

KAJIAN EPISTEMOLOGIS ILMU *UŞŪL AL-FIQH*

Studi terhadap Pemikiran Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrazī al-Fayrūz Abādī

Amir Tajrid

IAIN Samarinda

e-mail: tajrid2150@gmail.com

Abstract

This article intends to conduct epistemological critique of the the Book “al-Luma” that written by Abū Ibrāhīm al-Shīrazī Ishāq al-Fayrūz Abādī (al-Shīrazī). This paper, trying to explore and criticize the characteristics and knowledge of *uṣūl al-fiqh* that contained in. There are some important notes: *first* the thinking of al-Shīrazī on *uṣūl al-fiqh* is written in the golden era of *uṣūl al-fiqh* works, that makes the methods and subjects of thought of al-Shīrazī on *uṣūl al-fiqh* became inspiration for the next generation. Study of content of *uṣūl al-fiqh* is based on the its method of predecessor leaders. This is proved by the dominance of the comparative method which is used when explores *uṣūl al-fiqh* of several different leaders view. *Second*, al-Shīrazī included as experts of *uṣūl*, which has original thinking and independent. A sharp criticism launched, invite the parties to be impartial towards certain schools of thought. Therefore the presentation of ideas al-Shīrazī on *uṣūl al-fiqh* is in the sense of *kalāmī*, because the arguments are built from elements of *kalām* and prioritize the logic as a tool in assessing and measuring the truth of *uṣūl al-fiqh*. *Third*, *al-Luma* has fulfilled the basics of science both in ontology, epistemology, and axiology.

□

Artikel ini bermaksud melakukan kritik epistemologis terhadap Kitab *al-Luma'* yang ditulis oleh Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrazī al-Fayrūz Abādī (al-Shīrazī). Tulisan ini, secara deskriptif berusaha menggali dan mengkritisi karakteristik dan pengetahuan mengenai ilmu *uṣūl al-fiqh* yang terkandung di dalamnya. Beberapa catatan penting terhadap kitab ini adalah: *pertama*, pemikiran *uṣūl al-fiqh* al-Shīrazī dalam Kitab *al-Luma'* ditulis pada era keemasan karya-karya *uṣūl al-fiqh*, sehingga metode dan pokok-pokok pemikiran *uṣūl al-fiqh* al-Shīrazī menjadi inspirator generasi berikutnya. Kajian materi *uṣūl al-fiqh* didasarkan pada metode para tokoh pendahulunya, terbukti pada dominasi metode komparatif yang digunakan ketika mengetengahkan materi *uṣūl al-fiqh* dari beberapa tokoh *uṣūl al-fiqh* yang berbeda pandangan. *Kedua*, al-Shīrazī termasuk dalam barisan ahli ushul mutakallimin yang mempunyai pemikiran orisinal dan merdeka. Kritik tajam yang dilancarkan mengajak para pihak untuk tidak condong terhadap mazhab fikih tertentu. Oleh karena itu penyajian pemikiran *uṣūl al-fiqh* al-Shīrazī dalam *al-Luma'* lebih bersifat *kalāmī*, karena bangunan argumentasi yang melibatkan unsur-unsur kalam dan mengedepankan logika menjadi alat dalam menilai dan mengukur kebenaran ilmu *uṣūl al-fiqh*. *Ketiga*, *al-Luma'* telah memenuhi dasar-dasar ilmu pengetahuan baik secara ontologi, epistemologi, maupun aksiologi.

Keywords: *uṣūl al-fiqh*, *al-Luma'*, epistemologi, al-Shīrazī

Pendahuluan

Secara historis, cikal bakal pemikiran *uṣūl al-fiqh* sesungguhnya telah ada sejak masa Rasulullah SAW. Satu peristiwa memperkuat fakta historis tersebut yaitu ketika Rasulullah SAW ditanya ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA.¹ dan sahabat Jabir RA.² setelah mencium isterinya di siang hari bulan Ramadhan. Keduanya bertanya kepada Rasulullah SAW perihal kejadian (mencium isteri di siang hari bulan Ramadhan) yang telah mereka lakukan. Batal atau tidakkah puasanya? Rasulullah SAW menjawab dengan meng-*qiyās*-kan peristiwa tersebut kepada seseorang yang berkumur ketika sedang berpuasa. Rasulullah SAW tidak membatalkan puasa kedua sahabat tersebut.

Menurut ‘Abdul Wahhāb Khallāf, pemikiran *uṣūl al-fiqh* ketika dilihat sebagai pemikiran yang dituangkan dalam bentuk karya tertulis, maka dapat dibagi ke dalam tiga fase, yaitu: fase awal, fase perkembangan, dan fase kesempurnaan.³ Tiga fase tersebut pada gilirannya melahirkan banyak tokoh pemikir *uṣūl al-fiqh*. Salah

¹Peristiwa yang dialami sahabat Umar ibn al-Khaṭṭāb ra. terdokumentasi dalam sebuah hadis yang di riwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Dawud, sebagai berikut:

ويدل لذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود من حديث عمران الخطاب قال هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت صنعت اليوم امرًا عظيمًا فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرئيت لو تميمضت بماء وانت صائم قلت لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيم! إنتهي.

Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Amīrī al-Ṣan‘ānī, hadis ini dinilai sebagai hadis *ṣaḥīḥ*. Selengkapnya lihat Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Amīrī al-Ṣan‘ānī; Muḥammad Subḥī Ḥasan Ḥallāq (ed.), *Subul al-Salām*, Cet. II, Jilid IV (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H).

²Menyangkut peristiwa sahabat Jabir ra, al-Shīrāzī, telah membahasanya dalam karyanya, al-Muḥadhdhab pada bab tentang puasa dengan menyebutkan hadis yang diriwayatkan oleh sahabat tersebut. Redaksinya:

لما روى جابر قبلت وأنا صائم ثم أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت قبلت وأنا صائم فقال أرئيت لو تميمضت وأنت صائم فشبه القبلة بالميمضة.

Selengkapnya lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī, *al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, juz I, Cet. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 1995, h. 335.

³Abdul Wahhāb Ibrahim ibn Sulayman, *al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, (ttp: tp, th.), h. 96-165.

satu tokoh *uṣūl al-fiqh* yang pemikirannya belum banyak dikaji adalah Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī (al-Shīrāzī) yang menulis Kitab *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* dan *al-Tabṣīrah*.

Mengangkat dan mempublikasikan karya dan pemikiran para tokoh *uṣūl al-fiqh* merupakan bagian dari riset akademik sebagai upaya peningkatan wawasan dan pengetahuan mengenai ilmu *uṣūl al-fiqh* yang masih banyak belum tergal. Atas dasar itu, tulisan ini berusaha mengungkapkan pemikiran *uṣūl al-fiqh* al-Shīrāzī dan karakteristiknya dalam kitab *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*.

Biografi al-Shīrāzī

Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī menurut al-Sam'ānī sebagaimana yang dikutip Ibn Khallikan dalam kitab *al-Dzayl*, sering di juluki "Jamaluddin." Ia lahir pada tahun 393 H di Fairuzabad, sebuah desa di Fāris dan sana pula ia dibesarkan Ia wafat pada malam Ahad tanggal 21 Jumadil Akhir atau Jumadil Ula pada tahun 476 H di Baghdad dan disemayamkan di suatu tempat yang bernama *Bab Abraz*.⁴ Pada tahun 410 H, ia masuk di Shīrāz dan belajar fikih pada beberapa ulama besar, seperti Abū Aḥmad Abdul Wahhāb ibn Muḥammad ibn Amīn, Abū Abdullāh Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Baidāwī, dan Abū al-Qāsim ibn 'Umar al-Karḥī. Lalu, ia menetap di Bashrah dan berguru pada al-Khūzī, berpindah di Baghdad pada bulan Shawwal tahun 415 H dan berguru pada Qāḍī Abū al-Ṭayyī al-Ṭabarī dalam waktu yang cukup lama dan ia pun dipercaya untuk menggantikan kedudukannya serta menjadi asisten di *halaqah*-nya. Dengan keahlian dan penguasaan ilmu pengetahuan yang dimilikinya, ia dipercaya menjadi imam di Baghdad.⁵

Ketika *Wazīr* Niẓām al-Mulk mendirikan universitas di Baghdad, di awal pembukaannya, ia diminta menjadi dosen sekaligus rektor, tetapi permintaan tersebut tidak dijalankannya. Kemudian jabatan tersebut dipercayakan kepada Abū Naṣr ibn Ṣabbāgh,⁶ penulis kitab "*al-Shāmīl*" dalam kurun waktu 20 hari. Kemudian

⁴Ibn Khallikan, *Wafāyāt al-A'yān wa Anbā'u Abnā'i al-Zamān*, Dr.Ihsan Abbas (ed.), Jilid I, (Beirut-Lebanon: Dār al-Tsaqāfah, 1970), h. 30.

