

DIALEKTIKA HUKUM ISLAM PADA MASA AWAL ISLAM

Abdul Basith Junaidy

basithjunaidy71@gmail.com

UIN Sunan Ampel Surabaya

Jl. A. Yani 117 Surabaya

Abstract: The dynamic and dialectical theory of Islamic law had been since the time of the Prophet Muhammad (p.b.u.h). However, the theory of Islamic law in a comprehensive form had just started at the time of al-Shafi'i, and then continuously further developed and refined by the next future jurists of different schools of Islamic law there. The theory of classical Islamic law seeks to integrate the authoritative text (*nushūsh*) and the role of human reason (*ra'y*). However, the function of the human mind is at a lower level (subordinate) and additional (subsidiary) rather than function doctrine revealed by God (*nushūsh*). All schools of Islamic law that had developed at that time had to conform to the model of integration that had to do certain concessions if it wanted to gain recognition as a legitimate school of law. For example, traditionalists must accept *ra'y* in the form of *qiyās*. For this reason, the schools of Islamic law which would not accept *qiyās*, it would have been out of the circulation, such as Zahiri and Hasywiyah schools.

Keywords: Islamic Law, Early time of Islam, *nushūsh*, *ra'y*.

Abstrak: Teori hukum Islam yang dinamis dan dialektis sudah ada sejak masa Rasulullah saw. Namun, teori hukum dalam bentuknya yang komprehensif baru dimulai pada masa al-Syafi'i, kemudian secara berkesinambungan terus dikembangkan dan disempurnakan oleh para fuqaha masa berikutnya dari berbagai mazhab hukum Islam yang ada. Teori Hukum Islam klasik berupaya mengintegrasikan antara teks otoritatif (*nushūsh*) dan peran nalar manusia (*ra'y*). Namun fungsi nalar manusia berada pada tingkatan yang lebih rendah (subordinatif) dan tambahan (subsider) dibanding fungsi ajaran yang diwahyukan Tuhan (*nushūsh*). Semua aliran hukum yang berkembang pada saat itu harus menyesuaikan diri dengan model integrasi yang ada dengan melakukan konsesi-konsesi tertentu jika ingin mendapatkan pengakuan sebagai aliran hukum yang sah. Misalnya, aliran tradisional harus menerima *ra'y* dalam bentuk *qiyās*. Atas dasar itu, aliran-aliran hukum yang tidak mau menerima *qiyās*, dengan sendirinya hilang dari peredaran, seperti mazhab Zahiri dan mazhab Hasywiyah.

Kata Kunci: Hukum Islam, Masa Awal Islam, *nushūsh*, *ra'y*.

Pendahuluan

Salah satu teori menyatakan bahwa ushul fiqh ada sepanjang fiqh diketahui ada. Fiqh tidak bisa muncul dalam ketiadaan sumber-sumbernya dan ketiadaan metode-metode untuk menggunakan sumber-sumber tersebut.¹ Dengan demikian, ushul fiqh secara substansial telah ada sebelum datangnya periode yang menyaksikan munculnya imam-imam mazhab. Akan tetapi, baru melalui para imam mazhab, khususnya al-Syafi'i, ushul fiqh diartikulasikan ke dalam sebuah kelompok pengetahuan yang koheren. Di sisi lain, ada teori yang menyatakan bahwa fiqh mendahului ushul fiqh. Teori ini juga dipandang tepat karena baru pada abad ke-2 Hijriyah, perkembangan-perkembangan penting terjadi di bidang ushul fiqh².

Sepanjang abad pertama Hijriyah, tidak ada kebutuhan mendesak terhadap ushul fiqh. Ketika nabi saw masih hidup, tuntunan yang diperlukan dan jalan keluar untuk berbagai masalah telah diberikan, baik melalui wahyu maupun putusan langsung dari nabi saw. Demikian pula, selama periode setelah wafatnya nabi saw, para sahabat masih akrab dengan ajaran-ajaran nabi saw dan keputusan-keputusan mereka sebagian besar terilhami oleh preseden beliau. Kedekatan mereka kepada sumber-sumber dan pengetahuan yang mendalam mengenai berbagai peristiwa memberikan mereka kewenangan untuk memutuskan masalah-masalah praktis tanpa adanya kebutuhan mendesak terhadap metodologi.³

Para sahabat merupakan penerus perjuangan nabi saw dalam melaksanakan dakwah Islam dan menerapkan ajaran Islam dalam realitas nyata kehidupan sehari-hari. Dakwah yang mereka lakukan telah jauh melampaui dakwah pada masa nabi saw. Pada masa pemerintahan empat Khulafa' Rasyidun, wilayah kekuasaan pemerintah Madinah sudah menjangkau negeri Persia, Irak, Syam dan Mesir. Pada saat itu, ajaran Islam harus berhadapan dengan masyarakat baru yang beragam dengan berbagai persoalan yang kompleks, baik dari segi hukum, moral, kultural maupun ekonomi. Semua persoalan ini membutuhkan energi yang lebih dinamis dan pemahaman yang lebih mendalam dan luas terhadap ajaran Islam untuk menyelesaikannya.

¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), 11.

² Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, tt), 16.

³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 16-17.

Para sahabat dengan kapasitas pemahaman yang komprehensif tentang agama Islam, disebabkan lamanya bergaul dengan Rasulullah saw dan kesaksian terhadap proses turunnya ayat al-Qur'an, selalu menyikapi masalah-masalah tersebut dengan merujuk kepada al-Qur'an dan ketetapan Rasulullah dalam as-Sunnah. Jika mereka menemukan nash, baik dari al-Qur'an maupun as-Sunnah untuk memecahkan masalah-masalah, maka keduanya menjadi rujukan utama dan tidak menengok ke sumber lainnya. Namun, seringkali permasalahan yang muncul itu tidak disebutkan nashnya. Dalam hal ini, mereka terdorong untuk menggali kandungan isi al-Qur'an dan as-Sunnah untuk menemukan etika-moral, kaidah dasar dan esensi yang ada di dalamnya. Temuan nilai-nilai itu sangat berguna untuk menjawab masalah-masalah baru. Karena itu, perkembangan baru yang mengiringi perluasan wilayah Islam sangat membantu memperkaya warisan fiqh sekaligus menantang para sahabat untuk bekerja lebih keras dalam memahami kandungan nash al-Qur'an dan As-Sunnah.⁴

Mereka seringkali bermusyawarah dalam memecahkan masalah-masalah yang muncul di masyarakat. Bila kesepakatan telah dicapai, maka barulah diputuskan hukum dari masalah-masalah tersebut yang kemudian dikenal dengan *ijmâ'*. Meskipun ijtihad biasanya rawan menimbulkan *ikhtilâf*, tetapi karena sering dilakukan secara bersama dalam bentuk musyawarah disebabkan para sahabat belum tersebar luas, maka ijtihad mereka sering menghasilkan suatu *ijmâ'*.⁵

