

MENYUNTIK USHUL FIQH DENGAN FILSAFAT

*Iswahyudi**

Abstrak : *Sebagai perspektif dalam kajian hukum Islam, ushul fiqh adalah konstitusi nalar untuk membangun hukum yang berhubungan dengan aktivitas manusia. Sebagai konstitusi, ushul fiqh dituntut untuk selalu dinamis dan progressif sesuai pendulum manusia yang tidak pernah tetap. Kemandegan ushul fiqh adalah kemandulan manusia. Salah satu sarana paling tepat dan mendasar untuk tujuan tersebut adalah semangat filsafat dalam mengkonstruksi pada level perumus maupun level pembaca. Tulisan ini adalah tawaran penulis dalam mengungkap bagaimana "sebaiknya" ushul fiqh dan sedikit uraian tentang "apa yang terjadi" dengan ushul fiqh yang dipahami saat ini. Menurut penulis, basis filsafat memiliki urgensitas karena ia mengajarkan watak kritis, curiga dan terbuka, sehingga ushul fiqh jauh dari pembakuan apalagi berubah menjadi dogma. Ushul fiqh yang progressif menghasilkan turunan fiqh yang progressif pula.*

Kata Kunci : *Dogmatisme Ushul Fiqh, Logika "on-of", Ontologi dan Epistemologi Ushul Fiqh.*

PENDAHULUAN

Aliran ortodoksi sering menyangka bahwa ajaran Islam bersifat ahistoris dan tidak boleh dipertanyakan (*unquestionable*), Islam mengatasi *spatio-temporal* yang menjadi wadah bagi manifestasi Islam itu sendiri. Lebih dari itu, segala perangkat metodologis maupun ontologi sebuah kajian

* Penulis adalah dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo

tentang Islam disejajarkan dengan asumsi bahwa bersikap meragukan apalagi kritis adalah ketabuan paradigmatis. Di sinilah letak kekeliruan persepsi karena tidak membedakan antara doktrin dengan penafsiran, antara asal dengan cabang serta antara substansi ajaran dengan suplemen ajaran. Campur aduk pemahaman seperti ini tidak hanya membuat pemeluk Islam terjerembab ke dalam kubangan sempit dan eksklusivitas, tetapi juga menyebabkan "kemandulan" intelektual dan kebekuan peradaban. Oleh karena itu, membongkar tumpang-tindih pemahaman tersebut dengan suara lantang harus disuarakan dan mendesak untuk dibumikan.

Bagian dari ajaran yang mengalami dogmatisme tersebut dan paling penting karena menyangkut aktivitas manusia dan relasinya dalam kehidupan adalah fiqh. Fiqh secara mudah diterjemahkan dengan seperangkat aturan kehidupan mulai dari bangun tidur sampai tidur kembali.¹ Oleh karena itu, aturan yang dipegang oleh seseorang secara ketat akan berimplikasi pada pandangan hidup yang kaku pula. Sebaliknya, aturan yang elastis dan dinamis akan memunculkan pandangan hidup yang toleran dan terbuka. Fiqh, seperti diketahui, bukanlah produk jadi,² ia muncul melalui proses panjang dan memerlukan metodologi tertentu. Metodologi itulah yang belakangan disebut dengan ushul fiqh.³ Setiap mujtahid merancang metodologi ini sebelum

¹ Abdul Wahháb Ibráhím Abú Suláiman, *Al-Fikr al-Uṣūlī: Dirásah Tablīṭīyah Naqḍīyah* (Jeddah: Dār al-Shuruq, 1983), 20. Definisi demikian adalah kreasi penulis atas berbagai macam definisi yang diberikan ulama.

² Pada awal kafinya fiqh hanyalah pemahaman atas agama secara menyeluruh, sehingga Nabi bersabda, "Barangsiapa dikehendaki sebagai yang baik oleh Allah, maka ia akan diberi pengertian mendalam tentang agama". Namun, pada perkembangan berikutnya ia menjadi ilmu tersendiri. *Ibid.*, 20.

³ Abú Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasbfá fī 'Ilm al-Uṣūl*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutúb al-'Ilmiyah, 1983), 5. Lihat juga, Wahbah al-Zuhayfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 16-17.

merumuskan hukum. Dengan demikian ia layak disebut dengan mujtahid mutlak atau mujtahid *mustaqil*.⁴ Ushul fiqh dalam diskursus fiqh menempati posisi determinan ketika produk hukum disebarkan kepada umat. Banyak para pemikir hukum Islam tidak mampu bertahan lama disebabkan ia tidak memiliki metodologi yang menjadi basis metafisis suatu hukum dikonstruksi. Para penerus suatu metodologi serta menggunakannya dalam menjawab problem keumatan dalam bentuk komunal dan masif itulah yang kemudian dikenal dengan sebutan madzhab. Oleh karena itu, kritik atas fiqh, secara akademik, bukan ditujukan pada diri fiqh itu sendiri, tetapi lebih pada metodologi yang menjadi perangkat analisa dari fiqh tersebut. Dengan demikian, membicarakan ushul fiqh sebagai "pembentuk" lebih memiliki sisi urgensitas dari pada membicarakan fiqh sebagai produk "terbentuk".

Di pihak lain, perbincangan ushul fiqh, tidak bisa dilepaskan dari filsafat secara umum. Ada beberapa argumentasi yang dapat memperkuat tesis ini. *Pertama*, ushul fiqh adalah kacamata untuk melihat masalah. Ada dua arus besar dalam melihat masalah dalam tradisi intelektual, yaitu berawal dari fakta-fakta lalu menuju pada kesimpulan membentuk suatu teori. Di sinilah sosok ushul fiqh Imam Shāfi'i beroperasi. Kasus penentuan masa *haidh* bagi wanita dengan metode *istiqrā'i* adalah bagian kecil dari contoh yang dapat diberikan. *Kedua*, memberangkatkan pandangan masalah pada teori-teori dan menghubungkannya dengan temporalitas dan parsialitas kasus. Ushul fiqh Ahmad bin

⁴ Imam al-Nawawī dan Ibnu Ṣalāh membuat stratifikasi mujtahid menjadi lima. Yaitu, mujtahid *mustaqil*, mujtahid *mutblaq ghayr mustaqil*, mujtahid *muqayyad*, mujtahid *tarjih* dan mujtahid *fatwa*. Adapun yang dimaksud mujtahid *mustaqil* adalah mujtahid yang mampu menyusun kaidah ushul sendiri dan mempraktekkan kaidah tersebut untuk perumusan hukum Islam. Lebih lengkap lihat, Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Fiqh*, 1043-149.

Hanbal adalah satu model yang mengaksentuasikan sisi ini. Dua model semacam⁵ di atas sejatinya merupakan problem-problem filsafat yang menjadi perdebatan panas dalam panggung filsafat sejak Yunani kuno. Dan, hampir seluruh bangunan pemikiran selalu mewarisi perdebatan tersebut dengan kecenderungan pada aliran tertentu. Pembacaan atas teks, baik al-Qur'an maupun hadis sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari problem-problem filsafat tersebut.