⁵*Ibid.* h. 29.

⁶Nama lengkapnya Abū Naṣr 'Abd 's-Sayyid ibn Muhammad ibn 'Abd al-Wāhid ibn Ahmad ibn Ja'far dan terkenal dengan sebutan "Ibn al-Ṣabbāgh", ahli hukum bermadzhab Syafi'i dan ahli hukum Irak di masanya. Ia mempunyai banyak kemiripan dengan Abū Ishāq al-Shīrāzī dan lebih dulu mengenal madzhab Syafi'i dari pada al-Shīrāzī. Selengkapnya simak Ibn Khallikan, *Wafāyāt al-A'yān wa Anbā'u Abnā'i al-Zamān*, h. 217.

jabatan tersebut diserahkan kembali kepada Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī setelah ia menerima tawaran dari *Wazīr* Nizām al-Mulk hingga akhir hayatnya. Setelah itu jabatan rektor diserahkan kembali kepada Abū Naṣr ibn al-Ṣabbāgh kembali.⁷ Menurut penuturan Ibn Najjār dalam *Tārīkh Baghdād*, ketika al-Shīrāzī wafat, urusan tata kelola universitas Niḍāmiyah dipegang oleh Abū Sa'ad al-Mutawally, kemudian pada tahun 476 H dihentikan dan dikembalikan lagi ke tangan Abū Naṣr ibn al-Ṣabbāgh.⁸

al-Shīrāzī berguru hadis kepada Abū Bakar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ghālīb al-Khawārizmī al-Barqānī al-Ḥāfīz, Abū 'Alī al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Shadhān al-Bazzār, Abū al-Farrāj Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Kharjūshī al-Shīrāzī, dan lainnya. Di bidang karya imiah, beliau tergolong ulama produktif, di antara karyanya adalah *al-Muhadhdhab fī 'l-Mazhab*, *al-Tanbīh* (keduanya dalam bidang fikih), *al-Luma'* dan *sharah*-nya dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, *al-Nukāt* yang mengulas tentang perbedaan (*khilāf*), *al-Tabṣīrah*, *al-Ma'ūnah*, *al-Talkhīṣ* (ketiganya mengulas tentang seni berdebat (*jidāl*)). Selain itu, ia termasuk penyair genius dan *sya'ir-sya'ir* indahnnya dapat dilihat dalam kitab-kitab sejarah.⁹

Metode Penulisan Kitab *al-Luma'*

Kitab *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* karya al-Shīrāzī ditulis pada abad ke-5 H, masa kejayaan penulisan *kutub al-turāth*. Latar belakang penulisan bermula dari permintaan sebagian kawan-kawannya untuk menulis ringkasan dalam bidang *uṣūl al-fiqh* mazhab Imām al-Syāfi'i untuk dikombinasikan dengan kitab *al-Tabṣīrah* yang menjelaskan mengenai perbedaan di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh*. Penunjukan perbedaan-perbedaan yang ada di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* ini dilakukan dengan menyertakan argumentasi (*dalīl*) yang melandasinya. Atas permintaan dan memenuhi tuntutan kebutuhan masyarakat kemudian ditulislah kitab tersebut.¹⁰

⁷Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Hilāl ibn al-Ṣābi' menuturkan bahwa universitas Nizāmiyyah pertama kali dibangun pada bulan Dzulhijjah tahun 457 H dan dibuka pertama kali pada hari Sabtu tanggal 10 Dhulqa'dah tahun 459 H. Dilihat dari tahun pendirian dan pembukaannya, universitas ini dibangun memakan waktu 2 tahun. Lihat Ibn Khallikan, *Wafāyāt al-A'yān...*, h. 218.

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*, h. 29-30.

¹⁰Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī, *al-Luma'* (Semarang: Penerbit Karya Thoha Putra, t.th.), h. 2.

Berdasarkan penelusuran penulis, kajian terhadap kitab *al-Luma'* dapat dilaporkan sebagai berikut, yaitu: *pertama*, secara akademis kitab *al-Luma'* secara original adalah karya al-Shīrāzī, karena itu tidak diperlukan editing terhadap karya tersebut. Penegasan ini berguna untuk menilai tingkat independensi dan keilmiahannya dengan melihat materi serta ada-tidaknya pemikiran tokoh-tokoh *uṣūl al-fiqh* lain yang dijadikan rujukan. *Kedua*, metode penulisannya dilakukan dengan menyetengahkannya ragam perbedaan pandangan tentang topik yang dibicarakan di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* dan dalil-dalil yang mendukungnya, lalu beliau menjelaskan pandangannya dengan dukungan argumentasi yang dibangun sendiri.¹¹ *Ketiga*, al-Shīrāzī dikenal sebagai sosok pengikut aliran *uṣūl al-fiqh* mutakallimin, terbukti sebelum menjelaskan materi-materi *uṣūl al-fiqh* terlebih dahulu ia menjelaskan tentang *ta'rif* (definisi) masalah yang akan disajikan, '*ilm, ḥann, shakk, wahm, jahl*, dan hal lain terkait dengannya. Ia juga menjelaskan pengertian *nazar* dan *dalīl*, dilanjutkan dengan penjelasan tentang *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Metode demikian ini menurutnya lebih dapat mengantarkan seseorang pada pemahaman yang baik terhadap fikih, sementara *nazar* dan *dalīl* akan mengantarkan seseorang pada pemahaman mengenai '*ilm* dan *ḥann*.¹²

Topik-topik Inti Kitab *al-Luma'*

Sebelum menjelaskan topik-topik utama *uṣūl al-fiqh*, beliau menjelaskan terlebih dahulu *ta'rif* dan maksud ilmu *fiqh* dan ilmu *uṣūl al-fiqh* serta materi-materinya. Penjelasan umum ini berguna bagi para pengkaji pemula ilmu *uṣūl al-fiqh* dalam memberikan gambaran awal mengenai bentuk, sosok, serta cakupan permasalahannya.¹³ Ilmu fikih menurutnya adalah ilmu untuk mengetahui hukum-hukum syara' dengan melalui metode *ijtihād*. Norma hukum-hukum syara' dapat berupa *wājib, mandūb, mubāḥ, mahzūr, makrūh, ṣaḥīḥ, dan bāṭil*. Sementara ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah dalil-dalil ('*adillah*)¹⁴ hukum yang menjadi dasar bagi fikih dan metode-metode yang dapat menyampaikan seorang mujtahid pada dalil-dalil hukum tersebut secara global (*ijmālī*).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, h. 2-3.

¹³ *Ibid.* h. 2.

¹⁴ *Adillah* mencakup perkataan/firman (*khiṭāb*) Allah SWT dan sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad SAW, kesepakatan umat, qiyas, penetapan hukum asal ketika tidak ditemukan dalil-dalil yang telah disebutkan tadi, dan fatwa seorang yang alim bagi orang kebanyakan (*awam*).

Adapun topik utama yang terkandung dalam kitab tersebut adalah: *Pertama*, mengenai firman (*khiṭāb*) Allah SWT dan sabda Nabi Muhammad SAW. Keduanya merupakan dasar bagi dalil-dalil hukum lainnya. Pembahasan mengenai *khiṭāb* ini mencakup beberapa bab yang mengulas tentang *aqsām al-kalām*, *haqīqāt* dan *majāz*, *bayān al-wujūh allatī tu'khadh minha 'l-asmā' wa 'l-lughāt*, *amr* dan *nahy*, *umum* dan *khusus*, *mujmal* dan *mubayyan*, *mafḥūm*, *mu'awwal*, dan *nāsikh-mansūkh*. *Kedua*, mengenai perbuatan/perilaku dan ketetapan Nabi Muhammad SAW. Tema ini menjadi topik utama dalam kitab ini karena menurutnya, perilaku dan ketetapan Nabi Muhammad SAW dapat berjalan menempati posisi ucapan-Nya dalam konteks *al-bayān*. *Ketiga*, mengenai *akhbār* (jamak dari *khābar*), cerita-cerita yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Menurut al-Shīrāzī, pengetahuan yang memadai tentang *khābar* akan mengantarkan seseorang mengetahui ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW dengan baik.

