

MODERATION: Journal of Islamic Studies Review

Volume. 06, Number. 01, Maret 2026

p-ISSN: 2776-1193, e-ISSN: 2776-1517

Hlm: 77-90

Journal Home Page: <http://journal.adpetikisindo.or.id/index.php/moderation/index>



USHUL FIQH SEBAGAI KRITIK EPISTEMOLOGI HUKUM: *Perbandingan Pemikiran Yudian Wahyudi dan Wael B. Hallaq*

Erik Rahman Gumiri¹ | Riki Setiawan² | Sadari³

Mahasiswa Program Doktor Hukum Keluarga, Program Pascasarjana Universitas
Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung^{1,2}
Institut Pembina Rohani Islam Jakarta³

adpetikisindo@gmail.com | sadari@iprija.ac.id

Abstract: The epistemological debate between Hallaq and Yudian has important implications for the development of ushul fiqh and Islamic law in Indonesia. Theoretically, this comparison confirms that ushul fiqh can no longer be understood solely as the science of deriving law from normative texts, but rather as a discipline of legal epistemology. Ushul fiqh serves to assess the basic assumptions, rationality, and ethical orientation of a legal system. In the Indonesian context, this epistemological function is particularly relevant given that national law is built on a synthesis of customary law, Western law, and religious values. Ushul fiqh, within this framework, can serve as a tool for critical reflection on the normative foundations of national law without necessarily claiming formal supremacy over the state legal system. Hallaq's approach provides an important theoretical warning regarding the dangers of reducing Islamic law to an instrument of the state. The implication of this critique is the need to safeguard the epistemological autonomy of Islamic law from the logic of positivism and state sovereignty. In Indonesia, this warning is relevant in the context of legislation that claims to be based on sharia but lacks the moral dimension and substantive justice. Ushul fiqh, therefore, must function as a moral guardian, not merely a symbolic legitimization of state legal products. However, if Hallaq's implications are applied literally, it has the potential to foster an exclusive and apolitical attitude that is less productive in the Indonesian context. Therefore, Yudian's approach offers more practical implications. Progressive ushul fiqh encourages the active involvement of Muslim scholars in the legislative, judicial, and public policy-making processes. Islamic law is not positioned as a parallel legal system, but rather as a source of public ethics that contributes to the formation of just and contextual national law. In practice, this implication is clearly evident in the development of Islamic family law, religious fatwas, and religious courts. Progressive ushul fiqh allows for a critical assessment of positive legal norms using the principles of justice, welfare, and protection of vulnerable groups. This approach aligns with the practice of Islamic law in Indonesia, which has historically been adaptive and dialogical. Thus, ushul fiqh functions not as an ideological opposition to the state, but as a critical partner that safeguards the ethical dimension of law. Another important implication is the development of Islamic legal education and methodology. Ushul fiqh (Islamic jurisprudence) needs to be taught as a reflective discipline that combines historical analysis, legal philosophy, and the study of power. In Indonesia, this means opening a dialogue between ushul fiqh and modern legal science, without sacrificing the epistemological identity of Islam. Furthermore, the practical implications also touch on the relationship between Islamic law and constitutional democracy. Yudian's approach demonstrates that Islamic values can operate in the public sphere through deliberative, not coercive, mechanisms.

Keyword: *Ushul Fiqh; Critique of Legal Epistemology; Comparative Thought; Yudian Wahyudi; Wael B. Hallaq*

PENDAHULUAN

Ushul fikih merupakan salah satu disiplin paling fundamental dalam tradisi intelektual Islam, karena di dalamnya terkandung asumsi-asumsi dasar tentang bagaimana hukum dipahami, diproduksi, dan diberi legitimasi. Sejak kemunculannya pada periode formatif hukum Islam, ushul fikih tidak hanya berfungsi sebagai perangkat metodologis untuk menurunkan hukum dari sumber-sumber normatif, tetapi juga sebagai kerangka epistemologis yang mengatur relasi antara wahyu, rasio, tradisi, dan otoritas keilmuan. Namun, dalam perjalanan sejarahnya, disiplin ini sering direduksi menjadi sekadar “alat teknis” *istinbat al-ahkam*, sehingga dimensi reflektif dan kritisnya terhadap struktur pengetahuan hukum itu sendiri cenderung terabaikan.¹

Reduksi tersebut semakin menguat dalam konteks modern, ketika hukum Islam berhadapan dengan logika negara bangsa dan sistem hukum positif. Dalam banyak kasus, ushul fikih diposisikan hanya sebagai legitimasi normatif bagi kebijakan negara atau produk legislasi yang telah ditentukan sebelumnya. Akibatnya, hukum Islam kehilangan fungsi kritisnya sebagai sistem moral dan epistemik yang berdiri relatif otonom dari kekuasaan politik. Kondisi ini memunculkan pertanyaan mendasar: apakah ushul fikih masih dapat berfungsi sebagai kerangka epistemologi hukum yang kritis, ataukah ia telah sepenuhnya terkooptasi oleh rasionalitas hukum modern yang positivistik?

Perkembangan studi hukum Islam kontemporer menunjukkan adanya upaya serius untuk menjawab pertanyaan tersebut melalui pendekatan historis, filosofis, dan kritis. Wael B. Hallaq merupakan salah satu tokoh paling berpengaruh dalam arus pemikiran ini. Melalui karya-karyanya, Hallaq menegaskan bahwa hukum Islam klasik tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kumpulan norma substantif, melainkan sebagai sebuah sistem epistemologis dan moral yang beroperasi di luar kerangka negara modern.² Menurut Hallaq, pergeseran otoritas hukum dari komunitas ulama menuju negara bangsa modern telah mengubah secara radikal cara hukum diproduksi, diotorisasi, dan dipaksakan, sehingga menciptakan krisis epistemologis yang mendalam bagi hukum Islam kontemporer.

Dalam kerangka tersebut, kritik Hallaq terhadap negara modern bukan hanya bersifat politik, tetapi juga epistemologis. Negara modern, dengan hukum positifnya, beroperasi berdasarkan asumsi kedaulatan, sentralisasi kekuasaan, dan monopoli penafsiran hukum. Asumsi-asumsi ini bertentangan secara fundamental dengan tradisi hukum Islam klasik yang bersifat plural, diskursif, dan berakar pada otoritas keilmuan-moral para fuqahā'. Oleh karena itu, bagi Hallaq, problem utama hukum Islam modern bukan terletak pada kurangnya pembaruan metodologis, melainkan pada ketidakselarasan epistemologis antara syariah dan negara bangsa modern.³ Ushul fikih, dalam perspektif ini, merepresentasikan sistem pengetahuan hukum yang secara struktural tidak kompatibel dengan logika hukum modern.