Awal Kemajemukan dalam Hukum Islam

Ikhtilâf merupakan suatu kenyataan yang sulit dihindari. Benih-benih *ikhtilâf* itu telah mulai tumbuh dengan subur sejak masa pemerintahan khalifah yang ketiga, Utsman ibn Affan. Utsman merupakan khalifah pertama yang mengizinkan para sahabat untuk meninggalkan Madinah dan menyebar ke berbagai daerah. Saat itu, lebih dari 300 sahabat pergi ke daerah-daerah di luar Madinah seperti Kufah, Bashrah, Mesir dan Syam. Penyebaran sahabat ke berbagai tempat ini memiliki pengaruh yang besar terhadap perkembangan, fiqh baik di masa sahabat dan terutama di masa tabi'in. Hal ini terutama disebabkan perbedaan situasi, adat kebiasaan dan kebudayaan di satu sisi dan

⁴ Mun'im. A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 33.

⁵ *Ibid.*, 34.

perbedaan pemahaman para sahabat dan tabi'in dalam menyikapi berbagai permasalahan yang muncul.⁶

Menurut Abu Zahrah, pada dasarnya sebelum masa Umayyah para sahabat yang keluar dari Madinah sangat sedikit jumlahnya. Sebab Amirul Mu'minin, Umar ibn Khattab telah melarang para sahabat senior untuk tidak keluar dari Madinah agar Umar bisa mengambil manfaat dari pendapat (*ra'y*) mereka dan agar ia bisa mengatur urusan politik pemerintah secara lebih baik. Namun, pada masa khalifah Utsman ibn Affan, sebagian sahabat diizinkan untuk keluar dari Madinah, namun mereka bukan sahabat senior dan bukan sahabat yang fuqaha, kecuali beberapa sahabat senior yang telah keluar dari Madinah dengan seizin Khalifah Umar ibn Khattab, seperti Abdullah ibn Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain⁷.

Ibn al-Qayyim mencatat bahwa fiqh masa sahabat kecil dan tabi'in ini disebarkan oleh para pengikut empat sahabat terkemuka yaitu pengikut Ibn Mas'ud, Zaid ibn Tzabit, Abdullah ibn Abbas Umar dan Abdullah ibn Abbas. Orang Madinah mengambil fiqh dari Zaid ibn Tzabit dan Abdullah ibn Umar, orang Makkah dari Abdullah ibn Abbas dan orang Irak dari Abdullah ibn Mas'ud. Sedangkan fuqaha-fuqaha dari kalangan tabi'in bisa dicatat beberapa tokoh utamanya yaitu Atha' ibn Rabbah, Amr ibn Dinar, Ubaidah ibn Umair dan Ikrimah di Makkah, Amr ibn Salamah, Hasan Bashri, Sakhtayani dan Abdullah ibn Auf di Bashrah, Alqamah ibn Qais an-Nakha'i, Syuraih ibn Haris dan Ubadah ibn Salmani di Kufah, Yazid ibn Abi Habib dan Bakir ibn Abdullah di Mesir, Hisyam ibn Yusuf dan Abdurrazzaq ibn Hammam di Yaman dan banyak lagi fuqaha di Irak⁸.

Ikhtilāf kemudian semakin berkembang biak ketika terjadi berbagai pergolakan politik di wilayah-wilayah Islam. Kekacauan politik sejak terbunuhnya khalifah Utsman dan kemudian dilanjutkan dengan berpindahannya pusat pemerintahan Islam dari Madinah ke Irak pada masa khalifah Ali ibn Abi Thalib, yang kemudian dilanjutkan dengan konfrontasi antara khalifah Ali dengan Muawiyah, semakin memperuncing *ikhtilāf* yang sudah ada, bahkan telah menimbulkan aliran-aliran dan sekte-sekte baru, seperti Syi'ah, Khawarij, Jahmiyyah,

⁶ Thaha Jabir Fayyadh al-'Ulwani, *Adab al-Ikhtilāf fi al-Islām (Etika Berbeda Pendapat dalam Islam)*, terj. Ija Suntana (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 31.

⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: Matbba'ah al-Madani, t.t.), 33.

⁸ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Jil, tt), 21.

Mu'tazilah dan sebagainya yang memecahkan kesatuan ummat Islam. Meskipun aliran-aliran ini bersifat teologis, namun memiliki pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan yuridis (fiqh). Misalnya, fuqaha Syi'ah hanya mau menerima hadis jika diriwayatkan oleh imam mereka sendiri.⁹

Fuqaha versus Kekuasaan

Walaupun benih-benih tatanan Islam baru telah ditanamkan pada masa nabi Muhammad saw, namun kematangan sepenuhnya menuntut karya-karya generasi muslim masa-masa berikutnya. Pembentukan pemerintahan Islam sebagian besar merupakan prestasi dinasti kekhalifahan yang pertama, yaitu kekhalifahan Umayyah, yang memapankan diri di Damaskus pada tahun 661 M segera setelah perang-perang sipil yang telah mengotori tahun-tahun berikutnya dari pemerintahan yang berbasis di Madinah yang berumur pendek yang dipimpin oleh para khalifah awal-awal. Dinasti Umayyah secara serius menangani visi sosial yang telah diwartakan oleh nabi dan melihat diri mereka sebagai eksekutornya, menjuluki diri mereka sebagai "khalifah-khalifah Tuhan".¹⁰

Dalam lapangan hukum, kontribusi besar dinasti Umayyah adalah pembentukan sistem peradilan kekhalifahan barunya. Para hakim di dalam sistem ini diberi gelar qadhi, yang mengkhususkan mereka sebagai pembawa otoritas khalifah di dalam wilayah peradilan. Para qadhi, dalam makna yang paling ketat, merupakan wakil khalifah atau gubernur propinsi dan bisa diangkat atau diberhentikan sekehendak penguasa mereka. Oleh karena para gubernur tunduk dalam kewenangan khalifah, maka seluruh sistem berbentuk piramida, dengan khalifah duduk di atas singgasana sebagai sumber semua otoritas hukum, administrasi dan legislatif. Program Umayyah menuntut pendekatan otokrasi yang tersentralisasi untuk mengimplementasikan visi sosial Islam.¹¹

Para qadhi, melalui putusan-putusan kasus perkasusnya, meletakkan dasar-dasar yang penting bagi perkembangan hukum Islam selanjutnya. Keadilan yang diusung para qadhi memiliki otoritas sebagai hukum khalifah. Seiring berjalannya waktu, khususnya pada perempat

⁹ Mun'im. A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam*, 54.