Keempat, pembahasan mengenai *ijma'*. *Ijma'* dapat ditetapkan sebagai dalil hukum dengan dua hal, yaitu: al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW, dan berdasarkan al-Qur'an dan Hadis pula *ijma'* dapat terjadi. *Kelima*, mengenai *qiyās*. *Qiyās* dapat ditetapkan sebagai dalil hukum dengan dalil-dalil yang telah disebutkan dan kepada dalil-dalil tersebut *qiyās* bersandar kepadanya. *Keenam*, mengenai *istihsan*. *Ketujuh*, mengenai hukum asal sesuatu. Ini dipandang sangat urgen karena ketika dalil-dalil suatu kasus tertentu tidak ditemukan, maka seorang mujtahid akan bergegas kepada hukum asalnya; *Kedelapan*, mengenai tata urutan penggunaan dalil dan proses pengeluarannya; *Kesembilan*, mengenai *taqlīd*, termasuk apa yang membolehkan dan yang melarangnya serta siapa yang dibolehkan dan dilarang bertaqlid. *Kesepuluh*, mengenai *fatwa*, orang yang memberi *fatwa* (*muftī*), orang yang meminta *fatwa* (*mustaftī*) dan syarat-syaratnya. *Fatwa* dapat menjadi metode bagi penetapan hukum setelah mengetahui dan memahami topik-topik utama yang telah disebutkan. *Kesebelas*, mengenai *ijtihād* dan hal-hal yang terkait dengannya.¹⁵

Pokok-pokok Pikiran *Uṣūl al-Fiqh al-Shīrāzī*

Pembahasan mengenai topik utama kitab *al-Luma'*, hampir seluruhnya merupakan pemikiran murni al-Shīrāzī. Penilaian ini diketengahkan, khususnya ketika al-Shīrāzī membahas topik tertentu yang berasal dari pendapat ulama *uṣūl al-fiqh* lain, beliau menyebutkan nama atau faham/keompok ulama *uṣūl al-fiqh* tersebut. Ini berarti ketika ia tidak menyebutkan nama tokoh lain dapat diyakini sebagai

¹⁵ *Ibid.*

pemikiran pribadinya. Sebagai contoh ketika al-Shīrāzī membahas tentang *istiḥsān*, ia menyebut nama Abu Hanifah, pencetus teori *istiḥsān* dan memberikan definisi *istiḥsān* sesuai dengan definisi yang telah diberikan Abu Hanifah, baru menyebutkan definisi *istiḥsān* ulama lainnya.

***Khiṭāb* Allah**

Al-Luma' sebagai karya monumental al-Shīrāzī juga mengulas tentang konsep-konsep atau pengertian-pengertian untuk memahami makna atau pesan dari sebuah kalam, seperti: *aqsām al-kalām*, *ḥaqīqāt* dan *majāz*, *bayān al-wujūh allatī tu'khadh minha 'l-asmā' wa 'l-lughāt*, *amr* dan *nahy*, *umum* dan *khusus*, *mujmal* dan *mubayyan*, *mafḥūm*, *mu'awwal*, dan *nāsikh-mansūkh*. Untuk merefleksikan bagaimana pemikiran al-Shīrāzī terkait dengan pembahasan mengenai *khiṭāb* Allah SWT dan Nabi-Nya, dapat diambil dari konsepnya tentang dimensi-dimensi pengambilan nama dan bahasa (*al-wujūh allatī tu'khadh minha 'l-asmā' wa 'l-lughāt*). Menurut al-Shīrāzī, nama dan bahasa dapat diambil dari empat dimensi, yaitu: bahasa (*al-lughāt*), adat/kebiasaan yang hidup dalam masyarakat (*'urf*), *shara'*, dan analogi (*qiyās*).¹⁶

Bahasa yang digunakan sebagai alat komunikasi bangsa Arab terbagi menjadi dua, yaitu: 1) hanya menjelaskan satu makna/maksud/pesan saja, seperti: kata *al-rajul* (seorang laki-laki), *al-faras* (seekor kuda), *al-tamr* (kurma), *al-burr* (gandum), dan lainnya; 2) menjelaskan banyak makna. Ini terbagi menjadi dua: (a) menjelaskan makna yang sama (*ma'ānī muttafiqah*), seperti kata *al-lawn* yang berarti warna, di mana kata warna ini meliputi warna putih, hitam, hijau, dan warna-warna lainnya; kata *al-musyrik* yang meliputi Yahudi dan Nasrani; (b) menjelaskan makna yang berbeda (*ma'ānī mukhtalifah*), seperti kata *al-biḍāh*, yang dapat berarti seorang wanita muda/gadis, telur ayam, telur burung unta; kata *al-qur'* yang berarti haidh dan suci. Terkait dengan kata yang bermakna banyak ini pengikut Abu Hanifah dan sebagian pengikut Mu'tazilah tidak membolehkan pemuatan dua makna yang berbeda dari sebuah kata. Namun pandangan tersebut ditentang oleh al-Shīrāzī. Menurutya pembolean pemuatan dua makna yang berbeda dari sebuah kata didasarkan pada argumentasi bahwa tidak ada pertentangan diantara dua makna.¹⁷

'*Urf*, yang di maksud di sini adalah makna/pemahaman yang berlaku umum di masyarakat bukan makna/pemahaman yang diletakkan oleh bahasa. Seandainya

¹⁶*Ibid.* h. 5.

¹⁷*Ibid.* h. 5-6.

suatu kata diucapkan, maka makna/pemahaman yang berasal dari kata tersebut dapat dipahami dengan cepat dari makna/pemahaman yang umum berlaku di masyarakat bukan makna/pemahaman yang diletakkan oleh bahasa. Misalnya, kata *dabbah*, yang semula kata diperuntukkan bagi setiap binatang yang melata di atas bumi, tetapi kemudian berlaku secara umum bagi seekor kuda (*al-faras*). Demikian juga kata *gha'it*. Ssemula kata ini diperuntukkan bagi tempat yang tenang di muka bumi, tetapi kemudian berlaku secara umum bagi sesuatu (kotoran) yang keluar dari manusia. Berdasarkan penjelasan ini, makna yang umum berlaku di masyarakat menjadi makna hakiki dan ketika sebuah kata diucapkan, maka kata tersebut memuat makna yang telah ditetapkan oleh 'urf.¹⁸

Istilah *shara'* yang di maksud di sini adalah makna/pemahaman yang lazim menurut *shara'* bukan makna/pemahaman yang diletakkan oleh bahasa. Ketika suatu kata diucapkan, maka tidak dapat dipahami kecuali makna/pemahaman berdasarkan *shara'*. Contohnya kata *ṣalāt* yang berarti nama bagi sesuatu do'a. Kemudian secara *shara'* hal tersebut dijadikan nama bagi sesuatu yang sudah umum dikenal tersebut.¹⁹

Sebagian Syafi'iyah yang bermazhab Asy'ariyah berpendapat bahwa tidak ada suatu pun makna yang dapat dipindahkan ke dalam pengertian *shara'*. Makna-makna tersebut secara keseluruhan tetap berada pada tempatnya masing-masing secara kebahasaan. Misalnya, *ṣalāt* adalah nama bagi sebuah do'a. Sementara *rukū'* dan *sujūd* merupakan perbuatan tambahan yang disandarkan kepada *ṣalāt*, dimana keduanya bukanlah bagian dari *ṣalāt*. Sebagaimana disandarkannya *ṭaharah* kepada *ṣalāt*, di mana ia bukanlah bagian dari *ṣalāt*. Al-Shīrāzī, lebih cenderung membenarkan pendapat yang pertama, yaitu ada makna yang dapat dipindahkan ke dalam pengertian *shara'*. Ia mendalilkan bahwa bila kata-kata tersebut diucapkan menurut pengertian *shara'*, maka tertutuplah makna/pemahaman yang diletakkan secara bahasa. Ini sudah cukup membuktikan adanya perpindahan makna (pemahaman) ke dalam pengertian *shara'*.²⁰

Apabila terjadi benturan di antara makna *lughāt*, 'urf, dan *shara'*, maka makna 'urf yang harus didahulukan karena makna 'urf yang datang dan menghampiri makna bahasa (*lughāt*). Hukum yang timbul akibat makna 'urf harus diberlakukan.

¹⁸ *Ibid* h. 6.

¹⁹ *Ibid*.

²⁰ *Ibid*.

