

ANALISIS HISTORIS KATEGORISASI UŞŪL FIQH DAN IMPLIKASINYA

Muhammad Hasan

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Pontianak
hasaniain@gmail.com

Abstrack

The methodology of Islamic law is a very determining factor in *Istinbâth* (Islamic law deduction). However, the systematic methodology of Islamic law had not been invented yet in the early period of Islamic law development. In that period every mujtahid thought based on his own way of thinking to formulate Islamic law. This deliberate thought engendered various schools of thought of *uşul al-fiqh*. This writing is aimed at describing the schools of thought of *uşul al-fiqh*. The Islamic scholars categorize them into two board categories: the *uşul al-fiqh* of *Shāfi'iyah* and the *uşul al-fiqh* of *Hanāfiyah*. The *uşul al-fiqh* of *Shāfi'iyah* is named "the methodology of kalam scholar" and is a model for scholar of *shāfi'iah*, *Mālikiyah*, *Shiah Imamiyah*, *Zaidiyah* and also for kalam scholar of *Mu'tazilah* and *Ash'ariah*. The *uşul al-fiqh* of *Hanāfiyah* is identical to *fiqh* development. Viewed from source aspect, the writer of this school of thought depends greatly on *fatwās* and *istinbāt* of its predecessors. Viewed from arrangement aspect, the *uşul* of this school of thought arrangement is always followed by *fiqh* discussion. Such a dichotomy is worth questioning in *tajdīd* of *uşul al-fiqh*.

Abstrak

Metodologi hukum Islam memiliki posisi yang sangat menentukan dalam *istinbāt* hukum Islam. Namun, metodologi hukum Islam yang sistematis belum terumuskan pada periode awal perkembangan hukum Islam. Pada awal periode perkembangan Islam setiap mujtahid memiliki cara berpikir sendiri dalam merumuskan hukum Islam. Kebebasan dalam *manhaj* berpikir ini melahirkan kategori aliran-aliran *uşul fiqh*. Dalam Tulisan ini mendeskripsikan mengenai aliran-aliran dalam *uşul fiqh*. Ulama mengkategorisasikan aliran - aliran *uşul fiqh* tersebut menjadi dua kategori, yakni *uşul fiqh shāfi'iyah* dan *uşul fiqh Hanāfiyah*. *Uşul fiqh Shāfi'iyah* dinamakan "metode ulama kalam" dan menjadi model bagi *fuqahā* *Shāfi'iyah*, *Mālikiyah*, *Shi'ah Imāmiyah*, *Zāidiyah* dan juga dari ulama kalam *mu'tazilah* dan *Ash'ariyah*. *Uşul fiqh Hanāfiyah* identik dengan pembahasan fikih. Aspek sumber, penulis mazhab ini sangat tergantung pada fatwa-fatwa dan metode *istinbat* pendahulunya. Aspek susunan, penyusunan *Uşul madzab* ini selalu dihubungkan dengan kitab-kitab fikih. Aspek kandungan kaidah *uşul*nya selalu disertai dengan pembahasan fikih. Dikotomi seperti ini layak dipertanyakan dalam *tajdīd* *uşul fiqh*.

Kata Kunci: Karakteristik, *Uşul Fiqh*, Kategori, Hukum Islam

Pendahuluan

Fondasi Hukum Islam adalah dalil tertentu yang intinya adalah wahyu Allah yang disebut *al-Qur'an* dan *sunnah/al-hadith* Nabi saw. Kedua sumber ini kemudian dirumuskan oleh para ahlinya menjadi petunjuk pelaksanaan praktis yang disebut Fikih. Dalam merumuskan hukum dari *al-Qur'an* dan *al-Hadith* menjadi fikih atau hukum yang *tafşīli* diperlukan suatu metode berfikir yang disebut *Uşul Fiqh*

Metodologi/ *Manhaj* merupakan aturan dalam memahami dua sumber hukum di atas yang biasanya disusun dalam kaidah-kaidah. Mulai masa sesudah wafatnya Nabi saw,

sebenarnya para sahabat Nabi saw merasa harus dapat memahami sendiri maksud hukum yang terkandung dalam al-Quran. Karena orang yang dijadikan tempat bertanya terhadap segala sesuatu peristiwa hukum sudah tidak ada lagi. Untuk maksud itu, mereka sudah mempunyai cara tersendiri yang disebut metode berpikir atau yang disebut Uşul Fiqh, namun belum mempunyai sistem metodologi yang sistematis.

Penggunaan sistem metodologi atau Uşul Fiqh dalam persoalan hukum (*law problem*) dapat mengalami perkembangan dan pembaharuan. Sebab dalam kehidupan sosial sebagian umat Islam mengalami kesukaran-kesukaran dalam menjalankan bagian-bagian tertentu dari fikih. Adanya kesukaran itu merupakan sesuatu yang wajar, karena kitab fikih diformulasikan oleh mujtahid dalam masa yang relatif lama dalam situasi tertentu. Sehingga, dalam kajian ulang fikih-pun sebelumnya perlu mengkaji ulang Uşul Fiqh. Sebab dilihat hasil dari kajian terhadap Uşul Fiqh yang berkembang dalam mazhab, terlihat Uşul Fiqh yang menjadi landasan bagi fikih itu dapat berubah. Meskipun, kaidah berpikir itu disusun dalam bentuk kaidah pokok yang sulit untuk berubah, namun dalam pemahaman dan penerapan selanjutnya dapat juga mengalami perubahan. Implikasinya akan memunculkan beberapa macam metodologi berpikir untuk aktualisasi hukum Islam atau Fikih. Oleh sebab itu dalam menelusuri sejarah, pembentukan dan munculnya karakteristik dalam Uşul Fiqh, membawa wacana tersendiri dalam perkembangan dan perjalanan sejarah hukum Islam.

Uşul Fiqh Dan Objeknya

Untuk memahami secara utuh pengertian Uşul Fiqh, perlu dua pendekatan. *Pertama*, secara *iđāfy* yaitu pengertian sebagai rangkaian kata-kata membentuk istilah khusus. *Kedua*, secara ilmiah dimana sebuah pengertian yang digunakan sebagai nama sebuah disiplin ilmu.