¹⁰ Bernard Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (London: The University of Georgia Press, 1998), 5.

¹¹ *Ibid.*, 6.

abad terakhir pemerintahan Umayyah, putusan-putusan para qadhi memiliki efek kumulatif dalam menghasilkan himpunan besar preseden-preseden hukum yang oleh para sejarawan hukum Islam, mengikuti Joseph Schacht, disebut praktik hukum Umayyah¹².

Terlepas dari aspirasi-aspirasi sosio-religius dari para khalifah Umayyah, hukum Islam sebagaimana diketahui saat ini tidak ditakdirkan untuk muncul secara langsung dari praktik hukum Umayyah atau dari lingkungan-lingkungan kekuasaan. Bukan para hakim, tetapi para fuqaha yang tidak memiliki hubungan-hubungan resmi dengan rezim khalifah adalah pemegang peran kunci dalam perkembangan hukum yang disesuaikan dengan pemerintahan Islam. Para fuqaha tersebut tentu saja tidak bekerja dalam ruang kosong. Praktik para qadhi adalah titik tolak mereka. Namun hal itu hanya merupakan titik tolak, sesuatu yang dikritik sebagai langkah pertama menuju formulasi dan sistematisasi yang meliputi banyak hal dan tidak mengekang secara politis terhadap hukum Tuhan yang ideal. Para fuqaha diasyikkan dengan hukum sebagaimana adanya secara aktual sampai taraf bahwa hal ini dapat ditentukan berdasar praktik hukum, daripada dengan hukum sebagaimana seharusnya terjadi¹³.

Seiring dengan semakin meningkatnya barisan para fuqaha, rezim khalifah mendapatkan dirinya berkompetisi dengan komunitas fuqaha dalam membentuk Islam dan hukum Islam. Para qadhi merepresentasikan diri sebagai pegawai khalifah; sementara para fuqaha duduk di luar wilayah kepegawaian formal. Kenyataan bahwa para qadhi kadang-kadang direkrut dari barisan fuqaha bukan berarti tidak berlakunya garis pembatas yang penting ini. Jika orang-orang semacam ini berpengaruh dalam proses yang dapat membangkitkan hukum Islam, mereka dapat menerapkan pengaruh ini pada kapasitas mereka sebagai fuqaha, bukan sebagai qadhi. Sebab, dalam masyarakat Islam yang berkembang, otoritas cepat menjadi terikat dengan pengetahuan religius dan kesalehan individual, tidak dengan kekuasaan. Perkembangan ini memiliki akarnya pada masa-masa Islam paling awal dan mendapatkan momentumnya selama penaklukan-penaklukan, ketika kaum Arab-Muslim mendapatkan dirinya membentuk komunitas dalam setiap wilayah utama, seiring dengan beralihnya keyakinan non Arab kepada

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 7.

Islam, komunitas-komunitas religius yang masih belum berpengalaman yang mengejar ketinggalan dalam tugas berfikir yang mendesak melalui implikasi-implikasi dari keyakinan yang baru mereka temukan.¹⁴

Dalam situasi semacam ini, kekhalifahan tidak dapat berharap untuk mengontrol perkembangan kepemimpinan spiritual akar rumput. Para fuqaha membentuk kepemimpinan semacam ini dan bertindak secara spontan dan independen terhadap rezim penguasa dan aspirasi-aspirasinya. Dalam kenyataannya, mereka lebih dari para ahli hukum dalam arti biasa istilah tersebut digunakan, sebab mereka tidak hanya menangani hukum, tetapi juga banyak sisi lainnya. Horizon mereka sangat luas jangkauannya, meliputi keseluruhan cara hidup yang memasukkan banyak detail kehidupan sehari-hari yang melampaui wilayah yang biasanya disebut 'hukum'. Pada beberapa masa berikutnya, pemakaian Islam mendapatkan suatu kata untuk mengungkapkan totalitas norma-norma hukum, moral dan ritual, yang oleh para fuqaha saleh coba artikulasikan dengan kata "syariah". Oleh karena syariah mencakup norma-norma melampaui norma-norma yang merupakan hukum dalam arti sempit, maka tidaklah tepat untuk menyamakan syariah dan hukum sesederhana yang sering dilakukan. Di sisi lain, hukum jelas merupakan bagian dari syariah, dalam pikiran muslim, dan memang harus difahami seperti ini.¹⁵

Tidak dapat dielakkan bahwa hukum yang dipandang sebagai himpunan norma-norma yang bisa dipaksakan akan menjadi perhatian utama para fuqaha saleh setelah periode Umayyah, karena Islam yang mereka upayakan untuk diartikulasikan adalah Islam yang tumbuh di dalam konteks kekaisaran yang meluas. Para fuqaha sangat menyadari kehidupan di dalam suatu pemerintahan yang harus digabungkan dengan impian mereka mengenai tata-tatan masyarakat Islam yang ideal. Meskipun para fuqaha itu pada umumnya bukan merupakan bagian dari pegawai khalifah, mereka sebenarnya adalah orang-orang yang tidak mampu memimpikan Islam tanpa pemerintahan Islam dan hukum Islam. Mereka bersama dengan rezim Umayyah berkeyakinan bahwa ekspansi Islam melalui alat kekaisaran khalifah disahkan oleh Tuhan dan kenyataannya hal itu merupakan misi Islam untuk mengganti kekaisaran-kekaisaran yang telah jatuh dengan tatanan politik baru. Tidak dapat

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 8.

dilakukan bahwa mereka seharusnya mengerahkan bagian utama dari kemampuan-kemampuan reflektif mereka pada subyek-subyek pemerintahan dan hukum, dan bahwa praktik hukum Umayyah tentu saja merupakan obyek utama dari perhatian mereka.¹⁶

Para fuqaha yang mengajukan konsep-konsep tandingan terhadap pemerintahan Umayyah tentang patokan tingkah laku yang mencerminkan seluruh etika Islam itu kemudian mengelompok menjadi beberapa mazhab. Itulah mazhab-mazhab hukum pertama dalam Islam. Selanjutnya, Umayyah ditumbangkan oleh 2 kekuatan besar, yaitu kaum fuqaha sebagai perancang pola negara dan masyarakat dan dinasti Abbasiyah yang berjanji akan melaksanakan rancangan ini. Di bawah sokongan politik, kemudian mazhab-mazhab hukum berkembang pesat. Namun, pendekatan hukum mereka bersifat religius-idealistik-akademistik yang lebih tertarik mengembangkan "sistem ibadah" dalam dunia hukum. Hal ini bertentangan dengan pragmatisme dalam tradisi Umayyah yang memfokuskan pada analisa hukum terhadap praktik peradilan. Akibatnya, timbul kesenjangan antara konsep hukum yang dikemukakan kaum fuqaha dan praktik hukum di peradilan. Inilah yang menjadi ciri utama hukum Islam masa itu.¹⁷

Polarisasi Pandangan Hukum: *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Hadits*

Mazhab pertama terbentuk mula-mula dari beberapa pemikiran mandiri (*ra'y*) dari fuqaha secara perorangan secara tidak resmi, tapi lama kelamaan ia makin mendapat pengabsahan yang kokoh dari masyarakat, akhirnya secara bertahap, tumbuh kesepakatan pendapat antara para fuqaha di tempat tertentu mengenai himpunan doktrin tertentu.