Apabila terjadi benturan antara makna bahasa dengan makna *shara'*, maka makna *shara'* yang harus didahulukan karena makna *shara'* yang datang menghampiri makna bahasa. Di samping karena tujuan yang dimaksud adalah menjelaskan hukum *shara'*, maka pemuatan makna *shara'* sekaligus hukum yang ditimbulkan tentu lebih utama.²¹

Qiyās dipahami seperti penamaan sodomi (*liwāṭ*) dengan zina karena dianalogikan terhadap persenggamaan perempuan (*waṭ'un 'ala 'l-nisā'*), penamaan *nabīdh* dengan *khamr* karena dianalogikan (*qiyāsan*) terhadap perasan anggur (*'athīr al-'inab*). Menurut al-Shīrāzī, masyarakat Arab menyebut benda-benda pada masanya dengan nama-nama tertentu walaupun kemudian benda-benda tersebut musnah karena mereka musnahkan sendiri. Secara realitas, masyarakat telah bersepakat terhadap penamaan benda-benda sejenis dengan nama-nama tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa mereka telah menganalogkan benda-benda sejenis terhadap benda-benda yang telah mereka namakan.²²

Perilaku Nabi

Al-Shīrāzī menjelaskan bahwa perbuatan Nabi Muhammad SAW, terbagi menjadi dua, yaitu: perbuatan yang bernilai ibadah dan yang tidak bernilai ibadah. Bila perbuatan tersebut tidak bernilai ibadah seperti: makan, minum, berpakaian, berdiri, dan duduk, maka perbuatan tersebut menunjukkan kebolehan (*ibāḥah*) karena tidak menetapkan ke-*haram*-an. Perbuatan yang bernilai ibadah dirinci menjadi tiga hal: 1) perbuatan Nabi Muhammad SAW yang berfungsi menjelaskan bagi perbuatan-Nya yang lain; 2) perbuatan Nabi Muhammad SAW yang berupa tuntutan/perintah (*amr*) syara'; 3) perbuatan Nabi Muhammad SAW yang dilakukan tanpa sebab dan Nabi Muhammad SAW lah yang melakukannya pertama kali. Dalam hal ini ulama *uṣūl al-fiqh* (*aṣḥābunā*) terbagi dalam tiga pendapat: a) perbuatan Nabi SAW tersebut dikategorikan wajib kecuali ada dalil yang menunjukkan lain; b) dikategorikan sunah kecuali ada dalil yang menunjukkan wajib; c) *tawaqquf*, tidak dikategorikan wajib atau pun sunah kecuali ada dalil yang menunjukkannya. Ini pendapat Abu Bakar al-Ṣairafi dan inilah pendapat yang paling benar menurut al-Shīrāzī.²³

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* h. 36.

Perbuatan Nabi yang telah diketahui bahwa ia melakukannya atas dasar wajib atau sunah, maka perbuatan tersebut merupakan syariat bagi umat kecuali ada dalil yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut merupakan kekhususan bagi Nabi.²⁴ Perbuatan Nabi berimplikasi kepada aneka macam *bayān* (*anwa' al-bayan*), seperti *bayān al-mujmal*, *takhṣiṣ al-umūm*, *ta'wīl al-zahīr*, dan *nasakh*. Contoh *bayān al-mujmāl* adalah perbuatan Nabi terkait dengan shalat dan haji, dimana dalam perbuatan tersebut terdapat penjelasan sesuatu yang masih global yang ada dalam al-Qur'an. Contoh *takhṣiṣ al-umūm*, adalah bahwa Nabi melarang shalat setelah waktu *aṣar* sampai dengan tenggelamnya matahari. Hadis lain meriwayatkan bahwa Nabi melakukan shalat yang mempunyai sebab setelah menjalankan shalat Ashar. Di dalam contoh ini terdapat pengkhususan/ pengecualian umumnya larangan (*takhṣiṣ al-umūm al-nahyī*). Contoh *ta'wīl al-zahīr* yaitu seperti hadis yang meriwayatkan larangan pemotongan anggota badan (*qiṣaṣ*) sebelum sembuh. Dalam konteks ini diketahui bahwa maksud larangan Nabi tersebut adalah *karāhiyyah* (anjuran peninggalan) bukan *tahrīm* (perintah peninggalan). Adapun contoh *nasakh*, seperti hadis Nabi yang menyatakan bahwa hukuman pezina laki-laki dan perempuan yang belum pernah menikah adalah dijilid seratus kali dan dibuang selama satu tahun sedangkan hukuman pezina laki-laki dan perempuan yang sudah menikah adalah dijilid seratus kali dan dirajam (dilempari batu hingga mati). Kemudian setelah itu diriwayatkan bahwa Nabi merajam Ma'iz tetapi tidak menjilidnya. Hal ini menunjukkan bahwa hadis yang pertama di-*nasakh* oleh hadis yang kedua.²⁵

Menurut al-Shīrāzī, bila ucapan dan perbuatan bertetangan di dalam *al-bayān*, maka menurut Syafi'iyah ada beberapa pandangan: 1) ucapan lebih utama; 2) perbuatan lebih utama; dan 3) ucapan dan perbuatan mempunyai posisi yang sama. al-Shīrāzī mendukung pendapat yang pertama karena dasar *al-bayān* adalah ucapan dan bahwa ucapan (*qawl*) dengan *ṣiḡhat*-nya itu cakupannya dapat diperluas sementara perbuatan (*fi'il*) tidak dapat diperluas kecuali dalil yang mendukungnya. Karena itu, ucapan lebih utama dari pada perbuatan.²⁶

Adapun tentang penetapan Nabi Muhammad SAW, menurut al-Shīrāzī, adalah bila Nabi Muhammad SAW mendengarkan sesuatu, maka beliau tidak memungkirinya atau beliau melihat suatu perbuatan, maka beliau tidak memungkirinya selama

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* h. 37.

²⁶ *Ibid.*

tidak ada perkara yang menghalanginya.²⁷ Perbuatan yang dilakukan di masa Nabi dan beliau tidak memungkirinya, maka dapat diklasifikasikan sebagai berikut: 1) Perbuatan tersebut termasuk bagian yang tidak boleh tersamarkan dari Nabi dari sisi kebiasaan (*min ṭarīq al-ʿādah*), maka posisinya menempati apa yang dilihatnya dan beliau tidak memungkirinya. Hal ini seperti hadis yang meriwayatkan bahwa Muʿādh shalat Isya' bersama Nabi, lalu ia mendatangi kaumnya di Bani Salamah dan shalat lagi bersama mereka. Shalat Isya' bagi Muʿādh adalah *sunnah* sementara bagi mereka adalah *wajib*. Fakta ini menunjukkan kebolehan melakukan shalat fardhu di belakang shalat sunnah. Andaikan perbuatan ini terlarang, tentu Nabi melarangnya; 2) Perbuatan tersebut termasuk yang boleh tersamarkan dari Nabi. Hal ini seperti yang diriwayatkan dari sebagian kaum Anshar yang mengatakan bahwa: "Kami menggauli isteri pada masa Nabi, kami merasa malas dan tidak mandi," maka perbuatan tersebut tidak menunjukkan adanya hukum karena dilakukan secara rahasia dan Nabi dibolehkan tidak mengetahuinya sementara mereka tidak mandi. Karena pada dasarnya tidak ada kewajiban mandi, karena itu pula hal ini tidak bisa dijadikan hujjah dalam menggugurkan kewajiban mandi.²⁸

Adapun diamnya Nabi mengenai hukum sesuatu ketika melihat seseorang melakukan perbuatan dapat dikategorikan menjadi; 1) Perbuatan yang tidak dalam posisi menempati keperluan umum (*ḥajāt*), maka diamnya Nabi bukanlah dalil adanya keharusan (*wajib/ijāb*), bukan pula dalil pengguguran bagi kebolehan suatu perbuatan bila pemberian penjelasan (*al-bayān*) betul-betul diakhirkan sampai dengan waktu yang dibutuhkan (*ilā waqti al-ḥājah*); 2) Perbuatan yang menempati keperluan umum, seperti kasus seorang Baduwi (*Aʿrabī*) yang bertanya mengenai menggauli isteri (*jima'*) di bulan Ramadhan, kemudian ia diwajibkan memerdekakan budak sementara isterinya tidak. Diamnya Nabi menunjukkan bahwa memerdekakan budak juga wajib bagi si isteri karena mengakhirkan memberikan penjelasan (*al-bayān*) pada waktu yang dibutuhkan (*ʿan waqti al-ḥājah*) itu tidak dibolehkan.²⁹

Tentang *Khabar Mutawātir*

Al-Shīrāzī membahas mengenai *akhbār* (jamak dari *khabar*) sebagai cerita-cerita yang disandarkan kepada Nabi. Menurutnya, khabar itu bisa benar atau salah dan dalam struktur bahasa ia mempunyai bentuknya sendiri. Sementara

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

pendapat mazhab Asy'ariyah menafikannya. Kebenaran *khobar* mempunyai bentuk (*siġhat*)-nya sendiri didukung oleh pembagian kalam yang dilakukan oleh ahli bahasa yang terdiri dari *amar*, *nahi*, *khobar*, dan *istikhbar*.³⁰