Kedua, ushul fiqh mengandung aturan praktis serta langkah-langkah perumusan hukum. Argumentasi kedua ini merupakan akibat langsung dari argumentasi pertama. Bila yang pertama lebih pada asumsi dasar, maka yang kedua ini lebih pada tata aturan praktis lapangan. Dalam ranah filsafat, yang kedua ini mengacu pada metode-metode pengambilan kesimpulan sekaligus pembuktian kebenaran (verifikasi) maupun pembuktian kesalahan (falsifikasi).

Singkat diskusi, dapat dinyatakan bahwa filsafat selalu melekat dalam setiap kajian termasuk ushul fiqh. Di sinilah letak titik penting filsafat dalam pembaharuan ushul fiqh yang lebih dinamis sekaligus *acceptable* bagi produk hukum untuk ke-di sini-an dan ke-kini-an umat. Tulisan ini hanyalah sumbangsih kecil yang bermaksud untuk menjelaskan pentingnya filsafat untuk membangun ushul fiqh yang progressif dan mengembalikannya pada dinamika awalnya yang terus berubah.

⁵ Keterangan panjang tentang dua hal ini dapat dibaca dalam Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993) mulai halaman 35. Dua semacam tersebut lalu mengkristal dalam dua aliran besar yaitu rasionalisme dan empirisisme. Yang pertama tidak berdasar pengalaman sedangkan yang kedua berdasar pada pengalaman. Ushul fiqh yang dibangun atas dasar yang kedua adalah ushul fiqh yang berbicara atas nama realitas, tetapi ushul fiqh yang dibina atas yang pertama lebih memaksa realitas untuk seperti dirinya.

USHUL FIQH DALAM SITUASI KRISIS

Penulis menggunakan istilah ilmu sosial “krisis” untuk menjelaskan nasib ushul fiqh saat ini. Adalah Thomas Kuhn yang mempopulerkan istilah “krisis” dalam menjelaskan ketidakmampuan suatu teori dalam menjawab persoalan yang muncul. Teori akan mengalami krisis jika teori itu telah mengalami anomali-anomali akumulatif. Setiap anomali muncul karena ada masalah yang tidak dapat direferensikan kepadanya.⁶ Ushul fiqh disamakan dengan ilmu sosial karena keterkaitan erat ushul fiqh dengan problem kemanusiaan. Ia hadir untuk manusia dan disusun dengan latar belakang manusiawi.

Argumentasi berikut dapat mempertegas krisis ushul fiqh tersebut. *Pertama*, kaidah-kaidah ushul fiqh seringkali disusun hanya dengan menggunakan mono logika formal normatif dalam perspektif yang sempit. Analisa keilmuan lain seperti antropologi, sosiologi dan sains teknologi kurang mendapat perhatian. Al-Jabiri menjelaskan mono logika ini dengan istilah nalar *bayani*, yaitu nalar yang dibangun atas landasan kokoh pada teks, mulai dari gramatika hingga korelasi antar ayat. Keasyikan berlebihan pada permainan teks melupakan sisi lain dari nalar yaitu nalar *burhāni* dan *‘irfāni*. Implikasi lebih lanjut dari nalar *bayani* ini adalah mapannya konstruksi kebudayaan teks dan melemahnya regulasi serta dinamisasi aspek empiris dalam Islam.⁷

Isu tentang Gender misalnya, dengan merujuk pada nalar ini akan menyuguhkan kesimpulan bahwa perempuan

⁶ Pembahasan tentang anomali sebuah ilmu dibaca dalam Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)

⁷ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tablīghiyah Naqdīyah li al-Naẓm al-Ma‘rifah fi al-Tbaqafah al-‘Arabīyah*, (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arabīyah, 1990), xxxix. Nalar *bayani* ini, sejajar dengan ushul fiqh, seperti ilmu-ilmu lain yang berbasiskan bahasa Arab, seperti Nahwu, Balaghah, kalam dan fiqh. .

atas nama apapun adalah kelas dua dan subordinat, sekalipun berbagai macam dalil dimunculkan mulai surat al-Nisá': 34 hingga hadis "*tidak akan beruntung suatu kaum yang menjadikan wanita sebagai pemimpinnya.*" Nalar bayani mengesampingkan realitas kekinian yang sejatinya seringkali perlu dipertimbangkan. Wanita yang di zaman Rasul tidak begitu mendapat pendidikan yang layak, sekarang bisa dilihat hampir seluruh perguruan tinggi didominasi oleh wanita. Bangunan ushul fiqh dengan piranti *maslahat mursalah* kurang membantu isu gender ini. *Dar'u al-mafásid muqaddam 'alá jalb al-masálih* masih menempatkan wanita pada posisi *dar'u al-mafásid*. Ia dianggap menyimpan potensi kerusakan atau kehancuran. Proyeksi kepemimpinannya harus ditangguhkan walaupun secara managerial dan intelektual (*jalb al-masálih*) lebih layak dari laki-laki.

Mono logika tersebut, di sisi lain, mengakibatkan orientasi perasaan sebagai aspek terdalam dalam relasi sosial, terabaikan. Hal ini memberikan label kepada umat Islam dengan watak yang kaku dan formalis. Logika yang dihasilkan mengikuti spektrum dualisme ekstrim; kamu-saya, halal-haram, iya-tidak dan kelompokmu-kelompokku. Inilah logika yang sering penulis sebut dengan logika "on-off".

Dalam kasus lain, lokalisasi wanita tuna susila misalnya, al-Qur'an dengan lantang menjelaskan perzinahan adalah dosa besar dan dilaknat. Oleh karena itu, usaha membantu tindakan dosa adalah tindakan dosa pula. Logika "on-off" berkesimpulan lokalisasi atas dasar apapun harus dibubarkan. Kesimpulan demikian menafikan ruang dialog yang akan menjelaskan misalnya, bahwa perbuatan tuna susila adalah fakta sosial yang tidak mungkin dihapus. Sebagai fakta yang tidak mungkin dihilangkan, lokalisasi diperlukan agar ekkses perbuatan tuna susila tersebut tidak menjalar pada banyak domain. Mulai dari kerusakan akhlak para remaja, tata rias kota dan ketentraman masyarakat

sekitar hingga persoalan penyebaran penyakit yang tidak teridentifikasi dapat terantisipasi. Bimbingan dan arahan secara *gradual evolutif* serta diagnosa atas problem yang mereka hadapi --penulis menyakini secara naluriah insaniah mereka tidak mau menjadi pelaku tuna susila, problemlah yang sejatinya mengarahkan mereka untuk menekuni dunia hitam ini-- sulit dirumuskan bila pelaku tindakan asusila tersebut tidak terorganisir secara baik. Alasan-alasan yang bersifat antisipatif sekaligus prediktif sosiologis dalam nalar monolitik ini kurang terpikirkan, pun demikian konsep *istihsan* kurang memberi ruang untuk model yang jelas-jelas dalam al-Qur'an dilarang ini.

Pelarangan lokalisasi justru, menurut penulis walau melawan tekstualitas kitab suci, membangun idealitas kitab suci untuk tidak terperangkap dalam "dosa sosial" akibat membiarkan pelaku tunasusila menebarkan virus penyakit dan tidak mendiagnosa problem mereka.

