

**EPISTEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ*
SEBAGAI METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM
DALAM KONTEKS KEKINIAN**



**FADLI
NIM. 191001001**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
1443 H/2022 M**

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR

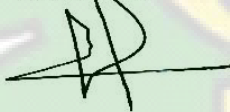
**EPISTEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ* SEBAGAI
METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM
DALAM KONTEKS KEKINIAN**

**FADLI
NIM. 191001001
FIQH MODERN**

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
dalam ujian Terbuka

Menyetujui

Promotor I,



Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Promotor II,



Prof. Dr. Fauzi, S. Ag., Lc., MA

LEMBAR PENGESAHAN TERTUTUP
EPISTEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ* SEBAGAI
METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM
DALAM KONTEKS KEKINIAN

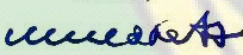
FADLI IBRAHIM
191001001
FIQH MODERN

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

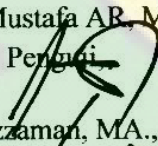
Tanggal: 1 Agustus 2022 M
3 Muharram 1444 H

TIM PENGUJI

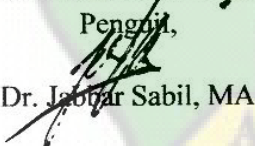
Ketua,


Dr. Mustafa AR, MA

Penguji,


Kamaruzzaman, MA., Ph. D

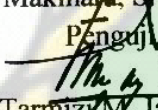
Penguji,


Dr. Jaohar Sabil, MA

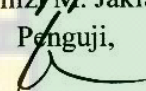
Sekretaris,

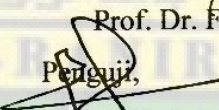

Ihdi Karim Makinara, S HI, SH, MH

Penguji,


Dr. Tarmizy M. Jakfar, M.Ag

Penguji,


Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc, MA


Penguji,

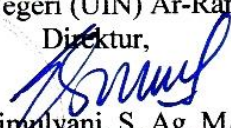
Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Banda Aceh, 12 Oktober 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,


Prof. Eka Srimulyani, S. Ag., MA., Ph. D
Nip. 197702191998032001

LEMBAR PENGESAHAN
EPISTEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ* SEBAGAI
METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM
DALAM KONTEKS KEKINIAN

FADLI IBRAHIM
191001001
FIQH MODERN

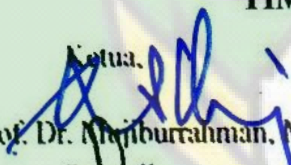
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

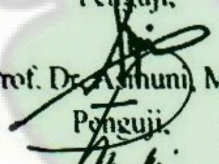
Banda Aceh

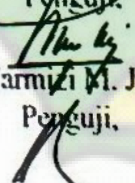
Tanggal: 14 November 2022 M

19 Rabiul Akhir 1444 H

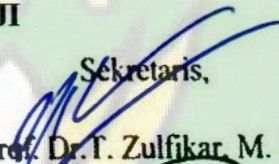
TIM PENGUJI

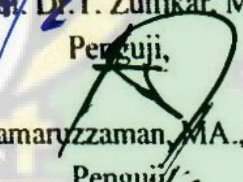
Ketua,

Prof. Dr. Muhibburrahman, M. Ag
Penguji,

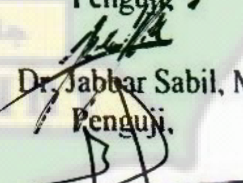

Prof. Dr. Ashunni, MA
Penguji,


Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag
Penguji,

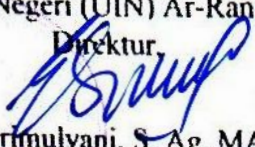
Prof. Dr. Fauzi Saleh, Le, MA Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

Sekretaris,

Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed
Penguji,


Kamaruzzaman, MA., Ph. D
Penguji,


Dr. Jabbar Sabil, MA
Penguji.

Banda Aceh, 21 November 2022
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


Prof. Eka Srimulyani, S. Ag., MA., Ph. D
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Fadli Ibrahim
Tempat/Tanggal Lahir : Lancang Barat, 15 Mei 1985
NIM : 191001001
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 21 November 2022
Saya yang menyatakan,



Fadli Ibrahim

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.** Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,

Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian**. Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 2 November 2022

Penguji,

Prof. Dr. Asmuni, MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.** Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,

Kamaruzzaman/MA, Ph. D

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.** Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag

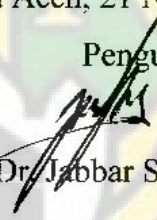
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian**. Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,


Dr. Jabbar Sabil, MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.** Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian**. Yang ditulis oleh Fadli Ibrahim dengan Nomor Induk Mahasiswa 191001001 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 14 November 2022.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 November 2022

Penguji,

Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah Swt. dan syukur atas segala rahmat dan hidayah-Nya sehingga dapat terselesaikan tesis ini dengan judul “ **Epistemologi al-Qiyas al-Kulli sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.**” Selanjutnya salawat teriring salam kepada suri tauladan Nabi Muhammad saw., yang telah membawa manusia ke alam yang berakhlak dan ilmu pengetahuan. Tugas akhir ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Ijazah Magister (S-2) pada Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Fiqh Modern.

Dalam penulisan tugas akhir ini, telah diupayakan semaksimal mungkin untuk menyajikan tugas akhir ini sebaik-baiknya dengan harapan dapat bermanfaat dan berguna hendaknya di kemudian hari. Akhir kata tidak lupa ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Warul Walidin, MA, selaku Rektor UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
2. Bapak Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA, selaku Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
3. Bapak Dr. Tarmizi Jakfar, MA, selaku Ketua Prodi S3 Fiqh Modern.
4. Bapak Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA, selaku pembimbing I yang telah banyak memberikan pengarahan dalam penyusunan tugas akhir ini
6. Bapak Prof. Dr. Fauzi Saleh, S. Ag., Lc, MA, selaku Pembimbing II atas semua bimbingan dan sarannya dari awal hingga akhir demi kesempurnaan disertasi ini.
7. Bapak Prof. Drs. Yusny Saby, MA, Ph. D, selaku Direktur P3KI UIN Ar-Raniry, sebagai motivator bagi penulis yang mendukung secara moril dan materil mulai dari kuliah sampai selesainya penulisan disertasi ini.

8. Kata ta'zim dan kemuliaan kepada pimpinan Pondok Pesantren Raudhatul Ma'arif (RAMA) al-'Aziziyah Cot Trueng, Muara Batu, Tgk. H. Muhammad Amin Daud, selaku guru dan tempat penulis menimba ilmu yang telah banyak memberikan masukan, motivasi, restu serta pengetahuan, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.
9. Kepada teman-teman seperjuangan yang telah ikut serta mendukung dan memberi motivasi yang tak ternilai harganya, dan hal tersebut merupakan suatu kenangan indah dan takkan pernah terlupakan.

Dengan segala kerendahan hati disadari disertasi ini masih jauh dari sempurna dan masih banyak kekurangan, baik dalam pembahasan maupun dalam penulisan tugas akhir ini. Oleh karena itu, diharapkan saran-saran dari pembaca demi kesempurnaannya di masa yang akan datang. Meskipun begitu penulis mengharapkan agar karya tulis ini bermanfaat bagi penulis sendiri dan mudah-mudahan bermanfaat bagi pembaca umumnya. *Amin...Ya rabbal 'ālamīn...*Akhirnya dengan mengharap ridha Allah Swt., disertasi ini kupersembahkan untuk Ibunda (*Allahummaghfirlahā*) dan Ayahanda yang tercinta semoga Allah mencurahkan ampunan dan karunia-Nya kepada mereka yang telah membesarkan dan mendidik serta mengarahkan penulis hingga dapat melangkah sejauh ini.

Banda Aceh, 3 Juni 2022
Penulis,

Fadli

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	i
LEMBAR PENGESAHAN.....	ii
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI.....	v
ABSTRAK	vii

BAB I : PENDAHULUAN

A.Latar Belakang.....	1
B.Rumusan Masalah	30
C.Tujuan dan Manfaat Penelitian	31
D. Definisi Operasional.....	32
E. Kerangka Teoritis.....	34
F. Kajian Terdahulu.....	45
G. Metode Penelitian.....	47
H. Sistematika Pembahasan.....	52

BAB II : QIYAS DAN CAKUPANNYA

A. Hakikat Qiyas	54
1. Pengertian Qiyas	54
2. Rukun-rukun Qiyas.....	57
a. <i>Aşl</i>	57
b. Hukum <i>Aşl</i>	59
c. <i>Furū</i> ‘	62
d. <i>‘Illah</i>	63
1) Definisi <i>‘Illah</i>	63
2) Bentuk-bentuk ilat.....	67
3) Syarat dan Tujuan Pencarian ilat	68
4) Fungsi ilat.....	71
5) <i>Masalik al- ‘Illat</i>	72
B. Dalil Penerimaan dan Penolakan Qiyas.....	79
1. Dalil Penerimaan Qiyas	79
2. Dalil Penolakan Qiyas	89
C. Penggunaan Qiyas Sebelum al-Syāfi‘ī	100
D. Penggunaan Qiyas oleh al-Syāfi‘ī dan al-Ghazālī.....	109

1. Qiyas Menurut Imam al-Syāfi‘ī.....	109
2. Qiyas Menurut Imam al-Ghazālī	136
E. Pengetahuan yang Dihasilkan Qiyas.....	156

BAB III: PENEMUAN *AL-QAWĀ’ID AL-KULLIYAH* DENGAN *ISTIQRĀ’*

A. <i>Istiqrā’</i> dan Permasalahannya	168
1. Hakikat <i>Istiqrā’</i>	168
2. Sejarah <i>Istiqrā’</i> dari Masa Yunani sampai <i>Uṣūliyyūn</i> Klasik.....	190
B. Penggunaan <i>Istiqrā’</i> oleh al-Ghazālī	204
C. Penggunaan <i>Istiqrā’</i> oleh Ibn Taymiyyah	219
D. Penggunaan <i>Istiqrā’</i> oleh al-Syātibī.....	228
E. Penggunaan <i>Istiqrā’</i> oleh Ibn Āsyūr.....	243
F. <i>Ta’rīf</i> dan Permasalahannya	254

BAB IV: PERUBAHAN DARI *AL-QIYĀS AL-JUZ’I* KEPADA *AL-QIYĀS AL-KULLĪ*

A. Eksistensi <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	259
1. Pengertian <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	259
2. Kemunculan <i>al-Qiyās al-Kullī</i> dalam Pandangan Ibn Āsyūr	265
3. Kemunculan <i>al-Qiyās al-Kullī</i> dalam Pandangan Mukhtār al-Khādimī	275
B. Substansi <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	280
C. Esensi <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	284

BAB V: EPISTEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ* SEBAGAI METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS KEKINIAN

A. Proses Pembentukan <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	288
1. <i>Amr</i> dan <i>Nahy</i> sebagai <i>Khiṭāb</i> dalam Hukum	288
2. Keberadaan <i>Khiṭāb</i> dalam <i>Takhayyur</i> (<i>Mubāh</i>).....	303
3. Keberadaan <i>Khiṭāb</i> dalam <i>Istiṣhāb</i>	319
4. Kesamaran <i>Khiṭāb</i> pada ‘ <i>Urf</i> , <i>Istiḥsān</i> dan <i>Sadd al-Dhirā’ah</i>	328
5. Keberadaan <i>Khiṭāb</i> pada <i>al-Qiyās</i>	

<i>al-Kullī</i>	338
B. Operasional Hasil <i>Istiqrā'</i> dalam Kerangka <i>al-Qiyās al-Kullī</i>	354
C. Kontribusi <i>al-Qiyās al-Kullī</i> Sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian	359
1. Penerapan Metode <i>al-Qiyās al-Kullī</i> pada Penetapan Sanksi terhadap Pemakai Sabu-sabu dan Sejenisnya	370
2. Penerapan Metode <i>al-Qiyās al-Kullī</i> pada Penetapan Sanksi terhadap Saksi yang Enggan Bersaksi	377
3. Penerapan Metode <i>al-Qiyās al-Kullī</i> pada Penetapan Sanksi terhadap Pengambilan Keuntungan secara Berlebihan	385
D. Analisis Penulis	393
BAB VI: PENUTUP	
A. Kesimpulan	399
B. Saran	400
DAFTAR GLOSARY	
DAFTAR KEPUSTAKAAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

ABSTRAK

Judul Tesis : Epistemologi al-Qiyas al-Kulli sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian

Nama/NIM : Fadli/191001001

Pembimbing : 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
2. Prof. Dr. Fauzi, S. Ag, Lc, MA

Kata Kunci : Qiyas juz'i, Qiyas Kulli, Istinbat Hukum Islam

Qiyas yang dikembangkan oleh ulama masa lalu bertumpu pada generalisasi ilat yang ditemukan pada asal yang disebutkan langsung oleh nas, namun demikian hal ini akan menjadi sangat sukar ditemukan kesatuan ilat pada kasus yang tidak sejenis dengan asal, sehingga itu menjadikan stagnasi metode itu. Oleh karena itu, perlu ditemukan sebuah metode yang akan mengisi kekosongan itu. Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat yang rasional, kritis, reflektif, dan argumentatif. Jadi objek material penelitian ini adalah epistemologi qiyas kedua tokoh tersebut. Adapun analisis terhadap pemikiran kedua tokoh dilakukan secara komparatif berdasarkan sumber primer kitab *al-Risalah*, *al-Umm* karangan Imam al-Syāfi'ī dan kitab *al-Mustasfā*, *Syifā' al-Ghalīl*, *Asās al-Qiyās*, *Maqāsid al-syarī'ah al-islamiyah*. Adapun data sekunder mencakup buku-buku pendukung lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam konsep Imam al-Ghazālī menyatakan bahwa qiyas merupakan penetapan hukum secara *tawqīfī* sama dengan penetapan nas, beliau menyatakan bahwa ilat yang ada adalah sebagai *muzhīr*, sehingga tidak menimbulkan pengetahuan baru, beliau menggunakan pendekatan metaempiris, karena qiyas menerapkan hukum kasus dengan perluasan dari makna yang dikandung oleh lafaz itu (*dilālah siyāqiyah*).