Pengertian pertama, perlu pemahaman arti kata demi kata, sebab dengan pengertian tersebut secara *iđāfy* akan dapat dipormulasikan. Dari sisi bahasa, *Uşul Fiqh* merupakan istilah dari kata Uşul dan fiqh. Posisi kata *uşul* adalah dalam bentuk plural yang berakar dari kata *aşl*. Secara etimologis, *aşl* berarti dasar, asal, pokok atau pangkal, seperti istilah “*ana yaubnā ‘alaih*” (sesuatu yang di atasnya didirikan sesuatu yang lain) Sedangkan kata *al-Fiqh* adalah *gerund (maşdar)* bisa berfungsi *plural* sekaligus *singular*. *al-fiqh* dari *fi’il* “*faqiha – yafqahu*” yang berarti paham.¹

Para Uşūliyyīn, kadang-kadang menggunakan “*aşl*” dalam arti 1) *al-qāidah al-kulliyah* (ketentuan umum). 2) *ar-rajih* (sesuatu yang kuat). 3) *al-mustahab* (terus berlaku). 4) *al-dalīl* (dasar). 5) *al-maqās ‘alaih* (standar).² Dalam definisi lain *aşl* mengandung beberapa pengertian yaitu 1) *far’u* (cabang) seperti anak adalah cabang dari ayah 2) kaidah, seperti dalam sebuah hadits riwayat Bukhori dari Muslim yang mengatakan Islam itu dibina atas lima *uşul* (kaidah). 3) *rājih* (yang lebih kuat) seperti pernyataan al-Quran *aşl* bagi *qiyās* artinya al-Quran lebih kuat daripada *qiyās*. 4) *mustahab* (sesuatu yang dianggap sebagai semula), misalnya seorang yang berwudhu merasa ragu apakah ia masih suci atau tidak, sementara ia merasa yakin betul belum melakukan sesuatu yang membatalkan wudhu’nya, oleh sebab itu ia tetap merasa masih berwudhu. 5) dalil (alasan), seperti ucapan para ulama Uşul dari hukum ini adalah ayat al-Quran.³ Dengan demikian maka Uşul Fiqh

¹ Abu Zahrah, *Uşul Fiqh* (Dār al-Fikr al-‘Araby, Kairo, t. th), 7.

² Abdul al-Hamid Hakim, *Al-Bayān*, (Saidah Putra, Jakarta, 1972), 5-6.

³ lihat *Ensiklopedi Islam*, (PT Ihtiar Baru Van Hove, Jakarta), 146.

secara *idāfy* bermakna “sesuatu yang di atasnya ada fikih atau fondasi yang di atasnya di bangun hukum-hukum syara’ amali.

Dalam pengertian ilmiah (terminologi) al-Ghazali dalam *al-Mustashfa’* mengatakan bahwa Uşūl Fiqh adalah pengetahuan tentang dalil-dalil dari segi dalalahnya kepada hukum-hukum secara global tidak secara rinci.⁴ Sedangkan menurut Abu Zahrah adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang memberikan gambaran metode-metode untuk istinbath hukum yang amali dari dalil-tafshili.⁵ Tidak jauh berbeda adalah pengertian yang diintrodusir oleh al-Syaukani, yaitu pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dijadikan sebagai instrumen untuk beristinbath hukum-hukum syara’ yang *far’i* dari dalil-dalil tafshili.⁶ Berdasarkan definisi-definisi ini uşūl fiqh berarti pengetahuan tentang cara atau metode untuk mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya secara terperinci.

Adapun obyek kajian *Uşul Fiqh* antara lain; pertama pembahasan dalil-dalil yang dipergunakan dalam menggali dalil-dalil syara; tersebut ada yang disepakati oleh ulama, yaitu ijma, dan qiyas. Ada pula yang diperselisihkan oleh mereka tentang keujuhannya seperti *istihsān*, *istishāb* (memberlakukan hukum yang sejak semula), *al-maşlahah*, *sadd adh-dharī’ah* (mencari inti permasalahan dampak suatu perbuatan), *urf* (adat istiadat). Kedua, pembahasan dalil-dalil yang bertentangan dan bagaimana cara mentarjih (menguatkan), seperti pertentangan antara al-Quran, Sunah dan pendapat akal. Ketiga pembahasan ijtihad, yakni syarat-syarat sifat seorang mujtahid. Keempat, pembahasan syariat itu sendiri apakah yang bersipat tuntutan (melakukan atau meninggalkan), Kelima bagaimana cara berhujjah dengan dalil-dalil tersebut apakah dari segi lafazd itu sendiri atau melalui *mafhum* (pemahaman) terhadap nash..⁷ Dengan demikian antara objek Fikih dan objek uşūl fiqh sangat berbeda. Sebab objek kajian Uşūl Fiqh adalah dalil-dalil, sedangkan objek Fikih adalah perbuatan seseorang yang telah mukallaf. Maka jika *usuli* (ahli uşūl fiqh) membahas dalil-dalil dan kaidah-kaidah yang bersipat umum, maka fuqaha (ahli fikih) mengkaji bagaimana dalil-dalil *juz’i* (sebagian) dapat diterapkan pada peristiwa-peristiwa yang partial (khusus).

Siklus Sejarah Uşūl Fiqh

Berbicara ilmu Uşūl erat sekali dengan tujuan dan kegunaan daripada Uşūl itu sendiri. Sebab tujuan Uşūl Fiqh adalah untuk mengetahui dalil-dalil syara; baik yang menyangkut bidang aqidah, ibadah, muamalah, akhlak atau uqubah (hukum yang berkaitan dengan masalah pelanggaran dan kejahatan). Semua itu agar hukum-hukum Allah tersebut dipahami dan diamalkan. Dengan demikian uşūl fiqh bukanlah sebuah tujuan, melainkan sarana untuk mengetahui hukum-hukum Allah terhadap peristiwa yang perlu penangganan hukum.

Sehingga para ulama Uşūl mengemukakan kegunaan ilmu uşūl fiqh secara sistematis. Pertama, uşūl fiqh memberikan gambaran jalan yang jelas kepada para mujtahid tentang bagaimana cara menggali hukum melalui metode-metode yang tersusun baik. Kedua, uşūl fiqh merupakan suatu jalan untuk memelihara agama dari penyalahgunaan dalil, karena dalam kajian uşūl fiqh dibahas secara jelas dan mendalam bagaimana sesuatu hukum tentang berada dalam pengakuan *shara*; sekalipun hal tersebut bersifat *ijtihādi*. Ketiga, melalui uşūl fiqh dapat diketahui bagaimana cara imam *mujtahid* mempergunakan

⁴ Al-Ghazali, *al-Mustashfā*, (al-Maktabah al – Jadidah, *al- Tijarah*, t.th), 3.

⁵ Abu Zahrah *Ushul fiqh ...*, h. 6.

⁶ As-Syaukani *irsyad al-fuhul* (Maṭba’ah al-Maktabah al-Ijārah, t.tp. t.th), 3.