Pendekatan intuitif atas problem kemanusiaan lebih menempatkan pandangan hukum yang "merasakan" apa yang dialami oleh pelaku objek hukum, menjadikan "aku" seolah-olah "engkau".⁷ Pandangan demikian berangkat dari logika penerapan hukum oleh Allah kepada hambanya, seperti ketika mengharamkan minum-minuman keras maupun pelarangan beristri banyak dan penghapusan sistem perbudakan dalam sistem pembayaran kafarat (tebusan dosa). Intisari logika tersebut sejatinya merefleksikan watak manusia yang gampang patah bila didekati dengan pendekatan yang tanpa ada alternatif lain selain "ya" dan "tidak". Konflik-konflik antar aliran dalam Islam, dalam panggung sejarah, seringkali terjadi disebabkan masing-

⁷ Ini adalah pandangan filsafat "tatapan wajah" dari filosof Perancis Emmanuel Levinas dalam refleksi relasi etis antar manusia. Bernadus Agus Rukiyanto, "Emmanuel Levinas: Relasi Etis Asimentreis", dalam *Pemikir Perancis Abad ini*, Majalah filsafat Diryarkara, (Thn XVI No. 2), 48.

masing lebih mengunggulkan logika formal seperti itu. Andaikan saja aliran-aliran tersebut bernalar dengan pendekatan intuitif, konflik akan bisa dikurangi. Hal ini mungkin karena intuisi lebih memiliki karakter resiprokal, yaitu perasaan merasakan apa yang dirasakan orang lain. Resiprokalitas ushul fiqh, oleh karena itu, mendesak untuk dihadirkan, agar hukum yang dihasilkan memiliki korespondensi dengan dunia yang serba plural ini.

Kedua, ushul fiqh telah mengalami perubahan wajah menjadi dogma. Pengambilan hukum oleh generasi penerus madzhab tidak langsung mengembalikan pada kaidah ushul fiqh Imam madzhab, tetapi kepada penerusnya yang disebut sebagai *mujtahid tarjih* seperti Imam al-Nawawī dan Rafī'i dalam tradisi Shāfi'iyah. Kaidah ushul fiqh seolah tidak memiliki celah untuk kritik. Dinamisasi ushul fiqh yang kritis atas persoalan sosialnya menjadi terhenti. Sementara para pengikutnya, atas alasan rendah hati (*tawadū'*) tidak berani menggugat kaidah imamnya tetapi justru membelanya. Pembelaan apologis seperti ini jelas meminggirkan kehendak para pembuat teori hukum tersebut yang justru memotivasi untuk mengambil sumber pokok sebelum masuk dalam sebuah aliran tertentu. Sebagai contoh, Imam Shāfi'i memberi maklumat "*Barangsiapa yang mengambil pendapatku tanpa tahu dari mana pendapat itu disimpulkan, maka ia laksana pencari kayu bakar di malam hari dengan gembira, tetapi malang, dia tidak tahu bahwa di belakangnya, di kayu itu, terdapat ular besar yang siap memakannya*". Imam Ahmad bin Hanbal juga memberi ultimatum "*Janganlah kalian mengikutiku, Malik, Abū Thawr ataupun Awzā'i, tetapi ambillah dari mana mereka mengambil*"⁸ Para imam madzhab sama sekali tidak ingin pendapatnya dijadikan dogma yang statis. Sejak awal mereka mengakui bahwa apa yang mereka lakukan adalah usaha intens

⁸ Abdul Hamid Hakim, *Al-Salām*, (Jakarta: Sa'adiyah Putra, tt), 50.

menjawab problem kemanusiaan yang muncul pada masanya. Dalam hal pembayaran zakat yang didahulukan sebelum hari raya (*ta'jil al-zakat*) untuk para pelajar di pesantren misalnya, seringkali menyimpang dari diktum imam Shāfi'i yaitu zakat harus diberikan di mana matahari terbenam. Sementara itu, para pelajar di saat matahari terbenam sudah berada di rumah masing-masing. Mereka sesungguhnya meninggalkan Shāfi'i dan beralih kepada pengikutnya Imam Qaffāl yang berargumen tentang kebolehan model zakat yang didahulukan.⁹

Kasus-kasus serupa sering terjadi dalam lingkaran sosial. Maraknya dana zakat untuk pembangunan masjid, sekolah dan lembaga-lembaga sosial lain tidak akan ditemui dalam diktum kaidah ushul fiqh Shāfi'i, apalagi pemberian zakat pada guru, kiai, tokoh masyarakat atau pelaksana peran-peran agama. Imam Shāfi'i dengan tegas menjelaskan *fi sabilillah* dalam ayat tentang *mustahiq zakat* (orang yang berhak menerima zakat) dalam *al-Baqarah* : 60, dengan pengertian hanya orang yang berperang mengangkat senjata dan bukan dengan pena atau lisan (guru atau kiai). Imam Qaffāl¹⁰ melihat pendapat Shāfi'i ini mengalami krisis dan karenanya ia berpaling untuk kemudian membangun tafsir *fi sabilillah* dengan *fi sabil kulli khayr* (untuk semua jenis kebaikan). Tafsir demikian menaungi tindakan penggunaan uang zakat untuk membangun masjid, sekolah atau tempat sosial lain serta guru maupun aktivis keagamaan.

Akumulasi anomali suatu teori seharusnya memunculkan teori baru yang lebih bergaul dengan problem zaman, namun sayang, dogmatisme prespektif telah memfosil dalam nalar pengikut pendiri suatu teori. Bagi penulis, watak demikian menciptakan pengikut-pengikut "bermuka dua". Di

⁹ Imam Dimiyāṭ, *I'ānat al-Tālibin*, Juz II, (Kairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Mashhad al-Husayni, tth), 187.

¹⁰ Keterangan dalam *Tafsir Manir* Juz 1, 344.

satu sisi tidak ingin meninggalkan tetapi dalam tindakannya meninggalkan. Kasus di atas adalah contoh nyata "bermuka dua" ini. Watak seperti ini walau sering dijawab dengan lontaran-lontaran apologetik bahwa ketidakberpihakannya pada imam madzhab bukan pada hal prinsipil namun pada aspek cabang (*furu'iyah*), tetapi sejatinya lontaran apologetik tersebut lebih menyimpan bias-bias dogmatisme perspektif.

Ushul fiqh sebagai basis bangunan fiqh diandaikan sebagai sumber pokok masalah yang secara cepat membutuhkan pembaharuan. Pembaharuan ushul fiqh harus dimulai dari landasan ontologis sekaligus epistemologis dalam semangat filsafat. Akibat kehilangan ruh basis filsafat inilah ushul fiqh berwatak monolitik dan menjadi dogmatik. Filsafat diasumsikan mampu membangun kelesuan dan stagnasi ushul fiqh yang seharusnya progressif dan dinamis.

KENAPA FILSAFAT?

Sebagai bagian dari ilmu, ushul fiqh tidak dapat dilepaskan dari tradisi ilmu, dapat diverifikasi atau difalsifikasi, menjadi dogmatis atau tetap dinamis dan potensial memiliki nilai subjektivitas. Di pihak lain, ushul fiqh sebagai ilmu, meminjam istilah Jujun S. Suriasumantri adalah marinir yang dilepaskan oleh kapal induk ketika perang.¹¹ Kapal induk itu kini berbentuk filsafat. Walau telah dilepas, hebatnya, filsafat tidak serta merta membiarkan marinir tanpa haluan dan kendali, ia tetap mengawal hingga marinir tidak lupa atas tujuan awal berangkat. Pengawasan inilah yang dalam kajian ilmu disebut dengan filsafat ilmu pengetahuan.¹² Filsafat ilmu selalu protes atas kritisisme yang seringkali menjadi ideologi.