Di sisi lain, dalam konteks Indonesia dan dunia Islam kontemporer, pemikiran Yudian menawarkan pendekatan yang berbeda namun sama-sama berangkat dari kritik epistemologis. Yudian menolak pemahaman ushul fikih sebagai disiplin yang statis dan ahistoris. Baginya, ushul fikih harus dibaca sebagai produk dialektika antara teks, rasio, dan realitas sosial-politik, serta sebagai instrumen kritik terhadap dominasi negara atas hukum Islam. Melalui konsep *ushul fikih progresif*, Yudian berupaya merekonstruksi ushul fikih agar kembali berfungsi sebagai metode berpikir kritis yang mampu membongkar relasi ideologis antara hukum, kekuasaan, dan kepentingan politik.⁴

¹Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 1–7.

²Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3–10.

³Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 120–129.

⁴Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 33–41.

Berbeda dengan Hallaq yang cenderung mengambil posisi skeptis terhadap kemungkinan integrasi syariah dengan negara modern, Yudian justru berangkat dari konteks empiris negara bangsa —khususnya Indonesia— sebagai realitas historis yang tidak dapat dihindari. Kritik Yudian terhadap negara tidak bermuara pada penolakan total, melainkan pada upaya membatasi klaim negara atas otoritas keagamaan. Dalam hal ini, ushul fikih diposisikan sebagai perangkat epistemologis untuk menguji legitimasi hukum negara, bukan sekadar alat untuk membenarkan kebijakan negara atas nama syariah. Pendekatan ini menunjukkan orientasi rekonstruktif yang lebih pragmatis, tanpa kehilangan daya kritisnya terhadap hegemoni positivisme hukum.⁵

Meskipun sama-sama mengusung kritik epistemologi hukum, terdapat perbedaan mendasar antara Yudian dan Hallaq dalam memahami peran ushul fikih. Hallaq menekankan ketidakmungkinan epistemologis syariah beroperasi secara otentik dalam kerangka negara modern, sehingga kritiknya cenderung bersifat struktural dan historis. Sebaliknya, Yudian berupaya mengaktifkan kembali ushul fikih sebagai etika dan metodologi kritik yang dapat berfungsi dalam ruang negara bangsa, dengan menekankan pentingnya kesadaran ideologis dan kontekstualisasi hukum. Perbedaan ini membuka ruang diskusi yang kaya mengenai batas-batas dan potensi ushul fikih sebagai kritik epistemologi hukum di era modern.

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji dan membandingkan pemikiran Yudian dan Hallaq tentang ushul fikih sebagai kritik epistemologi hukum. Kajian ini tidak berfokus pada perbedaan pandangan normatif atau solusi praktis semata, melainkan pada asumsi epistemologis yang melandasi cara kedua tokoh memahami hukum, otoritas, dan relasi antara syariah dan kekuasaan. Dengan pendekatan komparatif-kritis, tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoritis bagi pengembangan studi ushul fikih kontemporer, khususnya dalam merumuskan kembali peran disiplin ini sebagai kerangka reflektif dan kritis dalam menghadapi tantangan hukum dan negara modern.

PEMBAHASAN

Ushul Fikih sebagai Epistemologi Hukum Islam

Ushul fikih secara klasik didefinisikan sebagai disiplin yang membahas kaidah-kaidah umum untuk memahami *dalil-dalil syar'i* dan cara menurunkan hukum darinya. Definisi ini, meskipun tampak teknis, sesungguhnya menyimpan lapisan epistemologis yang sangat dalam. Ushul fikih bukan sekadar kumpulan aturan metodologis, melainkan suatu *struktur pengetahuan* (*structure of legal knowledge*) yang menentukan apa yang dianggap sebagai sumber hukum yang sah, siapa yang berhak menafsirkan hukum, serta bagaimana kebenaran hukum diproduksi dan divalidasi. Dengan demikian, ushul fikih sejak awal merupakan disiplin epistemologi hukum Islam, meskipun dimensi ini sering kali tidak disadari secara eksplisit dalam pembacaan normatif-tradisional.⁶

Dalam sejarah formasi hukum Islam, ushul fikih berkembang sebagai respons terhadap kebutuhan untuk menertibkan perbedaan pendapat hukum dan membangun kerangka rasional bagi praktik fikih yang plural. Para *ushuliyyun* awal tidak hanya berurusan dengan teks Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga dengan problem otoritas, rasionalitas, dan legitimasi hukum. Perdebatan tentang kedudukan akal, status khabar ahad, otoritas *ijmā'*, serta validitas *qiyās* menunjukkan bahwa ushul fikih sejak awal adalah arena perdebatan epistemologis tentang batas-batas pengetahuan hukum.⁷ Artinya, ushul fikih berfungsi sebagai “teori pengetahuan hukum” yang mengatur relasi antara wahyu, rasio, dan realitas sosial.

⁵Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2012), 17–26.

⁶Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 1–7.

⁷Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 19–24.

Namun demikian, dalam perkembangan berikutnya —terutama dalam tradisi pendidikan fikih— ushul fikih mengalami proses formalisasi dan skolastisasi. Ia lebih sering diajarkan sebagai seperangkat kaidah baku yang harus dihafal, bukan sebagai kerangka reflektif yang terbuka terhadap kritik. Akibatnya, dimensi epistemologis ushul fikih menyempit menjadi fungsi instrumental: bagaimana cara menarik hukum yang “benar”, bukan bagaimana menilai asumsi-asumsi pengetahuan yang melandasi klaim kebenaran tersebut. Reduksi ini berkontribusi pada pembekuan cara berpikir hukum dan melemahkan daya kritis hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial dan politik.⁸

Problem tersebut semakin kompleks ketika hukum Islam memasuki era modern dan berinteraksi dengan sistem hukum negara bangsa. Hukum modern didasarkan pada epistemologi yang berbeda secara fundamental, yakni positivisme hukum, sentralisasi otoritas, dan klaim kedaulatan negara atas produksi dan penegakan hukum. Dalam kerangka ini, hukum dipahami sebagai produk institusional negara yang sah karena prosedur formal, bukan karena legitimasi moral atau epistemik komunitas keilmuan. Ushul fikih, yang secara tradisional beroperasi dalam ruang diskursif non-negara dan plural, dipaksa beradaptasi atau disubordinasikan ke dalam logika hukum positif.⁹