⁷ Ensiklopedi Islam, *Op Cit*, 146-147.

dalil-dalil yang ada dan bagaimana cara mereka menggali hukum Islam dari naş (teks) al-Quran, sunnah atau dalil-dalil lainnya. Hal ini terutama bagi orang-orang yang menganut suatu madzhab. Uşul fiqh merupakan sesuatu yang penting bagi mereka untuk mengetahui bagaimana cara imam madzhab mereka meng-istinbath-kan hukum. Keempat, uşul fiqh memberikan kepada para peminatnya kemampuan berpikir secara fikih dan menunjukkan secara benar dalam jalan pikiran fikih tersebut sehingga secara benar pula mereka memahami hukum-hukum yang digali dari *naş* tersebut. Di samping itu, orang yang mendalami uşul fiqh akan memiliki kemampuan mengistimbatkan hukum terhadap peristiwa yang dihadapinya. Kelima, dengan penguasaan uşul fiqh persoalan –persoalan baru yang muncul, yakni belum ada ketentuan hukumnya oleh para ulama terdahulu dapat dipecahkan secara bijak, sehingga seluruh persoalan yang dihadapi ditentukan hukumnya sesuai dengan metode uşul yang ada.⁸

Uşul fiqh sebagai salah satu disiplin ilmu, di zaman Rasulullah belum dikenal. Sehingga setiap sahabat Rasulullah menjumpai problematika, semua jawaban dikembalikan kepada Rasulullah (*marja' al-hukm*).⁹ Berarti nabi Muhammad dalam menetapkan hukum langsung merujuk pada nash al-Quran dan menjelaskan melalui sunnahnya. Beliau juga berijtihad, tetapi secara natural, artinya tanpa memerlukan *manhaj* dan teori-teori yang dijadikan sebagai pedoman dalam *istinbāt*. Namun demikian, menurut Joseph Schact periode ini telah meletakkan dasar-dasar bagi perundangan hukum Islam.¹⁰

Pada era sahabat ilmu uşul fiqh juga belum terintrodusir. Setelah rasul wafat sahabat menduduki posisi sentral dalam bidang keagamaan dan intelektualitas. Di sisi lain, para sahabat juga mengembangkan sayap misi ke-Islamannya hingga melampaui batas-batas geografis dan kawasan. Konsekuensinya Islam harus berdialog dengan peradapan lain dan persoalan-persoalan baru yang secara religi, budaya, etnis yang memiliki *setting sosial* heterogen. Dan dalam merespon problem hukum jika secara eksplisit tidak ada nash yang menjelaskan maka mereka melakukan *ijtihad*.¹¹

Uşul fiqh saat masa sahabat memiliki arti penting dalam khasanah pemikiran hukum Islam. Pertama, sahabat adalah orang yang berjumpa dengan rasul dan sebagai saksi sejarah turunya wahyu, sehingga dianggap sebagai generasi yang memiliki otoritas untuk mengetahui maqasid Islam. Kedua, Era sahabat adalah masa berakhirnya tasyri; sehingga para sahabat menyelesaikan persoalan dengan ijtihad sendiri. Saat inilah dianggap sebagai embrio munculnya ilmu fikih. Ketiga, karena sebagai rujukan, maka ide sahabat harus diamalkan kemudian secara evolutif menjadi konsep sunnah.¹² Dalam perkembangan setiap fatwa sahabat menjadi salah satu sumber hukum Islam—di samping *qiyās, istihsān, istişhāb, maşlahah mursalah*. Keempat, semua sahabat adalah baik (*al-şahābah kulluhum 'udul*). Kelima, *ikhtilāf* sahabat dalam memutuskan persoalan merupakan “cermin” berharga sebagai pijakan metodologis bagi generasi berikutnya.

Maka cara-cara yang ditempuh para sahabat dalam menentukan hukum dalam suatu peristiwa yang tidak ada nashnya dalam al-Quran atau sunnah ini, di zaman *tābi'in* semakin berkembang dan meluas. Hal ini sesuai dengan permasalahan yang semakin banyak terjadi. Perkembangan itu dapat dilihat dari fatwa-fatwa yang dikemukakan oleh Sa'id bin Musayyab di Madinah, al-Qamah bin Waqas al-Laith, Ibrahim an-Nakhai di Irak, dan Hasan al-Başri di Basra. Bagi mereka cara memandang permasalahan hukum diukur

⁸ Ensiklopedi Islam, *Op cit*, 147.

⁹ Baca. Abdul Wahab Khalaf, *Khulāşah al-Tarīkh al Tasrī' al- Islāmy*, (Dār al-Kuwaitiyah, Kuwait, 1978), 1.

¹⁰ Joseph Schact, *An Introduction to Islamic Law*, (The Clarendon Press, Oxford, 1964), 11.

¹¹ Ahmad Hasan, *The Early Development Of Islamic Jurisprudence*, Terj. (Agah Garnadi, Bandung: Pustaka), 238.

¹² Al-Shātibi, *al Muwāfaqāt fī uşul ash-Sharī'ah IV*, (Maţba'ah al-Maktabah at-Tijārah, t.th), 74.

dengan kondisi sosial dan relasi nash, misalnya diukur dengan *maṣlahat*, *qiyās*. Di samping itu muncul persoalan baru, periode ini muncul dua pendekatan. Pertama, bahwa yang berwenang menetapkan hukum Tuhan dan menjelaskan makna al-Qur'an adalah *ahl al-bait*. Kedua, kelompok yang menganggap bahwa tidak ada seorang pun yang memiliki otoritas untuk menetapkan dan menafsirkan perintah ilahi. Mereka disebut sebagai *ahl as-sunah* dan menggunakan metode *ijtihād* seperti *qiyās* dan *istihsān*. Kelompok pertama menggunakan dalil naqli dan merasa cukup dengan nash. Sedangkan kelompok kedua lebih banyak memakai rasio.¹³ Kedua pendekatan ini melahirkan dua arus pemikiran besar di kalangan sahabat yaitu mazhab Alawi dan Mazhab Umari.¹⁴

Era sahabat kecil dan tabi'in merupakan momentum terakhir yang mengantarkan munculnya mazhab-mazhab. Masa tabi'in ini muncul tiga kelompok ulama, yaitu madrasah al-Iraq, madrasah al-Qufah, dan madrasah al-Madinah. Penamaan ini menunjukkan metode yang digunakan dalam menggali hukum. Perkembangan yang selanjutnya, madrasah al-Iraq, madrasah al-Qufah dikenal dengan madrasah al-Ra'yu, Sementara madrasah al-Madinah terkenal dengan madrasah al-Hadits. Akibatnya muncul polarisasi metodologis yang disebut *ahl al-ra'yu* dan *ahl al-Hadith*. Kelompok terakhir beranggapan bahwa al-Qur'an dan al-Hadith merupakan sumber otoritatif dan akal tak diberi peluang dalam proses beristimbat. Sedang kelompok *ahl al-ra'yu* memandang sepanjang nash tidak menyebutkan secara eksplisif. Maka rasio memainkan peran. Kedua aliran ini memiliki karakter yang berlainan dalam menetapkan hukum.¹⁵

Berdasarkan perangkat aliran-aliran tersebut, maka muncul persaingan tidak sehat, mereka semakin berani mengeluarkan fatwa untuk mempertahankan kelompoknya. Mereka juga menjadikan sesuatu sebagai hujjah padahal tidak memenuhi kualifikasi sebagai hujjah.¹⁶ Realitas ini mengilhami munculnya gagasan tentang perlunya batasan-batasan mengenai dalil-dalil tersebut. Peraturan atau kaidah-kaidah yang dijadikan pedoman dalam beristinbat tersebut kemudian dikenal dengan *Uṣūl al-Fiqh*. Sejak saat itulah Uṣūl Fiqh menjadi disiplin ilmu independen walaupun dalam bentuk sederhana.