¹¹ Jujun, *Filsafat Ilmu*, 35-56.

¹² Filsafat ilmu pengetahuan mengkaji ilmu pengetahuan, bukan pengetahuan itu sendiri, dari segi ciri-ciri dan cara-cara memperolehnya. Lihat, Dony Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: Teraju, 2002), 5.

Ushul fiqh dalam situasi yang *establish* sekarang ini tampaknya telah berubah dari kritisisme menjadi ideologi.

Walau ushul fiqh sering diintroduksi sebagai dalil-dalil fiqh secara umum yang diambil dari teks-teks normatif al-Qur'an serta disimpulkan dari pemahaman intertekstualitas al-Qur'an seperti *al-amr li al-wujub* (setiap perintah adalah menunjukkan kewajiban) dan kaidah-kaidah ushul yang lain, tetapi sebenarnya perumusan-perumusan kaidah tersebut selalu *hand in hand* (bergandengan tangan) dengan filsafat. Model *qiyās* model Aristoteles-Imam Shāfi'i dapat diambil sebagai misal. Dalam al-Risālah, dapat dilihat bagaimana Shāfi'i membangun konsep premis mayor, premis minor (silogisme), konsep *genus* dan *spesies*.

Premis mayor dan premis minor dengan tambahan sebuah kesimpulan menyatu dalam konsep silogisme. Aristoteles menjelaskan silogisme sebagai formasi sebab akibat (*if-then*); jika (*if*) A adalah B, dan B adalah C, maka (*then*) A adalah C. Atau dalam suatu waktu, Aristoteles menjelaskan silogisme ini dengan formasi "oleh karena itu" (*therefore*) seperti, A adalah B, B adalah C, oleh karena itu (*therefore*) A adalah C.¹³ Al-Shāfi'i dalam al-Risālah membangun konsep Aristoteles ini dalam formulasi *qiyās*, ia mencontohkan dengan harga budak yang terluka diqiyāskan dengan kualitas harga budak di pasar.

- Harga budak di pasar adalah "A" (hukum *Aḡl*)
- Budak terluka (kasus cabang *far'u*)
- Budak terluka di pasar berkualitas "B" (alasan *'illat*)
- Karena budak di pasar berkualitas "B"
- Maka harganya "A" (hukum akhir)

¹³ Frederick Copleston, S.J, *A History of Philosophy*, (London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1948), 282.

Asl, hukum *asl* dan *'illat* oleh Shāfi'i dimasukkan dalam premis mayor, sedangkan *far'u* (problem baru yang muncul) sebagai premis minor. Namun, dalam *qiyās*, *'illat* yang sejatinya menjadi inti premis mayor disusun berdasarkan ijihad dari *asl* dan hukum *asl*, sedangkan dalam silogisme, premis mayor yang sudah ada terlebih dahulu disusun dari sifat yang lebih umum dan universal. Harga budak di atas bila disusun dalam sebuah silogisme akan berbunyi

- | | | |
|--------------|---|--|
| Premis Mayor | : | Semua budak dengan kualitas "B" memiliki harga "A" |
| Premis Minor | : | Budak yang terluka memiliki kualitas "B" |
| Kongklusi | : | Budak yang terluka berharga "A". |

Abū Hanifah sebenarnya mengakomodir konsep *qiyās*, namun ia tidak membangun *qiyās* atas formasi silogisme yang mengikuti premis mayor ala Aristotelian.¹⁴ *Qiyās* masih dalam struktur yang bebas, rasional dan dinamis. Francis Bacon mengkritik pembakuan ala silogisme demikian dengan mengatakan logika ini tidak memberi manfaat sama sekali, karena tidak menambahkan sesuatupun pada kemampuan manusia untuk menguasai dunia. Konsep *qiyās* memang menemukan kekakuan dan terkesan formal ditangan Shāfi'i serta terlihat liberal di tangan Abū Hanifah.¹⁵

Para penerus ushul fiqh seharusnya memahami formulasi teori-teori tersebut sebagai upaya filsafati yang memiliki karakter kritis dan mendalam. Secara singkat dapat dijelaskan bahwa filsafat memiliki urgensitas ultim dalam ranah keilmuan termasuk ushul fiqh disebabkan beberapa hal. *Pertama*, filsafat mengarahkan pada pemikiran yang

¹⁴ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*, (Yogyakarta: Safiria Insani press, 2004), 190.

¹⁵ *Ibid.*, 17.

mendalam mencari ideal moral atau pesan terdalam dari suatu perintah atau larangan. Bukan saja hanya melihat *al-amr li al-wujub* tetapi juga menginvestigasi maksud dari *wujub* tersebut. Ketika menjelaskan *faqta' aydiyahumâ* (potonglah kedua tangannya) dalam kasus pencurian, tidak serta merta perintah tersebut dianggap sebagai perintah *wujub*, namun elaborasi terhadap apa manfaat dan fungsi pemotongan itu diperintahkan, menjadi hal penting sebelum menformulasi kan suatu tindakan hukum. "Mendalam" dalam tradisi filsafat adalah berfikir radikal sampai ke akar-akarnya atau sampai pada substansi persoalan.

Lebih tegas, Amin Abdullah, intelektual yang gencar menyebarkan jaring laba-laba keilmuan agama Islam, menjelaskan bahwa filsafat sebaiknya dijadikan sebagai metodologi keilmuan dengan alasan karena telaah filsafat selalu terarah kepada pencarian dan perumusan ide-ide atau gagasan yang mendasar (*fundamental ideas*) dalam berbagai persoalan. Menurutnya, pemikiran fundamental biasanya bersifat umum dan astrak. Inilah yang sering dipopulerkan dengan sebutan "*al-falsafat al-ulâ*", "substansi" atau "esensi". Pengenalan dan pendalaman isu-isu fundamental tersebut diharapkan dapat membentuk cara berpikir kritis, tidak mudah terjebak dan terbelenggu oleh kepentingan historis-kultural yang *time responsya temporal*.¹⁶

Kedua, filsafat memberi ultimatum untuk kritis atas sikap kritis yang menjadi dogma. Gagasan yang ingin dibela oleh filsafat adalah dinamisasi pengetahuan tanpa henti. Pengetahuan tidak pernah berhenti dan harus mengalami regulasi terus menerus. Sikap kritis yang menjadi dogma

¹⁶ Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-Agama Dalam Milenium Ketiga", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5/VII (1997), 59-60.

terjadi ketika suatu teori dihadirkan untuk menjawab problem kemanusiaan pada waktu tertentu dimapankan oleh pendukungnya dan dijadikannya sebagai referensi tunggal dalam setiap persoalan. Contoh dalam dunia filsafat misalnya adalah aliran Marxisme. Marxisme awalnya adalah teori ekonomi dan manifesto perjuangan yang disusun untuk generasi semasanya, tetapi kemudian teori itu dimapankan dan selalu menjadi manifesto bagi seluruh tempat, sehingga wajar bila teori itu telah bangkrut atau dalam bahasan lain, telah mengalami krisis. Ushul fiqh sesungguhnya dapat disamakan dengan Marxisme tersebut. Ushul fiqh ala Abū Hanifah adalah teori sosial keagamaan untuk negara Irak, demikian pula ushul fiqh Shāfi'i adalah respon sosial masyarakat Mesir. Oleh karena itu *setting* kultural yang berbeda menghasilkan teori ushul fiqh yang berbeda dapat dipahami.