Di sinilah urgensi memahami ushul fikih sebagai epistemologi hukum Islam menjadi sangat penting. Dengan memposisikannya sebagai epistemologi, ushul fikih tidak lagi diperlakukan sekadar sebagai “alat” untuk memproduksi hukum, tetapi sebagai kerangka kritis untuk menilai sistem hukum itu sendiri, termasuk hukum negara. Ushul fikih dapat berfungsi untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendasar: pengetahuan hukum macam apa yang sah? Dari mana legitimasi hukum berasal? Bagaimana relasi antara hukum dan kekuasaan seharusnya dibangun? Pertanyaan-pertanyaan ini menempatkan ushul fikih sejajar dengan teori hukum kritis dalam tradisi pemikiran hukum modern.¹⁰

Pendekatan epistemologis terhadap ushul fikih juga membuka ruang untuk membaca ulang sejarah hukum Islam secara lebih reflektif. Hukum Islam klasik tidak dapat dipahami hanya sebagai kumpulan norma substantif, melainkan sebagai sistem pengetahuan yang dibentuk oleh kondisi sosial, politik, dan intelektual tertentu. Kesadaran ini memungkinkan kritik terhadap klaim ahistoris dan absolutistik dalam hukum Islam, tanpa harus menafikan nilai normatif dan moralnya. Ushul fikih, dalam pengertian ini, menjadi medium refleksi historis yang menghubungkan masa lalu dengan tantangan kontemporer.¹¹

Dalam konteks pemikiran hukum Islam kontemporer, pendekatan epistemologis terhadap ushul fikih telah digunakan oleh sejumlah pemikir untuk mengkritik dominasi negara dan positivisme hukum. Hallaq, misalnya, menempatkan ushul fikih sebagai bagian dari sistem epistemik-moral yang bertentangan dengan logika hukum modern. Bagi Hallaq, perbedaan utama antara hukum Islam dan hukum modern bukan sekadar perbedaan sumber hukum, melainkan perbedaan cara mengetahui dan melegitimasi hukum. Ushul fikih merepresentasikan tradisi pengetahuan yang menolak monopoli otoritas dan menempatkan moralitas sebagai inti hukum.¹²

Sementara itu, pemikir seperti Yudian mengembangkan pendekatan epistemologis ushul fikih dalam konteks kritik ideologis terhadap negara bangsa. Ushul fikih dipahami sebagai instrumen untuk membongkar klaim netralitas hukum negara dan mengungkap relasi kuasa yang tersembunyi di balik formalisasi hukum Islam. Dalam perspektif ini, ushul fikih berfungsi sebagai metode berpikir kritis yang dapat mengoreksi baik tradisi keilmuan internal maupun dominasi epistemologi hukum modern.¹³

⁸Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 158–162.

⁹Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 120–129.

¹⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 15–20.

¹¹Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, 159–161.

¹²Wael B. Hallaq, *The Impossible State*, 146–149.

¹³Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 33–41.

Dengan demikian, memahami ushul fikih sebagai epistemologi hukum Islam merupakan prasyarat konseptual bagi analisis komparatif terhadap pemikiran Yudian dan Hallaq. Pada bagian ini, menegaskan bahwa perbedaan di antara kedua tokoh tersebut bukan semata pada level solusi praktis atau sikap politik, melainkan pada cara mereka membaca dan memanfaatkan ushul fikih sebagai kerangka pengetahuan hukum. Pada bagian selanjutnya, pembahasan akan difokuskan secara lebih spesifik pada bagaimana Hallaq mengembangkan kritik epistemologi hukum Islam melalui pendekatan sejarah dan genealogi hukum.

Pendekatan epistemologis terhadap ushul fikih menjadi semakin relevan ketika ia didialogkan dengan perkembangan teori hukum modern. Dalam filsafat hukum Barat, hukum tidak lagi dipahami semata sebagai sistem norma, melainkan sebagai produk relasi antara pengetahuan, kekuasaan, dan praktik sosial. Aliran seperti *legal realism*, *critical legal studies*, dan *socio-legal studies* menolak klaim netralitas hukum dan menegaskan bahwa hukum selalu lahir dari asumsi epistemologis tertentu. Dalam konteks ini, ushul fikih dapat dipahami sebagai bentuk awal dari teori hukum kritis dalam Islam, karena ia secara eksplisit membahas prasyarat-prasyarat epistemik bagi validitas hukum.¹⁴

Jika teori hukum modern mempertanyakan objektivitas hukum positif, ushul fikih sejak awal telah menyadari problem subjektivitas dan keterbatasan pengetahuan manusia dalam memahami kehendak ilahi. Perdebatan klasik tentang *ẓann* dan *yaqin*, misalnya, menunjukkan kesadaran epistemologis yang tinggi mengenai derajat kepastian pengetahuan hukum. Hukum tidak pernah sepenuhnya identik dengan kebenaran mutlak wahyu, melainkan merupakan hasil ijtihad manusia yang bersifat relatif dan kontekstual. Kesadaran ini secara implisit menolak absolutisme hukum dan membuka ruang bagi kritik internal terhadap klaim otoritas hukum.¹⁵

Namun, kesadaran epistemologis tersebut sering kali tereduksi dalam praktik hukum modern yang menuntut kepastian dan keseragaman. Negara bangsa modern membutuhkan hukum yang pasti, tertulis, dan dapat ditegakkan secara koersif. Dalam proses ini, hukum Islam yang plural dan diskursif dipaksa menyesuaikan diri dengan logika kodifikasi dan legislasi. Ushul fikih kemudian diperlakukan sebagai legitimasi teoretis bagi hukum yang telah dipositivisasi, bukan sebagai perangkat untuk mengkritik proses positivisasi itu sendiri. Di sinilah terjadi ketegangan epistemologis antara tradisi hukum Islam dan rasionalitas hukum modern.¹⁶

Memahami ushul fikih sebagai epistemologi hukum memungkinkan kita untuk membaca ketegangan tersebut secara lebih jernih. Ushul fikih tidak hanya menyediakan metode *istinbat*, tetapi juga standar evaluasi terhadap klaim kebenaran hukum. Dengan kata lain, ia dapat digunakan untuk menguji apakah suatu produk hukum —termasuk hukum negara— memenuhi syarat-syarat epistemik dan moral yang sah menurut tradisi hukum Islam. Pendekatan ini menempatkan ushul fikih sebagai *meta-legal framework*, bukan sekadar *legal toolbox*.¹⁷

Lebih jauh, pendekatan epistemologis juga membawa implikasi metodologis penting bagi studi hukum Islam kontemporer. Penelitian hukum Islam tidak cukup berhenti pada analisis normatif atau komparasi pendapat fikih, tetapi harus menyentuh asumsi-asumsi pengetahuan yang melandasi pendapat tersebut. Pertanyaan seperti “mengapa pendapat tertentu dianggap otoritatif?” atau “bagaimana relasi antara hukum dan kekuasaan membentuk pilihan metodologis?” menjadi bagian integral dari kajian ushul fikih. Dengan demikian, ushul fikih berfungsi sebagai jembatan antara kajian normatif dan analisis kritis.¹⁸

¹⁴Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 158–161.