Setelah ada aliran-aliran dalam hukum, muncullah imam mujtahid khususnya empat madhhab sunni yang berimplikasi pada metode-metode Uṣūl Fiqh untuk mencapai kesempurnaan. Dalam hal ini masing-masing imam mujtahid menyusun, menciptakan metode *istinbāṭ*nya sendiri. Sehingga antara Imām Mālik, Shāfi'i, Hanāfi dan Hambāli mengalami perbedaan dalam melakukan *istinbat*.¹⁷

Persoalan yang muncul kemudian adalah siapakah perintis teori hukum. Umumnya Shāfi'i yang dianggap pertama kali menggariskan teori hukum Uṣūl Fiqh secara sistematis. Perannya dalam Uṣūl Fiqh laksana Aristoteles dalam kancah logika dan Khalīl Ahmad al-Farāhidī dalam 'arud (persajakan).¹⁸ Sehingga dalam masalah ini Ahmad Hasan menilai bahwa Imam Shāfi'i sebagai bapak yurisprudensi

¹³ Nurul Fajri, "Kontroversi Tradisionalis dan Rasionalis dalam Sejarah Pemikiran Fiqh Syiah Imamiyah", *Ulumul Qur'an* (Nomor 5, Vol-IV, 1993), 69.

¹⁴ Muhammad Subhi Mahmashoni, *Falsafah Tarikh al-Islam*, Terj Ahmad Sudjono (Ma'arif Bandung, 1981), 34-35.

¹⁵ Muhammad Al-Khuḍari, *at-Tarikh at-Tashri' al-Islāmy*, (Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), 143-144.

¹⁶ Baca, Abdul Wahab Khalaf, *Khulāṣah al-Tarikh al-Tashrī al-Islāmy*, (Dār al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), 143-144.

¹⁷ Mazhab Hanafi di samping al-Quran dan Sunnah dengan seleksi yang ketat, mereka juga menggunakan metode metode istihsan. Mazhab Maliki memakai al-Quran, Sunnah, Ijma' amal ahli Madinah, Fatwah Sahabat, dan Sadh dharā'i. Mazhab Shāfi'i adalah al-Qur'an, Sunnah, Ijma', fatwa sahabat dan qiyas. Sedangkan Imam Hambali berpedoman pada al-Qur'an, sunnah, Ijma', Fatwah sahabat dan Qiyas, Lihat Manna al-Qattan, *Tarikh al-Tashrī al-Islām* (Beirut, Muasyasah al-Risālah, 1992), 27.

¹⁸ Ahmad Hasan, *Op.cit*, 168.

hukum Islam (*the founding father*) kurang begitu tepat, sebab mengingat bukti historis bahwa sebelumnya, yaitu Abu Yūsuf (w. 182 H)¹⁹ sering mengkritik para *fuqohā* Syiria yang dianggap belum dapat membuat tentang Uṣūl Fiqh Begitu juga ketika itu Ibnu Nadim (w. 385) mendata karya-karya Syaibani (w. 189) ia menyebutkan kedua karya-karya tersebut tidak sampai kepada kita. Yang berarti tidak ada dan ini masih *debetable* secara terus menerus dari sisi sejarah, sebab kendati Uṣūl Fiqh seusia dengan lahirnya ijihad, tentang siapa sebenarnya peletak dasar pertama Uṣūl Fiqh itu pun meletup perdebatan.²⁰ Ini juga wajar, sebab kodifikasi produk fikih baru dimulai generasi ulama mujtahid yang dipelopori Abu Hanifah.²¹ Sedangkan, pada masa ṭābi'in sebelum generasi Abu Hanīfah produk-produk pemikiran fikih belum dapat dipisahkan secara tegas dari hadith-hadith Nabi saw. Hal ini dikarenakan para ulama fikih belum dapat dipisahkan secara tegas dari hadits-hadits nabi, begitu juga para ulama fikih sekaligus perawi hadits sementara hadits pun belum terkodifikasi secara menyeluruh.

Fenomena ini terjadi, karena setiap mazhab mengklaim imamnya masing-masing. Namun selama ini, *al-Risālah* adalah buku pertama yang menyajikan uraian mengenai butir-butir (*qawā'id*) uṣūl fiqh yang relatif mandiri dan sistematis, Bahkan menurut Coulson²² buku yang ditulis Shāfi'i di Kairo Mesir lima tahun menjelang wafatnya di tahun 198 H/820 M. adalah cukup matang, betapapun ia disusun dengan sangat sederhana sekali, tetapi dalam garis besar yang tegas, tanpa kompromi dan cemerlang. Namun kecemerlangan (kebesaran) Shāfi'i tidak terletak pada pengenalan konsep baru, melainkan pada pemberian konotasi (arti) baru, penekanan dan pemberian ide-ide baru terhadap ide yang sudah, serta merangkumnya dalam satu skema dasar-dasar hukum yang sistematis, satu pekerjaan yang pertama kali digagas dan dilakukan.

Tetapi proses yang dialami oleh Imām Shāfi'i dalam mengadakan kodifikasi kitab *al-Risālah* itu atas dasar khasanah fikih yang ditemuinya dari peninggalan para sahabat, ṭābi'in dan imam-imam mujtahid sebelum dia. Ia berusaha mempelajari dengan seksama perdebatan antara fuqoha Irak dan fuqaha Madinah, lalu ia memberikan jalan tengah dari kedua pandangan tersebut, yang kemudian dikenal dengan nama Uṣūl Fiqh. Maka pentadwinan ilmu Uṣūl piqh yang terkenal adalah Imam Shāfi'i

Setelah itu berturut-turut para ulama mengarang ilmu ini dengan bentuk yang panjang lebar (*ishab*) ataupun ringkas (*ijaz*). Ulama kalam pun (ahli teologi) membuat kaidah dengan furū' (masalah khilafah), tetapi dengan pendekatan yang rasional dan semua ada fasilitas dalil. Dan selama kalam yang banyak mempengaruhi perkembangan ilmu Uṣūl Fiqh saat itu adalah dari golongan ulama Shāfi'iyah dan ulama Malikiyah.