ABSTRACT

Title : Epistemologi of the al-Qiyās al-kulli is a methode in Istinbat of Islamic law
Name/NIM : Fadli/27153064-2
Counselors : 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
2. Prof. Dr. Fauzi, S. Ag, Lc, MA
Keyword : *Qiyās* juz'i, *Qiyās* kulli, *istinbāṭ* of Islamic law

Imam al-Syāfi'ī stated that *qiyās* is not a stipulating of law based on *naṣ*. While Imam al-Ghazālī stated that *qiyās* is *tawqīfī*. Thought of these both figures looked contradictory each other, that captivated writer to do researching of ontologi and epistimologi of *qiyās* according to these figures. The researching uses philosophy. Analysing of these figure's thought is accomplished comparatively based on main sources of their works. Those are *al-Risālah*, *al-Umm* by Imam al-Syāfi'ī, and *al-Mustasfā*, *Syifā' al-Ghalīl*, *Asās al-Qiyās* by Imam al-Ghazālī. As addition, secondary data covered another supported books. The result of researching showed that in concept of Imam al-Syāfi'ī, the esence of *qiyās* has not an explicit clarity as a methode or another source of law, but Imam al-Syāfi'ī had an inclination to say that *qiyās* as the source of law. Imam al-Syāfi stated that *al-'illah* which has been mentioned in *naṣ* is *muthbit*, accordingly, the law found is new knowledge and exclude of *naṣ* stipulating. He used empiric approaching, since that became *mujtahid* product. While Imam al-Ghazālī stated that *qiyās* is a stipulating of law based on *tawqīfī* characteristic, as the stipulating of *naṣ*. He stated that the existed of *al-'illah* is *muzhir*, causing no result of new knowledge, he used metaempiric approaching since *qiyās* stipulated law of cases with meaning extending of that word (*dilālah siyāqiyah*) and to prove the truth of sillogisme pattern, allowed this *qiyās* principal believed got influence of Aristoteles thought in Imam al-Ghazālī times and in this periode, terminology, pillars, and requisites of *qiyās* have developed.

نبذة

موضوعة الرسالة: تحليل الفرق بين طرق القياس الامام الشافعى والغزالي فى استنباط حكم الاسلام

الإسم/رقم القيد: فضل/ ١٩١٠٠١٠٠١

المشرف الأولى: الاستاذ الدكتور اليسع ابو بكر، الماجستير

المشرف الثانى: الاستاذ الدكتور فوزى، الماجستير

الكلمات المفتاح: القياس الجزئى، القياس الغزالي، استنباط حكم الاسلام

قال الامام الشافعى أن القياس ليس جزء من اثبات الحكم بالنص و عند الغزالي القياس صفته توقيفى. رأيهما متعارضان ويريد الكاتب لتحليل

Ontologi, epistimologi يستعمل التحليل بالمدخل الاجتماعى _

التارىخى يبحث كيفية الظاهر أن علم من العالم بالتأثير حالة الاجتماعية فى عصره اما التحليل الفكرتهما لإجراء المقارنة بناء على مصدر اساسي من كتاب "الرسالة و الأم لإعداد الامام الشافعى والمستصفى والشفاء الغليل والأساس القياس".

اما البيانات الثانية يشمل الكتب الأخر. نتيجة التحليل يدل على مفهوم الإمام الشافعى القياس طبيعتها ليس فيها صراحة كالطرق او المصدر للقانون. لكن الشافعى يميل الى القياس مصدر للحكم. قال الشافعى ما ذكر من العلة فى النص مثبت وكان الحكم المكتشف هى معرفة جديدة و ليس من تثبيت النص يستعمل المدخل التجريبي لانه هو نتاج المجتهد. و قال الإمام الغزالي أن القياس حكم توقيفى يساوى بتطبيق النص. وقال إن العلة من مظهر لا تخرج منها علم جديد ويستعمل مدخل المعنى لان القياس لاتطبيق له إلا مسئلة بسعة المعنى من اللفظ (الدلالة السياقية) و لتحقيق الحقيق يستخدم نمط

Sillogisme

حتى مبادئ القياس فى عصر الإمام الغزالي يتيفن بنيل الفلسفة ارستوتليس. فى عصر الإمام الغزالي فيه قياس شرعا واركانه وشروطه التى لا توجد فى عصر الإمام الشافعى.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Pemikiran

Ijtihad merupakan pengerahan kekuatan maksimal untuk sampai pada kesimpulan (pengetahuan) tentang suatu hukum *syar'ī* yang aplikatif dari dalilnya yang rinci dengan cara menggali hukum (*istinbāṭ al-ḥukm*) dari sumbernya. Seorang yang mencari hanya dengan mengenalnya dari nas secara eksplisit (*ṣarīḥ*) lagi *qaṭ'ī al-dalālah* (maknanya pasti satu, tidak memungkinkan makna lain), maka ia tidak disebut sedang berijtihad. Kemudian seseorang yang sedang mencari hukum harus merujuknya langsung pada sumber¹

¹ Kata sumber hukum Islam secara etimologi adalah terjemahan arti lafaz *maṣḍar* jamaknya *maṣādir* dapat diartikan suatu wadah, yang dari wadah itu dapat ditemukan atau ditimba norma hukum. Kata sumber dalam artian ini hanya dapat digunakan untuk Alquran dan Sunah, karena keduanya merupakan wadah yang dapat ditimba hukum syarak. Tapi kata *maṣḍar* tidak mungkin digunakan untuk ijmak dan qiyas karena keduanya bukan wadah yang dapat ditimba norma hukum. Ijmak dan qiyas merupakan cara dalam menemukan hukum. Adapun yang dimaksud dengan istilah *maṣādir al-aḥkām al-syar'iyah* adalah dalil-dalil *syar'ī* yang darinya diistinbatkan hukum-hukum *syar'ī*. Lihat Ibrahim Muṣṭafā, *Mu'jam al-Muḥīṭ* (Kairo: Dār al-Dakwah, t.t), jld II, hlm. 722. Di sisi lain, ada juga yang membedakan antara sumber dengan dalil. Kata *maṣādir al-aḥkām al-syar'iyah* berarti referensi utama dalam menetapkan hukum Islam, yaitu Alquran dan Sunah. Sedangkan kata dalil berasal dari bahasa Arab. Dalil yang secara etimologi berarti petunjuk kepada sesuatu, baik yang bersifat material (*ḥissiy*) maupun non material (*ma'nawī*). Abū Ishāk al-Syayrazī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Maktabah Qurṭubah, t.t), hlm. 28. Sedangkan menurut terminologi dalil mengandung arti suatu indikator yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum syarak yang bersifat praktis. Dalil hukum berarti sesuatu yang memberi petunjuk dan menuntun kita dalam menemukan hukum Allah. Di kalangan fukaha dalil itu diartikan sesuatu yang padanya terdapat penunjukan pengajaran, baik yang dapat menyampaikan kepada sesuatu yang meyakinkan (*qaṭ'ī*) atau pada dugaan kuat (*ẓannī*) yang tidak meyakinkan. Di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* kata dalil diartikan sesuatu yang menyampaikan kepada tuntutan *ḥabārī* dengan pemikiran yang *ṣaḥīḥ*. 'Abd al-Muluk al-Jūwaynī, *Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, (Surabaya: Dār al-Ihyā', t.t), hlm. 37. Dengan demikian, sumber hukum dapat dibedakan menjadi dua katagori; sumber yang memiliki otoritas mengadakan hukum dan sumber yang tidak memiliki otoritas mengadakan hukum. adapun sumber yang mengadakan hukum hanya satu yaitu; Alquran. Sedangkan sumber

syar'ī, maksudnya Alquran dan Sunah, namun apabila dasar yang dijadikan kesimpulan hukum berupa pendapat-pendapat ulama imam mazhab, maka tidak dikatakan berijtihad.

Kegiatan ijtihad itu didasari kepada berbagai metode, di antaranya qiyas² yang merupakan metode yang disepakati oleh keempat mazhab sebagai metode yang paling dekat dengan pemahaman nas. Dalam berbagai uraian al-Syāfi'ī menggunakan kata qiyas dan ijtihad secara bergantian dan menegaskan bahwa kedua kata ini adalah nama bagi objek yang sama (*ismāni li ma'nā wāḥid*).³ Dalam konteks keberadaannya sebagai sumber hukum,

hukum Islam yang tidak memiliki otoritas mengadakan hukum adalah selain Alquran, yaitu; hadis, ijmak dan qiyas. Namun, apabila ditinjau Alquran dari segi di mana hukum keluar, bukan dari segi otoritasnya dapat diserupakan dengan dalil sebagai sarana untuk mendapatkan hukum (*al-mudrikāt*). Dalam permasalahan ini, *Fuqahā'* dan *Mutakallimīn* sepakat dalam keberadaan Alquran, Sunah, ijmak dan qiyas sebagai *mudrikāt*, sebab hukum menjadi ada dari tiada melalui *mudrikāt*, tapi bukan diadakan oleh *mudrikāt*.

² Imran Ahsan Khan Nyazee mendefinisikan qiyas:

Qiyas is the assigning of the hukm for a thing to another thing, about which the law is silent, due to its resemblance to the thing for which the law has obligated the hukm due to a common underlying cause ('illah) between them.

Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Methodology of Ijtihād* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 140.

³ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t), hlm. 477. Kalangan Syāfi'iyah mengatakan bahwa wilayah ijtihad dapat mencakup varian pemikiran yang general, *lafaz-lafaz* yang lebih sulit dan segala sistem pencarian hukum yang semuanya ini tidak bisa dilakukan metode qiyas. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 521. Namun demikian, penulis berasumsi bahwa al-Syāfi'ī tidak mengingkari kaidah lughawiyah sebagai ijtihad, dengan bukti bahwa hukum yang ditemukan dengan penggunaan kaidah lughawiyah tidak serta merta menjadi *qaṭ'ī*, seperti hukum wajib pada salat lima waktu, dengan penggunaan kaidah: *اقیموا الصلاة الاصل في الامر للوجوب* pada ayat *الصلاة* yang melahirkan hukum wajib, wajib di sini masih dianggap ijtihad yang tidak dapat dikatakan sebagai hukum yang *qaṭ'ī*. Kemudian hukum wajib itu diijmakan oleh seluruh umat Islam, sehingga hukum itu menjadi *qaṭ'ī* bukan semata-mata penalaran lughawiyah terhadap nas, akan tetapi didasari kepada ijmak, maka mengingkarinya menjadi kafir. Adapun dalam permasalahan qiyas, tidak mungkin terlaksananya qiyas tanpa adanya penemuan

Imam al-Syāfi'ī menyatakan bahwa qiyas bukan menetapkan hukum dengan Alquran atau Sunah secara langsung. Keberadaan qiyas dianggap sebagai sumber hukum, karena mampu mengadakan hukum terhadap kasus baru. Hukum yang ditetapkan qiyas di samping hukum nas. Hal ini dapat dilihat pada ungkapan al-Syāfi'ī sendiri dalam kitab *al-Risālah*:

قال: فمن أين قلت: يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟

أفالقياص نصٌ خيرٌ لازم؟

لو كان القياص نصَّ كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نصَّ كتاب "هذا حكم الله"،

وفي كل ما كان نصَّ السنة "هذا حكم رسول الله"، ولم نُقل له: قياص⁴

Bagaimana pendapat anda, ada yang mengatakan bahwa qiyas adalah sesuatu yang bukan Kitab, Sunah dan ijmak?, apakah qiyas itu adalah khabar lāzim?. Kalau qiyas dikatakan penetapan nas Alquran atau Sunah, ada yang mengatakan setiap hukum yang ditetapkan Alquran, maka itu adalah hukum Allah, setiap hukum yang ditetapkan hadis, maka itu adalah hukum Rasulullah, dan kami tidak mengatakan itu qiyas.

ilat pada nas yang bisa direntangkan pada perkara yang tidak disebutkan nas. Penemuan ilat itu sudah pasti dilakukan dengan penerapan kaidah lughawiyah yang merupakan ijtiḥad juga. Dengan kata lain, qiyas adalah ijtiḥad tingkat kedua setelah dilakukan ijtiḥad pertama, yaitu; penalaran lughawiyah. Penulis berasumsi, Imam al-Syāfi'ī mengatakan bahwa ijtiḥad sama dengan qiyas kemungkinan dimaksudkan ijtiḥad yang dipengaruhi akal untuk memperjelas realitas (*ta'diyah al-hukm*), bukan ijtiḥad yang hanya menjadikan nas saja sebagai objeknya (penalaran lughawiyah), karena qiyas adalah ijtiḥad yang tidak hanya menjadikan nas sebagai pijakan hukumnya, akan tetapi juga dipengaruhi oleh akal untuk memperjelas realitas, sebab qiyas merupakan penemuan hukum yang akan ditetapkan pada *furū'* yang belum disebutkan nas, maka sudah pasti dibutuhkan akal untuk memperjelas *furū'* itu, sehingga metode ijtiḥad untuk menemukan hukum pada *furū'* yang paling dekat dengan nas adalah qiyas.

⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t), hlm. 477.

Kutipan di atas menunjukkan asumsi dasar hakikat (ontologis)⁵ qiyas menurut Imam al-Syāfi‘ī, sebagai sumber hukum. Kalau begitu, dapat dipahami bahwa hukum itu ditetapkan oleh qiyas, sehingga qiyas dapat dikatakan sebagai sumber keempat yang mengadakan hukum yang sebelumnya tidak ada. Hukum yang didasarkan pada penggunaan qiyas merupakan temuan atau hasil pemahaman mujtahid dari nas dan itu bukan hukum nas. Hal ini dikarenakan hukum yang ditemukan dengan penggunaan qiyas lebih didominasi oleh akal sebagai penjelas realitas *furū’*. Dengan demikian, qiyas sebagai sumber diartikan bahwa qiyas itu dapat mengadakan hukum dan qiyas itu sangat didominasi oleh pengaruh akal, dalam tinjauan ini, maka qiyas adalah produk mujtahid.

Dalam konsep⁶ al-Syāfi‘ī bahwa qiyas itu menemukan hukum suatu kasus yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh nas dengan kasus yang hukumnya telah disebutkan nas. Proses ini dilakukan melalui ijtihad mujtahid. Ijtihad yang dimaksudkan di sini adalah qiyas:

⁵ Landasan ontologis ilmu dapat dicari dengan menanyakan apa asumsi ilmu terhadap objek material mau pun objek formal. Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Pariwara, 1997), hlm. 32.

⁶ Setiap aktivitas ilmiah tentu bertolak dari konsep, karena konsep merupakan sebuah struktur pemikiran. Setiap pembentukan konsep selalu terkait dengan empat komponen, yaitu kenyataan (*reality*), teori (*theory*), kata-kata (*words*), dan pemikiran (*thought*). Kenyataan hanya akan merupakan sebuah misteri manakala tidak diungkapkan ke dalam bahasa. Teori merupakan tingkat pengertian tentang sesuatu yang sudah teruji, sehingga dapat dipakai sebagai titik tolak bagi pemahaman hal lain. Kata-kata merupakan cerminan ide-ide yang sudah diverbalisasikan. Pemikiran merupakan produk akal manusia yang diekspresikan ke dalam bahasa. Kesemuanya itu akan membentuk pengertian pada diri manusia, pengertian ini dinamakan konsep. Rizal Muntasyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 138.

كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس⁷

Dari pernyataan Imam al-Syāfi'ī di atas, tampak bahwa apa yang terjadi menyangkut dengan seorang muslim tetap ada hukumnya, baik yang ditetapkan secara langsung oleh nas atau dengan cara menghubungkannya kepada nas. Di sini, dapat dipahami bahwa qiyas yang dilakukan oleh mujtahid merupakan sesuatu yang tampak padanya dengan adanya petunjuk dari nas itu sendiri. Oleh karena kebenaran yang dihasilkan oleh qiyas adalah kebenaran secara lahiriah pada mujtahid itu dan tidak diklaim sebagai kebenaran mutlak (sebagaimana yang dimaksudkan oleh nas). Untuk itu, Imam al-Syāfi'ī menjelaskan bahwa *al-‘ilm* secara umum dapat dikategori kepada dua macam: *pertama*, *al-‘ilm* secara rinci dan menyeluruh mencakup sisi *ẓahīr* dan batin. *Kedua*, *‘ilm* hanya bersifat *ẓahīr* saja. *Al-‘ilm* dalam kategori kedua memiliki kualitas sangkaan kuat (*ẓannī*), bukan pasti (*qaṭ‘ī*).⁸ Qiyas termasuk dalam kategori *al-‘ilm* yang kedua.⁹

⁷ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 477.

⁸ Teks aslinya berbunyi:

فقلت: له العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر.

Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 477.

⁹ *Al-‘ilm* yang dimaksudkan di sini adalah pengetahuan manusia terhadap nas dan pengetahuan manusia terhadap realitas, walaupun ada pengetahuan satu lagi, yaitu; pengetahuan Tuhan, namun itu tidak menjadi pembicaraan dalam penelitian ini, karena dalam penelitian ini akan difokuskan untuk menemukan hukum Islam, sehingga pengetahuan yang digunakan hanya dua pengetahuan sebelumnya (pengetahuan manusia terhadap teks nas dan pengetahuan manusia terhadap realitas). Oleh karena demikian, kedua istilah tersebut akan digunakan secara bergantian nanti ke depan, meskipun penulis tidak mengklaim secara pasti bahwa kata *al-‘ilm* diterjemahkan dengan kata pengetahuan. Namun, penulis berasumsi bahwa pada abad II H, kata *al-‘ilm* dapat diterjemahkan dengan pengetahuan, mengingat fakta sejarahnya sebagaimana dilihat dari redaksi yang digunakan oleh Imam al-Syāfi'ī dalam kitabnya. Dia menggunakan kata *al-‘ilm*

Adapun *al-‘ilm* yang masuk dalam katagori pertama dapat diketahui dengan dua cara; melalui teks Alquran dan hadis yang *mutawātir*¹⁰ atau sebagaimana yang dikatakan oleh Imam al-Syāfi‘ī bahwa *al-‘ilm* ini dapat diketahui oleh masyarakat umum. Inilah yang dapat menyikapi ketentuan hukum halal dan haramnya sesuatu. *Al-‘ilm* yang dimaksudkan di sini adalah *al-‘ilm* yang harus dimiliki oleh setiap muslim, atau tidak seorang pun diperkenankan untuk menyatakan bahwa saya tidak mengetahuinya atau meragukannya.¹¹

Sedangkan *al-‘ilm* yang bersifat *ẓāhīr* adalah penemuan mujtahid yang belum dapat dipastikan kebenarannya, karena itu merupakan rahasia Allah Swt. *Al-‘ilm* ini dapat dihasilkan

ẓāhīr dan *bāṭīn* yang *bāṭīn*nya hanya Allah yang tahu (pengetahuan manusia terhadap nas).

¹⁰ Hadis *mutawātir* didefinisikan sebagai:

الخبر المتواتر هو ما بلغت طريقه حدا يستحيل معه التواطؤ على الكذب وذلك بصرف النظر عن صحة تلك الطرق

Hadis mutawātir adalah apa yang disampaikan dari banyak orang yang tidak mungkin mereka berdusta terhadapnya. Itu terlepas dari tinjauan keabsahan riwayat tersebut.

Lihat, Zain al-Dīn, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr* (Kairo: Maktabah al-Tijāriyyah, t.t), jld III, hlm. 69. Bandingkan dengan definisi yang disebutkan oleh al-Ṣan‘ānī dalam bukunya *Subul al-Salām*:

عَدَدٌ كَثِيرٌ أَحَالَتِ الْعَادَةُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ رَوَوْا ذَلِكَ عَنْ مِثْلِهِمْ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ إِلَى الْإِنْتِهَاءِ وَكَانَ مُسْتَنَدٌ أَنْتِهَائِهِمُ الْحَسَنُ، وَأَنْضَافَتْ إِلَى ذَلِكَ أَنْ يَصْنَحَبَ خَيْرُهُمْ إِفَادَةَ الْعِلْمِ لِسَامِعِيهِ

Hadis mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang pada adat/kebiasaan mustahil mereka berdusta atasnya yang diriwayatkan dari permulaan hingga akhirnya dan rentetan keterkaitan mereka adalah baik, sehingga hadis yang mereka riyawatkan dianggap memiliki kekuatan yakin.

Lihat, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 721.

¹¹ Teks aslinya berbunyi:

فَالِإِحَاطَةُ مِنْهُ مَا كَانَ نَصٌّ حَكَمَ اللَّهُ أَوْ سُنَّةَ لِرَسُولِ اللَّهِ نَقْلَهَا الْعَامَّةُ عَنِ الْعَامَّةِ. فَهَذَا السَّبِيلَانِ اللَّذَانِ يُشْهَدُ بِهِمَا فِيمَا أَحَلَّ أَنْهُ حَلَالٌ، وَفِيمَا خَرَّمَ أَنْهُ حَرَامٌ. وَهَذَا الَّذِي لَا يَسْتَعِ أَحَدٌ عِنْدَنَا جَهْلُهُ وَلَا الشَّكُّ فِيهِ.

Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*..., hlm. 482.

berdasarkan *ḥadīth aḥād*, ijmak dan qiyas.¹² Mereka yang mendapatkan pengetahuan dengan tiga dasar ini tidak boleh mengklaim bahwa pengetahuannya adalah benar dan tepat serta merupakan kebenaran mutlak, karena kebenaran mutlak hanya diketahui oleh Allah Swt.¹³ Oleh karena itu, merupakan suatu keniscayaan terjadinya perbedaan di antara pengguna qiyas. Meski demikian, ia harus mengamalkannya dengan alasan bahwa itulah *‘ilm* yang dihasilkan dan dicapai sesuai dengan batas

¹² Teks aslinya berbunyi:

ما يَنْتُوبُ الْعِبَادُ مِنْ فُرُوعِ الْفَرَائِضِ، وَمَا يُخَصُّ بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَغَيْرِهَا، مِمَّا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ كِتَابٍ، وَلَا فِي أَكْثَرِهِ نَصٌّ سُنَّةٍ، وَإِنْ كَانَتْ فِي شَيْءٍ مِنْهُ سُنَّةٌ فَإِنَّمَا هِيَ مِنْ أَخْبَارِ الْخَاصَّةِ، لَا أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، وَمَا كَانَ مِنْهُ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ وَيُسْتَنْذَرُكَ قِيَاسًا.

Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*..., hlm. 357.

¹³ Pengetahuan dapat dibagi kepada tiga kategori: *pertama*, pengetahuan seseorang terhadap sesuatu yang belum dapat dibuktikan dan itu hanya pemberitahuan semata, ini disebut dengan pengetahuan agama, seperti pengetahuan tentang adanya azab kubur, dikarenakan tidak ada seorang pun yang bangkit dari kubur untuk menceritakan tentang azab kubur itu. *Kedua*, pengetahuan manusia yang menyangkut dengan materi yang amati oleh panca indera, ini dinamakan dengan ilmu natural/alamiah, seperti pengetahuan terhadap suatu benda. Pengetahuan ini bisa dibuktikan dengan pengamatan langsung terhadap benda itu. *Ketiga*, pengetahuan seseorang terhadap nas. Pengetahuan dalam kategori ini disebut dengan pengetahuan dalam tataran meta, yaitu pengetahuan yang diperoleh oleh mujtahid dari nas yang tidak mungkin dijangkau maksudnya secara menyeluruh, namun hanya memahaminya dengan menemukan petunjuk yang diberikan oleh nas itu sendiri, sehingga pengetahuan yang dihasilkan itu mendekati dengan apa yang ingin disampaikan oleh nas itu. Ini bukan berarti menyatakan bahwa kebenaran itu banyak, akan tetapi semua mujtahid ingin mencapai kebenaran yang satu itu dengan berbagai metode yang digunakan, namun kebenaran yang diinginkan oleh nas tetap hanya Allah yang tahu. Oleh karena itu, pengetahuan dalam tataran ini diartikan sebagai proses yang tidak terikat dengan ruang dan waktu, sehingga kebenarannya tidak diukur ruang dan waktu yang berbeda. Namun, apabila pengetahuan diartikan sebagai produk sudah pasti terikat dengan ruang dan waktu, sehingga ada kemungkinan pengetahuan itu dianggap kadaluwarsa atau tidak bisa dipakai lagi dengan berbeda ruang dan waktu. Dengan demikian, pengetahuan (*al-‘ilm*) harus dipahami sebagai proses berpikir yang menghasilkan teori dalam gabungan dimensi natural, sosial dan humaniora yang memiliki asumsi dasar, kerangka teori dan model tersendiri.

kemampuannya, dan ia tidak berkewajiban membebani dirinya dengan sesuatu yang berada di luar kemampuannya.