Al-Shīrāzī membagi *khobar* ke dalam dua bagian, yaitu *mutawātīr* dan *ahād*. *Khobar mutawātīr* adalah *khobar* yang diketahui perawi/matannya secara *ḍarūrī*. *Khobar mutawātīr* terbagi menjadi dua, yaitu: *mutawātīr* dari segi redaksi kata-katanya, seperti *khobar-khobar* yang mempunyai kesamaan redaksi mengenai generasi-generasi (*qurūn*) masa lalu dan kota-kota/negeri-negeri (*bilād*) yang jatuh; dan *mutawātīr* dari segi makna seperti *khobar-khobar* yang tidak sama redaksinya. Misalnya tentang kedermawanan Ḥātīm dan keberanian Alī ibn Abī Ṭālib dan *khobar-khobar* yang serupa dengannya. Al-Shīrāzī menegaskan bahwa terhadap kedua jenis *khobar mutawātīr* tersebut, 'ilm (pengetahuan yang menimbulkan keyakinan) dapat dinisbahkan kepadanya.³¹ Menurut al-Shīrāzī syarat *khobar mutawātīr* yang melahirkan 'ilm *ḍarūrī* ada tiga: 1) penutur (*mukhbir*) mencapai jumlah yang tidak memungkinkan mereka bersepakat untuk berbohong; 2) awal dan pertengahannya sama; 3) *khobar* dalam permulaan penuturannya berasal dari penyaksian atau pendengaran. Adapun bila *khobar* itu berasal dari *nazar* dan *ijtihād*, maka pengetahuan yang dicapai tidak sampai bersifat *ḍarūrī*.³²

Ijma'

Menurut al-Shīrāzī, *ijma'* secara bahasa mengandung dua arti, yaitu: *ijma'* atas sesuatu serta berniat dan berketetapan hati atas sesuatu perkara. Adapun secara syara' berarti kesepakatan ulama masa tertentu mengenai hukum suatu kejadian. *Ijma'* merupakan satu di antara *ḥujjah shar'īyyah* dan satu di antara dalil-dalil hukum yang bersifat tetap dan mengikat bagi yang tidak menghadirinya pada saat *ijma'* dilakukan.³³ *Ijma'* tidak akan terjadi kecuali didasarkan pada dalil, baik kita mengetahuinya atau tidak sama sekali. Dalil tersebut dapat berupa dalil akal, al-Qur'an, Sunnah, perbuatan dan ketetapan Nabi, *qiyās*, dan seluruh metode-metode *ijtihād* lainnya.³⁴

³⁰ *Ibid.* h. 38.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* h. 46.

³⁴ *Ibid.* h. 47.

Ijma merupakan dalil bagi seluruh hukum-hukum syara' seperti ibadah, mu'amalat, pembunuhan, perkawinan, dan hukum-hukum lainnya seperti halal-haram, fatwa-fatwa, dan hukum-hukum masalah-masalah tertentu. Adapun hukum-hukum akal (*al-aḥkām al-aqliyyāt*) terbagi menjadi dua: 1) wajib mendahulukan pengamalan dari pada mengetahui (*al-'ilm*) seperti pengetahuan tentang barunya alam, penetapan Pencipta dan sifat-sifat-Nya, penetapan kenabian, dan yang semisalnya. Pada masalah-masalah ini tidak berlaku ijma' karena ijma' merupakan dalil syara' yang ditetapkan berdasarkan pendengaran (*al-sam'*). Karena itu pula tidak dibolehkan menetapkan suatu hukum yang wajib diketahui sebelum mendengarkan (*qabla 'l-sam'*), sebagaimana tidak dibolehkannya menetapkan al-Kitab dengan al-Sunnah, sementara wajib mengamalkan al-Kitab sebelum al-Sunnah; 2) tidak wajib mendahulukan pengamalan atas mendengar (*al-sam'*) seperti kebolehan melihat Allah dan kebolehan ampunan-Nya bagi para pendosa, dan hal-hal lain yang dibolehkan mengetahui sebelum mendengarkan (*al-sam'*). Pada perkara-perkara demikian ijma' dapat digunakan sebagai *hujjah*/dalil.³⁵ Adapun terkait urusan duniawi seperti pengurusan tentara, pengaturan zona perang, kota, pertanian, dan perindustrian, ijma' tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*.³⁶ Menurut al-Shīrāzī ijma' dapat diketahui dengan ucapan dan tindakan, ucapan dan penetapan, serta perbuatan dan penetapan.³⁷

Ontologi *Qiyās*, *Istiḥsān*, dan *Istiṣḥāb*

Ketika membahas ontologi *qiyās*, al-Shīrāzī sama sekali tidak menyebut nama al-Syafī'i sebagai pencetus *qiyās*. *Qiyās* menurutnya adalah mempersamakan masalah cabang dengan masalah asal dalam sebagian hukum-hukumnya dikarenakan makna (*'illat*) yang ada pada keduanya.³⁸ Kendatipun demikian, ada yang memaknai *qiyās* sebagai tanda bagi adanya hukum (*al-amārāt 'ala 'l-ḥukm*), juga ada yang memaknai sebagai perbuatan pelaku *qiyās* (*fi' l-qā'is*), bahkan ada yang menyamakan *qiyās* berarti *ijtihād*. Al-Shīrāzī cenderung kepada pandangan yang pertama karena lebih bersifat *iḍṭirād/jāmi'* dan *in'ikās/māni'* dalam arti bahwa ada

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Teks aslinya sebagai berikut: *بعض احكامه بمعنى يجمع بينهما* *ibid.*, h. 51.

atau tiadanya *qiyās* itu disebabkan karena ada atau tiadanya makna '*illat*'. Jadi makna '*illat*' itulah yang menunjukkan keabsahan *qiyās*.³⁹ Ini sesuai dengan kaidah *al-ḥukm yadūru ma'a 'illatih wujūdan wa'adaman*.

Sementara pandangan yang kedua, yang menyatakan bahwa *qiyās* merupakan tanda bagi adanya hukum, tidaklah bersifat *iḍtirād/jāmi'*. Seluruh aspek yang terkait dengan usaha-usaha pencarian hukum dapat dimasukkan dalam definisi ini, misalnya: *ḥaml al-muṭlaq 'alā 'l-muqayyad, tartīb 'l-amm 'alā 'l-khās*, dan lainnya. Akan tetapi aspek-aspek tersebut bukanlah *qiyās*. Karena itu tidak ada alasan yang dapat dibenarkan terhadap pendefinisian *qiyās* dengan *ijtihād*.⁴⁰

Terkait dengan *istiḥsān*, al-Shīrāzī mengutip Imām Abū Ḥanīfah bahwa *istiḥsān* adalah menghukumi sesuatu karena pertimbangan kebaikan tanpa dalil (*al-ḥukm bimā yastahsinuh min ghayr dalīl*).⁴¹ Namun Hanafiyah ada yang mendefinisikan dengan pengkhususan '*illat* karena adanya makna (alasan) yang mewajibkan adanya pengkhususan itu (*takhsīs al-'illat bi ma'nān yujību al-takhsīs*), atau pengkhususan sebagian jumlah dari jumlah yang lebih besar karena adanya dalil yang mengkhususkannya (*takhsīs ba'd 'l-jumlah min 'l-jumlah bi dalīl yukhaṣṣih*). Akan tetapi bila yang dimaksudkan *istiḥsān* adalah *takhsīs ba'd 'l-jumlah min 'l-jumlah bi dalīl yukhaṣṣih* atau *qawlun aw al-ḥukm bi aqwā 'd-dalīlayn*, maka tidak ada seorangpun yang menentangnya.⁴²

Menurut al-Shīrāzī, *istiḥāb al-ḥāl* ada dua, yaitu: *istiḥāb ḥāl al-'aql* dan *istiḥāb ḥāl al-ijmā'*. *istiḥāb ḥāl al-'aql* adalah kembali kepada kaidah bahwa pada dasarnya seseorang bebas dari tanggung jawab (*al-rujū' ilā barā'ah al-dhimmah fī 'l-aṣl* atau *al-aṣl barā'ah al-dhimmah*). Ini merupakan metode yang digunakan secara cepat oleh seorang mujtahid saat tidak ada dalil-dalil syara'. Seorang mujtahid tidak akan beranjak dari kaidah ini kecuali ada dalil syara' yang mengharuskan dari kaidah tersebut. Bila ditemukan satu di antara dalil-dalil syara', maka seorang mujtahid akan beranjak dari kaidah yang dimaksud, baik dalil tersebut berupa dalil *manṭūq* (makna teks), *mafḥūm* (makna di luar teks), *naṣ*, atau *ẓāhīr*. Oleh karena itu, kondisi demikian akan terus dipegangi oleh seorang mujtahid karena ketiadaan dalil syara'. Apapun dalil syara' yang hadir, seorang mujtahid haram hukumnya

³⁹ *Ibid.*, h. 51.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, h. 65.