¹⁹ Kendati situasi saat itu Abu Hanifah sangat produktif dalam melahirkan fatwa-fatwa fiqh hasil kajian ijtihadnya, namun beliau belum menyusun kajian hukum dengan rumusan metodologi secara sistematis. Dan langkah ke arah ini baru dimulai oleh Abu Yusuf (13-182 H), dengan karyanya yang amat monumental *Kitab al-Kharaj*. Tetapi beliau belum menyuguhkan secara sistematis teori Ushul Fiqh yang menyuruh, dan baru terfokus pada ikhtilaf para ulama dalam kajian fiqh rasionalnya. Baca, Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (PT Raja Grafindo, Jakarta, 1992), 106.

²⁰ Dari perdebatan itu Abdul Wahab Menyatakan bahwa orang yang pertama kali menyusun ilmu Ushul Fiqh adalah Shāfi'i. Baca, Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Dar al-Kuwaitiyah, 1998), 17. Bandingkan dengan Ahmad Hasan, *Op.cit.*, 108.

²¹ Dede Rosyada, *Op.cit.* 106.

²² Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, English, 1964), 64.

Sehingga kitab-kitab *Uşul Fiqh* termashur dan disusun dengan sistematis dari kedua ulama itu adalah kitab *al-Mustashfa'*, karangan Abu Hamid al-Ghazali as-Shāfi'i, wafat pada tahun 505 H. Kitab *Ahkām* karangan Abu Hasan al-Amidi as-Shāfi'i (w. 613H). kitab *al-Minhaj* karangan Baidlowi as-Shāfi'i (w. 685 H).²³ Kemudian yang diambil oleh ulama Hanāfiyah menyandarkan ijtihadnya kepada kaidah-kaidah dan bahasan-bahasan Uşūliyyah dengan dengan disandarkan pada ijtihad imamnya. Yang mendorong mereka untuk mengadakan pembuktian kaidah dari Imam mujtahidnya dengan melakukan istimbath, seperti kitab *Uşūl Abi Zaid al-Dabusi* (w. 430 H). Kitab Uşūlnya *Fahrul Islām* (w.430 H).²⁴ Di samping itu ada ulama-ulama yang menggunakan sistem perpaduan (kombinasi) antara lain *Badi'an Nidham* dan kitab *al-Ahkām* karangan Mudhafaruddin al-Baghdādī al-Hanafi (w. 694), Kitab *Tauhīd* karangan Shodrus Syari'ah.

Suatu hal yang terpenting dari realitas sejarah bahwasanya bahasan ilmu Uşūl Fikih dan kaidahnya bukanlah bahasan atau kaidah yang bersifat *ta'abbudi*. Akan tetapi sebagai alat dan sarana yang dijadikan penolong bagi pembuat hukum syari'at (*mushari'*) dalam memelihara kemaslahatan umum dan mengikuti batas-batas ketetapan Tuhan ketika membentuk hukum syari'at Islam.

Aliran Uşūl Fiqh

Dua aliran yang terjadi dalam pembentukan ilmu Uşūl Fiqh akhirnya dapat mempengaruhi pembahasan-pembahasan uşūl fiqh pada generasi sesudahnya, sehingga dapat menciptakan sisi kecenderungan, tipologi, karakter, dan aliran dalam Uşūl Fiqh. Pemikiran Abu Yusuf kemudian membentuk aliran rasionalisme Hanafiyah. Sementara pemikiran-pemikiran Imam as-Shāfi'i melahirkan aliran ortodoks atau tradisional, yang kemudian populer dengan sebutan aliran kalam. Pada generasi berikutnya muncul kecenderungan baru dalam pembahasan Uşūl Fiqh, yaitu kombinasi antara dua aliran yang kemudian populer dengan *Tarīq al-Jam'ān* atau aliran konvergensi. Sehingga dalam pasca pembentukan ilmu Uşūl Fiqh terjadi karakteristik dalam aliran yang muncul antara lain:

1. Uşūl Fiqh Shāfi'iyah

Kelompok ini pembahasannya selalu mengikuti metode yang digunakan oleh ahli kalam. Sehingga dinamakan "metode ulama kalam" peletak dasar metode ilmiah ini adalah Shāfi'i (w.204 H). Dalam perkembangan selanjutnya menjadi model bagi *fuqahā* Shāfi'iyah, Mālikiyah, Shi'ah Imāmiyah, Zāidiyah dan juga dari ulama kalam mu'tazilah dan Asy'ariyah.²⁵

Aliran ini memakai akal pikiran dan argumen rasional dalam menetapkan kaidah-kaidah.²⁶ Akibatnya produk pemikirannya sering berbeda dengan seniornya dan bahkan mereka juga tidak menghiraukan. apakah kaidah tersebut sesuai dengan hukum yang berlaku dalam masyarakat (*furū'*) atau tidak. Prinsipnya selama kaidah-kaidah itu rasional dan logis dapat diterima dan dipegangi sebagai kebenaran. Sebaliknya, jika bertentangan dengan prinsip-prinsip logika maka di buang sekalipun telah mengakar dan berkembang dalam mazhabnya

²³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. Nuriskandar al Barzani dan Thalhaf Mansyur. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), 14.

²⁴ Fahrul Islam, *Op.cit.*

²⁵ Abdul Wahab Ibrahim Sulaiman, *al-Fikr al-Uşūli*, (Libanon: Dār al-Shirq, tth), 226.

²⁶ Ali Hasballah, *Uşul Tārikh al-Islāmy* (Libanon: Dār al-Ma'ārif, t.th), 7.

Pandangan aliran ini bersifat teoritis logis dan filosofis. Mereka diskusikan asal usul bahasa dan membahas setiap permasalahan secara rasional dasar pertimbangan atau shara', Termasuk perdebatan mengenai diperkenankan atau tidaknya membebani orang tidak ada.