Bila Abū Hanifah menjelaskan *al-asl fi al-ashyā' al-tahrīm ḥatta yadulla al-dalīl 'alā ibahātih* (segala sesuatu adalah dilarang sampai kemudian ada dalil yang menerangkan kebolehnya), hal ini disebabkan karena Abu Hanifah hidup dalam latar budaya metropolis yang bebas dan suka berpikir bebas sehingga ketetapan definitif tentang kebolehan sesuatu harus dimunculkan. Sementara Shāfi'i sebaliknya, *al-asl fi al-ashyā' al-ibāḥah ḥatta yadulla al-dalīl 'alā tahrīmih* (segala sesuatu adalah diperbolehkan hingga ada dalil yang melarangnya) karena Shāfi'i hidup dalam latar yang serba aturan, baik aturan tradisi lokal maupun aturan tradisi keagamaan,¹⁷ sehingga ketakutan akan kebebasan berlebihan

¹⁷ Implikasi kaidah ini berbeda. Kaidah Abu Hanifah lebih mengesankan kesempitan bahwa apa pun bila tidak ada keterangannya dalam teks al-Qur'an atau Hadis adalah tidak boleh dilakukan. Sebaliknya, bagi kaidah Shāfi'i, terkesan longgar. Apa pun boleh kecuali yang jelas ketidakbolehnya dalam teks al-Qur'an dan Hadis.

tidak begitu mengkhawatirkan. Watak hukum yang dihasilkan dari dua *setting* sosial yang berbeda tersebut pun berbeda. Yang satu ingin membatasi liberalisme tak terarah, sementara yang lain tampak ingin mencairkan kebekuan ikatan, walau masih tampak watak kakunya.

Dogmatisme terjadi ketika pengikutnya memutlakkan teori tersebut dengan membutakan diri dari investigasi latar belakangnya. Semangat filsafat akan memprotes dogmatisme sempit tersebut serta berintensi membuka selubung-selubung yang mengitarinya. Kemandegan intelektual adalah musuh dan akan menjadi musuh utama filsafat. Pun demikian ushul fiqh akan menjadi musuh baru bila mengalami dogmatisme teori.

Ketiga, filsafat memberi spirit tidak puas atas segala hal. Dengan kata lain, filsafat mengajarkan "curiga" atas segala produk pemikiran. Artinya, di samping filsafat mengidealkan sikap berfikir mendalam dan kritis atas sikap kritis menjadi dogma, ia juga menginspirasi untuk curiga. Perpindahan Shâfi'i dari Irak menuju Mesir misalnya selalu dipertanyakan dan usaha untuk meruntutkan koherensi rasionalitas dengan produksi ushul fiqh yang diintroduksinya, mengandung bias politik atau tidak. Shâfi'i memang tidak terlalu disukai oleh pemerintahan Bani Abbasiyah yang didominasi oleh orang Persia dan memarginalkan orang Arab. Shâfi'i sebagai keturunan Arab sering memprotes kondisi ini. Akibatnya ia melarikan diri ke Mesir karena di sana gubernurnya kebetulan keturunan Arab. Nasr Hamid secara sinis menyebut fenomena ini sebagai Arabisme Shâfi'i.¹⁸

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKIS, 1997), 3-6.

Watak pencuriga adalah modal mental untuk selalu berkembang dan progressif, karena pencuriga selalu mencari dan menginvestigasi untuk membuktikan sekaligus menemukan kebenaran. Kematian watak curiga adalah kematian pengetahuan. Curiga adalah awal dinamisasi pengetahuan. Penggunaan ushul fiqh yang diawali sikap curiga akan membangun momentum di mana ushul fiqh selalu progresif dan melaju pesat menatap jaman. Lalu apakah sifat iri tidak memunculkan skeptisisme mutlak? Tentu tidak, karena curiga yang dimaksud di sini adalah curiga yang masih dalam koridor semangat transendentalisme, curiga yang dilandasi oleh ketaqwaan kepada Allah. Karena pencarian dalam panggung ushul fiqh tidak bisa dilepaskan dari unsur normativitas dan sakralitas agama sebagai ciri spesial yang tidak boleh dipinggirkan. Pertanyaannya kemudian, bagaimana basis filsafat dirumuskan dalam tradisi ushul fiqh?

Upaya pemberian basis filsafat untuk memformulasi ushul fiqh yang "menggaul" dengan jaman serta progressif dan selalu dinamis pertama-tama harus diawali dari koreksi atas ontologi¹⁹ ushul fiqh. Para ahli ushul fiqh sepakat bahwa kajian ushul fiqh adalah kaidah-kaidah atau metode-metode *istinbâ' hukum (al-adillah al-shar'iyah al-kulîyyah; dalil-dalil syara' yang umum)*. Termasuk dalam metode tersebut adalah kaidah-kaidah bahasa, kaidah-kaidah qiyâs, perintah, larangan, *mu'tlaq, muqayyad* dan *'am*. Dengan kata lain ontologi ushul fiqh membincang hukum syara' ditinjau dari

¹⁹ Ontologi suatu ilmu adalah sesuatu yang ingin diketahui ilmu tersebut, atau dengan ungkapan lain, sesuatu yang menjadi telah suatu ilmu. Ontologi adalah jawaban untuk mencari pertanyaan "apa". Lihat, Louis O. Katisoff, *Pengantar Filsafat: Sebuah Buku Pegangan untuk Mengenal Filsafat*, terj. Soejono Soemanngono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 194.

hakekat, kriteria, pembuat hukum dari segi dalil dan perintahnya, orang yang dibebani hukum dan cara berijtihadnya.

Dalam hal *muqayyad* misalnya, kaidah yang menjelaskan *al-muqayyad yabqa 'alá taqyidih* (kalimat yang diikat dengan suatu penjelasan tetap dengan memperhatikan penjelasan itu). Jika kaidah iri digunakan, sebagaimana contoh yang sering diberikan, untuk kasus tebusan atas pembunuhan yang tidak disengaja; memerdekakan budak yang mukmin (*al-Nisâ'*: 91), maka membayar tebusan selain budak yang tidak mukmin, tidaklah dibenarkan (tidak sah). Problem akan muncul bila digunakan untuk menganalisa ayat tentang riba *lá ta'kul al-riba ad'áfan mudá'afan* (*al-Baqarah*: 275, 278, 279). Kata-kata *ad'áfan mudá'afan* sering dijadikan argumentasi fenomena riba secara umum dengan kelebihan yang diberikan oleh yang berhutang atau kelebihan atas suatu transaksi di luar keuntungan. Kesimpulan yang dihasilkan adalah generalisasi bahwa bunga bank konvensional adalah haram. Diktum hukum ini seolah-olah tidak diindahkkan oleh umat Islam, karena hampir seluruh transaksi baik haji maupun bisnis selalu berkait erat dengan bank. Alasan darurat sejatinya hanyalah apologi, sementara bank-bank Islam hanyalah *labelling* belaka. Labelnya Islam tetapi prakteknya sama saja dengan bank konvensional.