Sebenarnya, pada masa *tabi'in* terdapat tiga pembagian geografis yang besar dalam dunia Islam, yaitu Irak, Hijaz dan Mesir. Irak sendiri memiliki 2 mazhab yaitu Bashrah dan Kufah. Perkembangan pemikiran hukum di Kufah lebih dikenal daripada di Bashrah. Hijaz juga memiliki 2 pusat kegiatan hukum yaitu Makkah dan Madinah. Namun, Madinah lebih menonjol daripada Makkah. Mazhab Syiria kurang tercatat dalam teks-teks buku awal. Mesir tidak dimasukkan dalam peta mazhab-mazhab hukum awal karena ia tidak mengembangkan pemikiran

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Noel. J. Coulson, *The History of Islamic Law (Hukum Islam dalam Perpsktif Sejarah)*, terj. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 42.

hukumnya sendiri¹⁸. Dengan demikian, mazhab yang akan dikaji di sini adalah mazhab Kufah dan mazhab Madinah.

Para fuqaha yang berdomisili di Irak (Kufah) cenderung untuk menggunakan rasio dalam skala yang cukup luas dan memandang hukum syariat dalam takaran rasionalitas. Mereka gemar menyelami nash-nash yang ada dalam rangka menemukan 'illah, hikmah dan tujuan-tujuan moral yang berada di balik hukum yang tampak. Kecenderungan baru ini mendapat tanggapan kritis dari para fuqaha yang tinggal di Hijaz (Madinah) yang memandang hukum sebagai ketentuan Allah yang wajib diikuti. Mereka lebih memilih memahami nash secara tekstual dan menganggap fatwa sahabat sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an dan As-Sunnah. Perkembangan lebih lanjut dari 2 kecenderungan ini melahirkan dua aliran dalam fiqh masa awal yaitu *ahl al-ra'y* di Kufah dan *ahl al-hadīth* di Madinah¹⁹.

Dengan demikian, cara melakukan ijtihad pada masa tabi'in mengarah kepada 2 bentuk, yaitu:

Pertama, lebih banyak menggunakan hadis atau sunnah dibanding dengan *ra'y*. Cara ijtihad ini berkembang di kalangan fuqaha Madinah dengan tokohnya Sa'id ibn al-Musayyab. Cara ini lebih dikenal dengan sebutan "Aliran Madinah".

Kedua, lebih banyak menggunakan *ra'y* dibandingkan dengan penggunaan sunnah. Cara ijtihad ini berkembang di kalangan fuqaha Kufah dengan tokohnya Ibrahim an-Nakha'i. Cara ini lebih dikenal dengan sebutan "Aliran Kufah".²⁰

Namun patut dicatat bahwa titik perbedaan 2 aliran ini bukan terletak pada diterima atau tidaknya sunnah nabi saw yang sahih sebagai sumber hukum (*hujjah*). Perbedaan terletak pada seberapa jauh penggunaan nalar fikiran (*ra'y*) dalam proses penggalan hukum. Aliran Madinah tidak merujuk pada nalar fikiran (*ra'y*) kecuali ketika dalam situasi terdesak saja, sebagaimana orang yang sedang terdesak diperbolehkan mengkonsumsi daging babi. Sedangkan aliran Kufah seringkali memberikan fatwa dalam berbagai masalah hukum berdasarkan nalar fikiran (*ra'y*) selama tidak ditemukan hadis sahih berkaitan dengan masalah yang sedang dikaji. Para penulis seringkali

¹⁸ Ahmad Hassan, *The early Development of Islamic Jurisprudence (Pintu Ijtihad sebelum Tertutup)*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), 19.

¹⁹ Mun'im. A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam*, 54.

²⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid II* (Jakarta : Logos, 2001), 245.

menyatakan bahwa sebagian besar *ahl al-hadīts* berada di Hijaz dan sebagian besar *ahl al-ra'y* bermukim di Iraq. *Ahl al-hadīts* menuduh *ahl al-ra'y* sering berfatwa dengan nalar fikir dikarenakan mereka jauh dari sunnah nabi saw, namun hal itu dibantah oleh *ahl al-ra'y*. Namun pada hakekatnya, hadis dan *ra'y* ada di Iraq secara bersamaan, sebagaimana di Madinah juga ada hadis dan juga *ra'y*. Meski demikian, Abu Zahrah mengingat ada 2 perbedaan utama di antara keduanya yaitu:

Pertama, kadar *ra'y* di Iraq lebih banyak daripada *ra'y* di Hijaz

Kedua, pola ijtihad dua aliran itu berbeda. Mayoritas *ijtihād bi al-ra'y* yang dilakukan *ahl al-ra'y* Iraq menggunakan metode *qiyās* (analogi). Sedangkan *ijtihād bi al-ra'y ahl al-hadīts* Hijaz menggunakan metode masalah mursalah²¹.

Ada 2 kecenderungan penting pada kedua mazhab itu. *Pertama*, lahir metode deduksi-logis dalam bentuk *qiyās*. Karena cara berfikir analogis ini terkesan kaku, maka ditemukan metode berfikir yang lebih longgar, sebagai pengembangan dari *qiyās*, yaitu *istihsān*. Ini menunjukkan kembalinya kebebasan berpendapat dalam bentuk baru. *Kedua*, makin diperkokohnya konsep sunnah yang cenderung mengklaim generasi pendahulu sebagai sumber dalam rangka mengkokohkan suatu tradisi. Kesamaan keduanya terletak pada metode dan garis perkembangan yang sama, yakni meninjau praktik hukum dan politik setempat dari sudut pandang kaidah tingkah laku dalam al-Qur'an. Namun sistem hukum mereka berbeda jauh yang disebabkan perbedaan ruang. Kebebasan pendapat yang dinikmati fuqaha Kufah membuahkan perbedaan pendapat yang tidak sedikit.²²

Secara geografis dan psikologis, mazhab Kufah lebih terbuka terhadap sistem hukum dari luar. Hal ini berbeda dengan situasi Madinah yang lebih homogen. Kemudian muncul oposisi terhadap metode hukum yang sudah mapan diterima oleh mazhab-mazhab pertama. Cirinya dogmatis, ketat dan kaku. Mereka menuntut ketaatan yang lebih kuat terhadap norma-norma al-Qur'an. Namun mereka sepakat dengan mazhab-mazhab pertama dalam memproyeksikan sunnah ke belakang yang menjadikan nabi Muhammad sebagai sumber utama hukum al-Qur'an. Oposisi ini lama-kelamaan mendorong mazhab-mazhab pertama untuk memodifikasi sistem hukumnya. Banyak aturan

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, 35.