Atas dasar hal tersebut Abu Zahra berkesimpulan bahwa uşul shāfi'iyah tidak didasarkan pada fanatisme madzhab-madzhab tertentu serta tidak terikat oleh kaidah-kaidah pokok.²⁷ Netralitas aliran ini membuahkan kaidah-kaidah uşul fiqh yang objektif dan mengandung nilai ilmiah. Karena netralitas tersebut. Juga sering menimbulkan perdebatan. Hal ini menurut Abdul Wahab Ibrahim Sulaiman disebabkan, pertama kandungan *lafadh* dan maksudnya seperti lafadh 'ām, amr, nahy, ma'na-ma'na huruf mushtarak dan lain-lain. Kedua; diktum-diktum rasio dan teologi yang bertalian dengan uşul fiqh; seperti baik, buruk dan lain-lain. Ketiga, prinsip-prinsip logika sebagai pengantar memahami uşul; seperti ilm, nadar, hudūd, burhān. Keempat, sumber-sumber shara' seperti kehujjahan khabar ahad, mursal dan kehujjahan sebagai sumber-sumber tashri' seperti *qiyas istihsān*, *shar'u man qoblana*. Ijtihād Rasulullah dan lain-lain. Kelima, *ta'rīf* terhadap term-term uşul dan penjelasannya.²⁸

Kitab *ar-Risālah* karya Shafi'i sebagai model aliran ini. Kitab-kitab yang mengikuti pola-pola ini antara lain:²⁹ *al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain Muhammad Ibn Aly al-Başri al-Mu'tasily (w.413H). *al-Burhān* karya Abu al-Ma'aly abd al-Malik ibn Abdillah al-Juwaini (w. 487 H). *al-Mushtashfā'* karya Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad ibn Umar al-Razy (w. 606 II) *Al-Ihkām Fi Uşul Al Ahkām* karya Abu Husain aly yang terkenal dengan Saifuddin al-Amidy (w. 631H). *Muntahā al-Su'āl wa al-Amal ilā 'Ilm al-Uşul al-Jalāl* oleh abu Amar Usman ibn Amr, yang terkenal Ibn Hajib al-Māliky (w.656H), al-Tahsīl karya Muhammad Ibn Abi Bakar al-Armawi (w.672), *Minhaj al-Wusūl ilā 'Ilm al-Uşul* karya Abdul al-Rahman ibn Hasan al-Asnawiy (w.772H) dan *al-Tanghihāt* karya al-Qurafi.

2. Uşul Fiqh Hanāfiyah.

Pola ini disebut "Hanāfiyah" karena mayoritas digunakan oleh ulama Hanāfiyah. Dalam membahas persoalan-persoalan uşul sangat memperhatikan (*furū*) hukum yang berkembang dalam masyarakat. Rumusan kaidah uşul diambil dan terikat pendapat fikih imamnya. Sehingga ada kesan uşul Hanāfiyah identik dengan pembahasan fikih. Hal ini menurut Sulaiman dapat dilacak dari beberapa aspek.³⁰

Aspek sumber, penulis mazhab ini sangat tergantung pada fatwa-fatwa dan metode *istinbāt* pendahulunya. Aspek susunan, penyusunan uşul madzab ini selalu dihubungkan dengan kitab-kitab fikih. Aspek kandungan kaidah uşulnya selalu disertai dengan pembahasan fikih.

Ad-Dahlawi berpendapat bahwa uşul fiqh madzhab Hanafi bersifat statis dan terbatas pada persoalan-persoalan *furū'* yang dibukukan. Ironisnya diperparah dengan ulama Hanāfiyah yang hanya menggali kaidah demi menguatkan dan mempertahankan argumentasinya. Sehingga uşul fiqhnya statis dan tidak dinamis. Namun demikian mazhab ini memberikan kontribusi positif bagi pemikiran fikih, sebagaimana disistematisir oleh Zahra.³¹ Pertama, sekalipun desain mazhab ini untuk mempertahankan mazhabnya, tetapi sebagai prinsip manhaj ijtihad ia merupakan kaidah independen

²⁷ *Ibid*, 20.

²⁸ Abdul Wahab Ibrahim Sulaiman, *Op.cit.* 48.

²⁹ Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islam I*, (Bulan Bintang, Jakarta, 1975), 27.

³⁰ Abdul Wahab Ibrahim Sulaiman, *Op.cit.* 452-455.

³¹ Abu Zahra, *Op.cit.* 21-22.

sehingga terbuka dan secara perlahan menerima metode yang lebih benar dan rajih. Kedua, sentral pembahasannya terhadap persoalan *furū'* maka dengan sendirinya kaidah ini sangat mampu berkembang. Ketiga, mengkaji *uṣūl fiqh* dari fikih secara simultan, secara tidak langsung memperdalam persoalan-persoalan pokok. Hal ini memberi gambaran dan pijakan bagi generasi selanjutnya.

Di antara *Uṣūliyyin* yang menyusun kitabnya mengikuti mazhab ini adalah kitab *Uṣūl Fiqh* Abu Hasan al-Karaki (w.340H), *Ta'jīs al-Nazar* (kitab *taqwīm al-Adillah*) oleh Abu Assid Ubaidillah ibn Umar al-Qody al-Dabusy (w. 430) *Uṣūl Fiqh* karya Abi Bakar Ahmad ibn al-Razi yang terkenal dengan "al-Jassas" (w. 470 H) *Uṣūl al-Badawi* disusun oleh Fark al-Islam Aly ibn Muhammad al-Badawi (w. 583H) Kitab *Tahmīd al-Fuṣul fi al-Uṣūl* karya Syamsul Aimmah Muhammad ibn Ahmad al-Sarkhasi (w. 468 H). *al-Manār* oleh Abdullah ibn Ahmad yang terkenal dengan Hafifuddin al-Nasafi (w.790 H).

Melihat perbedaan prinsip antara aliran kalam dengan aliran Hanāfiyah terletak pada posisi kaidah-kaidah *uṣūl* mazhabnya. Kaidah-kaidah Imam Shāfi'i sebagai tokoh utama aliran kalam, bagi para pengikutnya merupakan kaidah-kaidah umum yang langsung dapat dikembangkan pada berbagai *furū'*; yang mereka hadapi. Sementara kaidah-kaidah Abu Hanāfi, bagi para pengikutnya banyak dipergunakan sebagai rujukan dalam perumusan kaidah-kaidah baru. Ini adalah konsekwensi dasar dalam proses perumusan kaidah yang memberi perhatian pada karakter *furū'*. Mālikiyah pada posisi kaidah dan asas hampir sama dengan Hanāfiyah.

Dinamika ruang dan waktu, menyebabkan kitab *uṣūl* dengan karakter salah satu mazhab Mutakallimīn atau Hanāfiyah mulai ditinggalkan. Mereka mengelaborasi kedua aliran tersebut sehingga kecenderungan mereka menggunakan kedua aliran tersebut. Metode gabungan tersebut dapat dilihat, misalnya dalam kitab *Badi al-Nizam* karya Mudafaruddin Ahmad ibn Aly al-Sa'ati al-Bagdādī al-Hanāfy (w.694 H), *Tanqīh al-Uṣūl* karya Sadrasī syari'ah Abdullah ibn Mas'ud al-Bukhary (w.747 H). *Tauduh* oleh Sarasy Syari'ah, *Jamī' al-Jawāmi'* karya Tajuddin Abdul al-Awahab al-Subhi al-Shāfi'i al-Wahīd yang terkenal dengan kamaluddin ibn al-Humman al-Hanwi (w.861 H) dan lain-lain.