Dalam ayat ini, apakah akan disamakan frase *ad'áfan mudá'afan* dengan *tahrir raqabah mu'minah*. Andaikan disamakan, maka kesimpulannya akan berbunyi; boleh mengambil keuntungan selama keuntungan itu tidak dua kali lipat dari hutang awal, seperti memberi hutang 100.000 tetapi tagihannya 200.000. Dan bila tidak dimasukkan dalam kaidah *mu'tlaq-muqayyad*, maka kata *mudha'afah* pengiring kata *adh'áfan* di atas akan dimasukkan sebagai apa? Sebagai sifat

(*na'at*) yang berfungsi mentakhsish atau mentaqyid, atau sebagai penguat (*tawkid*) saja. Baik *na'at* maupun *tawkid* secara kaidah akan menghasilkan bahwa riba yang dilarang adalah riba yang berlipat ganda, kecuali jika kita tidak menganggap kata *muadha'afah* tersebut tidak berfungsi apa-apa.

Sejalan dengan model kaidah seperti ini, pantas Mohammad Syahrur dalam menjelaskan konsep teori batas (*nazariyat al-hudūd*) dalam *al-Kitāb wa al-Qur'an* berkesimpulan bahwa riba yang dilarang adalah riba yang melibihi batas maksimal keuntungan (batas atas; *al-hadd al-a'lā*) yaitu dua kali lipat. Selama keuntungan tidak lebih dari dua kali lipat serta sudah biasa berlaku maka hukumnya boleh dilakukan.²⁰ Syahrur secara cantik memperkenalkan teori batas ini dengan konsepsi penggalan hukum Islam laiknya bermain sepak bola. Seorang pemain bebas bergerak ke kanan ke kiri, ke depan belakang selama tidak melewati batas-batas yang ditentukan. Al-Qur'an adalah penjelas atas batas-batas permainan tersebut yang dirumuskan dalam batas minimal atau bawah (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimal atau batas atas (*al-hadd al-a'la*).²¹

²⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ab Mu'ashirah*, (Dār al-Markus al-Ahab li al-Ṭibā'ah li al-Nagr wa al-Tawzi, 1992), 467-471.

²¹ Syahrur merumuskan teori batasnya berangkat dari surah al-Nisa' ayat 13-34, yang terkait dengan pembagian waris. Pada ayat 13, terdapat kalimat, "*tilka hudūd Allah*" dan pada ayat 14, terdapat kalimat "*wa yata'adda hudūdahn*". Kata *hudūd* berbentuk plural, singularnya *had* yang memiliki arti limit. Pemakaian bentuk plural mengindikasikan suatu batas yang ditentukan Allah bermacam-macam. Manusia bebas untuk memilih batasan itu sesuai dengan *spatio-temporal* di mana dan kapan manusia hidup. Secara singkat teori batas Syahrur dirumuskan dalam enam teori batas. Pertama, batas minimal, seperti jenis makanan yang dilarang dikonsumsi dalam surah *al-Mā'idah*: 3. Kedua, batas maksimal, seperti hukuman bagi pencuri dalam surah *al-Mā'idah*: 38. Ketiga, batas maksimal-minimal harsamaan seperti poligami dalam surah *al-Nisa'*: 3. Keempat, batas lurus, seperti hukuman bagi pelaku zina dalam surah *an-*

Konsepsi kaidah semacam ini sejatinya baik, namun kurang menjangkau tatapan filosofis yang memadai, sehingga kadangkala mengalami kebingungan ketika harus dihadapkan pada problem-problem kenyataan empiris. Tatapan filosofis-ontologis mengarahkan kaidah tersebut, di samping mengurai materi hukum berdasar gramatikal, terhadap hakekat pen-*taqyid*-an. Hakekat lebih bersifat umum karena memiliki watak *fundamentant al idea* (ide dasar) yang menjelaskan alasan pen-*taqyid*-an diperlukan, sehingga hakekat tersebut dapat menaungi segala macam konklusi hukum yang dipahami dari sebuah ayat. Dalam contoh riba di atas misalnya, kita dapat mengambil hakekat frase *adha'fan mudha'afah* adalah kelipatan yang dalam kadar tertentu dapat "mencekik" orang lain. Kata *mudha'afah* adalah bahasa lain dari kelipatan yang "mencekik" tersebut. Definisi "mencekik" tentu disesuaikan dengan lokalitas tempat atau kondisi individu yang bertransaksi. Di bawah tatapan hakekat seperti ini, sekecil apapun keuntungan yang potensial "mencekik" orang lain, maka ia terkena hukum riba.

Tesis semacam ini barangkali akan mendapat bantahan argumen seperti, bukankah pencarian ontologis semacam ini telah masuk dalam *hikmat al-tashri'* (hikmah diberlakukannya syari'at) atau *falsafat al-tashri'* (filsafat penetapan hukum). Kontra argumen demikian dapat dibenarkan, namun sayang *hikmat al-tashri'* atau *falsafat al-tashri'* selama ini menjadi kajian yang terpisah dari kaidah ushul. Pencarian ontologis ini dimaksudkan menjadikan dua yang terpisah tersebut saling

Nûr: 2-10. Kelima, batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan, seperti hubungan fisik antar lawan jenis dalam surah *al-An'âm*: 151. Dan keenam, batas maksimal positif dan batas minimal negatif, seperti sedekah dalam surah *al-Baqarab*: 276. Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, 453-464.

kait mengikat dalam perumusan kaidah, sehingga kaidah tidak hampa dari argumen dasar.

Formulasi kaidah ushul, dalam tradisi yang berkembang, biasanya diwarnai dengan pemunculan argumen-argumen normatif dengan varian interpretasi atasnya, tetapi argumen tersebut tidak disertai dengan ontologi ayat sehingga menjadi kaidah. Kaidah yang berbunyi *al-'am ba'da al-takhsis hujjatun fi al-bâqi* (pernyataan umum setelah diberi keterangan khusus maka ia tetap menjadi dalil selain yang diberi keterangan tersebut) misalnya, ketika digunakan dalam memahami ayat surah *al-A'raf* 31 tentang kebolehan memakai semua jenis perhiasan. Kemudian diterangkan (*ditakhsis*) oleh Rasul dengan larangan memakai perhiasan bagi laki-laki. Operasionalisasi kaidah ushul tersebut menjelaskan dan penjelasan itu hanya berhenti pada *takhsis* hadis serta tidak memberi hakekat pelarangan dari *pentakhsisan* (pelarangan memakai perhiasan) tersebut.

Sanggahan lain, barangkali, model semacam ini akan menimbulkan kaidah yang terlalu banyak sehingga dapat menghilangkan kesan ushul fiqh sebagai dalil umum serta tumpang tindih dengan fiqh. Sanggahan ini bisa dijawab bahwa al-Qur'an dan al-Hadis adalah pedoman manusia, oleh karena itu, sebanyak apapun usaha untuk memahami keduanya patut diapresiasi. Semakin banyak kaidah untuk memahami isi keduanya, semakin bagus untuk umat. Walau banyak, ushul fiqh tetap bisa dibedakan dengan fiqh. Ushul fiqh tidak menjustifikasi, menghakimi dan memberi hukum (halal, haram, mubah, sunnah atau makruh), ia hanya memberi tata tertib atau perspektif bagaimana harus menghakimi. Sedangkan fiqh lebih bicara operasionalisasi penghakiman atau pemberian hukum berdasar perspektif yang ada (ushul fiqh). Dalam contoh di atas, kaidah *al-'am*

ba'da al-takhshis hujjatun fi al-bûqi adalah perspektif (ushul fiqh), sedangkan penghakiman haram memakai emas bagi laki-laki adalah operasionalisasi perspektif (fiqh) tersebut.

