwa semuanya dibangun di atas paradigma yang tentang wahyu sebagai pengaruh dan sumber yang paling otoritatif, berada di atas dan lebih tinggi

²¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-Aʿlā al-Indūnīsī li al-Daʿwah al-Islamīyah, 1972), 14-15.

²² *Ibid.*, 19. Kamali, *Principles*, 3.

dari rasionalitas dan perundang-undangan buatan manusia.²³ Kedudukan wahyu sebagai otoritas yang tertinggi di dalam *uṣūl al-fiqh* terefleksikan dalam garis besar metodologi *ijtihād*. Para ahli *uṣūl al-fiqh* menyepakati prosedur yang diwarisi dari Rasul melalui riwayat dari Mu'ādh bin Jabal. Yaitu bahwa pada pokoknya aturan hukum pertama-tama harus dicari di dalam al-Qur'ān. Jika tidak dijumpai barulah dicari di dalam Sunnah. Opini baru dipergunakan jika kedua sumber di atas tidak memberikan sesuatu ketentuan tentang kasus yang dihadapi.²⁴ Garis besar metodologi yang didasarkan pada riwayat ini tentu saja sangat sederhana. Namun justeru karena itu ia mampu menjadi landasan bersama (*common-platform*) bagi semua aliran hukum dalam Islam yang sebenarnya masing-masing memiliki metodologi khas mereka.

Penting untuk digaris bawahi bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah sebuah sistem interpretasi. Oleh karena itu, sebagaimana layaknya sistem interpretasi lainnya, *uṣūl al-fiqh* berdiri di atas sejumlah premis yang sudah dianggap benar dengan

²³ *Ibid.*, xv.

²⁴ Rasūl Allah bertanya kepada Mu'ādh bin Jabal sewaktu beliau hendak mengirimnya sebagai gubernur ke Yaman, "Bagaimana engkau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?" Mu'ādh menjawab, "Akan saya putuskan dengan Kitāb Allah (al-Qur'ān)." Beliau bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) kalau di dalam Kitāb Allah engkau tidak temukan (sesuatu petunjuk)?" Mu'ādh menjawab, "(Aku akan memutuskan sesuai) dengan Sunnah Rasūl Allah." Rasul bertanya lagi, "(Apa yang akan engkau lakukan) jika engkau tidak temukan pedoman di dalam Sunah Rasul maupun Kitāb Allah?" Mu'ādh pun menjawab, "Aku akan berusaha sekuat tenaga membentuk opiniku." (Untuk menyatakan kepuasan beliau atas jawaban itu) Rasul menepuk dada Mu'ādh sambil bersabda, "Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasūl Allāh untuk menemukan apa yang diterima dengan baik oleh RasulNya." Abū Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaqq al-'Azīmābādī, 'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd Vol.V Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 168-169.

sendirinya. Premis-premis ini membawa kepada hal yang amat jelas, yaitu bahwa ketika telah bisa dipahami nalar manusia, premis-premis itu harus mendapatkan jalan untuk mengekspresikan bahwa apa yang dipikirkan oleh manusia adalah hukum Tuhan. Ringkasnya, premis-premis itu diikat oleh proposisi yang tidak bisa ditawar lagi tentang asal muasal ketuhanan dari hukum. Fakta mendasar dan penting ini, pada satu pihak membatasi keluasan dari interpretasi yang mungkin, dan di pihak lain justru membolehkan keluasan spektrum kemungkinan interpretatif dalam batas ketuhanan dari hukum.²⁵

Dalam kajian filsafat, para filosof memiliki batas-batas yang tidak bisa dilampaui dalam melakukan interpretasi, tetapi mereka memang berbeda-beda dalam menetapkan batas-batas itu. Begitu juga, para *uṣūlī* (ahli *uṣūl al-fiqh*) juga berbeda-beda dalam menetapkan batas-batas itu. Dengan demikian, sesudah kesepakatan tentang *common platform* di atas, pandangan yang terlihat adalah adanya spektrum yang luas dalam kemungkinan-kemungkinan keluasan interpretasi di mana terdapat posisi-posisi ekstrem pada masing-masing sisi yang tampil dalam posisi-posisi yang tidak bisa dikompromikan, yaitu literalis dan liberal pragmatis. Ibn Ḥazm (384/994-456/1062), misalnya, adalah tokoh golongan pertama, sedangkan al-Ṭūfī (657-716 H.) adalah tokoh golongan kedua. Di antara dua posisi ekstrem ini terdapat bentangan posisi para teoritis, masing-masing melengkapi diri dengan apa yang menurutnya merupakan alat yang diperlukan untuk menjalankan tugasnya.²⁶ Sebagai contoh, al-Ghazālī

²⁵ Wael B. Hallaq, "Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), 178.

²⁶ Ibid., 178-179.

mengkritik mereka yang menurutnya berpanjang-panjang dalam membahas soal-soal teologi, *fiqh* dan tatabahasa Arab dalam *uṣūl al-fiqh*.²⁷ Ini menunjukkan bahwa materi bahasan *uṣūl al-fiqh* itu pun selama seribu tahun pada milenium yang lalu belum ditetapkan dengan pasti maupun didefinisikan dengan baik.²⁸

Dalam perpektif keterbatasan dan keluasan interpretasi di atas, akan dilihat selanjutnya dalam bahasan ini bagaimana *uṣūl al-fiqh* berkolaborasi dengan *al-qawā'id al-fiqhiyah* dalam kegiatan menalar hukum. Akan tetapi akan dipaparkan terlebih dahulu bagaimana kematangan dan kemapanan di dalam *uṣūl al-fiqh* kemudian menciptakan "jendela" baru yang memberikan keleluasaan baru dalam batas-batas yang terkontrol, yaitu fasilitas dari *al-qawā'id al-fiqhiyah*.

²⁷ Abū Ḥamid bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 9.

²⁸ Hallaq, "Uṣūl al-Fiqh", 179.