²² Noel. J. Coulson, *The History of Islamic Law (Hukum Islam dalam Perpsktif Sejarah)*, 42.

ketat yang dianjurkan oposan akhirnya diterima secara umum. Yang penting adalah meningkatnya penerimaan nabi saw sebagai sumber ajaran, dengan menyatakan ajaran tersebut dalam bentuk hadis. Sejalan dengan perkembangan tulis menulis di bidang hukum, terjadi perubahan pada tubuh mazhab-mazhab pertama. Ide keterkaitan tempat kemudian digantikan dengan keterkaitan pada tokoh penyusun buku hukum pertama. Mazhab Madinah menjadi mazhab Malik, sedangkan mazhab Kufah menjadi mazhab Hanafi²³.

Selanjutnya, pertentangan antara mazhab-mazhab pertama yang mapan, dan kaum oposisi yang dogmatis kini mengkrystal menjadi konflik antara penganut kelonggaran pendapat pribadi (*ahl al-ra'y*) dan penganjur penggunaan hadis nabi semata secara ketat (*ahl al-hadits*). Lebih jauh perbedaan pendapat tidak hanya terjadi antara satu mazhab dengan mazhab yang lain, tetapi juga di dalam masing-masing mazhab. Hal ini menjadikan tidak adanya keseragaman hukum merupakan ciri utama hukum di masa itu.²⁴

Berdasarkan hal tersebut, meskipun fuqaha tabi'in dalam berijtihad mengikuti petunjuk dari cara berijtihad fuqaha sahabat di masing-masing kota, namun dalam beberapa hal mereka berbeda pendapat dengan fuqaha sahabat, bahkan berbeda dengan apa yang berlaku pada zaman Nabi. Qadhi Syuraih dan beberapa fuqaha tabi'in, misalnya, berfatwa tidak menerima kesaksian salah seorang suami-isteri terhadap yang lain di peradilan dan kesaksian orang tua terhadap anaknya dan anak-anak terhadap orang tuanya. Fatwa tersebut berbeda dengan ketetapan khalifah Ali ibn Abi Thalib. Alasan yang dikemukakan qadhi Syuraih adalah adanya unsur *tuhmah* dan kecintaan yang akan mempengaruhi mereka dalam kesaksiannya. Demikian pula, fuqaha tabi'in menetapkan ketidak-bolehan perempuan keluar rumah untuk pergi ke masjid karena pada masa itu banyak orang yang usil dan fasik yang selalu mengganggu perempuan. Padahal hal itu diperbolehkan pada masa Rasulullah asalkan tidak memakai wewangian.²⁵

²³ Ibid., 57-58.

²⁴ Ibid., 59.

²⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid II*, 246.

Integrasi *Ahl al-Hadith* dan *Ahl a-Ra'y*

Pada masa berikutnya, muncul seorang tokoh yang bernama Muhammad ibn Idris al-Syafi'i. Dia telah belajar di pusat-pusat yurisprudensi terpenting—Makkah, Madinah, Irak dan Suriah-, sehingga ia memperoleh pengetahuan yang mendalam tentang para pemeran drama evolusi hukum Islam di masanya dan masa-masa sebelumnya. Ia berusaha mengurai benang kusut pertentangan dan mencari solusi guna memecahkannya dalam rangka unifikasi hukum. Ia perlu menetralkan segala kekuatan disintegratif yang ada dengan mengedepankan teori yang kokoh tentang sumber hukum yang nantinya menjadi rujukan hukum. Keberhasilannya tidak terletak pada pengenalan konsep yang sama sekali baru, melainkan pada pemberian orientasi baru, penekanan baru dan perimbangan baru pada ide-ide yang sudah ada serta kemampuannya menyatukan ide-ide itu semua dalam satu skema sistematis.²⁶

Menurutnya imam al-Syafi'i, ada empat sumber hukum yaitu al-Qur'an, as-Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*. Sumbangan terbesar Syafi'i terletak pada penekanan otoritas nabi Muhammad sebagai pembentuk hukum. Meski secara resmi sunnah menjadi sumber kedua menurutnya, namun kenyataannya ia menempati kedudukan yang penting dan utama karena al-Qur'an harus ditafsirkan dari sudut pandang as-Sunnah. Dan as-Sunnah itu hanya dapat diketahui melalui hadis. Konsepnya ini melebihi tesis oposan dogmatis yang hanya menempatkan nabi saw pada posisi penafsir belaka dan berbeda dengan mazhab-mazhab pertama yang konsep sunnahnya melebihi konsep hadis. Doktrinnya tentang *ijmā'* bersifat negatif, dalam arti, dirancang untuk menolak otoritas kesepakatan yang dicapai di suatu tempat tertentu, di Madinah misalnya. Sedangkan *qiyās* merupakan metode pengembangan dan penerapan prinsip-prinsip yang terdapat pada al-Qur'an, sunnah dan *ijmā'* sehingga hasilnya tidak boleh bertentangan dengan ketiganya.²⁷

Skema ini menjelaskan bahwa fungsi nalar manusia berada pada tingkatan yang lebih rendah (subordinatif) dan tambahan (subsider) dibanding fungsi ajaran yang diwahyukan Tuhan. Sebenarnya ia sudah mengenal metode analogis sebelumnya, namun menurutnya metode yang ada masih belum teratur dan disiplin. Karena itu ia memberikan arahan dan arti baru pada *qiyās* yang ia ciptakan secara lebih teratur dan

²⁶ Noel. J. Coulson, *The History of Islamic Law (Hukum Islam dalam Perpsktif Sejarah)*, 63.