Di pihak lain, basis filsafat dalam ushul fiqh lebih menitik pada problem epistemologinya. Seperti disinggung al-Jabiri, ushul fiqh masih menggunakan epistemologi *bayâni*, yaitu penggalian pengetahuan berdasarkan pada otoritas referensial teks al-Qur'an dan al-Hadis. Paling tidak, ada dua model bagaimana ushul fiqh mendapat pengetahuan dari nalar ini. *Pertama*, model yang diawali dari Shâfi'i hingga Ibnu Hazm al-Zâhiri, yaitu model yang lebih mementingkan dhohir atau bunyi teks dalam mengambil kesimpulan hukum. Seperti ayat *perempuan yang ditalak oleh suaminya, maka masa iddahnya adalah tiga kali suci* (atau bukan tiga kali suci tetapi tiga kali haid) (al-Nisa: 228) kata *thalâtu qurû'* menjadi konsentrasi para ahli ushul klasik. Perbedaan hukum terjadi karena standar yang dijadikan perdebatan adalah kata yang *mushtarak* (keberduaan arti; *qurû'*; suci dan haid), atau ketika menghukumi pencurian (*faqta' aydiyahumâ*) dengan mutlak potong tangan adalah contoh lain dari model pertama ini.

Kedua, model yang lebih mementingkan maksud teks *syara'* (*maqâshid al-sharî'ah*). Ibnu Rusyd dan al-Syathibi adalah wakil dari model kedua. Dalam menjelaskan kasus *'iddah* misalnya yang lebih penting adalah mengetahui apakah dalam kandungan ada janin atau tidak serta beban psikologi sosial wanita. Andaikan ada alat kedokteran yang mampu melihat kondisi wanita serta beban psikologi sosial tidak menjadi masalah, maka tiga kali suci atau haid tidak menjadi penting. Memang, alasan untuk mengetahui janin telah diutarakan oleh para ahli ushul klasik, tetapi ketika

dihadapkan pada problem teknologi, mereka akan tetap kukuh pada bunyi ayat baik dalam pengertian *haid* atau suci.

Apa yang akan ditarik dari kajian epistemologi ini adalah *pertama*, pengetahuan yang terakumulasi menjadi teori ushul sebenarnya adalah bagian dari faktisitasnya (tempat dan waktu). Ushul fiqh dibangun berdasar atas refleksi sosial pembuatnya dengan perspektif subjektivitas penyusunnya. Faktisitas mengandaikan bahwa setiap orang tidak bisa murni dari pengalaman yang mengiringi. Akibat perbedaan faktisitas inilah, ushul fiqh setiap mujtahid berbeda. Kondisi Imam Shāfi'i di Bagdad dan Mesir, Imam Abū Hanifah di kota metropolitan dan Imam Malik di Madinah adalah bukti keberbedaan faktisitas dan keberbedaan ushul fiqh.

Pandangan filsafat mengarahkan seseorang untuk kritis atas epistemologi yang diberangkatkan dari faktisitas ini. Pertanyaan epistemologi "bagaimana" akan menggiring pada jawaban faktisitas tersebut. Kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzi la bi khusûs al-sabab* (memandang keumuman teks dan tidak memandang spesifikasi sebab munculnya teks) misalnya, akan menghasilkan hukum tentang haramnya perempuan menjadi pemimpin, karena hadis *lan yufliha qaum wallaw amrahum imraatan* (tidak akan pernah beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan) dilihat pada keumuman lafal *imraatan*. Kaidah di atas dibangun atas konsepsi faktisitas penyusun (Shāfi'i) yang memang hidup dalam nuansa semangat tradisi Madinah sebagaimana gurunya Imam Mālik. Madinah seperti diketahui adalah tempat menjamurnya agama Yahudi sebelum Islam, sebagai agama yang paling banyak mendiskriditkan perempuan.

Demikian pula kontra kaidah *al-'ibrah bi khusûs al-sabab la bi 'umûm al-lafzi* (memandang kehususan sebab dan tidak memperdulikan umumnya lafal) akan mengkarantina

seseorang dalam ruang yang tidak luas. Dalam kasus kepemimpinan perempuan di atas misalnya hanya akan masuk untuk kasus-kasus yang serupa dalam hal pembangkangan istri dan disikapi dengan pemukulan oleh suami (sebagaimana Sa'ad bin Rabi' menampar istrinya Habibah binti Zayd). Ayat ini, dalam kacamata kaidah di atas, tidak dapat digunakan untuk kasus-kasus lain yang sejatinya memiliki ide-ide dasar yang sama seperti tokoh politik wanita yang tidak mampu.

Dua kaidah ushul yang bertentangan secara ekstrim tersebut dapat didamaikan, dalam tatapan filosofis epistemologis, pertama-tama dengan melihat latar sebab kehadiran ayat serta sejarah dalam arti luas yang melingkupi tata nilai serta sistem sosial di mana ayat itu turun. Sa'ad bin Rabi' adalah sebab spesial dari ayat, sementara sistem nilai dan sistem sosial di mana Sa'ad bin Rabi' hidup adalah *hidden agenda* (nilai dasar) yang diusung oleh ayat. Dengan demikian, bisa pula disusun kaidah baru seperti *al-'ibrah bi khusiis al-sabab al-muwassa' wa 'uniim al-lafzi al-muqayyad* (memandang kekhususan sebab yang elastis dan universalitas lafal yang tidak lepas dari misi ayat). Kaidah ini akan menghasilkan diktum hukum; perempuan boleh jadi pemimpin bila ia bijaksana, dalam arti kekurangmampuan dalam managerial dan pengetahuan dapat dibantu secara kolektif oleh kabinet atau pembantu-pembantunya. Sehingga justifikasi hukum yang berkembang saat ini bahwa perempuan boleh jadi pemimpin selama memiliki kemampuan managerial dan intelektualitas adalah diktum hukum yang masih tampak kaku dan menyulitkan.

Kedua, ushul fiqh sudah harus memulai dengan membuka ruang lain dari hanya sekedar epistemologi *bayani*, tetapi juga mengapresiasi dua epistemologi lainnya yaitu

burhāni dan *'irfāni*.²² Ketiga epistemologi ini disandingkan untuk saling berdialog dan melengkapi analisa suatu kaidah. Ikatan ketiganya bukanlah ikatan berjalan sendiri-sendiri, namun ikatan yang saling mengisi kekurangan masing-masing epistemologi. Jika *hayāni* seringkali melupakan realitas, *burhāni* melupakan perasaan dan *'irfāni* melalaikan formalisme ayat, maka dengan hubungan mesra ketiganya, kaidah yang dihasilkan tidak memiliki watak kaku, tidak terlepas dari teks serta konteks. Kemesraan tersebut dapat dibuktikan misalnya seperti dalam kasus lokalisasi di atas. Formalisme teks mengharuskan penghancuran lokalisasi, sementara tatapan *'irfāni* lebih memperhatikan beban psikologi serta problem pelaku dalam praktek pelacuran serta aspek *burhāni* mempertimbangkan akibat-akibat sosial seperti penyebaran penyakit yang *uncontrolable*. Hasil dialog aktif tiga epistemologi tersebut dapat menghasilkan diktum hukum; lokalisasi dibolehkan tetapi secara perlahan diagnosa dan advokasi harus dijalankan untuk kemudian keluar dari lembah hitam tersebut.