Para mujtahid di saat mereka menggali hukum dari dalil-dalilnya (Alquran dan Sunah) mereka berkewajiban mengamalkan apa-apa yang tampak secara *ẓahīr* dan jelas menurut ilmu mereka dan mereka tidak terkena dosa ketika tidak mengetahui apa yang gaib bagi mereka. Perbedaan di sini mencakup pengoperasionalan qiyas, ada yang memberikan syarat yang ketat dan ada yang memberikan kelonggaran dalam pemberlakuannya. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Abu Ameenah Bilal Philips:

*The various approaches which jurists took in their application of qiyas were perhaps the largest source of differences among them. Some narrowed down the scope of qiyas by setting a number of preconditions for its use, while others expanded its scope. Because this principle was based on opinion to a greater extent than any of the others, there were no hard and fast rules with which to contain it, and thus a wide range of differences developed.*¹⁴

Pasca Imam al-Syāfi'ī, *usūliyyūn* dari golongan *mutakallimīn* melakukan pengembangan kaidah *uṣūl al-fiqh* yang telah dibangun oleh al-Syāfi'ī. Maka tidak heran jika teori *uṣūl al-fiqh* mengalami perluasan, termasuk qiyas. Qiyas dalam konsep al-Syāfi'ī diposisikan sebagai salah satu sumber hukum di samping nas sebagaimana telah disebutkan di atas, karena menurut Imam al-Syāfi'ī, alat yang ditemukan pada nas adalah sebagai pengwajib hukum (*muthbit li al-ḥukm*), dalam posisi ini, qiyas adalah sebagai penetap hukum dan pengetahuan yang dihasilkan oleh qiyas adalah pengetahuan baru di luar nas. Kemudian dikembangkan menjadi

¹⁴ Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh (Islamic Law & Madh-habs)* (New Delhi, Islamic Book Service, 2003), hlm. 100.

sebuah metode *istinbāṭ* hukum oleh al-Ghazālī. Hal ini dapat dilihat pada pemikiran al-Ghazālī yang mendefinisikan qiyas:

اثبات حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم¹⁵

Menetapkan hukum aṣl pada furū' karena kesamaan ilat hukum.

Memperhatikan definisi ini, tampak bahwa Imam al-Ghazālī menumpukan modus qiyas pada adanya penghubung (*al-jāmi'*) antara *aṣl* dan *furū'*, yaitu *al-'illah*. Kemudian jika *al-jāmi' / al-'illah* mewajibkan penyatuan (*ijtimā'*) antara *furū'* dan *aṣl*, maka qiyas menjadi sah. Sebaliknya, jika *al-jāmi'* tidak mewajibkan *ijtimā'* antara *furū'* dengan *aṣl*, maka qiyas tidak sah.¹⁶ Imam al-Ghazālī menilai ilat sebagai tanda pengenal yang memperjelas (*muzhir*) hukum, sehingga tidak menimbulkan ilmu baru, akan tetapi hanya perluasan (*ta'diyyah*) hukum pada kasus baru.¹⁷ Namun demikian, apabila ditelusuri lebih lanjut, akan tampak bahwa beliau memposisikan nilai yang ditemukan dari nas sebagai apa yang seharusnya ada (idealita), sedangkan akal memberikan ilmu terhadap apa yang ditemukan dalam kenyataan (realita) yang dapat melahirkan ilmu baru,¹⁸ sehingga qiyas diposisikan sebagai metode

¹⁵ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t), hlm. 13.

¹⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 575.

¹⁷ Ulama Syāfi'iyah melihat *al-'illah* sebagai *muzhir* bagi hukum pada *furū'*. Alasannya karena yang menetapkan hukum (*muthbit*) adalah Allah Swt., maka qiyas hanya memperjelas (*muzhir*) hukum Allah. Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. III (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), jld VII, hlm. 17.

¹⁸ Ilmu teoretik dan kerangka teoretik perbandingan sebagai bekal menghadapi objek penelitian merupakan ilmu yang bersumber dari teks suci agama. Ilmu ini bersifat *a priori*, karena berupa kaidah (struktur) yang dirumuskan dari teks suci agama. Ilmu teoretik ini merupakan apa yang seharusnya yang kemudian disebut dengan idealita, lalu pendapat yang berbeda-beda itu adalah apa yang senyatanya terjadi yang kemudian disebut dengan realita. Dalam paradigma

(*manhaj*) bukan sebagai salah satu sumber hukum (*maṣādir al-aḥkām*). Dalam kondisi ini, qiyas bersifat *tawqīfī* (makna nas).

Menurut al-Ghazālī, sumber hukum bersifat *sam'iyah*, oleh karena itu, akal tidak memiliki jangkauan padanya, kecuali dalam hal memastikan wujudnya ilat pada *furū'*. Jika ilat berupa hal yang inderawi seperti sifat memabukkan, maka keberadaannya pada *furū'* diketahui dengan cara inderawi pula. Ilat dalam bentuk ini dikategorikan kepada *al-'illah al-muta'adiyyah*, karena hanya dengan ilat itu hukum dapat diterapkan pada kasus yang lain, sedangkan *al-'illah al-qāṣirah* lebih cenderung kepada hikmah yang hanya terbatas pada nas itu saja.¹⁹

Adapun dasar *ta'līl al-ḥukm* dan menentukan ilat yang sebenarnya (*'ayn al-'illah*) serta sifat-sifatnya, tidak mungkin dilakukan, kecuali dengan sumber *sam'iyah* (nas), karena *al-'illah*

moderat (*tawāsuṭ*). Artinya, moderasi antara keberadaan akal sebagai sumber ilmu di satu sisi, dan akal sebagai alat memperoleh ilmu di sisi lain. Dalam konteks penemuan nilai syarak (*takhrīj al-manāṭ*), akal adalah alat untuk memahami teks suci agama. Sedangkan dalam konteks memahami realitas (*taḥqīq al-manāṭ*), akal menjadi sumber. Dua macam kerja akal inilah yang membuat permasalahan hukum di setiap masa dapat dijawab secara *syar'ī*. Jabbar Sabil, "Pendekatan Sirkuler dalam Kajian Perbandingan Mazhab," *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 18, No. 1, Januari-Juni 2016, hlm. 89-127.

¹⁹ Dalam mencermati permasalahan ini, ilat ada dua macam; *pertama*, *al-'illah al-qāṣirah* adalah alasan logis yang tidak melampaui wilayah di mana ia didapatkan, artinya ia hanya berlaku khusus pada nas, baik ia didapati secara jelas pada nas, atau melalui penalaran (*mustanbatah*). Contohnya, alasan logis dalam pengharaman riba pada mata uang emas dan perak, di mana alasan logis pengharamannya adalah lebih kurangnya harga. *Kedua*, *al-'illah al-muta'adiyyah* adalah alasan logis yang melampaui tempat di mana ia ditemukan, keberlakuannya tidak hanya terbatas pada nas, akan tetapi juga pada selain nas. Misalnya sifat memabukkan pada khamar, kondisi sesuatu sebagai makanan pada masalah zakat, dan pada contoh pembunuhan yang bersifat sengaja dan termotivasi oleh permusuhan. Di antara kedua jenis *al-'illah* ini hanya *al-'illah al-muta'adiyyah* saja yang dapat digunakan untuk keperluan qiyas, sedangkan *al-'illah al-qāṣirah* tidak bisa, karena ia berlaku khusus pada nas, sehingga tidak menta'diyahkan hukum kepada masalah cabang (*furū'*). Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan...*, hlm. 6.

al-syar'iyah adalah tanda (*'alamat*) bagi hukum yang tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya. Arti keberadaannya sebagai ilat adalah penggunaan oleh syarak sebagai tanda bagi hukum dan penggunaan ini merupakan ketetapan *syar'ī*. Jadi tidak ada beda antara menetapkan hukum dengan menetapkan tanda (sama-sama *tawqīfī*). Kemudian syarak menjadikan tanda itu sebagai tanda bagi hukum, baik *munāsabah* atau tidak.²⁰

Al-Ghazālī menyebutkan bahwa ilat sebagai tanda dari sudut pandang ditetapkannya ilat oleh syarak (*tawqīfī*), sehingga adanya ilat pada kasus lain menjadi tanda bahwa hukum yang ada pada nas juga berlaku pada kasus tersebut dan hukum ini juga tetap sebagai ketetapan Allah (*tawqīfī*) walau tidak langsung ditetapkan oleh nas. Hal ini dikarenakan sebuah hukum yang ditetapkan harus merupakan hukum syariat yang diterjemahkan sebagai hukum Allah (*khiṭāb* Allah) juga.²¹

Dalam konteks ilat sebagai tanda, al-Ghazālī tidak mensyaratkan ilat harus berbentuk sifat yang jelas (*waṣf zahīr*) yang

²⁰ Imran Ahsan Khan Nyazee menyebutkan tentang operasional qiyas:

In the technical sense, as defined by the jurists, it applies to "the assignment of the ḥukm of an existing case found in the texts of the Qura'ān , the Sunnah, or ijmā' to a new case whose ḥukm is not found in these sources on the basis of a common underlying attribute called the 'illah of the ḥukm."

Lihat, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 214.

²¹ Hukum memiliki beberapa pengertian, di antaranya:

- Menurut *uṣūliyyūn*, hukum adalah *khiṭāb* Allah Swt. yang menyangkut dengan perbuatan *mukallaf*, baik itu sifatnya imperatif (*iqtidā'*), fakultatif (*takhayyur*) atau menempatkan sesuatu sebagai sebab, syarat dan penghalang (*waḍ'*).
- Menurut ulama *manāṭiqah*, hukum adalah *idrāk* nisbah *ḥukmiyyah* terhadap kejadian suatu perkara atau tidak.

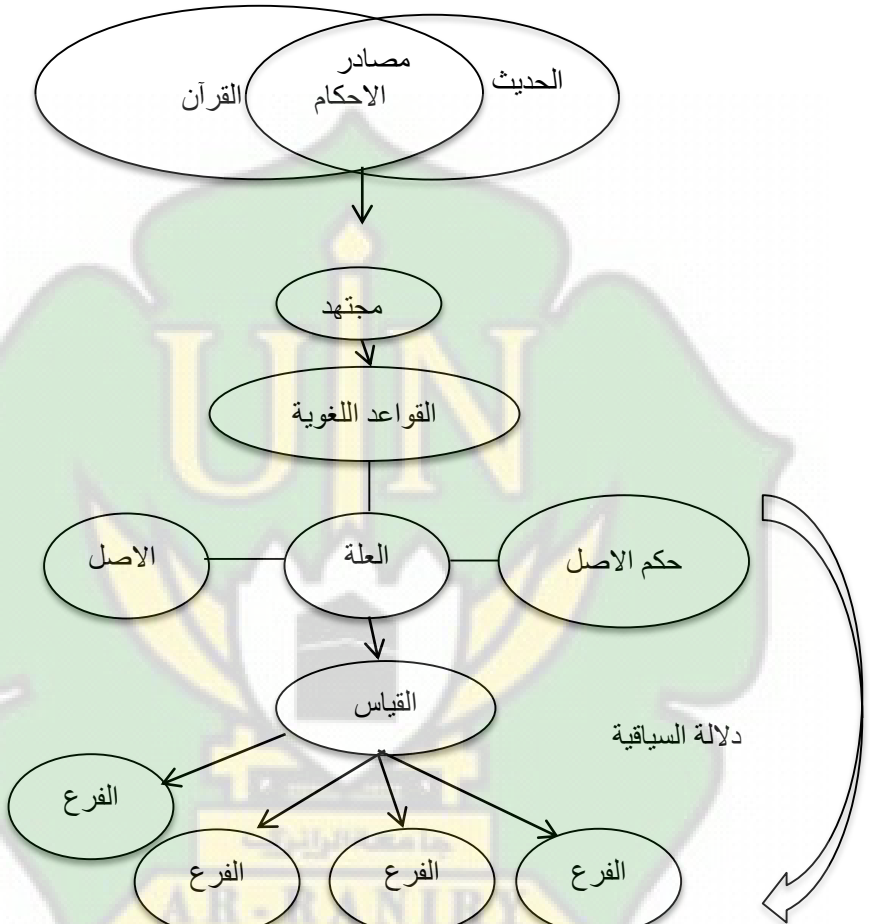
Lihat. Nawāwī, *Kitāb al-Taḥqīq* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 7.

mengandung *al-ḥikmah*.²² Qiyas dalam perspektif al-Ghazālī merupakan konsep metodologi yang bersifat deduktif yang dapat mempersatukan konsepsi dalam menentukan status hukum terhadap permasalahan kontemporer yang ada. Jadi di sini tampak terjadi perkembangan konsepsi dan modus operasional qiyas, antara yang diwacanakan oleh al-Syāfi‘ī sebelumnya dengan yang dikembangkan oleh al-Ghazālī.²³ Hal ini dapat digambarkan dalam sketsa di bawah ini:



²² Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan...*, hlm. 164.