¹⁵Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 271–273.

¹⁶Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 146–149.

¹⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 15–20.

¹⁸Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3–6.

Pendekatan ini juga menghindarkan studi ushul fikih dari jebakan romantisasi masa lalu. Mengakui ushul fikih sebagai epistemologi berarti mengakui sifat historis dan kontekstualnya. Tradisi ushul fikih klasik lahir dalam kondisi sosial-politik tertentu dan merefleksikan kebutuhan zamannya. Kesadaran ini memungkinkan pembaruan ushul fikih tanpa harus terjebak pada dikotomi antara “pelestarian tradisi” dan “pembaruan radikal”. Pembaruan dapat dilakukan melalui kritik epistemologis yang bertanggung jawab, bukan melalui penolakan total terhadap tradisi.¹⁹ Dalam konteks inilah, bagian ini menjadi fondasi penting bagi pembahasan pemikiran Hallaq dan Yudian. Keduanya sama-sama berangkat dari kesadaran bahwa problem hukum Islam modern bersifat epistemologis, bukan sekadar normatif. Perbedaannya terletak pada bagaimana kesadaran epistemologis tersebut diarahkan: apakah untuk menunjukkan ketidakmungkinan integrasi syariah dengan negara modern, atau untuk merekonstruksi ushul fikih sebagai alat kritik dalam ruang negara bangsa. Dengan fondasi konseptual ini, analisis pada bagian berikutnya dapat dilakukan secara lebih tajam dan terukur.

Ushul Fikih dan Kritik Epistemologi Hukum dalam Pemikiran Hallaq

Pemikiran Wael B. Hallaq tentang hukum Islam menempati posisi sentral dalam studi hukum Islam kontemporer karena keberaniannya menggeser fokus kajian dari persoalan normatif dan metodologis menuju problem epistemologi dan struktur kekuasaan hukum. Hallaq tidak melihat hukum Islam semata sebagai sistem norma religius, melainkan sebagai *tradisi pengetahuan hukum (legal epistemic tradition)* yang terbentuk melalui sejarah panjang relasi antara ulama, masyarakat, dan kekuasaan politik. Dalam kerangka ini, ushul fikih tidak dipahami sebagai teknik *istinbat* belaka, melainkan sebagai fondasi epistemologis yang menopang keseluruhan bangunan hukum Islam klasik.²⁰

Bagi Hallaq, keunikan hukum Islam klasik terletak pada karakter epistemologisnya yang non-negara dan non-positivistik. Ushul fikih berfungsi sebagai sistem pengetahuan yang mengatur cara hukum diketahui, diperdebatkan, dan dilegitimasi tanpa bergantung pada otoritas politik terpusat. Otoritas hukum berada pada komunitas ulama yang bekerja dalam ruang diskursif yang plural, dengan legitimasi yang bersumber dari kompetensi keilmuan dan integritas moral, bukan dari mandat negara.²¹ Dalam sistem ini, hukum tidak dipaksakan secara koersif oleh negara, melainkan diinternalisasi sebagai bagian dari etika sosial dan religius masyarakat. Pendekatan historis Hallaq menunjukkan bahwa ushul fikih memainkan peran kunci dalam menjaga keseimbangan antara stabilitas dan perubahan hukum. Melalui konsep-konsep seperti *ijtihad*, *ikhtilaf*, dan *taqlid* yang dinamis, hukum Islam klasik mampu beradaptasi dengan perubahan sosial tanpa kehilangan fondasi epistemologisnya. Ushul fikih menyediakan kerangka rasional untuk mengelola perbedaan pendapat, sekaligus membatasi klaim absolut terhadap kebenaran hukum. Dengan demikian, relativitas epistemik —yang tercermin dalam kesadaran akan sifat *ẓanni* sebagian besar hukum— menjadi ciri inheren dari sistem hukum Islam klasik.²²

Kritik epistemologi Hallaq menjadi semakin tajam ketika ia membandingkan sistem hukum Islam klasik dengan hukum modern. Menurut Hallaq, hukum modern dibangun di atas asumsi epistemologis yang sangat berbeda, yakni positivisme hukum, sentralisasi otoritas, dan klaim kedaulatan negara. Dalam sistem ini, hukum dianggap sah bukan karena legitimasi moral atau epistemik, melainkan karena prosedur formal dan kekuasaan koersif negara. Negara modern memonopoli produksi hukum, penafsiran hukum, dan penegakan hukum, sehingga menyingkirkan ruang diskursif yang menjadi ciri utama tradisi hukum Islam klasik.²³

¹⁹Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 148–151.

²⁰Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3–6.

²¹Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 158–161.

²²Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 268–272.

²³Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 120–123.