²⁷ *Ibid.*, 65-67.

lebih ketat. Atas dasar semua itu, Coulson mengakuinya sebagai bapak yurisprudensi hukum Islam yang sejajar dengan kedudukan Aristoteles di lapangan filsafat. Ia berhasil menggabungkan antara wahyu Tuhan dan penalaran manusia dan antara kubu *ahl al-hadits* dan kubu *ahl al-ra'y* di bidang hukum Islam.²⁸

Teori hukum Syafi'i ternyata menuai banyak reaksi khususnya terhadap tesis-tesisnya yang berkaitan dengan otoritas hadis sehingga justru mendorong munculnya 3 mazhab lain, sebagai tambahan dari mazhab-mazhab yang sudah ada. Orang yang menerima doktrin Syafi'i perihal hadis jumlahnya sedikit. Mazhab Syafi'i sendiri terbentuk dan berada di tengah-tengah antara kelompok yang bersikap longgar terhadap hadis dan kelompok yang menyokong hadis secara ekstrim. Dari kelompok terakhir ini lahir dua mazhab yang ditokohi oleh Ahmad ibn Hanbal dan Dawud ibn Khalaf (*Zahiri*). Dasar pijakan mereka terletak pada penolakan terhadap fungsi akal sebagai sumber hukum dan bahwa setiap aturan hukum hanya mendapatkan otoritasnya dari wahyu Allah dan praktik nabi. Bahkan Dawud menegaskan bahwa hukum harus cuma didasarkan pada makna tekstual yang terang (*zahir*) dari teks al-Qur'an atau hadis²⁹.

Sementara itu, 2 mazhab hukum pertama, Maliki dan Hanafi di Kufah mendekati tesis Syafi'i dengan hati-hati. Mereka enggan melakukan revisi total, dan sebagai gantinya mengakui otoritas hadis dengan perubahan bentuk. Cara ini dilakukan untuk memungkinkan penggabungan hukum mereka dengan teori Syafi'i. Namun, Maliki tetap mempertahankan prinsip *ijmâ'* para fuqaha Madinah, sedangkan Hanafi mempertahankan berlakunya konsep *istihsân*. Menjelang akhir abad kesembilan penentangan terhadap tesis Syafi'i mereda. Dengan demikian, kedudukan sunnah (praktik nabi) menjadi mantap dan stabil dalam yurisprudensi hukum Islam. Di sisi lain, sokongan kaum ahli hadis, dalam hal ini mazhab Hanbali, semakin melembut melalui pengakuan terhadap penggunaan nalar manusia dalam bentuk *qiyâs*. Sedangkan mazhab Zahiri tetap berpegang pada prinsip asal mereka. Akibatnya, mazhab ini kemudian punah. Dengan demikian,

²⁸ Ibid., 68.

²⁹ Ibid., 80.

perkembangan yang diprakarsai Syafi'i telah sangat menentukan perjalanan hukum Islam di masa datang³⁰.

Sejak kemunculan tesis al-Syafi'i, kaum rasionalis (*ahl al-ra'y*) menjadi lebih dekat dengan kaum tradisionis (*ahl al-hadits*), tetapi hanya dalam satu pengertian yakni bahwa mereka tidak bisa menawarkan lebih jauh untuk mengabaikan teks sebagai dasar yang eksklusif bagi hukum, dan bahwa mereka harus menyerah kepada keputusan ilahiyah sebagai pertimbangan pertama dan terakhir bagi urusan-urusan syar'i kemanusiaan. Konsesi terhadap wahyu jelas sekali dapat dibuktikan dalam karya-karya jurisprudensi dari guru-guru Mu'tazilah yang muncul kemudian, seperti 'Abd al-Jabbar (w.415/1024) dan Abu Husain al-Basri (w.436/1044). Di pihak lain, kaum tradisionis memberikan konsesi. Mazhab Hanbali, misalnya, segera mengabaikan ketidaksukaan mereka terhadap *qiyās* dan membolehkan metodologi hukum mereka untuk saling ditukar dengan metodologi hukum dari aliran lain, siapa yang tidak membuat konsesi-konsesi ini, seperti Hasywiyyah dan mazhab Zahiri akhirnya hilang dari peredaran.³¹

Perkembangan Teori Hukum Klasik (Ushul fiqh)

Pada perkembangan selanjutnya muncul apa yang disebut teori hukum klasik. Ia berfungsi utama sebagai cara menemukan dan menarik hukum dari perintah Tuhan (*istinbāth*) dalam upaya menemukan maksud dan esensinya. Teori hukum klasik memuat rumusan dan kaidah analisis tentang cara pemahaman dan pengenalan hukum yang disebut *fiqh*. Meski teori ini sama dengan usul yang diletakkan al-Syafi'i, yang memuat 2 sumber hukum, namun strukturnya secara mendasar berbeda dengan skema al-Syafi'i. Teori klasik mengadopsi tesis al-Syafi'i dengan mengintegrasikan al-Qur'an dan as-Sunnah sama-sama sebagai sumber wahyu Tuhan. Malah posisi dominan sunnah mendapat penekanan yang lebih besar di dalamnya. Sebab sunnah bukan saja berfungsi menerangkan al-Qur'an, tetapi juga bisa menghapusnya. Jika suatu masalah tidak diatur di dalam al-Qur'an dan sunnah, maka metode *qiyās* harus digunakan, guna mengembangkan prinsip-prinsip dalam wahyu Tuhan sehingga bisa memecahkan masalah tersebut.³²

³⁰ Ibid., 81.

³¹ Wael. B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, terj.E. Kisnadiningrat dan Abdul Wahid (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), 48.

³² Noel. J. Coulson, *The History of Islamic Law (Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah)*, 87-88.

Al-Syafi'i berupaya melabuhkan seluruh hukum Islam ke dalam teks-teks agama yang otoritatif. Upaya tersebut hanya dapat dilakukan melalui perubahan terhadap konsep pemikiran yang pada saat itu berkembang. Konsep-konsep *ra'y* dan *ijtihad* mengalami perubahan struktur dan makna. Pada pertengahan abad kedua (dan mungkin lebih awal), kata *ra'y* menunjukkan 2 jenis pemikiran, yaitu:

Pertama, pemikiran manusia yang bebas berdasarkan pertimbangan-pertimbangan praktis dan tidak terikat oleh otoritas teks.

Kedua, pemikiran bebas yang berdasarkan sebuah teks dan didorong oleh pertimbangan-pertimbangan praktis.