²³ Dalam kitab *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī mengatakan: “Sebenarnya saya menginginkan pendapat Imam al-Syāfi‘ī mengenai masalah air najis sebagaimana pendapat Imam Mālik.” Ini menunjukkan bahwa menurut al-Ghazālī, perbedaan itu wajar. Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Fikr, t.t), hlm. 129.

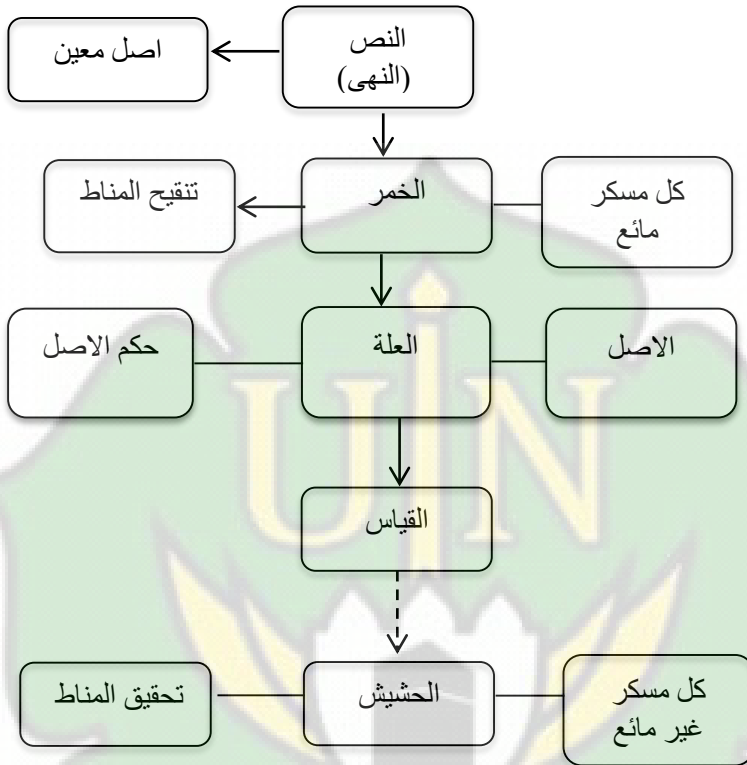


Gb 1: bagan perkembangan qiyas sampai ke masa al-Ghazālī

Dari ragaan di atas, tampak bahwa qiyas merupakan proses ijtihad yang kedua setelah ijtihad tahap pertama yang dilakukan dengan penerapan kaidah kebahasaan (*al-qawā'id al-lughawiyyah*) yang menghasilkan ketentuan *aṣl* dan hukum *aṣl*, kemudian setelah itu baru dioperasional qiyas, karena nas sendiri tidak menyebutkan penentuan *aṣl* dan hukum *aṣl*, sehingga akan mengakibatkan kepincangan dalam pengeoperasionalan qiyas yang tidak memiliki kelengkapan komponennya yaitu *aṣl* dan hukum *aṣl*. Oleh karena itu,

penalaran *ta' līlī* (qiyas) dapat diterapkan apabila telah dilakukan penalaran *lughawiyah* (kebahasaan) sebelumnya. Qiyas yang sebelumnya hanya merupakan penyamaan semata tanpa ada batasan terhadap genusnya yang mengakibatkan qiyas hanya merupakan spekulatif, kemudian berkembang menjadi qiyas yang menempatkan hukum yang dihasilkan oleh qiyas sebagai ketetapan hukum yang mendekati kepada ketetapan nas dan memposisikan akal sebagai media penemuan ilmu baru. Dalam konteks ini, baik qiyas dalam konsep Imam al-Syāfī'ī atau dalam konsep al-Ghazālī digolongkan kepada *al-qiyās al-juz'ī*, karena qiyas dioperasionalkan dengan menggunakan nas yang khusus, kemudian dicarikan kasus baru yang memiliki kesamaan ilat dengan kasus yang telah disebutkan oleh nas. Ilat yang dijadikan sebagai penyatuan antara *aṣl* dan *furū'* disebutkan langsung oleh nas itu sendiri. Di samping *al-qiyās al-juz'ī* merupakan metode penalaran hukum yang mendekati nas dan telah digunakan dengan rentang waktu yang cukup lama, namun memiliki beberapa kekurangan.²⁴ Hal itu dapat dilihat pada gambar di bawah ini:

²⁴ Qiyas yang sudah ada tersebut lebih terikat pada akurasi teknik dan kekakuan logika formal yang pada gilirannya mereduksi kemampuan hukum Islam dalam merespon dinamika sosial yang terus berkembang. Hal ini dikarenakan akan sangat sulit ditemukan satu nas yang khusus yang akan dijadikan sebagai *aṣl* untuk pengembangan hukum pada *furū'*, sehingga hal itu mengalami stagnasi operasional metode itu sendiri. Qiyas dalam prosedur secara umum cenderung mengutamakan aturan manusiawi dan menimbulkan kesemenaan individual atas aturan Tuhan, konteks ini memposisikan hukum yang dihasilkan oleh qiyas sebagai produk mujtahid. Ini ditandai dengan menganggap bahwa hukum yang dihasilkan oleh seorang pengguna qiyas hanya benar (*al-ḥaq*) pada dirinya saja dan tidak menutup kemungkinan terjadi perbedaan dengan pengguna qiyas yang lain. Padahal dalam sejarah pemikiran hukum Islam secara filosofis dikenal adanya kombinasi antara wahyu dan akal (yang meliputi rasio dan pengalaman), kesatuan dan keberagaman, idealisme dan realisme, hukum dan moralitas, serta stabilitas dan perubahan. M. Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj Hidayatullah, dikutip oleh Safriadi, *Konsep Istiqrā' sebagai Metode Penyusunan al-Qawā'id al-Fiqh* (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Dr-Raniry, 2017), hlm. 7.



Gb 2: Stagnasi *al-qiyas al-juz'ī* terhadap permasalahan baru (*ḥasyīsy*) yang tidak sama genus dengan khamar

Gambar di atas menunjukkan bahwa qiyas (dalam konsepsi al-Ghazālī) tidak bisa dioperasionalkan kepada permasalahan baru yaitu ganja (*ḥasyīsy*), karena khamar adalah benda cair sedangkan ganja adalah benda padat (tidak cair), di sini tampak bahwa ganja tidak dapat dicakup dalam genus khamar, sehingga mengalami stagnasi perentangan hukum yang ada pada khamar kepada ganja. Qiyas sebagaimana disebutkan di atas, juga merupakan teori hukum tradisional yang bekerja di atas teks yang menentukan setiap ketentuan hukum yang dihasilkan harus memiliki kaitan dengan kandungan literal dari teks, sehingga dalam kenyataannya efek dari pengembangan hukum di atas itu sangat terbatas. Dengan kata lain,

apa yang tersedia saat ini adalah sebuah teori yang dirancang untuk menjaga keterkaitan antara hukum dengan teks ketika teori itu ternyata bekerja pada jumlah sumber yang terbatas. Dengan kondisi operasional qiyas yang seperti itu akan mengalami ketimpangan dalam menampung permasalahan baru.

Untuk mengukur kevalidan metode itu dapat dilihat contoh khamar yang disebutkan di atas. Kata khamar dalam ayat dilihat sebagai pengakuan syariat terhadap universalitas sifat esensial khamar. Dari itu, *uṣūliyyūn* merumuskan metode qiyas dengan basis penalaran *deduktif-dekomposisional*, yaitu perluasan cakupan perintah dan larangan berdasar genus dari sifat esensial objek. Maka keberlakuan larangan minum terhadap selain khamar (sesuatu memabukkan yang berbentuk cair) diketahui secara *a priori* dari hukum yang *tawqīfī*. Namun, penalaran *deduktif-dekomposisional* tidak bisa mencakup objek yang diteliti karena ketidaksesuaian genus, seperti ganja (*ḥasyīsy*), maka *uṣūliyyūn* beralih pada penalaran induktif yang kemudian dikembangkan dari induktif kasuistik (*istiqrā' manṭiqī*) kepada induksi tematik (*istiqrā' ma'nawī*). Hal ini berangkat dari keyakinan bahwa perintah dan larangan mengandung kehendak syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), supaya perbuatan dikerjakan atau ditinggalkan. Diyakini pula perintah dan larangan menunjukkan nilai *maṣlaḥat* dan *mafsadat* objek. Dari itu *uṣūliyyūn* merumuskan kehendak syariat yang universal (*al-qawā'id al-kulliyāt*), bahwa setiap yang *maṣlaḥat* dikehendaki agar dilakukan, dan setiap *mafsadat* dikehendaki agar ditinggalkan. Dengan logika ini, *tarjīh al-maṣlaḥat* dilakukan terhadap objek yang diteliti, lalu dikonversi kepada kategori hukum syarak. Jika *maṣlaḥat* pada peringkat primer, maka kategori hukumnya wajib. Namun, penalaran ini juga terjadi stagnasi, karena berada dalam tataran *antroposentris* (tingkat kemanusiaan). Al-Syātibī adalah orang pertama yang memfokuskan dirinya untuk meneliti lebih lanjut tentang hubungan *maṣlaḥat* dengan *maqāṣid al-*

syarī'ah dan menawarkannya sebagai salah satu penalaran di samping penalaran lughawiyah yang sudah ada sebelumnya. Dalam berijtihad sepatutnya dipertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah*, karena itu merupakan makna yang hendak disampaikan oleh syariat melalui teks yang ada. Dia berusaha merumuskan *al-qawā'id al-kulliyah* dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan makna dengan menggunakan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī*. Sepanjang penelusuran dalam buku dia *al-Muwāfaqāt*, tidak ditemukan al-Syātibī memperbincangkan metode qiyas secara khusus. Ini mengindikasikan bahwa dia menganggap metode qiyas sudah tuntas sebelumnya.

Pengembangan *al-istiqrā' al-ma'nawī* dilakukan oleh Ibn Āsyūr dengan mengaplikasikannya pada kasus. Penemuan hukum terhadap kasus baru dapat dilakukan dengan mencari beberapa makna dari nas untuk ditarik sebuah kaidah umum, kemudian kaidah umum digunakan untuk menyatukan kasus baru dengan kasus yang telah disebutkan nas. Hal ini dirasakan mampu menjawab stagnasi dari qiyas sebelumnya yang hanya menggunakan nas yang khusus (*aṣl muayyan*) kepada nas yang bersifat umum (*aṣl kullī*). Walaupun demikian, tidak ditemukan secara eksplisit penyebutan Ibn Āsyūr terhadap proses penemuan hukum seperti itu disebut dengan *al-qiyās al-kullī*. Beliau hanya menjelaskan bahwa *istiqrā'* adalah melakukan pengamatan terhadap pemberlakuan syariat. Maksud syariat tidak akan diketahui tanpa menggunakan *istiqrā'*. Beliau membedakannya menjadi dua macam. *Pertama*, meneliti hukum-hukum yang sudah diketahui illatnya melalui prosedur *masālik al-illah* yang dikenal dalam *uṣūl al-fiqh*, untuk kemudian dicari hikmah dari hukum-hukum tersebut serta membatasi satu hikmah dari beberapa hikmah yang ditemukan.²⁵ Ini merupakan operasional *istiqrā'*, karena

²⁵ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, t.t), hlm. 15.

penarikan pemahaman secara umum (*kullī*) dari beberapa partikularnya (*juz'iyāt*). Adapun dalam konteks ini adalah penarikan sebuah ilat dari beberapa ilat yang ada untuk kemudian ditetapkan sebagai maksud pensyariatan (*maqṣūd syar'ī*).