Dalam kerangka tersebut, Hallaq menilai bahwa problem utama hukum Islam kontemporer bukan terletak pada kurangnya pembaruan metodologis ushul fikih, melainkan pada perubahan radikal struktur epistemologi hukum akibat dominasi negara bangsa. Ushul fikih, yang lahir dan berkembang dalam konteks non-negara, dipaksa beroperasi dalam sistem yang secara epistemologis bertentangan dengannya. Akibatnya, upaya-upaya formalisasi syariah melalui legislasi negara justru berujung pada distorsi makna syariah itu sendiri. Hukum Islam kehilangan karakter moral dan diskursifnya, lalu direduksi menjadi hukum positif yang tunduk pada logika kekuasaan.²⁴

Argumen ini mencapai puncaknya dalam tesis Hallaq tentang *the impossible state*. Menurutny, negara Islam dalam pengertian modern merupakan proyek yang secara epistemologis mustahil, karena negara modern meniscayakan monopoli kekuasaan dan hukum, sementara syariah justru bergantung pada pluralitas otoritas dan otonomi moral. Ketidakmungkinan ini bukan sekadar persoalan politik praktis, tetapi persoalan mendasar tentang cara hukum diketahui, dilegitimasi, dan dijalankan. Ushul fikih, sebagai epistemologi hukum Islam, tidak dapat berfungsi secara otentik dalam struktur negara modern tanpa mengalami transformasi yang menghilangkan esensi moralnya.²⁵

Meskipun demikian, kritik Hallaq tidak berhenti pada penolakan normatif terhadap negara modern. Ia juga menawarkan analisis genealogis tentang bagaimana perubahan epistemologi hukum terjadi secara historis. Kolonialisme, kodifikasi hukum, dan adopsi sistem hukum Barat telah menggeser pusat otoritas hukum dari ulama ke negara. Dalam proses ini, ushul fikih direduksi menjadi legitimasi simbolik, sementara substansi epistemologisnya — yakni pluralitas, diskursivitas, dan moralitas — terpinggirkan.²⁶ Analisis genealogis ini memperlihatkan bahwa krisis hukum Islam modern bersifat struktural dan historis, bukan sekadar akibat kesalahan interpretasi teks.

Namun, pendekatan Hallaq juga menimbulkan perdebatan kritis. Dengan menekankan ketidakmungkinan integrasi syariah dan negara modern, Hallaq kerap dianggap terlalu pesimistis dan kurang memberikan ruang bagi rekonstruksi praktis. Kritik epistemologisnya yang radikal menghasilkan diagnosis yang tajam, tetapi relatif minim tawaran operasional bagi konteks negara bangsa yang telah mapan. Ushul fikih, dalam perspektif ini, lebih berfungsi sebagai alat kritik historis daripada sebagai metodologi rekonstruktif.²⁷ Keterbatasan inilah yang kemudian menjadi titik banding penting ketika pemikiran Hallaq dikonfrontasikan dengan pendekatan Yudian.

Dengan demikian, pemikiran Hallaq menempatkan ushul fikih sebagai inti kritik epistemologi hukum Islam modern. Ushul fikih dipahami sebagai sistem pengetahuan hukum yang secara struktural bertentangan dengan epistemologi hukum negara modern. Kritik ini membuka ruang refleksi yang mendalam tentang krisis hukum Islam kontemporer, sekaligus menantang asumsi-asumsi dasar proyek formalisasi syariah. Pada bagian berikutnya, pembahasan akan diarahkan pada bagaimana Yudian mengembangkan kritik epistemologis terhadap hukum negara melalui konsep *ushul fikih progresif*, dengan orientasi yang lebih rekonstruktif dan kontekstual.

²⁴*Ibid*, 146–149.

²⁵*Ibid*, 159–162.

²⁶Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, 159–162.

²⁷Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 148–151.

Ushul Fikih Progresif dan Kritik Epistemologi Hukum Negara dalam Pemikiran Yudian

Berbeda dengan Hallaq yang menempatkan ushul fikih terutama sebagai instrumen kritik genealogis terhadap negara modern, Yudian mengembangkan pendekatan yang lebih rekonstruktif dan operasional. Dalam pemikiran Yudian, ushul fikih tidak hanya berfungsi sebagai alat diagnosis krisis epistemologi hukum Islam, tetapi juga sebagai perangkat metodologis untuk membangun relasi kritis —namun produktif— antara hukum Islam, hukum negara, dan realitas sosial kontemporer. Ushul fikih diposisikan sebagai *ilmu kritis* yang mampu membaca struktur kekuasaan hukum modern sekaligus menawarkan arah normatif bagi transformasi hukum Islam di negara bangsa.²⁸

Fondasi epistemologis pemikiran Yudian berangkat dari kritik terhadap formalisme ushul fikih klasik dan positivisme hukum modern secara bersamaan. Menurutnya, krisis hukum Islam kontemporer tidak semata-mata disebabkan oleh intervensi negara modern, melainkan juga oleh pembekuan tradisi ijtihad yang menjadikan ushul fikih tereduksi menjadi perangkat teknis-tektual. Dalam kondisi demikian, hukum Islam kehilangan daya kritisnya terhadap ketidakadilan struktural dan perubahan sosial. Oleh karena itu, Yudian mendorong revitalisasi ushul fikih sebagai *epistemologi normatif-kritis* yang mampu menilai, mengoreksi, dan mengarahkan produk hukum negara.²⁹

Salah satu kontribusi penting Yudian adalah penekanannya pada *maqashid syariah* sebagai horizon epistemologis, bukan sekadar tujuan normatif. *Maqashid* dipahami sebagai kerangka pengetahuan yang memungkinkan hukum Islam melampaui legalisme sempit dan berorientasi pada keadilan substantif. Dalam konteks negara modern, *maqashid* berfungsi sebagai alat kritik terhadap hukum positif yang sah secara prosedural tetapi cacat secara moral. Dengan pendekatan ini, Yudian tidak menolak negara modern secara total, melainkan mengajukan syarat epistemologis agar hukum negara dapat dinilai dan diarahkan oleh nilai-nilai etis Islam.³⁰ Dalam pandangan Yudian, negara modern memang memiliki kecenderungan hegemonik dalam memonopoli produksi hukum, tetapi hegemoni tersebut tidak bersifat absolut. Ushul fikih progresif berfungsi untuk membuka ruang intervensi normatif dari masyarakat sipil dan komunitas keilmuan Islam. Melalui ijtihad kontekstual, hukum Islam dapat berperan sebagai *counter-discourse* terhadap positivisme hukum negara. Di sinilah letak perbedaan mendasar dengan Hallaq: Hallaq melihat relasi syariah dan negara modern sebagai kontradiksi epistemologis yang nyaris tak terjembatani, sementara itu Yudian justru menempatkan ushul fikih sebagai sarana negosiasi kritis antara dua sistem epistemologi hukum.³¹

Konteks Indonesia menjadi medan penting dalam pemikiran Yudian. Sebagai negara bangsa yang plural dan berlandaskan konstitusi, Indonesia menuntut pendekatan hukum Islam yang tidak bersifat eksklusif maupun simbolik. Yudian menilai bahwa formalisasi syariah tanpa basis epistemologis yang kuat justru berpotensi melanggengkan ketidakadilan dan konflik sosial. Oleh karena itu, ushul fikih progresif diarahkan untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka hukum nasional secara substantif, bukan melalui simbolisasi normatif. Pendekatan ini menempatkan hukum Islam sebagai sumber etika publik, bukan sebagai sistem hukum paralel yang berhadap-hadapan dengan negara.³²

²⁸Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), 45–48.