Artinya penggalian kaidah ushul fiqh tidak hanya memperhatikan bagaimana bunyi teks, tetapi juga mempertimbangkan kaidah-kaidah sosial dan psikologi sosial. Perangkat-perangkat ilmu sosial dan psikologi

²² Epistemologi *burhāni* adalah epistemologi yang menganggap akal sebagai sumber pengetahuan. Akal memiliki kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan termasuk agama. Konsep *maqāṣid al-sharīah* dan historisitas merupakan akibat dari bekerjanya epistemologi ini. Mu'tazilah dan para filosof adalah pecinta epistemologi ini. Sedangkan epistemologi *'irfāni* adalah suatu anggapan bahwa pengetahuan dicari dan diperoleh melalui *kashf* atau ilham melalui proses-proses batin. Tradisi sufi, kaum Syiah dan Neo-Platonisme adalah penganut epistemologi *'irfāni*. Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991), 190. Lihat juga, Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyāt al-'Aql*, 513-551.

kemudian menjadi penting dalam rancangan ushul fiqh yang *up to date* ini. Sejarah telah membuktikan bagaimana akibat tiga epistemologi tersebut berjalan sendiri-sendiri dengan kebenarannya sendiri. Kekakuan *bayāni* dalam menyusun hukum seringkali bersifat destruktif tanpa mengindahkan norma-norma sosial. Sementara kelenturan *'irfāni* seringkali melupakan aturan-aturan formal sebagai prasyarat kehidupan sosial.

Sedangkan dalam ranah aksiologi,²³ ushul fiqh diarahkan untuk mengetahui maksud Tuhan secara benar. Wahbah Zuhayli menambahkan di antara aksiologi ushul fiqh adalah untuk menyusun kaidah-kaidah umum yang dapat diterapkan guna menetapkan hukum dari berbagai persoalan yang terus berkembang.²⁴ Dengan singkat penjelasan, aksiologi ushul fiqh adalah pencarian maksud Tuhan untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, maksud Tuhan terlalu kecil jika hanya didekati melalui mono perspektif. Semakin banyak perspektif dalam memahami maksud Tuhan, semakin mendekati kebenaran Tuhan.

Demikianlah filsafat yang memiliki karakter mendalam, kritis, tidak puas dan terbuka tersebut akan mengarahkan ushul fiqh pada posisi “semangat” dan “gairah” untuk menatap dan mengiringi perjalanan manusia yang selalu berubah. Ia membenci sikap kritis yang menjadi dogma dalam wajah pembakuan. Ia juga curiga atas kaidah yang diproduksi. Lebih dari itu, ia selalu terbuka untuk menerima kaidah baru yang lebih menjawab problem keumatan.

²³ Aksiologi menginvestigasi pertanyaan “untuk apa” sehingga bila dikatakan aksiologi ilmu dapat dijawab dengan utuk kegunaan dan manfaat ilmu pengetahuan bagi manusia. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 33.

²⁴ Wahbah menyebutnya sebagai manfaat sosial, Lihat, Wahbah al-Zuhayli, *Ushul Fiqh*, Vol. 1, 31.

Sikap terbuka menandakan adanya kesadaran aksiologi diri ushul fiqh.

Terdapat suatu istilah *idhâ thabatat al-ushul fi al-qulûb, nataqat al-sunu bi al-furu'* (apabila asal telah mantap di dalam nalar, maka cabang akan dapat dirumuskan dengan mudah). Apabila nalar terhadap ushul fiqh adalah nalar kekakuan, maka bagaimana ia akan menghasilkan produk hukum cabang yang elegan. Ushul mendeterminasi hal-hal di bawahnya. Upaya untuk membuat ushul fiqh yang elegan sekaligus progresif-transformatif, mau tidak mau, filsafat harus ikut bermain di dalamnya.

PENUTUP

Usaha menjadikan ushul fiqh yang selalu dinamis sebagaimana awalnya perlu terus disemarakkan. Tidak hanya karena watak dinamis adalah watak dasar ushul fiqh, tetapi lebih dari itu, aksiologi ushul fiqh agar selalu terjaga. Kelebihan ilmu-ilmu keislaman, termasuk ushul fiqh, tidak hanya berhenti pada kehebatan epistemologis, namun melampaui dan selalu konsisten pada tataran aksiologisnya yaitu kebaikan manusia. Misi aksiologis ini akan tereduksi bila ushul fiqh mengalami kemandegan epistemologis, atau lebih tepatnya, dogmatisme epistemologis.

Karena filsafat sejak awal selalu mengiringi perkembangan ushul fiqh yang telah memberinya watak dinamis, maka, usaha serius membangkitkan semangat yang telah mati itu adalah sebuah keharusan. Dengan semangat filsafat, kaidah-kaidah ushul akan menjangkau *fundamental idea* (ide dasar) yang dapat memayungi problem hukum yang direferensikan kepadanya. Di samping karena hukum alam yang tidak pernah tetap, manusia pun memiliki faktisitas masing-masing, terjebak pada *spatio-temporal* atau lokalitas jamannya. Dan, ushul fiqh adalah upaya mengatasi problem

faktisitas itu. *Wallâh A'lam bi al-Sawâb wa ilayhi al-Marju' wa al-Ma'âb.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "Relevansi Studi Agama-Agama Dalam Milenium Ketiga", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5/VII/97.
- Abû Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim, *Al-Fikr al-Ushulîy: Dirâsah Tahlîliyah Naqdîyah*, Jeddah: Dâr al-Syuruq, 1983.
- Abu Zayd, Nasr Hamd, *Imam Shâfi'i : Moderatisme, eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKIS, 1997.
- Adian, Dony Gahral, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Agus Rukiyanto, Bernadus, "Emmanuel Levinas: Relasi Etis Asimentreis", dalam *Pemikir Perancis Abad ini*, Majalah filsafat Diryarkara, Thn XVI No. 2.
- Al-Ghazali, Abû Hamid, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyah, 1983.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdîyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabîyah*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1990.
- , *Takwîn al-'Aqli al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991.

- Al-Zuhaylī, Wahbah, *Ushūl al-Fiḥ al-Islāmī*. Vol. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Copleston, S.J.,Federick, *A History of Philosophy*, London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1948.
- Dimiyāṭī, Imam, *l'ānat al-Ṭālibin*, Juz II, Cairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Mashhad al-Husayni, tth.
- Hakim, Abdul Hamid, *As-Sulām*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, tt.
- Kattsoff, Louis O, *Pengantar Filsafat: Sebuah Buku Pegangan untuk Mengenal Filsafat*, terj. Soejono Soemarrgono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Roy, Muhammad, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*, Yogyakarta: Safiria Insani press, 2004.
- Suriasumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, Dār al-Markus al-Aḥab li al-Ṭiba'ah li al-Nashr wa al-Tawzī, 1992.