⁴² *Ibid.*, h. 66.

menggunakan *istishāb ḥāl* setelah hadirnya dalil syara' tersebut.⁴³ Terkait dengan kaidah: "Pengambilan/pemberlakuan pendapat yang lebih sedikit (*al-qawlu bi aqall mā qāla*)," al-Shīrāzī membahasnya dalam pasal tersendiri.⁴⁴

Dalam pandangannya, sesuatu yang menafikan hukum itu sama seperti sesuatu yang menetapkan dari segi kewajiban pemenuhan dalil terhadapnya (*al-nāfi li 'l-ḥukmi fahuwa ka 'l-muthbit fi wujūb al-dalīl 'alayh*). Al-Shīrāzī beralasan bahwa kepastian tentang penafian hukum tidak diketahui kecuali dari adanya dalil adalah sama seperti penentuan/kepastian penetapan hukum tidak diketahui kecuali dari adanya dalil. Bila penetapan hukum tidak diterima kecuali dengan dalil, maka penafian pun demikian.⁴⁵ Ketika Al-Shīrāzī membahas mengenai urutan-urutan penggunaan dalil dan proses pengeluarannya, ia menyatakan bahwa bila seorang dihadapkan pada sebuah kasus, maka baginya wajib mencari jawaban secara hierarkhis dalam: 1) teks al-Qur'an dan makna zahirnya, makna tekstual (*mantūq*) dan makna di balik teks (*mafḥūm*)-nya; 2) perbuatan dan penetapan Nabi Muhammad SAW; 3) ijma' ulama kota/daerah tertentu; 4) masalah pokok (*al-uṣūl*) lalu meng-*qiyās*-kan masalah cabang (*furū'*) terhadapnya.⁴⁶

Al-Shīrāzī membahas mengenai *ijtihād* dan hal-hal yang terkait denganya. Ijtihad dalam tradisi *fuqahā'* adalah pengerahan segala kemampuan (tenaga dan pikiran) untuk mencari hukum syara'. Hukum syara' terbagi menjadi dua, yaitu hukum yang bersifat aqli dan hukum yang bersifat syar'i. Hukum 'aqli, seperti dalam permasalahan barunya alam, penetapan Sang Pencipta, penetapan kenabian, dan dasar-dasar agama yang lain, kebenarannya hanyalah bersifat tunggal. Artinya, bila yang satu benar, maka yang lain salah/batal.⁴⁷ Sedangkan hukum syara' yang bersifat syar'i terbagi menjadi dua bagian, yaitu: yang dibolehkan *ijtihād* dan yang tidak dibolehkan. Hukum yang tidak dibolehkan *ijtihād* dibagi lagi menjadi dua: 1) Apa yang diketahui melalui agama Rasulullah SAW secara aksiomatis (*darūrī*), seperti: shalat, zakat, pengharaman riba, sodomi, minum khamar, dan lainnya. Barang siapa mengingkarinya setelah mengetahuinya, maka ia tergolong kafir serta mendustakan informasi dari Allah dan Rasul-Nya. Karena permasalahan itu telah diketahui dari agama Rasulullah SAW secara aksiomatis

⁴³ *Ibid.*, h. 66-67.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 67.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* h. 67-68.

⁴⁷ *Ibid.*

(*darūrī*); 2) Apa yang tidak diketahui dari Agama Rasulullah SAW secara aksiomatis (*darūrī*), seperti hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan kesepakatan sahabat dan ahli hukum kawasan tertentu. Kebenarannya hanyalah satu, yaitu apa yang telah disepakati oleh sahabat atau *fuqahā'*. Barang siapa mengingkarinya setelah mengetahuinya, maka ia tergolong fasiq.⁴⁸ Adapun hukum syara' yang bersifat syar'i yang dibolehkan *ijtihād* adalah seluruh masalah yang menjadi fokus perbedaan pendapat di kalangan ahli hukum kawasan tertentu.⁴⁹

Menanggapi perbedaan pandangan tentang kebenaran *ijtihād*, Al-Shirāzī menilai bahwa kebenaran hanya pada seorang mujtahid sementara mujtahid yang lain salah dan dosa akibat dari kesalahan *ijtihād* dihapus dari si mujtahid yang salah. Pilihan al-Shirāzī di dasarkan pada sabda Nabi: *إذا اجتهد الحاكم فإصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد*. Seandainya semua mujtahid benar tentu tidak diperlukan pengkajian dan pembahasan secara bersamaan ketika memilih fatwa-fatwa mereka. Adapun dalil mengenai dihapus dosa akibat kesalahan *ijtihād*, di samping didasarkan pada sabda Nabi di atas, juga didasarkan pada peristiwa bahwa para sahabat telah bersepakat atas pengabsahan penetapan hukum yang didasarkan pada pendapat dan penetapan (*iqrār*) dari setiap mujtahid/mufti yang berbeda-beda dalam sebuah kasus tertentu. Kondisi demikian, menunjukkan bahwa tidak ada dosa bagi setiap mujtahid yang salah dalam berijtihad.⁵⁰

Karakteristik Kitab *al-Luma'*

Memahami karakteristik kitab *al-Luma'*⁵¹ harus dimulai dari penjelasan ketiga fase terkait dengan penulisan karya-karya di bidang *uṣūl al-fiqh* yaitu: fase awal, fase perkembangan, dan fase kesempurnaan. Hal ini karena ketiga fase tersebut mempunyai karakteristik yang berbeda antara satu dengan yang lain.

⁴⁸ *Ibid*, h. 70-71.

⁴⁹ *Ibid* h. 71.

⁵⁰ *Ibid*.

⁵¹ Kitab *al-Luma'* di nilai Hassan Hanafi sebagai kitab *uṣūl al-fiqh* yang memuat materi atau pendapat mengenai ragam pemikiran *uṣūl al-fiqh* dengan memakai konstruksi ilmu pengetahuan yang bersisi empat yaitu: *al-Aḥkām al-Shar'īyah*, *al-Adillah al-Shar'īyah*, *turūq al-istidlāl*; dan ketentuan-ketentuan *ijtihād*, taqlid, dialektika kontradiktif, dan tarjih. Materi-materi ini kemudian di transformasikan ke dalam bab-bab, pasal-pasal, kelas-kelas, dan tulisan, yakni tujuh bab dalam *Irshād al-Fukhūl* karya al-Shaukanī, dua belas bab dalam *al-Mankhul* karya al-Ghazālī, dan lainnya. selengkapnya lihat Hassan Hanafi, *Islamologi I; Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, Cet. II (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 107.

Fase awal bertepatan dengan abad ke-3 H. saat Dinasti Abbasiyah berkuasa. Pada masa ini gerakan ilmiah terjadi di dunia Islam. Pada masa ini pula pemikiran *uṣūl al-fiqh* telah ditulis dalam bentuk karya intelektual di antaranya adalah *al-Risālah* karya Imam al-Syafi'i (w. 204 H.); Kitab *Ithbāt al-Qiyās, Khabar al-Wāhid, Ijtihād al-Ra'y* karya Ibn Ṣadaqah al-Ḥanafī, Isā ibn Ibān (w. 221 H.); *Kitāb al-Nukāt* karya Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hānik yang dijuluki al-Naḍḍām (w. 221 H.). Di dalam kitab ini an-Naḍḍām menafikan kehujjahan ijma'. Ia juga termasuk salah seorang di antara yang paling brilian dalam mazhab Mu'tazilah. Ia belajar ilmu kalam dari Abū Ḥudhayl al-'Allāf, banyak mempunyai pemikiran bebas dan mandiri;⁵² Kitab *fī Uṣūl al-Fiqh Imām Dār al-Hijrah* karya Aṣbāgh ibn al-Farrāj ibn Sa'īd ibn Nāfi' al-Miṣrī (w. 225 H.); Kitab *al-Ijmā', Kitāb Ibtāl al-Taqlīd, Kitāb Ibtāl al-Qiyās, Kitāb Khabar al-Wāhid, Kitāb al-Khabar al-Mujīb li 'l-Ilmi, Kitāb al-Hujjah, Kitāb al-Khusūṣ wa 'l-'Umūm, Kitāb al-Mufassar wa 'l-Mujmal*, karya Dāwud ibn 'Alī ibn Dāwud al-Zāhirī (w. 270 H.). Kecuali *al-Risālah*, secara umum karya-karya *uṣūl al-fiqh* fase pertama ditulis bersama sama dengan fikih. Inilah barangkali yang mengundang klaim ahli-ahli hukum mazhab menisbatkan karya-karya *uṣūl al-fiqh* awal pada imam-imamnya masing-masing, seperti yang dilakukan oleh penganut mazhab Imam Malik ibn Anas. *Uṣūl al-fiqh* pada masa ini di arahkan pada usaha perintisan awal yang bersifat bebas dan penyempurnaan.