Berdasarkan keterangan di atas terdapat perbedaan yang cukup penting. Perbedaan minimal dapat dilacak dari tiga titik yaitu landasan, metode dan pemikiran. Pertama perbedaan landasan *uṣūl* mutakallimīn disandarkan pada petunjuk gaya bahasa suatu kata, dalil syara, serta akal. Sedang *uṣūl* Hanāfiyah dari pemikiran (fatwa) Fikih imam mazhabnya. Kedua, perbedaan metode penyusunan *uṣūl* mutakallimīn dimulai dengan pembicaraan tentang dasar-dasar logika dan bahasa hukum, shara', dalil-dalil shara'; metode istimbat dan hal-hal yang berhubungan dengan mujtahid. Adapun Hanāfiyah pembahasannya tentang dalil syara; cara penggalian, mujtahid dan kedudukannya dalam *ijtihād* serta diakhiri dengan akal dan keahlian manusia. Adapun perbedaan dalam klasifikasi lafadh antara lain: klasifikasi dari segi kejelasan lafadh, mutakallimīn membagi dua lafadh yaitu an-naṣṣ dan an-nazir sedang Hanāfiyah membagi menjadi *az-zahir*, *an-nās*, *al-mufasir* dan *al-mukhkam*. Klasifikasi dari ketidak-jelasan makna lafadh mutakallimīn membagi *al-mukhkam* dan *al-mutashābih*. Sedang Hanāfiyah membagi menjadi *al-khāfi*, *al-muskil*, *al-mujmāl*, dan *al-mutashābih*. Klasifikasi dari segi suatu lafadh menunjukkan umum, Mutakallimīn membagi menjadi dua; *dalālah al-mantūq* dan *dalālah al-mafhūm*. Hanāfiyah membagi *dalālah al-'ibārah*, *dalālah al-isyārah*, *dalālah al-nās* dan *dalālah al-iqtidā'*, perbedaan pemikiran,

kedua aliran dalam hal cara pandang, konsekuensi logisnya juga mempengaruhi produk rumusan hukum dari objek –objek uşul.³²

Konstruksi dan Analisis

Disebut aliran Shāfi'iyah karena mayoritas metode ini digunakan oleh pengikut shāfi'i (shāfi'iyah) yang sebagai manifestasi “napak tilas” pendirinya Imam Shāfi'i. Sedangkan, dinamakan mutakallimīn, disebabkan bangunan teori uşulnya sangat rasional. Oleh sebab itu, muncul pertanyaan sejauh mana penamaan tersebut bersifat independen tidak ada masalah. Persoalan akan muncul manakala sebutan itu bersifat mutlak, sebab terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Shāfi'i (Shāfi'iyah) menerima *khavar al-wahīd* sebagai *hujjah*, sementara ahli kalam meragukan Shāfi'i mengambil sikap pasif dan cenderung menghindari. Menurut asumsi Shāfi'i terjun di dalamnya sama artinya (perbedaan panjang) yang tidak ada habis-habisnya, bahkan begitu mudah menilai kafir rivalnya.³³ Karena itu tidak pada tempatnya menganggap Shāfi'i sebagai pendiri uşul fiqh mutakallimīn.

Penilaian bahwa teori mutakallimīn (Shāfi'iyah) mazhabnya juga perlu studi mendalam, memang Shāfi'i di satu pihak dan pengikutnya (ulama yang mengikuti metode Uşul Fiqh Shāfi'i) di pihak lain terdapat perbedaan misalnya, ijtihad al-Basry tidak membicarakan masalah mursalah dan “urf”, pada hal dalam Uşul Fiqh telah dibicarakan.³⁴

Sistematika kitab *al-Mu'tamad* yang menguraikan ijma lebih dahulu dari khavar. Dalam masalah konsep nasakh, Shāfi'i hanya mengakui nasakh dalam sumber hukum yang sederajat (al-Quran dengan al-Quran, Hadith dengan Hadith dan sebagainya). Artinya al-Qur'an tidak boleh dinasakh dengan hadits dan sebaliknya.³⁵ Sementara Imam al-Ghozali membolehkannya.³⁶ Juga konsep ijma Shāfi'i adalah konsensus seluruh umat Islam.³⁷ Konsekuensinya (saat ini) mengharapkan kesepakatan bulat adalah *impossible*. Sedang konsep ijma al-Ghozali lebih implementatif yaitu dalam masalah fundamental harus merupakan kesepakatan seluruh umat dan pada persoalan sekunder cukup ijma sebagian ulama.

Maka perbedaan ini hanya kasuistik dan tidak layak dijadikan standar bahwa uşul fiqh mutakallimīn (*Shāfi'iyah*) tidak terikat dengan gagasan seniornya. Bukankah kuantitas persamaan dan perbedaannya justeru lebih banyak persamaannya?. Kalau demikian pantaskah klaim tersebut. Pemahaman alternatif yang kita munculkan tentang kenyataan ini adalah sebagai realitas alamiah-silih berganti atau saling melengkapi. Maka versi teori sosial adanya ketetapan dan perubahan juga berlaku dalam masalah ini. Untuk jelasnya bandingkan dengan teori konflik dengan pendekatan logika dikotomi bahwa aliran Hanāfiyah sangat terikat dengan pemikiran fikih imamnya.

Pernyataan terakhir tidak sepenuhnya sesuai dengan realitas sejarah sosial hukum Islam, sekalipun pengikut Hanāfiyah seperti Abu Yusuf, Al-Shaibany, Ibn Aby Layla sering merujuk fikih Abu Hanifah. Namun dalam banyak hal sering terjadi perdebatan

³² Abdul Wahab Ibrahim Sulaman, *Op.cit.*, 457-461.

³³ Abu Zahrah, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiy*, (Kairo: Dar al-Fikr al Faribi, 1987), 457.

³⁴ Ahmad Rofiq, *Ijtihad Abu al-Husain al-Basri dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Disertasi, PPs IAIN Syahid Jakarta, 1998), 87.

³⁵ Imam Syafi'i, *Al-Risālah*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1993), 67-89.

³⁶ Imam Al-Ghazali, *Al-Mushtashfa* (Mesir: al-Maktabah al –Jadidah, tth), 124-125.

³⁷ Imam Syafi'i, *Op.cit.*, 223-225.

pengabdian Shāfi'i³⁸ dari riwayat Abu Yusuf tentang perbedaan Abu Hanīfah dengan Ibn Aby Layla merupakan contoh riil.

Pendapat bahwa aliran mutakallimin tidak didasarkan pada fanatisme mazhab, sedang sebagaimana pendapat al-Dahlawi yang dikutip Abu Zahra Hanāfiyah kaidahnya hanya menguatkan, mempertahankan mazhab serta bersipat statis dan tidak dinamis perlu dicermati ulang. Mengenai fanatisme lebih tepat kalau menggunakan “objektivitas”, sebab dalam aliran Hanafiyah dan mutakallimin, dalam dataran ontologis objektivitas mengarah pada bebas nilai dan tidak pada fanatisme masih memungkinkan. Namun, dalam aksiologisnya jelas mustahil. Sementara, dalam kajian apapun yang bebas dari nilai itu tidak ada.