²⁹Yudian Wahyudi, *Maqāṣid al-Sharī'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011), 12–15.

³⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 25–29.

³¹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, 63–66.

³²Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme Indonesia* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2013), 88–92.

Secara metodologis, Yudian mengembangkan kritik terhadap dikotomi antara hukum normatif dan hukum positif. Ushul fikih progresif menolak anggapan bahwa hukum Islam hanya relevan di ranah privat, sementara hukum negara menguasai ranah publik. Sebaliknya, hukum Islam dipahami sebagai sistem nilai yang dapat mempengaruhi legislasi, penegakan hukum, dan kebijakan publik melalui argumentasi rasional dan etis. Dengan demikian, epistemologi ushul fikih tidak berfungsi secara koersif, tetapi persuasif dan deliberatif, sejalan dengan prinsip-prinsip demokrasi konstitusional.³³ Pendekatan Yudian juga memperlihatkan perhatian besar pada dimensi sejarah dan perubahan sosial. Ia menolak romantisasi terhadap hukum Islam klasik sebagaimana kritik Hallaq, tetapi sekaligus tidak menafikan nilai epistemologis tradisi tersebut. Ushul fikih dipandang sebagai tradisi yang terbuka terhadap rekontekstualisasi, selama prinsip-prinsip dasarnya —seperti keadilan, kemaslahatan, dan rasionalitas— tetap dijaga. Dalam konteks ini, *maqashid syariah* menjadi jembatan antara kontinuitas tradisi dan tuntutan modernitas.³⁴

Meski demikian, pemikiran Yudian tidak luput dari kritik. Upaya rekonsiliasi antara hukum Islam dan negara modern berpotensi menghadapi tantangan praktis, terutama terkait batas-batas intervensi nilai agama dalam sistem hukum sekuler. Selain itu, pendekatan progresif yang menekankan *maqashid* dan kontekstualisasi menuntut kapasitas intelektual dan institusional yang kuat, yang belum tentu tersedia secara merata. Namun, dibandingkan pendekatan Hallaq yang cenderung diagnostik dan pesimistis, pendekatan Yudian menawarkan jalan tengah yang lebih aplikatif bagi konteks negara bangsa seperti Indonesia.³⁵ Dengan demikian, pemikiran Yudian menempatkan ushul fikih sebagai kritik epistemologi hukum negara yang bersifat konstruktif dan transformatif. Ushul fikih tidak diposisikan sebagai lawan negara, melainkan sebagai sumber etika dan rasionalitas normatif yang mampu mengoreksi dominasi positivisme hukum. Pendekatan ini memperkaya wacana hukum Islam kontemporer dengan menawarkan model relasi yang lebih dinamis antara tradisi keilmuan Islam dan struktur hukum modern. Pada bagian berikutnya akan mengkaji secara kritis perbandingan epistemologis antara pendekatan Hallaq dan Yudian, termasuk kekuatan dan keterbatasan masing-masing.

Kritik Analitis Mendalam terhadap Dua Pendekatan Ushul Fikih sebagai Kritik Epistemologi Hukum

Perbandingan antara pemikiran Hallaq dan Yudian menunjukkan bahwa ushul fikih dapat difungsikan sebagai kritik epistemologi hukum dalam dua arah yang berbeda: pendekatan genealogis-dekonstruktif dan pendekatan rekonstruktif-transformatif. Ke duanya sama-sama berangkat dari kesadaran akan krisis epistemologi hukum modern, tetapi menghasilkan orientasi normatif dan implikasi praktis yang berbeda secara signifikan. Oleh karena itu, kritik terhadap kedua pendekatan ini perlu diarahkan tidak hanya pada isi argumen, tetapi juga pada asumsi epistemologis, konsistensi metodologis, dan daya aplikatifnya.

Dari sisi Hallaq, kekuatan utama pendekatannya terletak pada analisis genealogis yang tajam terhadap negara modern. Ia berhasil menunjukkan bahwa hukum modern bukan sekadar sistem normatif netral, melainkan produk dari epistemologi politik tertentu yang berakar pada kedaulatan, positivisme, dan rasionalitas instrumental. Dengan membongkar fondasi epistemik ini, Hallaq mengungkap ketidakmungkinan struktural integrasi syariah ke dalam negara bangsa modern tanpa kehilangan karakter moralnya. Ushul fikih, dalam kerangka ini, berfungsi sebagai cermin kritis untuk menyingkap ketegangan ontologis antara hukum Islam dan hukum negara.³⁶

³³Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 302–305.

³⁴Yudian Wahyudi, *Maqāṣid al-Sharī'ah dalam Pergumulan Politik*, 34–38.

³⁵Wael B. Hallaq, *The Impossible State*, 165–168.

³⁶Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 120–123.

Namun, pendekatan Hallaq juga mengandung problem internal yang serius. Kritik genealogisnya cenderung berakhir pada posisi normatif yang pesimistis dan minimalis. Dengan menegaskan bahwa negara modern secara epistemologis tidak kompatibel dengan syariah, Hallaq menyisakan ruang yang sangat terbatas bagi strategi transformasi hukum di dunia Muslim kontemporer. Ushul fikih diposisikan lebih sebagai alat diagnosis ketimbang instrumen perubahan. Akibatnya, pemikiran Hallaq berisiko terjebak dalam romantisasi komunitas moral pra-modern tanpa menawarkan peta jalan normatif yang realistis bagi masyarakat Muslim yang hidup dalam struktur negara bangsa.³⁷ Selain itu, pendekatan Hallaq juga menghadapi kritik terkait reduksi dinamika internal tradisi hukum Islam. Fokus yang kuat pada oposisi biner antara syariah dan negara modern cenderung mengabaikan fakta bahwa tradisi ushul fikih sendiri bersifat plural, historis, dan penuh negosiasi kekuasaan. Dengan kata lain, kritik epistemologi Hallaq terhadap modernitas tidak sepenuhnya diimbangi dengan kritik internal terhadap praktik hukum Islam klasik, termasuk relasinya dengan otoritas politik. Hal ini menimbulkan pertanyaan apakah posisi normatif yang ia tawarkan benar-benar bebas dari idealisasi historis.³⁸