Fase awal ini terjadi inventarisasi ahli-ahli hukum ternama yang meletakkan dasar-dasar mazhab-mazhab hukumnya atau murid-murid mereka yang menge-tengahkan dasar-dasar *ijtihād (uṣūliyyah ijthādiyyah)*-nya, mengambil perbedaan yang ada di kalangan mereka, mengkritik lalu menulisnya. Pengikut Imam al-Syafi'i misalnya, tidak diketahui mengambil metode *istihsān* yang banyak dilakukan oleh para pengikut imam Hanafī yang umumnya tidak mendasarkan hukum-hukum yang diambil dengan ragam hadis (kecuali hadis *mutawātir*) sebagaimana yang banyak dilakukan oleh pengikut imam al-Syafi'i. Berbeda dengan mereka (pengikut Ḥanafī dan al-Syafi'i), ahli hadis secara umum dan pengikut Zāhiriyyah secara khusus, tidak mendukung sikap dan pilihan yang diambil oleh kedua pengikut tersebut. Bahkan mereka menentang keberadaan *qiyās*. Mereka lebih memilih berijtihad dengan menta'wilkan al-Qur'an dan al-Hadis, demikian juga segolongan ahli kalam dari Mu'tazilah. Masing-masing pengikut membentengi dasar-dasar

⁵²Al-Fathul Mubin, h. 141.

pengambilan hukum (*uṣūl al-fiqh*) mazhabnya dari serangan lawan, mengkritik dan mengklaim salah dasar-dasar pengambilan hukum yang dimiliki mazhab lain.⁵³

Fase perkembangan terjadi pada abad ke-4 H. Pada fase ini gerakan ilmiah secara umum mengalami perkembangan dan secara khusus ilmu *uṣūl al-fiqh* juga mengalami hal yang sama. Pada fase ini Dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad secara politik telah melemah. Posisi khalifah hanya sekedar simbol. Kekuasaan kekhalifahan Abbasiyah terbagi menjadi kerajaan-kerajaan kecil. Hanya saja, melemahnya kekuatan politik ini tidak mempengaruhi semangat gerakan ilmiah yang ada pada setiap orang di seluruh daerah kekuasaan Islam. Setiap Muslim dapat melakukan *riḥlah ‘ilmiyyah* di setiap negara bagian Islam secara bebas. Bila buah politik telah jatuh pada abad ke-4 H, maka justeru sebaliknya buah gerakan ilmiah telah matang di abad ini.⁵⁴

Ilmu *uṣūl al-fiqh* pada masa ini mengalami perkembangan cukup signifikan, dimana kajian dan penelitiannya sangat luas. Karena seluruh kegiatan ulama *uṣūl al-fiqh* dicurahkan pada bidang ilmu ini. Usaha keras tersebut memberikan dampak besar bagi pencapaian perkembangan ilmiah terhadap terminologi ilmu *uṣūl al-fiqh* dari segi makna dan objeknya. Beberapa karya *uṣūl al-fiqh* yang di hasilkan pada masa ini, di antaranya adalah *al-Dhākirah fī Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Bakar Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Sahl yang dikenal dengan Ibn Burhān al-Fārisī (w. 305 H.); *Kitāb al-Radd ‘alā Ibnī Dāwūd fī Ibtāl al-Qiyās, Risālah al-Bayān ‘an Uṣūl al-Aḥkām* karya Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Umar ibn Surayj (w. 306 H.); *Kitāb al-Ijmā’* karya Abū Bakar Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundhīr an-Naysabūrī (w. 318 H.); *Ithbāt al-Qiyās, Kitāb al-Khāṣṣ wa ‘l-‘Ām* karya ‘Alī ibn Ismā‘īl ibn Abū Bashār yang ber-kunyah Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (w. 324 H.); *Kitāb al-Bayān fī Dalā‘il al-‘Alām ‘alā Uṣūl al-Aḥkām, Kitāb al-Ijmā’, Sharāḥ Risālah al-Imām al-Shāfi‘ī* karya Muḥammad ibn ‘Abdullāh yang ber-kunyah Abū Bakar dan terkenal dengan sebutan al-Ṣayrafi (w. 330 H.); *Kitāb al-Luma’* karya al-Qaḍī Abū al-Farrāj ‘Amr ibn Muḥammad ibn ‘Amr al-Laythī al-Mālikī (w. 331 H.); *Kitāb al-Jidāl fī Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Mansūr al-Matūrīdī al-Ḥanafī Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmud (w. 333 H.); *Muṣannaf fī Uṣūl al-Fiqh* karya Aḥmad ibn Aḥmad Abū al-‘Abbās al-Qāṣ (w. 335 H.); *Uṣūl al-Karkhī* karya Ubaydillāh ibn Dallāl ibn Dalḥam yang ber-kunyah

⁵³ *Ibid.*, h. 103.

⁵⁴ *Ibid.* h. 105.

dengan Abū al-Ḥasan al-Karkhī (w. 340 H.); *Kitāb al-Uṣūl* karya Abū Bakar Muḥammad ibn Ismā'īl al-Siyāsī al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H.); dan kitab-kitab ushul yang lain.⁵⁵

Pada masa ini, sebagian ulama *uṣūl al-fiqh* mempunyai perhatian besar terhadap *Kitāb al-Risālah* karya Imam al-Syafi'i. Di antara yang melakukan kajian dan komentar terhadap karya al-Syafi'i tersebut adalah Abū Bakar Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Ṣayrafi, (dalam *Kitāb Dalā'il 'A'lām*), Abū al Walid Hissān ibn Muḥammad an-Naysabūrī al-Qurashī al-Umawī (w. 349 H.), dan al-Imām Muḥammad ibn Ismā'īl 'Ali al-Qaffāl al-Kabīr al-Siyāsī. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa *al-Risālah* karya al-Syafi'i mempunyai posisi penting di mata pakar *uṣūl al-fiqh* pada masa ini sehingga menarik perhatian mereka untuk melakukan penulisan dan pengkajian.⁵⁶

Fase perkembangan ini juga telah melahirkan kajian-kajian dan penulisan teori-teori ushul mazhab Hanafi baik terhadap pemikiran maupun metodenya yang bereda dengan mazhab lain. *Uṣūl al-fiqh ala* mazhab Hanafi ini mencapai kesempurnaan ditangan Abū Bakar al-Rāzī dalam *Kitāb al-Fuṣūl fi 'l-Uṣūl*. Dengan pencapaian tersebut, ahli-ahli ushul mazhab Hanafi mengetengahkan perbedaan pandangannya dengan pandangan dari ahli-ahli ushul mazhab Mutakallimin. Sebagaimana dalam kelompok Mutakallimin terdapat ahli ushul yang mampu menciptakan inovasi baik dalam pemikiran maupun tulisan dalam menghadirkan masalah ushuliyah baru, maka demikian pula dalam kelompok mazhab Hanafi.⁵⁷

Fase kesempurnaan terjadi pada abad ke-5 H sampai dengan pertengahan abad ke-7 H. Gerakan ilmiah pada masa ini merupakan kelanjutan secara alamiah dari perkembangan pengetahuan dan gerakan peradaban pada abad ke-4 H. Bahkan sebagian sejarawan ilmu pengetahuan dan sastra memasukkan periode yang terjadi di awal abad ke-4 H sampai dengan abad ke-7 H menjadi fase sejarah yang satu dan bercorak sama dalam hal kegiatan dan persaingan ilmiah yang terjadi pada beberapa kekuasaan politik yang berbeda. Periode ini melahirkan beberapa pusat ilmu pengetahuan, seperti: *Isfahān*, *Rayy*, Istana Raja Sultan Maḥmūd al-Ghaznāwī di Ghaznah, Istana Raja Saljuk di Marw dekat Khurasan, Istana Raja *Ṭulūniyyah*, *Iḥshidiyyah*, *Fāṭimiyyah* di Mesir, dan lainnya. Ibu kota-ibu kota

⁵⁵ *Ibid.*, h. 110-116.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 119.