Penerapan pola di atas dapat dilihat pada contoh larangan meminang wanita *makhṭūbah* (sedang dalam pinangan orang lain), di sini dapat diketahui bahwa ilatnya adalah perbuatan tersebut termasuk ke dalam perbuatan yang keji (*al-wahīsyah*) dari larangan tersebut. *Maqāṣid al-syarī'ah* yang tampak dari kasus ini adalah demi menjaga kelangsungan persaudaraan (*al-ukhuwwah*) di antara sesama muslim.²⁶ Kedua, dengan mengamati dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan ilat. Melalui cara ini, akan diketahui bahwa ilat itu merupakan tujuan yang diinginkan oleh Pembuat Syariat (*murād li al-Syārī'*). Misalnya, ilat larangan menjual barang yang tidak berada dalam kekuasaan (belum menjadi milik) penjualnya adalah supaya barang-barang tersebut tetap tersedia di pasaran. Ini juga terlihat pada larangan penimbunan barang untuk pengambilan keuntungan di saat barang itu langka. Dalam permasalahan ini, ilatnya adalah supaya tidak menyebabkan sedikitnya stok barang di pasar atau bahkan menghilangkannya dari peredaran.²⁷

Setelah diuraikan perkembangan qiyas dari al-Syāfi'ī, al-Ghazālī kemudian Ibn Āsyūr, tampak bahwa al-Syāfi'ī memposisikan qiyas sebagai salah satu sumber hukum, karena menurutnya ilat yang ada pada *furū'* adalah sebagai pengwajib hukum (*muthbit li al-ḥukm*), kemudian dikembangkan oleh al-Ghazālī bahwa ilat bukan sebagai pengwajib hukum, akan tetapi hanya sebagai penjelas (*muzhir li al-ḥukm*) bagi adanya hukum pada *furū'*, kemudian Ibn Āsyūr mengembangkannya lagi dengan menyatakan bahwa qiyas yang dicarikan ilatnya harus sejalan dan

²⁶ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarīah...*, hlm. 16.

²⁷ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarīah...*, hlm. 17.

sesuai dengan *maqṣūd syara'*. *Maqṣūd syara'* ini akan ditemukan dengan menerapkan pola *istiqrā'*. Adapun *istiqrā'* yang dipakai adalah *istiqrā' ma'nawī*,²⁸ karena yang dipahami adalah nilai²⁹ yang terkandung dari nas. Nilai ini merupakan *maqāṣid al-syarīah* dari nas itu sendiri. Untuk menghindari *wahm*, penetapan *maqāṣid al-syarī'ah* harus memenuhi beberapa syarat:³⁰

1. Bersifat pasti (*al-thubut*), yaitu suatu tujuan syariat (*maqāṣid*) harus diyakini benar, bahkan mendekati pasti.
2. Bersifat jelas (*al-zuhūr*), indikatornya tidak terjadi perbendaan di kalangan *fuqahā'* dalam menetapkan dan tidak ada kemiripan (*tasyabuh*) dengan hal lain yang menimbulkan keraguan bagi kebanyakan mereka.
3. Bersifat terukur (*al-inḍibāt*), yaitu harus memiliki batasan tertentu yang tidak boleh dilanggar dan tidak boleh diabaikan. Artinya, ada kadar tertentu yang menjadi indikator bahwa ia masih dalam atas tujuan syariat, dan kadar itu tidak diragukan.
4. Bersifat konsisten (*al-ittirād*), yaitu tidak berbeda dengan karena perbebedaan kondisi suatu daerah (*al-aqtar*), komunitas sosial (*al-qabā'il*), dan kota (*al-a'sār*).

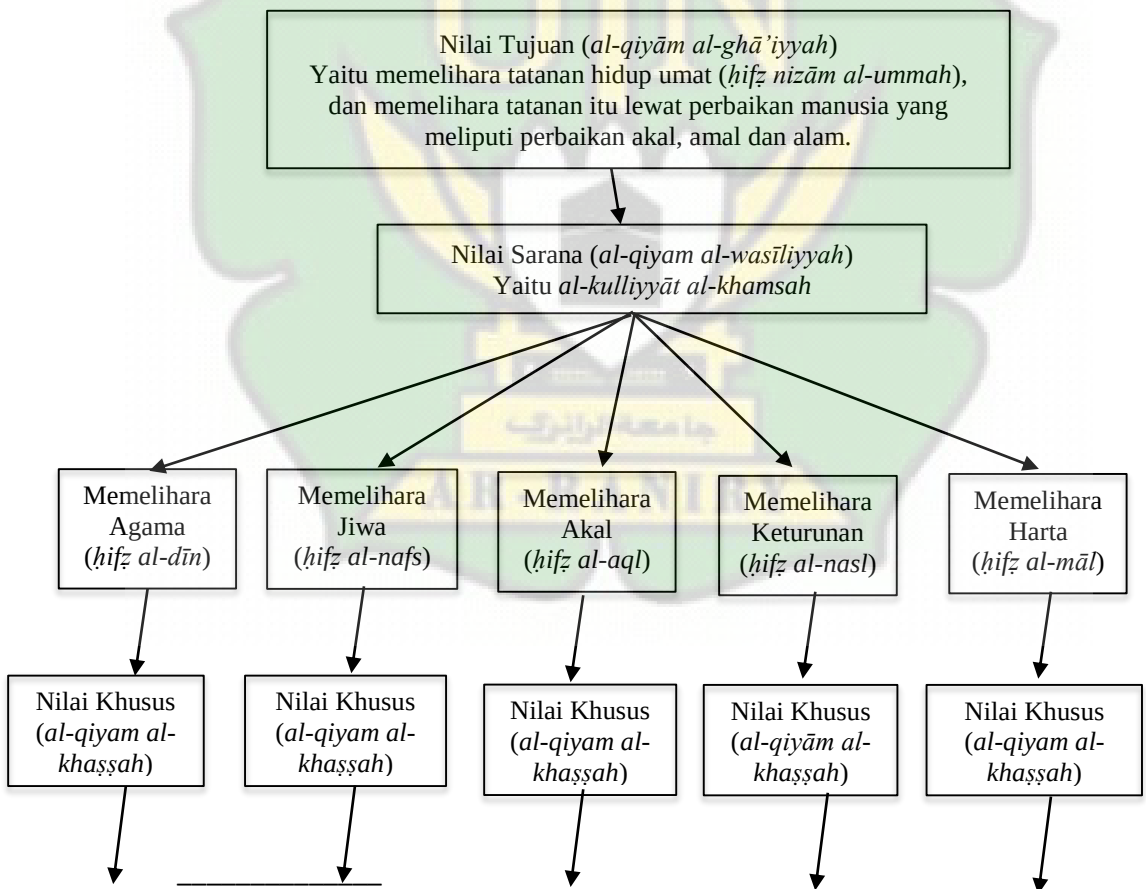
²⁸ *Istiqrā' ma'nawī* berbeda dengan *istiqrā' manṭiqī* yang bersifat probabilitas (*iḥtimālī*), sehingga tidak bersifat pasti, karena seseorang mengamati objek yang terindera (*maḥsūs*) untuk sampai pada abstraksi (*ma'qūl*).

²⁹ Fahmī 'Ulwān menyebutkan, nilai secara umum adalah:
والقية بوجه عام مجموعة الخصائص الثابتة للشيء الذي يقدر بها، ويرغب فيه من أجلها، ويكون سلم القيم للأشياء من جهة تفاوتها فيما يقتضى لها التقدير، أو ما يبحث على الرغبة فيها، وقد يكون ذلك ثابتاً للشيء باعتبار ذاته أو باعتباره وسيلة لتحقيق معنى في غيره وهذا هو أساس الرغبة.

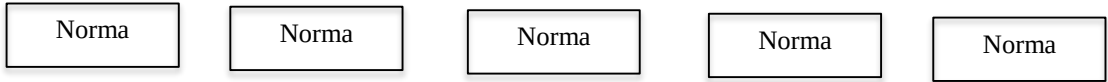
Lihat. Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyām al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah, 1989), hlm. 94.

³⁰ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 20.

Menurut Fahmī Muḥammad ‘Alwān, nilai-nilai ini dapat diurut secara herarkis menjadi nilai tujuan (*al-qiyām al-ghā’iyyah*) dan nilai sarana (*al-qiyām al-wasīliyyah*).³¹ Sedangkan menurut Ibn Āsyūr, tujuan syariat sebagai nilai tertinggi adalah memelihara tatanan hidup umat (*ḥifẓ niḍām al-ummah*), dan memeliharanya lewat perbaikan yang meliputi perbaikan akal, amal dan alam/lingkungan. Adapun nilai sarana (*al-qiyām al-wasīliyyah*) merupakan ke seluruh dari *darūriyyat*, *ḥājīyāt* dan *taḥsiniyyāt*, yaitu *al-kulliyāt al-khamsah*. Kemudian di bawahnya ditetapkan *al-maqāṣid al-khaṣṣah* sebagai nilai khusus (*al-qiyām al-khaṣṣah*), baru kemudian dirumuskan norma. Berikut ilustrasinya:



³¹ Fahmī, *al-Qiyām...*, hlm. 98.

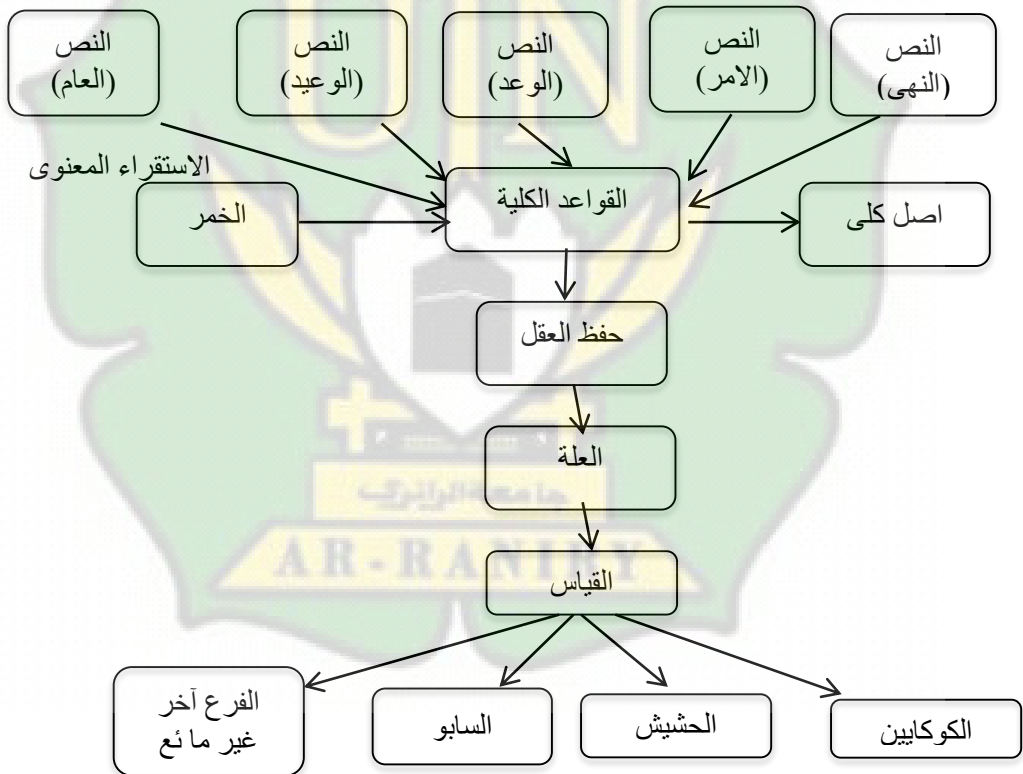


Gb 3: Herarkis nilai

Dari uraian di atas, tampak penalaran *deduktif* yang menggunakan metode *al-qiyas al-juz'ī* mengalami kekurangan dalam mencari teks khusus yang dapat dijadikan sebagai tumpuan dari pemasalahan baru yang muncul dan terjadi stagnasi cakupan genus antara *aṣl* dengan *furū'*, sehingga metode itu diperlukan pengembangan dengan menjadikan kaidah umum yang merupakan kaidah dari nilai nas untuk dijadikan sebagai penyatu antara hukum yang belum disebutkan oleh nas, tanpa mengabaikan operasional qiyas itu sendiri. Dengan demikian, hukum yang dihasilkan memiliki kedaulatan, karena *khiṭāb* Allah di sini merupakan *khiṭāb kullī*, sehingga diperlukan *khiṭāb* ulil amri sebagai daya ikat hukum itu. Karena jika tidak dilakukan demikian, maka kategorisasi berdasar sumber (teks suci agama) menimbulkan kesan tumpang tindih. Sebab perbuatan manusia cukup luas, maka penjelasan Alquran tentang perbuatan manusia membuat pengertian ilmu Islami mencakup humaniora, sosiologi dan lain-lain. Kesan tumpang tindih ini harus diselesaikan secara moderat (*tawāṣut*), dengan memoderasi keberadaan ilmu *a priori* (*darūrī*) dan ilmu *a posteriori* (*naẓarī*).³²

³² Ilmu *a priori* adalah ilmu yang datang berupa informasi. Ilmu *a posteriori* disebut juga *al-musyāhadah*. Menurut Qadī 'Abd al-Jabbar (w. 415 H/1024 M), pada dasarnya kata "*al-musyāhadah*" dipakai untuk pengetahuan yang diperoleh dari indera. Tetapi kemudian umum digunakan (*al-aḡhlāb*) untuk pencerapan (*al-idrak*) dengan akal budi (*bi hasat al-baṣar*). Adapun jika dipadu dengan kata ilmu (*ilm al-musyāhadah*), maka yang dimaksud adalah pengetahuan yang disandarkan pada perolehan dengan indera. Jadi lebih kurang terminologi ini semakna dengan kata lain yang juga digunakan dalam kajian Islam, yaitu *al-tajribāt*. Qadī 'Abd al-Jabbar, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah, taḥqīq*: 'Abd al-Karīm 'Usman, cet. III (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 51.