Dengan munculnya gerakan keagamaan selama abad kedua, jenis pemikiran pertama secara perlahan-lahan ditinggalkan karena keberpihakan kepada jenis kedua dan bahkan hal ini pada gilirannya memunculkan 2 perubahan yang signifikan. Di satu pihak, penyifatan teks-teks otoritatif merupakan dasar bagi jenis pemikiran ini. Doktrin al-Syafi'i mewakili puncak proses ini. Di lain pihak, kualitas pemikiran harus diubah karena lebih suka kepada metode yang kaku dan lebih sistematis. Bahkan istilah *ra'y* setelah secara begitu dalam diasosiasikan dengan bentuk-bentuk pemikiran sewenang-wenang, benar-benar ditinggalkan dan diganti oleh istilah-istilah lain yang muncul untuk mendapatkan pengertian-pengertian yang positif. *Ijtihad* dan *qiyās* adalah contoh istilah-istilah tersebut, yang meliputi seluruh bentuk pemikiran metodis yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah.³³

Fungsi kedua teori hukum klasik adalah mengadakan penilaian terhadap hasil-hasil *ijtihad* tadi, apakah sudah mencerminkan kehendak Tuhan atau belum. Menurut Coulson, yang menjamin validitas dari seluruh skema usul adalah *ijmā'*. Dalam teori klasik, *ijmā'* berfungsi sebagai kriteria tertinggi untuk menentukan otoritas hukum, sementara dalam teori Syafi'i, otoritas hukum hanya terletak pada pertimbangan baik-buruk hati nurani dan pertimbangan akal. *Ijmā'* pada teori klasik merupakan tes terakhir buat menentukan validitas pemikiran hukum pada umumnya. Dengan demikian, *ijmā'* lah yang menegaskan bahwa hal-hal tertentu yang disepakati merupakan kehendak Tuhan. Begitu terbentuk, *ijmā'* menjadi mapan, dan melawan *ijmā'* sama dengan bid'ah.

³³ Wael. B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 27-28.

Sedangkan menghapus *ijmā'* dengan *ijmā'* yang lain yang serupa, meski dimungkinkan oleh teori, dalam praktik tidak terjadi.³⁴

Meluasnya wilayah *ijmā'* mengakibatkan merosotnya ijtihad, yang selama masa pembentukan diatur secara pasti dengan munculnya prinsip-prinsip tentang otoritas hadis dan metode berfikir yang diatur secara ketat. Dengan demikian, *ijmā'* merupakan perjalanan terakhir dari proses meningkatnya kekakuan hukum. Hal ini diperparah dengan munculnya *ijmā'* terhadap doktrin "tertutupnya pintu ijtihad" yang menghabisi kekuatan kreatif yurisprudensi hukum Islam. Hal ini menyebabkan timbulnya taqlid, yang mengakibatkan kegiatan dalam bidang hukum Islam selanjutnya terbatas pada pengembangan dan analisis mendetail terhadap hasil yang sudah ada. Fuqaha hanya berfungsi sebagai komentator belaka atas kerja para fuqaha terdahulu. Pemikiran serius justru diberikan untuk kasus-kasus hipotesis (*iftiradi*).³⁵

Selama masa pembentukan hukum, mazhab-mazhab adalah sistem yang bentrok dan saling bersaing karena kebanyakan hukumnya merupakan cermin dari praktik lokal, seperti mazhab Madinah dan Kufah. Kemudian, konflik menyangkut prinsip hukum membuahakan sistem yang saling bertentangan antara mazhab Syafi'i dan mazhab Hanbali. Hingga paruh kedua abad kesembilan, empat mazhab ini selalu berpolemik dan tidak toleran satu sama lain. Bahkan perselisihan teologis seringkali membantu menaikkan tensi pertentangan yang telah ada.³⁶

Dalam perkembangan selanjutnya, tahap demi tahap permusuhan dan persaingan berubah menjadi sikap toleransi satu sama lain akibat penerimaan mereka atas skema sumber hukum (*ushūl*) yang empat. Namun, munculnya teori hukum (*ushūl*) ini mengakibatkan adanya perbedaan doktrin substantif yang ada. Teori hukum mazhab Syafi'i dan Hanbali mendahului usaha pengembangan hukum sehingga doktrin keduanya saling bersesuaian. Sedangkan hukum mazhab Hanafi dan Maliki sudah ada sebelum mazhab Syafi'i merumuskan teori ushul sehingga meski hukum mereka telah disesuaikan dengan teori ushul tersebut, namun masih tersisa banyak doktrin lokal yang tidak terungkap dengan cara demikian.³⁷

³⁴ Ibid., 91.

³⁵ Ibid., 93.

³⁶ Ibid., 99-100.

³⁷ Ibid., 102.

Para pelanjutnya, kemudian mengadakan modifikasi dan penambahan dalam banyak hal terhadap teori al-Syafi'i. Kebebasan penalaran hukum dalam bentuk *istihsân* menurut Hanafi dan *istishlah* menurut Maliki merupakan bentuk penambahan yang justru hendak dihapuskan oleh al-Syafi'i dan kemudian menggantinya dengan *qiyâs* sebagai metode berpikir di bidang hukum yang valid lagi eksklusif. Bahkan Maliki tetap menggunakan konsep *ijmâ'* fuqaha Madinah, yang justru bertentangan dengan tesis utama al-Syafi'i bahwa otoritas hadis adalah lebih tinggi. Ternyata, sumber tambahan Hanafi dan Maliki itu tetap digunakan sebagai sumber bagi banyak kasus hukum kedua mazhab ini. Hal ini menunjukkan bahwa mereka berhasil bertahan dari goncangan yang ditimbulkan oleh serangan al-Syafi'i dan berhasil melestarikan ciri-ciri khusus yang berasal dari keadaan asal mereka. Namun patut dicatat, perbedaan doktrin antar mazhab sunni tidak begitu berarti dibanding dengan kesepakatan hakiki mereka. Masing-masing memiliki struktur dan lembaga hukum yang pada dasarnya sama. Perbedaan yang terjadi antar mereka bersifat subsider yang menyangkut hal-hal khusus.³⁸

Pendekatan dalam Kajian Ushul fiqh

Setelah terbentuknya mazhab, para fuqaha dari berbagai mazhab mengambil dua pendekatan yang berbeda terhadap kajian ushul fiqh, yaitu pendekatan teoritis dan pendekatan deduktif. Perbedaan utama antara kedua pendekatan ini lebih pada masalah orientasi ketimbang substansi. Sementara yang disebut terdahulu terutama berhubungan dengan pengungkapan doktrin-doktrin teoritis, namun yang tersebut terakhir bersifat pragmatis, dalam pengertian bahwa teori diformulasikan dalam kerangka penerapannya terhadap masalah-masalah yang relevan. Perbedaan antara kedua pendekatan ini menyerupai karya seorang perumus hukum ketika diperbandingkan dengan karya seorang hakim. Yang disebut terdahulu terutama berhubungan dengan pengungkapan prinsip-prinsip, sementara yang terakhir cenderung kepada pengembangan sintesis antara prinsip dan realitas. Pendekatan teoretis ushul fiqh ditempuh oleh mazhab Syafi'i dan Mutakallimin, yakni ulama Kalam dan Mu'tzailah atau Ushul al-Syafi'iyah atau Thariqah al-Mutakallimin. Sebaliknya, pendekatan deduktif terutama