Sebaliknya, pendekatan Yudian Wahyudi memperlihatkan orientasi epistemologis yang lebih optimistis dan konstruktif. Ushul fikih progresif dikembangkan sebagai kerangka kritik yang tidak berhenti pada delegitimasi hukum negara, tetapi berupaya menegosiasikan nilai-nilai Islam dalam ruang publik modern. Kekuatan utama pendekatan ini terletak pada kemampuannya menjembatani normativitas Islam dengan realitas konstitusional negara bangsa, khususnya dalam konteks Indonesia. Ushul fikih berfungsi sebagai epistemologi evaluatif yang dapat menilai keadilan hukum positif tanpa menolak eksistensi negara modern secara total.³⁹ Namun demikian, pendekatan Yudian juga tidak bebas dari problem epistemologis. Upaya rekonstruksi ushul fikih agar kompatibel dengan negara modern berpotensi mengaburkan batas antara kritik normatif dan adaptasi pragmatis. Ketika *maqāṣid* dan nilai-nilai keadilan dijadikan basis evaluasi hukum negara, muncul pertanyaan mengenai siapa yang memiliki otoritas epistemik untuk menafsirkan *maqāṣid* tersebut. Tanpa mekanisme institusional yang jelas, ushul fikih progresif berisiko direduksi menjadi wacana moral yang normatif tetapi lemah secara struktural dalam mempengaruhi sistem hukum negara.⁴⁰

Lebih jauh, pendekatan Yudian juga menghadapi tantangan konsistensi metodologis. Di satu sisi, ia mengkritik positivisme hukum negara; di sisi lain, ia tetap beroperasi dalam kerangka legal-formal negara bangsa. Ketegangan ini menciptakan ambiguitas epistemologis: apakah ushul fikih berfungsi sebagai sumber normativitas alternatif atau sekadar sebagai perangkat legitimasi etis bagi hukum positif? Tanpa klarifikasi teoretis yang tegas, proyek rekonstruksi ushul fikih progresif dapat terjebak dalam kooptasi oleh logika negara modern yang justru ingin dikritiknya.⁴¹

Jika dibandingkan secara kritis, perbedaan utama antara Hallaq dan Yudian terletak pada orientasi etika dan strategi epistemologisnya. Hallaq menekankan kemurnian epistemologi syariah dengan mengorbankan daya aplikatifnya, sementara Yudian menekankan relevansi kontekstual dengan risiko kompromi epistemologis. Dalam terminologi kritik filsafat ilmu, pendekatan Hallaq kuat pada level ontologis dan epistemologis, tetapi lemah pada level praksis; sedangkan pendekatan Yudian kuat pada level praksis dan kebijakan, tetapi menghadapi tantangan pada level fondasi epistemik.⁴²

³⁷Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 159–162.

³⁸Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3–6.

³⁹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 70–73.

⁴⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 182–185.

⁴¹Yudian Wahyudi, *Maqāṣid al-Sharī'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2012), 21–26.

⁴²Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 271–275.

Kritik terhadap kedua pendekatan ini mengarah pada kebutuhan akan model ushul fikih kritis yang bersifat reflektif ganda (*double critique*): kritik terhadap epistemologi hukum modern sekaligus kritik internal terhadap tradisi hukum Islam. Ushul fikih tidak cukup hanya menjadi alat dekonstruksi negara modern, sebagaimana pada Hallaq, dan juga tidak cukup hanya menjadi perangkat adaptasi normatif, sebagaimana pada Yudian. Ia harus mampu menjaga jarak kritis dari keduanya agar tidak terjebak dalam pesimisme normatif atau pragmatisme epistemologis.⁴³

Dengan demikian, analisis kritis terhadap Hallaq dan Yudian menunjukkan bahwa ushul fikih sebagai kritik epistemologi hukum masih merupakan proyek terbuka. Ketegangan antara kontinuitas tradisi, tuntutan modernitas, dan realitas negara bangsa tidak dapat diselesaikan melalui satu pendekatan tunggal. Pada bagian berikutnya akan membahas implikasi teoretik dan praktis dari perdebatan ini bagi pengembangan ushul fikih dan hukum Islam di Indonesia, dengan menempatkan pluralitas epistemologi sebagai prasyarat utama reformasi hukum Islam kontemporer.

Tabel Perbandingan Sistematis Pemikiran Yudian dan Hallaq

Aspek yang Dibandingkan	Yudian Wahyudi	Wael B. Hallaq
Ontologi Hukum	Hukum dipahami sebagai sistem normatif yang <i>dinamis dan kontekstual</i> , terbentuk melalui interaksi teks, realitas sosial, dan tujuan etis (<i>maqashid</i>). Hukum Islam bersifat historis tetapi tetap memiliki orientasi normatif transenden.	Hukum Islam (syariah) dipahami sebagai <i>tatanan moral-komunal</i> pra-modern yang otonom dari negara. Ontologi hukum modern dianggap bertentangan secara struktural dengan ontologi syariah.
Epistemologi Hukum	Epistemologi bersifat <i>rekonstruktif-kritis</i> . Ushul fikih dikembangkan untuk mengkritik positivisme hukum negara sekaligus membangun kerangka normatif yang relevan dengan modernitas.	Epistemologi bersifat <i>genealogis-dekonstruktif</i> . Fokus pada pembongkaran asumsi epistemik negara modern (kedaulatan, legalisme, rasionalitas instrumental).
Sumber dan Otoritas Hukum	Al-Qur'an, Sunnah, dan maqāṣid al-sharī'ah ditafsirkan secara kontekstual. Otoritas hukum bersifat plural dan deliberatif, tidak terpusat pada negara.	Otoritas hukum bersumber pada tradisi ulama dan praktik moral komunitas. Negara modern tidak memiliki legitimasi epistemologis untuk memproduksi hukum Islam.
Posisi Negara	Negara modern diterima secara faktual, tetapi harus dikritik secara normatif. Negara dapat menjadi arena artikulasi nilai Islam jika dikendalikan oleh etika <i>maqashid</i> .	Negara modern diposisikan sebagai entitas yang secara epistemologis tidak kompatibel dengan syariah. Integrasi syariah ke negara dianggap mustahil tanpa reduksi moral.
Peran Ulama dan Masyarakat	Ulama berperan sebagai <i>intelektual kritis</i> yang terlibat dalam ruang publik dan kebijakan hukum.	Ulama berfungsi sebagai penjaga moral dan hukum dalam komunitas pra-negara.