Metode *al-qiyās al-kullī* merupakan suatu metode ilmiah yang dapat mengakomodir permasalahan baru dan itu masih tetap memiliki kedaulatan hukum, walaupun bukan sebagai hukum syariat, karena *khiṭāb* di sini adalah *khiṭāb kullī* bukan *khiṭāb muayyan*. Operasional *al-qiyās al-kullī* adalah penggunaan kaidah *kulliyyah* sebagai premis mayor dalam rangkaian qiyas dengan pola *silogisme*. Ini dilakukan agar tercakupnya permasalahan baru ke dalam hukum permasalahan yang telah ditetapkan oleh nas. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada bagan berikut:



Gb 4: bagan ilustrasi *al-qiyās al-kullī* dalam penemuan hukum terhadap permasalahan baru

Gambar di atas menjelaskan beberapa aspek; aspek pertama, maksud nas yang sebenarnya (*al-ifhām*) dapat dipastikan *a priori*, adapun aspek kedua, maksud nas yang dipahami oleh pembaca (*al-fahm*) bersifat *a posteriori*, sehingga bisa saja keliru. Misalnya ilmu tauhid, adalah pengetahuan *a priori* dari Alquran (*al-ifhām*) yang tidak jarang dipahami keliru (*al-fahm*). Tapi dengan metode yang tepat, *al-fahm* bisa menghadirkan *al-ifhām* yang *a priori* itu secara objektif atau mendekati objektif, yaitu lewat hubungan triadik antara simbol (teks), penafsir (*interpretator*), dan objek. Menurut al-Syāṭibī, *al-ifhām* bisa dicapai dengan mengonfirmasi *al-fahm* pada kaidah umum syariat, yaitu kaidah pasti (*qaṭ'ī*) yang dihasilkan dengan metode induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*).³³ Dalam diskusi *hermeneut*, kaidah ini disebut sebagai 'struktur' yang menunjuk kepada: a) sebuah sistem yang tidak disadari; b) yang dibangun oleh perbedaan dan pertentangan; dan c) independen dari pengamat.³⁴ Kaidah atau struktur inilah yang menjadi sarana objektifikasi tafsir (*al-fahm*).

Alquran diturunkan bisa didengar atau bisa dibaca dan bahasa Alquran bisa dipahami, sehingga tampak kemukjizatannya bagi orang yang mengamatinnya. Hal ini dapat dilihat dalam redaksi ayat berikut:

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٧) قُرْآنًا عَرَبِيًّا
غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٢٨) (الزمر: ٢٧-٢٨)

Artinya: sesungguhnya telah Kami buat kan bagi manusia dalam Alquran ini setiap macam perumpamaan supaya mereka dapat pelajaran. (Ialah) Alquran dalam bahasa Arab yang

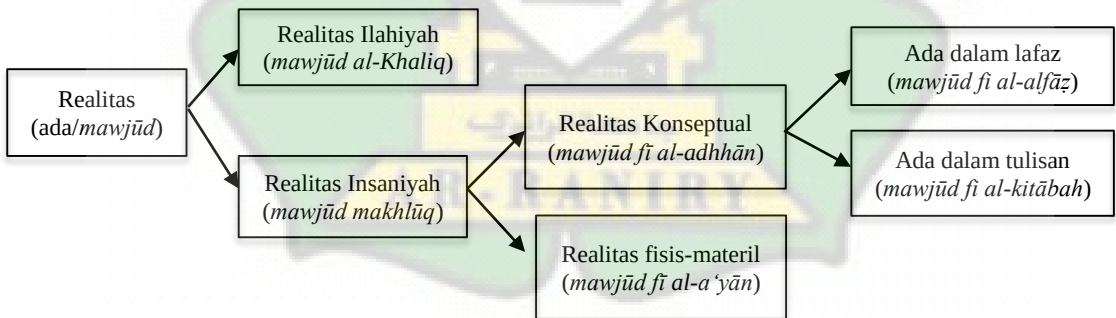
³³ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 136.

³⁴ Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Imam Khoiri, cet. III (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2997), hlm. 351. Mengikuti Paul Ricoeur, Josef Bleicher sepakat bahwa relasi triadik antara tanda (teks), interpretator dan objek membuka kemungkinan tercapainya interpretasi objektif.

tidak ada kebengkokan (di dalamnya) supaya mereka bertakwa.

Menurut Ibn Āsyūr, kata “*yatadhakkarūn*” pada ayat di atas berarti *ta’ammul* dan *tadabbur* yang menjadi sarana menyerap pengetahuan dari Alquran.³⁵ Hikmah diturunkan Alquran dalam lafaz dan tulisan berbahasa Arab adalah memberikan pemahaman (*al-ifhām*), sebab manusia punya potensi memahami (*al-fahm*). Al-Zarkasyī menukilkan pendapat Ibn Sīnā (w. 428 H) yang menyamakan *al-fahm* dengan *al-ifhām*. Namun, menurut al-Zarkasyī keduanya berbeda, sebab *al-fahm* adalah sifat bagi pendengar (*al-samī’*), sedangkan *al-ifhām* adalah sifat bagi pembicara (*al-mutakallim*), atau secara metafora (*majazī*) disebut sebagai sifat bagi lafaz. Jadi *al-fahm* tidak identik dengan *al-ifhām*, dikarenakan bisa saja ada *al-fahm* yang keliru.³⁶

Sampai di sini jelas Alquran menegaskan keberadaan Allah (*mawjūd al-Khāliq*) sebagai kewajiban iman. Adapun realitas ciptaan (*mawjūd makhhlūq*), disebut sebagai segala sesuatu yang ‘ada’ selain Allah (*al-‘ālam: kull mawjūd siwā Allah Ta‘alā*).³⁷ Maka realitas kosmologi Islami dapat diilustrasikan sebagai berikut:



³⁵ Ibn Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), jld XXIII, hlm. 397.

³⁶ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muhīt* (Kairo: Dār al-Ktub, 2005), jld I, hlm. 268.

³⁷ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-al-I‘tiqād* (Beirut: Dār al-Qutaybah, t.t), hlm. 46.

Gb : Realitas kosmologis dari perspektif Islam

Ilustrasi di atas memperlihatkan bahwa realitas ada tiga macam: a) realitas Ilahiyah (*mawjūd al-Khāliq*); b) realitas konseptual (*mawjūd fī al-adhhān*); c) realitas fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*). Tiga realitas ini membentuk sistem kosmologis Islam, di dalamnya berlangsung dua proses ilmiah: 1) melalui pengamatan langsung; 2) transfer makna (ide/konsep) melalui bahasa. Alquran harus dipahami secara bertanggung jawab dengan tidak melepaskan antara teks dengan konteks.

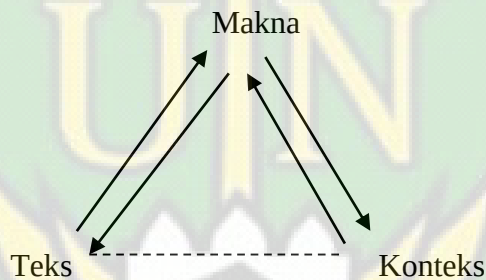
Islam melihat realitas Ilahiyah dan realitas insaniyah sebagai satu kesatuan sistem kosmologi, di mana teks Alquran menjadi perantara dua realitas ini. Informasi dari realitas Ilahiyah diketahui melalui teks Alquran, maka perlu pola pemahaman yang komprehensif. Namun, sebagian umat Islam mencukupkan pemahaman tekstual saja dan sebagian yang lain beralih kepada konteks dengan meninggalkan teks. Menurut Ibn Qayyim, kedua sikap ekstrem ini sama-sama mencederai pemahaman terhadap makna yang dimaksudkan oleh pemilik teks.³⁸

Sikap mazhab *Zāhiriyyah* yang ekstrem berpegang pada lahiriah teks, sehingga menolak *al-qiyās* secara tegas. Sikap ini jelas meninggalkan konteks yang menjadi sarana untuk memahami makna secara bertanggung jawab. Sebaliknya, *Muktazilah* menyatakan bahwa hukum dapat ditemukan oleh akal meski tanpa petunjuk nas. Sikap ini mengutamakan konteks dan meninggalkan teks. Seharusnya masalah ini disikapi secara moderat.

Alquran mewujudkan dalam realitas fisis-materil melalui bahasa, maka perspektif sintaksis dapat membentuk usaha moderasi. Teori semantik menjelaskan cara makna mewujudkan ke dunia bunyi bersama

³⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqī' 'an Rabb al-'Ālamīn*, jld II (Riyād: Dār al-Jawzī, t.t), hlm. 387.

dengan konteks, maka bunyi teks tidak lepas dari konteks, walau tidak terhubung secara langsung. Berikut dapat diilustrasikan:



Gb 5: relasi antara teks, makna dan konteks

Ilustrasi di atas menunjukkan relasi timbal balik antara teks dengan makna, yang mana di satu sisi teks adalah petunjuk bagi makna, akan tetapi di sisi lain makna mewujudkan ke dalam teks. Sementara relasi makna dengan konteks juga terjalin timbal balik, yang mana di satu sisi makna adalah refleksi atau abstraksi dari konteks, akan tetapi di sisi lain makna mengada bersama ruang dan waktu konteksnya. Adapun antara teks dengan konteks terjalin relasi tidak langsung.

Alquran memiliki konteks bukan hanya sekadar *asbāb al-nuzūl* atau *munāsabah* antara ayat dan surah seperti umum dipahami dalam ilmu tafsir. Bahkan *uṣūliyyūn* telah merumuskan konteks kewacanaan hukum Islam yang disebut tujuan pensyariatian (*maqāṣid al-tasyrīʿ*). Jika *asbāb al-nuzūl* adalah konteks situasi yang eksplisist, maka konteks wacana adalah konteks situasi implisist.

Dengan demikian, Alquran sebagai wahyu yang mewujud ke dalam realitas fisis berupa lafaz (*mawjūd fī al-alfāz*) memiliki konteks kewacanaannya sendiri. Konteks wacana merupakan fenomena bahasa yang mendekatkan pembaca dengan tujuan/maksud pemilik teks. Wacana tidak boleh diabaikan, sebab makna mengada melalui relasi teks dan konteks, maka tersimpul bahwa makna mengada jika teks dan konteks reintegrasi.

Kewacanaan dipengaruhi oleh tujuan serta sudut pandang penutur. Mengingat teks Alquran berasal dari realitas Ilahiyah, maka makna di dalamnya tidak bisa dikonfirmasi kepada pemilik teks. Namun, tujuan dan sudut pandang Alquran bisa diketahui dari konteks wacana. Begitu pula halnya tujuan hukum, bisa diketahui dari konteks wacana ayat-ayat hukum.

Para *uṣūliyyūn* melihat ciri ayat hukum dari adanya tuntutan (*ṭalab*), baik itu perintah maupun larangan, sebab inti dari hukum adalah pemberian norma. Dari itu, tujuan hukum bisa diketahui berdasar konteks kewacanaan ayat hukum karena empat alasan:³⁹

1. Tujuan diketahui dari adanya perintah dan larangan yang merupakan pokok pikiran (*ibidā'ī*) dan eksplisit (*taṣrīḥī*) pada suatu ayat, sebab wujudnya perbuatan setelah adanya perintah merupakan tujuan syarak;
2. Tujuan diketahui berdasar ilat (*al-'illah*) dalam perintah dan larangan, karena penemuan *al-'illah* menunjukkan tujuan dari pensyariatan suatu hukum.
3. Tujuan juga diketahui dari adanya tujuan utama (*maqāṣid al-aṣliyyah*) dan tujuan pendukung (*maqāṣid al-tābi'ah*).
4. Tujuan juga diketahui dari diamnya *al-Syāri'* terhadap suatu masalah, padahal terlihat adanya kebutuhan agar pada masalah ini diberikan ketetapan hukum.

³⁹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 333-346.

Keempat alasan ini merupakan basis metodologis penerapan induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*) terhadap ayat dan hadis hukum. Sebagaimana diketahui bahwa ayat hukum hanya sebagian kecil dari Alquran, menurut hitungan Abd al-Wahhāb Khallaf sekitar 282 ayat saja.⁴⁰ Namun demikian, jalinan ayat-ayat hukum menciptakan konteks kewacanaan yang disebut *maqāṣid al-tasyrī'*. Menyadari bahwa secara epistemologis makna mengada melalui jalinan relasi teks dan konteks, maka para *uṣūliyyūn* merumuskan kaidah-kaidah tujuan syariat sebagai konteks wacana hukum Islam yang disebut dengan *al-qawā'id al-kulliyah*.