⁵⁷ *Ibid.*

Islam, seperti Cordova, Baghdad, Kairo, Bukhara, Ghaznah, Isfahan, dan lainnya bersaing secara ketat. Pada masa ini pula Andalusia menjadi pusat peradaban Islam yang maju dalam ilmu pengetahuan, arsitektur, dan bidang lainnya.⁵⁸

Karya-karya *uṣūl al-fiqh* yang ditulis pada fase ini antara lain: *al-Taqrīb min Uṣūl al-Fiqh, al-Muqnr̥ fī Uṣūl al-Fiqh, Amalī Ijmā' Ahl al-Madīnah* karya al-Qāḍī Abū Bakar Muḥammad ibn Ṭayyib ibn Ja'far ibn al-Qāsim yang di kenal dengan al-Bāqillānī al-Baṣrī al-Mālikī (w. 403 H); *Kitāb Uṣūl al-Fiqh* karya al-Ḥasan ibn Ḥāmid ibn 'Alī ibn Marwan Abū 'Abdullah al-Baghdādī (w. 403 H); *Kitāb Uṣūl al-Fiqh* karya Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-'Isfīrayānī Abū Ḥāmid (w. 406 H); *Kitāb Uṣūl al-Fiqh* karya Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān 'Abdussalām, Abū 'Abdullāh yang terkenal dengan sebutan al-Shaykh al-Mufid ibn al-Mu'allim (w. 413 H); *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām, Masā'il min al-Uṣūl* karya 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm bi Ghālib ibn Ṣāliḥ al-Umawī Abū Muḥammad ibn Ḥazm (w. 456 H); *Kitāb al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh wa Sharḥih, al-Tabṣīrah fī Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī (w. 476 H), dan lainnya.⁵⁹

Fase ini melahirkan banyak tokoh *uṣūl al-fiqh* brilian dan mujtahid kenamaan. Mereka banyak mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk menulis dan mengembangkan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Mereka mewariskan kepada generasi sezaman pemikiran orisinal yang bebas dan merdeka. Perbedaan pada sebagian topik-topik penting seperti kehujjahan *qiyās, istiḥsān*, hadis *aḥād*, hadis *mursal, qawl al-ṣaḥabī*, merupakan sebab gesekan pemikiran dan tindakan nyata perbuatan dalam melakukan gerakan kritik yang merupakan urat nadi dari kebebasan pemikiran dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.⁶⁰

Periode ini melahirkan corak *uṣūl al-fiqh* baru yang tidak sama dengan periode sebelumnya. Karya-karya inti dalam bidang *uṣūl al-fiqh* perbandingan (*muqāran*) muncul ketika diketengahkan ragam pemikiran mazhab, pencarian dalil (*istidlāl*) dan pentarjihan bagi dan di antara ragam pemikiran tersebut. Model seperti ini dapat dilihat baik dalam karya-karya para pakar *uṣūl al-fiqh* mazhab Mutakallimin maupun *Aḥnāf*. Karenanya, karya-karya *uṣūl al-fiqh* yang secara khusus mengkaji tentang perbedaan isu-isu atau ketentuan yang bersifat dasar (*uṣūliyah*) semakin

⁵⁸ *Ibid.* h. 165-167.

⁵⁹ *Ibid.* h. 170-181.

⁶⁰ *Ibid.* h. 443.

marak. Karya seperti ini dapat dilihat, misalnya, pada *Kitāb al-Tabṣīrah fī Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī, dan karyanya yang lain.⁶¹

Para pengikut mazhab-mazhab fikih seperti Hanafī, Maliki, Syafi'i, Hanbali, Zāhiri, dan lainnya melalui tokohnya masing-masing menulis kitab *uṣūl al-fiqh*. Sehingga setiap mazhab fikih mempunyai kitab *uṣūl al-fiqh* sendiri yang mengacu pada *uṣūl al-fiqh* imam mazhabnya, yang memperkuat pendapat dan pandangan pemikiran mereka (imam mazhab), mengacu pada sumber-sumber pengambilan hukum dan metode ijthadnya dalam setiap masalah dan keputusan yang bersifat dasar (*uṣūliyyah*).⁶²

Fase ini juga telah lahir arah pemikiran baru, yaitu penyajian permasalahan dasar (*uṣūliyah*) dan isu-isunya yang bernuansa kalam dari segi pandangan ulama *salaf*. Contohnya adalah dalam karya para pakar *uṣūl al-fiqh* pengikut Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (*Ḥanābilah*) sebagaimana dapat dilihat pada pandangan al-Qāḍī Abū Ya'lā. Karena itu, dalam *uṣūl al-fiqh* muncul empat kecenderungan arah pemikiran, yaitu; *mu'tazilī*, *ash'arī*, *salafī*, dan *matūridī*. Muatan topik/objek kajiannya juga beragam, ada yang bersifat *lughawī* (kebahasaan), *jadālī* (perdebatan/bantahan), *kalamī*, *manṭiqī*, dan *falsafī*.⁶³

Para pakar *uṣūl al-fiqh* pada fase ini telah melahirkan karya *uṣūl al-fiqh* terbaik sebagai produk ilmiah baik secara umum maupun khusus yang di dalam sejarah ilmu *uṣūl al-fiqh* disebut sebagai masa keemasan. Melalui produk ilmiah ini jelas sekali metode para pakar *uṣūl al-fiqh* dalam meletakkan ilmu *uṣūl al-fiqh*, membangun kaidah-kaidahnya, dan penyusunannya. Kedua metode tersebut merupakan metode yang berdiri sendiri, yaitu metode Mutakallimin dengan segenap perbedaan mazhab fikih yang ada di dalamnya dan metode *Aḥnāf*. Keduanya mempunyai keistimewaan, metode, serta topik-topiknya masing-masing.⁶⁴

Kesimpulan

Pertama, Pemikiran *uṣūl al-fiqh* Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī yang termuat dalam Kitab *al-Luma'* ditulis pada fase kesempurnaan, era keemasan karya-karya *uṣūl al-fiqh*, sehingga metode dan pokok-pokok pemikiran *uṣūl al-fiqh*-nya banyak

⁶¹ *Ibid.* h. 443-444.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

diikuti dan menjadi sumber inspirasi bagi generasi berikutnya. Pengungkapan *content usūl al-fiqh* didasarkan pada metode tokoh-tokoh *usūl al-fiqh* sebelumnya. Hal ini tampak jelas dalam metode komparatif yang digunakan oleh al-Shīrāzī ketika menengahkan materi-materi *usūl al-fiqh* dari beberapa tokoh *usūl al-fiqh* yang berbeda pandangan. *Kedua*, al-Shīrāzī tergolong ahli ushul Mutakallimin yang mempunyai pemikiran orisinal dan merdeka. Kebebasan berpikirnya cenderung bergesekan dengan tokoh lain, di mana beliau sering mengkritik tokoh-tokoh lain yang berbeda pandangan. Kritik-kritik yang dilakukan lebih diarahkan pada topik-topik sentral dari pada perdebatan-perdebatan yang bersifat individual, tanpa adanya kecenderungan terhadap madzab fikih tertentu. Model penyajian pemikiran *usūl al-fiqh* al-Shīrāzī yang termuat dalam *al-Luma'* lebih bersifat *kalamī*, karena argumentasi yang dibangun melibatkan unsur-unsur kalam dan mengedepankan logika menjadi alat dalam menilai dan mengukur kebenaran ilmu *usūl al-fiqh*. *Ketiga*, *al-Luma'* telah memenuhi dasar-dasar ilmu pengetahuan baik secara ontologi, epistemologi, maupun aksiologi.[a]

DAFTAR PUSTAKA

- al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, juz I, cet. I, Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- al-Shīrāzī al-Fayrūz Abādī, *al-Luma'*, Penerbit Karya Thoha Putra, Semarang, tth.
- Hanafi, Hassan, *Islamologi I; Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, cet. II, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Ibrāhīm ibn Sulaymān, 'Abdul Wahhāb, *Al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Tahhlīliyyah Naqdiyyah*, t.t.p.: t.p., t.th.
- Isma'īl al-'Āmirī aṣ-Ṣan'anī, Muhammad,; Muhammad Subḥi Ḥasan Ḥallaq (ed.), *Subūl al-Salām*, Cet. II, Jilid IV, Riyad: Dār Ibn al-Jawzy, 1421 H.
- Khallikan, Ibn, *Wafāyāt al-A'yān wa Anba'u Abnā'i az-Zamān*, Dr.Ihsan Abbas, ed., Jilid I, Beirut-Lebanon: Dār 'alā 'th-Thaqāfah, 1970.
- Maḥfūz, Muḥammad Aḥmad Sahal, *al-Bayān al-Luma' 'an Alfāz al-Luma'*, Semarang: Toha Putera, t.th.