³⁸ Ibid., 106.

dihubung-hubungkan dengan para fuqaha mazhab Hanafi atau Ushul al-Hanafiyah atau Thariqah al-Fuqaha'.³⁹

Aliran Mutakallimin membangun ushul fiqh mereka secara teoritis, tanpa terpengaruh oleh masalah-masalah *furû'* (masalah keagamaan yang tidak pokok). Dalam membangun teori aliran ini menetapkan kaidah-kaidah dengan alasan yang kuat baik dari naqli maupun aqli, tanpa dipengaruhi oleh masalah-masalah *furû'* dari berbagai mazhab, sehingga teori tersebut adakalanya sesuai dengan *furû'* dan adakalanya tidak sesuai. Setiap permasalahan yang diterima akal dan didukung oleh dalil naqli dapat dijadikan kaidah, baik kaidah itu sejalan dengan *furû'* mazhab atau tidak, sejalan dengan kaidah yang telah ditetapkan oleh imam mazhab atau tidak.⁴⁰ Al-Syafi'i sangat memperhatikan artikulasi prinsip-prinsip teoretis tanpa upaya serius untuk mengkaitkan prinsip-prinsip ini dengan fiqh. Sebagai seorang metodolog, *par excellence*, ia membuat sekumpulan kriteria baku yang diharapkannya diikuti dalam formulasi terinci hukum-hukum fiqh. Dengan kata lain, pengungkapan teoretis ushul fiqhnya tidak mempergunakan pertimbangan aplikasi praktis teori ini dalam bidang *furû'*.⁴¹

Sedangkan para fuqaha Hanafi sebaliknya menguraikan prinsip-prinsip ushul fiqh dalam kaitan dengan fiqh itu sendiri dan cenderung menjadi lebih pragmatis dalam pendekatan mereka kepada kajian ini. Misalnya, ketika fuqaha Hanafi menemukan suatu prinsip ushul yang tidak sesuai dengan prinsip fiqh yang telah mapan, maka mereka cenderung menyelaraskan teori agar pertentangan itu berakhir atau bisa juga mereka mencoba membuat pengecualian yang perlu untuk mencapai kompromi. Pendek kata, kajian teoretis cenderung menganggap ushul fiqh sebagai bidang yang berdiri sendiri di mana fiqh harus menyesuaikan diri, sementara pendekatan deduktif berupaya mengkaitkan ushul fiqh secara lebih dekat kepada masalah-masalah detail *furû'* fiqh.⁴² Dalam menetapkan teori, apabila terdapat pertentangan antara kaidah yang ada dengan hukum *furû'*, maka kaidah tersebut diubah dan disesuaikan dengan hukum *furû'* tersebut. Oleh karena itu, aliran ini berupaya agar kaedah yang mereka susun sesuai dengan

³⁹ Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushul al-Fiqh)*, terj. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991), 9.

⁴⁰ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2001), 11-12.

⁴¹ Ibid., 12.

⁴² Ibid., 10.

hukum-hukum *furû'* yang berlaku dalam mazhabnya sehingga tidak satu kaidah pun yang tidak bisa diterapkan.⁴³

Simpulan

Hukum Islam pada masa awal Islam telah mampu merespon kebutuhan masyarakat yang terus berkembang dengan tuntutan yang makin beragam. Hukum Islam masa awal telah mampu memenuhi kebutuhan kaum Muslim berupa seperangkat aturan hukum yang disebut fiqh yang responsif yang diperoleh melalui penggunaan teori hukum yang dinamis dan dialektis. Teori hukum ini sesungguhnya sudah ada bersama dengan awal lahirnya Islam sejak masa hidup Rasulullah saw. Namun, teori hukum dalam bentuknya yang komprehensif baru dimulai pada masa al-Syafi'i, kemudian secara berkesinambungan terus dikembangkan dan disempurnakan oleh para fukaha masa berikutnya dari berbagai mazhab hukum Islam yang ada.

Pada awalnya, terjadi pemecahan dalam pemahaman terhadap hukum Islam menjadi dua aliran yaitu *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang saling berkontestasi satu sama lain. Kemudian, kedua aliran ini bergerak untuk saling melengkapi satu sama lain. Teori Hukum Islam klasik berupaya mengintegrasikan antara teks otoritatif (*nushûsh*) dan peran nalar manusia (*ra'y*). Namun fungsi nalar manusia berada pada tingkatan yang lebih rendah (subordinatif) dan tambahan (subsider) dibanding fungsi ajaran yang diwahyukan Tuhan (*nushush*). Semua aliran hukum yang berkembang pada saat itu harus menyesuaikan diri dengan model integrasi yang ada dengan melakukan konsesi-konsesi tertentu jika ingin mendapatkan pengakuan sebagai aliran hukum yang sah. Misalnya, aliran tradisionis harus menerima *ra'y* dalam bentuk *qiyâs* karena *qiyâs* telah mendapatkan penerimaan yang tinggi di kalangan fuqaha. Atas dasar itu, aliran-aliran hukum yang tidak mau menerima *qiyâs*, dengan sendirinya hilang dari peredaran, seperti mazhab Zahiri dan mazhab Hasywiyah.

Daftar Rujukan

- A. Sirri, Mun'im. *Sejarah Fiqih Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
Abu Zahrah, Muhammad. *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*. Kairo: Mathba'ah al-Madani, t.t.

⁴³ Ibid., 13.

- _____. *Ushûl al-fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *I'lâm al-Muwaqqi'in*. Beirut: Dar al-Jil, tt.
- B. Hallaq, Wael. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*. terj. E. Kisdaningrat dan Abdul Wahid. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Hashim Kamali, Muhammad. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushul al-Fiqh)*. terj. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1991.
- Hassan, Ahmad. *The early Development of Islamic Jurisprudence (Pintu Ijtihad sebelum Tertutup)*. terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- J. Coulson, Noel. *The History of Islamic Law (Hukum Islam dalam Perpektif Sejarah)*. terj. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 1987.
- Jabir Fayyadh al-'Ulwani, Thaha. *Adab al-Ikhtilâf fi al-Islâm (Etika Berbeda Pendapat dalam Islam)*. terj. Ija Suntana. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh, Jilid II*. Jakarta: Logos, 2001.
- Wahhab Khallaf, Abdul. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, tt.
- Weiss, Bernard. *The Spirit of Islamic Law*. London: The University of Georgia Press, 1998.