Bagaimana dengan teori-teori Hanafiah statis?. Padahal bangunan teori ini dipengaruhi oleh masalah furu' dalam mazhab mereka, artinya konstruksi kaidah dibangun setelah mengadakan analisis-analisis terhadap masalah *furu'*. Implementasi teori tersebut, adalah apabila terdapat pertentangan antara kaidah tersebut dirubah dan diselaraskan dengan hukum furu'. Sedangkan hukum furu' akan selalu berubah seiring dengan perkembangan manusia.

Karena itu, aliran ini berupaya agar kaidah yang disusun sesuai dengan hukum-hukum furu' yang berlaku dalam mazhabnya, sehingga tak satu pun teori yang tidak bisa diterapkan. Jika teori bertentangan dengan furu' maka diubah dan membangun teori baru yang sesuai dengan furu' yang dihadapi, misalnya teori dalil, 'am bersipat qothi' akibatnya, jika dalil umum bertentangan dengan hadits ahad.(*zanni*) maka dalil umum tersebut yang diterapkan. Sebab hadist ahad bersipat relatif sedangkan dalil umum bersifat qhat'i tak dapat disingkirkan oleh yang *zanni*. Dengan demikian menganggap Uşūl Hanafiyah yang dipelopori oleh Abu Hanafi tidak menimbulkan kreatifitas berpikir bisa jadi *a-historis*.

Berbeda dengan aliran mutakallimin yang tidak terpengaruh dengan furu'. Perhatiannya tertuju pada masalah-masalah teoritis, sehingga sering tidak membawa pengaruh pada keperluan praktis akibatnya terjebak pada masalah-masalah mustahil yang terjadi. Seperti persoalan *taklīd al-ma'dūn* (pembebanan hukum atas sesuatu yang tidak ada) atau persoalan akidah seperti konsep kema'suman rasulullah. Dari sini dapat di pahami bahwa bangunan teori Hanafiah lebih implementatif dan adaptif terhadap sentuhan-sentuhan sosiologis. Sementara aliran mutakallimin cenderung teoritikal, idealistis, sehingga kurang komunikatif terhadap realitas wacana.

Anggapan *uşūl mutakallimīn* rasionalis, Hanāfiyah doktriner dan terbelenggu oleh mazhabnya juga kurang beralasan. Hal ini, jika kita analisis melalui pendekatan sejarah. Dalam sejarah pemikiran hukum era tabi'in, secara global dapat digolongkan menjadi 2 yakni al-ra'yi dan al-Hadith. Kelompok pertama menggunakan rasio dalam mengambil keputusan. Yang Kedua berdasarkan pada teks dan sedapat mungkin menghindari rasio lalu dimana posisi Shāfi'i yang disinyalir sebagai pendukung uşūl mutakallimīn dan Hanāfi sebagai pioner uşūl Hanāfiyah.

Menurut mayoritas ulama yang paling dekat dengan *al-ra'yi* adalah mazhab Hanāfi sedang desain semula teori al-Shāfi'i adalah berupaya mencari jalan sintesis dari kedua kecenderungan tersebut namun pada akhirnya beliau mengalami kegagalan dan berpihak pada kelompok al-Hadits. Jika demikian yang terjadi, akhirnya yang lebih rasional kelompok Hanāfi'ah dibanding dengan aliran Shāfi'iyah.

³⁸ ImOam Syafi'i, *al-Um VII*, (Beirut:Dār al-Fikr, tth), 87-150.

Kesimpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa memahami sejarah Ilmu Uşul dan masa pembentukannya adalah unsur yang penting. Sebab Uşul Fiqh merupakan bahan pertimbangan yang menentukan dalam lingkup suatu hukum.

Adanya dikotomi atau klasifikasi *manhaj uşul fiqh* layak dipertanyakan karena dalam hal ini tidak ada standar yang dipakai sehingga dalam masalah pengembangan *manhaj fiqh* kita masih mempunyai kesempatan dalam *tajdīd uşul al-Fiqh al-Islāmi* sebagaimana kitab yang ditulis Hasan al-Turabi.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Imam, *Al-Mushtashfā*, t.t., (Mesir: al-Maktabah al-Jadidah).
- Al-Khudari, Muhammad, t.t. *Al-Tarīkh al-Tasyrī' al-Islāmy*, (Dār al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.).
- Al-Qattan, Manna, *Tarīkh al-Tashrī' al-Islām* (Beirut, Muasyasah al-Risālah, 1992).
- Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt IV*, (Mesir: Maṭba'ah al-Maktabah al-ijārah, t.th).
- Ash-Shiddiqie, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam I*, (Bulan Bintang, Jakarta, 1975).
- As-Syaukani, *Irsyād Al-Fuhul*, (Maṭba'ah al-Maktabah al-Ijārah, t.th. t.th).
- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, (Edinburgh University Press, English, 1964).
- Dahlan, Abdul Azis, (eds.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hove, t.th).
- Hakim, Abdul al-Hamid, *Al-Bayān*, (, Jakarta: Saidah Putra, 1972).
- Hasan, Ahmad, *The Early Development Of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, t.th.).
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Uşul Fiqh*, Terj. Nuriskandar al Barzani dan Thalhah Mansyur. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000).
- Khalaf, Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uşul al-Fiqh*, (Dār al-Kuwaitiyah, 1998).
- Khalaf, Abdul Wahab, *Khulāṣah al-Tarīkh al-Tasrī' al-Islāmy*, (Dār al-Kuwaitiyah, Kuwait, 1978).
- Mahmasoni, Muhammad Subhi, *Falsafah Tarīkh al-Islām*, Terj Ahmad Sudjono, (Ma'arif Bandung, 1981).
- Nurul Fajri, *Kontroversi Tradisionalis dan Rasionalis dalam Sejarah Pemikiran Fiqh Syiah Imamiyah*, dalam *Ulumul Qur'an*, Nomor 5, Vol-IV, 1993.
- Rosyadam, Dede, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (PT Raja Grafindo, Jakarta, 1992).
- Rofiq, Ahmad, *Ijtihad Abu al-Husain al-Basri dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Disertasi, (PPs IAIN Syahid Jakarta, 1998).
- Schact, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford : The Clarendon Press, , 1964).
- Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim, *Al-Fikr al-Uşūli*, (Libanon: Dār al-Shirq, tth)
- Shāfi'i, Imam, *Al-Um VII*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth)
- Zahrah, Abu, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiy*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Faribi, 1987)

Zahrah, Abu, *Uṣūl Fiqh* (Dār al-Fikr al-Araby, Kairo, t. th).