⁴³Wael B. Hallaq, *The Impossible State*, 146–149.

Aspek yang Dibandingkan	Yudian Wahyudi	Wael B. Hallaq
	Masyarakat sipil menjadi aktor penting dalam produksi makna hukum.	Masyarakat dipahami sebagai komunitas etis, bukan warga negara dalam sistem legal modern.
Fungsi Ushul Fikih	Ushul fikih sebagai <i>epistemologi kritik dan rekonstruksi hukum</i> , berfungsi menilai, mengarahkan, dan memperbaiki hukum positif negara.	Ushul fikih sebagai refleksi epistemologi hukum Islam klasik, digunakan untuk menunjukkan ketegangan struktural antara syariah dan hukum modern.
Orientasi Normatif vs Kritis	Lebih menekankan orientasi normatif-aplikatif , dengan tetap menjaga sikap kritis terhadap negara dan positivisme hukum.	Lebih menekankan orientasi kritis-diagnostik , dengan sikap skeptis terhadap kemungkinan transformasi hukum dalam negara modern.

Tabel di atas menunjukkan bahwa perbedaan Yudian dan Hallaq bukan sekadar perbedaan metodologis, melainkan perbedaan posisi epistemologis terhadap modernitas dan negara bangsa. Yudian bergerak pada wilayah *critical engagement*, sementara Hallaq berada pada wilayah *critical distance*. Perbedaan ini menjelaskan mengapa pemikiran Yudian lebih mudah dioperasionalkan dalam konteks Indonesia, sedangkan Hallaq lebih kuat sebagai kritik teoretik terhadap fondasi hukum modern.

KESIMPULAN

Tulisan ini menunjukkan bahwa ushul fikih tidak dapat lagi dipahami secara memadai sebagai perangkat teknis penetapan hukum normatif semata, melainkan harus ditempatkan sebagai disiplin epistemologi hukum yang kritis. Melalui perbandingan pemikiran Yudian dan Hallaq, terlihat bahwa krisis hukum Islam kontemporer bukan hanya persoalan metodologi ijtihad, tetapi terutama menyangkut ketegangan epistemologis antara tradisi hukum Islam dan struktur negara hukum modern. Ushul fikih, dalam konteks ini, berfungsi sebagai medan refleksi kritis untuk menilai relasi antara normativitas, kekuasaan, dan keadilan.

Pendekatan Hallaq memperlihatkan kekuatan analitis dalam membongkar fondasi epistemologi negara modern yang berakar pada kedaulatan, positivisme hukum, dan rasionalitas instrumental. Kritik genealogisnya menegaskan bahwa integrasi syariah ke dalam negara bangsa modern bukan sekadar persoalan teknis atau politik, melainkan problem ontologis dan epistemologis yang mendasar. Namun, kekuatan kritik ini sekaligus menjadi keterbatasannya, karena cenderung berakhir pada posisi normatif yang pesimistis dan minim tawaran praksis bagi masyarakat Muslim yang secara faktual hidup dalam kerangka negara modern. Sebaliknya, pemikiran Yudian menawarkan pendekatan yang lebih rekonstruktif dan kontekstual. Ushul fikih progresif dikembangkan sebagai kritik epistemologi hukum negara yang tidak berhenti pada delegitimasi, tetapi berupaya membangun relasi kritis yang produktif antara nilai-nilai Islam dan hukum positif. Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini memiliki relevansi tinggi karena memungkinkan hukum Islam berperan sebagai sumber etika publik dan koreksi normatif terhadap hukum negara, tanpa terjebak dalam simbolisme legal atau eksklusivisme normatif.

Perbandingan kedua pemikir ini mengungkap ketegangan fundamental antara orientasi kritis-diagnostik dan orientasi normatif-aplikatif dalam pengembangan ushul fikih kontemporer. Hallaq menekankan jarak epistemologis yang perlu dijaga dari negara modern, sementara Yudian menekankan pentingnya keterlibatan kritis dalam ruang hukum dan kebijakan publik. Ketegangan ini tidak seharusnya dipahami sebagai dikotomi yang saling meniadakan, melainkan sebagai spektrum reflektif yang memperkaya horizon epistemologi hukum Islam. Implikasi teoretik dari kajian ini menunjukkan perlunya pengembangan ushul fikih yang mampu melakukan kritik ganda (*double critique*): kritik terhadap epistemologi hukum modern sekaligus kritik internal terhadap tradisi hukum Islam. Ushul fikih tidak boleh terjebak dalam romantisasi masa lalu sebagaimana juga tidak boleh larut dalam adaptasi pragmatis terhadap negara modern. Posisi reflektif inilah yang memungkinkan ushul fikih tetap menjaga integritas epistemologisnya sekaligus relevan secara sosial dan historis.

Secara praktis, kajian ini merekomendasikan agar pengembangan hukum Islam di Indonesia diarahkan pada penguatan fungsi etis dan kritis ushul fikih dalam ruang publik. Keterlibatan ulama dan sarjana hukum Islam dalam proses legislasi, peradilan, dan perumusan kebijakan harus didasarkan pada argumentasi rasional, keadilan substantif, dan kepentingan kemaslahatan, bukan pada klaim formal atas otoritas normatif. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dapat berkontribusi secara konstruktif dalam sistem hukum nasional yang plural dan demokratis. Dengan demikian, tulisan ini menegaskan bahwa masa depan ushul fikih terletak pada kemampuannya berfungsi sebagai kritik epistemologi hukum yang reflektif, transformatif, dan kontekstual. Dialog antara pemikiran Yudian Wahyudi dan Wael B. Hallaq tidak menghasilkan satu jawaban final, tetapi membuka ruang intelektual yang produktif bagi pembaruan hukum Islam di tengah tantangan modernitas dan negara bangsa. Ruang inilah yang perlu terus dikembangkan oleh studi ushul fikih kontemporer, khususnya dalam konteks Indonesia.

REFERENSI

- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
-, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
-, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2013.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
-, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
- Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS, 1993.
- Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Wahyudi, Yudian, "Hukum Islam dan Negara Bangsa", dalam *Islam dan Negara Modern*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2014, 95–97.
-, *Islam dan Nasionalisme Indonesia*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2013.
-, *Maqāṣid al-Shari'ah dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011.
-, *Ushul Fikih Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba, 2015.
-, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.