Moderasi seperti yang disebutkan di atas menuntut cara pandang menyeluruh dan utuh (*holistik*) terhadap Alquran,⁴¹ bahwa Alquran merupakan sistem nilai yang memberi sedikit aturan konkret (*nas*) dan lebih banyak secara filosofis (*al-qawā'id al-syarī'ah al-kulliyah*). Oleh karena itu, ilmu seperti humaniora dan sosiologi tidak lepas dari Alquran sebagai sumber nilainya, sebab substansi Islam adalah ajaran Alquran dan Sunah. Tapi di sisi lain, ilmu tersebut merupakan produk manusia, sehingga ada ilmu sosial dan humaniora yang tidak berlandaskan nilai qurani. Adapun sarjana muslim, wajib menjadikan Alquran sebagai basis nilai bagi kajian di bidang humaniora, sosial, dan lain-lain. Dari itu, pemaknaan syariat dalam arti luas tidak kontradiksi dengan pembatasan rumpun ilmu

⁴⁰ Abd al-Wahhāb Khallaf, *'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 34.

⁴¹ Rujukan pada ilmu *uṣūl al-fiqh* diperlukan karena perijtihadan tidak lepas dari *nas* (Alquran dan Sunah), baik untuk memahami makna semantik (*dilālah*), sintaksis (*al-naḥw*), maupun konteks (*al-siyāq*). Konteks itu sendiri ada yang berupa *linguistic context* (*al-siyāq al-lughawī*) yang terkait dengan faktor internal bahasa dan ada pula yang terkait dengan faktor eksternal bahasa berupa *context of situation* (*al-siyāq ḡayr al-lughawī*). Makna konteks kebahasaan dibahas oleh *uṣūliyyūn* dalam *masālik al-illah* saat membahas tentang kausasi (*ta'līl*) dalam metode *qiyas*. Namun konteks kebahasaan saja tidak cukup, maka penting memerhatikan kontekstur (*naẓm*) dan situasi untuk mencapai makna yang objektif, di sinilah ilmu *maqāṣid* memainkan peran.

agama pada teks suci agama. Sebab cara pandang *holistik* melihat ilmu-ilmu itu tercakup dalam syariat pada tataran nilai (secara formal), bukan pada tataran material.

Berdasarkan kerangka berpikir di atas, maka dalam penelitian ini ingin ditawarkan sebuah metode yang mengelaborasi antara keduanya yang merupakan upaya penemuan kesimpulan dengan melihat realitas yang terjadi dengan pendekatan *al-maqāṣid al-syarī'ah* dari nas dengan prinsip umum (*al-qawā'id al-syarī'ah al-kulliyah*) yang dijadikan sebagai premis mayor bagi qiyas yang selanjutnya disebut dengan istilah *al-qiyās al-kullī*.

Al-qiyās al-kullī adalah sebuah metode yang secara proseduralnya adalah penarikan kesimpulan hukum dengan cara mengeneralisasikan pertikular dan mencari term nas untuk dijadikan sebagai pijakan yang kemudian dicarikan ilat dan *ma'nā al-munāsabah*nya dengan prinsip *al-maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga melahirkan prinsip umum (*aṣl kullī*) yang nantinya akan disesuaikan dengan *juz'iyāt* yang ditemukan di realitanya.⁴² Jadi pada intinya *al-qiyās al-kullī* adalah penggunaan qiyas dengan menjadikan kaidah *kulliyah* sebagai premis mayornya. Meskipun belum banyak yang membicarakan secara eksplisit tentang *al-qiyās al-kullī*, namun itu bisa dilacak dalam pembahasan konsep *al-maqāṣid al-syarī'ah* yang dijelaskan oleh Ibn Āsyūr. Penulis menemukan beberapa istilah dari beberapa bacaan yang sepadan dengan istilah *al-qiyās al-kullī* di antaranya; *al-'umūm al-ma'nawī*, *al-maṣāliḥ al-kulliyat*, dan *al-istiqrā' al-maknawī*⁴³. *Al-qiyās al-kullī* merupakan istilah yang

⁴² Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Istiqrā'iyah* (Makkah: Dār al-Riyāḍ), hlm. 29.

⁴³ Induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*) adalah metode yang tidak berpegang pada satu dalil saja, tapi menyatukan semua dalil, baik yang bersifat umum, terbatas, maupun partikular kasuistik. Ini dilakukan bersama petunjuk dan kondisi-kondisi yang menyertai dalil-dalil itu. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* bersifat pasti, berbeda dari *al-istiqrā' al-manṭiqī* yang berupa probabilitas (*iḥtimālī*)

dipakai dalam penelitian ini, karena dianggap lebih menampakkan substansi (*musammā*), yaitu kerangka qiyas yang akan dijadikan sebagai titik fokusnya.

Melihat dalam konteks hukum Islam, moderasi bisa dilakukan karena adanya dimensi *Ilahī* dan dimensi *insanī*. Mengingat dalam Alquran juga ada perintah untuk taat kepada ulil amri, maka dalam hukum Islam terdapat dua macam daya ikat (*mulzim*), yaitu *khiṭāb* Allah yang bersifat *teosentris* dan *khiṭāb* ulil Amri yang bersifat *antroposentris*. Logikanya, jika Alquran mendelegasi sebagian kewenangan daya ikat hukum kepada ulil amri, maka tidak logis jika daya ikat hukum harus didasarkan pada *khiṭāb* Allah semuanya. Dengan demikian, kedua pendapat bisa diamalkan, sebab hukum yang tidak ada *khiṭāb* Allah bisa diberi daya ikat melalui *khiṭāb* ulil amri.

Berdasarkan uraian permasalahan di atas, menarik untuk dikaji lebih lanjut tentang *al-qiyās al-kullī*, mengingat metode penemuan hukum ini dianggap aktual untuk diteliti dan dijadikan sebagai tawaran metode penemuan hukum dalam konteks kekinian, baik dalam perumusan qanun dalam konteks Aceh ataupun peraturan-peraturan lainnya yang merupakan realisasi *siyāsah al-syarī'ah*. Penelitian ini difokuskan untuk menteoritisasi *al-qiyās al-kullī*, karena dianggap belum ada konsep baku yang menjelaskannya. Oleh karena itu, diangkatlah sebuah karya ilmiah yang berbentuk disertasi untuk mengkaji itu dengan judul: Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.

B. Rumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

sehingga tidak bersifat pasti, karena seseorang mengamati objek inderawi (*maḥsus*) untuk sampai pada abstraksi (*ma'qūl*).

Penelitian ini hanya meneliti tentang epistemologi *al-qiyās al-kullī*, perkembangan fiqh yang dilahirkan dari metodologi itu serta penerapannya terhadap ijtihad dalam konteks kekinian. Penelitian ini membahas tentang sistematika keilmuan yang nantinya diharapkan dapat memberikan sedikit gambaran sisi relevansi metodologi *istinbāt* hukum Islam terhadap permasalahan baru.

2. Pembatasan Masalah

Penelitian yang akan dibahas perlu dibatasi masalahnya agar tidak melebar yang mengakibatkan tidak selesainya penelitian dikarenakan banyak masalah yang harus dijelaskan dan terjadi kesimpangsiuran masalah. Oleh karena itu, penelitian ini hanya difokuskan kepada kajian ontologi dan epistemologi *al-qiyās al-kullī*, sehingga akan tampak hakikat dan proses perumusannya.

3. Rumusan Masalah

Untuk dapat menjawab latar belakang masalah yang telah diuraikan, maka penulis membuat rumusan masalah yang mempertanyakan tentang judul yang diajukan di antaranya:

- a. Bagaimana perubahan *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī* sebagai metode *istinbāt* hukum ?
- b. Bagaimana epistemologi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum?
- c. Bagaimana kontribusi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum dalam konteks kekinian?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Yang menjadi tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui mekanisme penyusunan dan perumusan *al-qiyās al-kullī*.
2. Untuk menganalisa epistemologi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum.

3. Untuk mengetahui kontribusi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum dalam konteks kekinian.

Yang menjadi manfaat penelitian ini adalah:

a. Manfaat Teoritis

1. Diharapkan memberikan sedikit gambaran tentang mekanisme penyusunan dan perumusan *al-qiyās al-kullī*.
2. Dapat dijadikan sebagai landasan teoritis tentang aplikasi dan kontribusi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum dalam konteks kekinian.
3. Dapat dijadikan sebagai bahan kajian bagi mereka yang ingin memperdalam dan mengkaji lebih lanjut tentang bagaimana epistemologi *al-qiyās al-kullī* sebagai metode penemuan hukum, sehingga tidak salah dalam mengklaim tentang sesuatu yang belum ada pengetahuan tentang hal tersebut.

b. Manfaat Praktis

1. Dapat memberikan kontribusi metodologi keilmuan terhadap landasan penerapan hukum Islam yang sesuai di masa sekarang.
2. Untuk membuka wacana berfikir agar tidak terpaku kepada hal yang telah ada dan menutup diri terhadap hal baru yang muncul sekarang.

D. Definisi Operasional

1. Epistemologi

Epistemologi atau teori pengetahuan adalah cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, sumber, cara memperolehnya, pengandaian-pengandaian dan dasar-dasarnya serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan

yang dimiliki.⁴⁴ Ini diilustrasikan oleh Jujun S. Suriasumantri dalam bukunya *Filsafat Ilmu*, seandainya seseorang berkata kepada kita bahwa dia tahu bagaimana cara bermain gitar, maka seorang lainnya mungkin bertanya, apakah pengetahuan anda itu merupakan ilmu? Tentu saja dengan mudah dia dapat menjawab bahwa pengetahuan bermain gitar itu bukanlah ilmu melainkan seni. Demikian juga sekiranya seseorang mengemukakan bahwa sesudah mati manusia akan dibangkitkan kembali, akan timbul pertanyaan serupa, apakah pengetahuan tentang sesuatu yang bersifat transendental yang menjorok ke luar batas pengalaman manusia dapat disebut ilmu? Tentu saja jawabannya adalah “bukan,” sebab pengetahuan yang berhubungan dengan masalah yang semacam itu adalah agama.⁴⁵

2. Metode

Kata metode berasal dari bahasa Yunani⁴⁶ yang berarti cara yang teratur untuk memahami sesuatu maksud.⁴⁷ Dengan kata lain metode adalah cara yang tepat untuk melakukan sesuatu.⁴⁸ Bila dikaitkan dengan dunia ilmiah, maka metode merupakan cara bagaimana memahami objek yang menjadi kajian ilmu pengetahuan. Dalam menerapkan suatu metode harus disesuaikan dan

⁴⁴ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo, 2016), hlm. 148.

⁴⁵ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Sebuah Pengantar Populer) (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009), hlm. 104.

⁴⁶ Metode merupakan bahasa Yunani dari kata *methodos*. Kata depan *meta* berarti menuju, melalui, mengikuti dan sesudah. Sedang *hodos* berarti jalan, perjalanan, cara dan arah. Kata *methodos* sendiri berarti penelitian, metode ilmiah, hipotesis ilmiah dan uraian ilmiah. Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), hlm. 90.

⁴⁷ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), hlm. 649.

⁴⁸ Cholid Narbuko dan Abu Ahmadi, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Bumi Aksara, 2002), hlm. 3.

dipertimbangkan dengan lapangan studi,⁴⁹ artinya memilih metode mana yang sesuai dengan ilmu yang dibahas.

Di samping itu, metode juga diartikan sebagai penyelidikan berlangsung menurut suatu rencana tertentu. Istilah ini mula-mula berarti “suatu jalan yang harus ditempuh.” Tidak hanya suatu ilmu yang mempergunakan metode-metode. Penciptaan seni, pembentukan keputusan dan karya pertukangan pun memakai metode. Metode ilmiah mengadakan penataan data yang sebelum ditata biasanya merupakan tumpukan yang kacau balau. Selain itu, ilmu adalah penyepadanan (pembatasan) prosedur-prosedur yang dapat membimbing penelitian menurut arah tertentu. Suatu metode disusun menurut bahasa atau lebih luas, memakai suatu lambang. Suatu metode mempergunakan istilah-istilah dan aturan-aturan bagaimana istilah-istilah dapat dipergunakan. Istilah tersebut dapat merupakan pengertian-pengertian yang sudah diketahui dan lantaran aturan-aturan memperoleh arti khas (seperti “gaya,” “binatang menyusui,” “peran sosial”). Bisa juga pengertian baru (anti materi, vitamin, dan pengasingan). Metode ilmiah timbul dengan membatasi secara tegas bahasa yang dipakai oleh ilmu tertentu.⁵⁰

E. Kerangka Teoritis

Kerangka teoritis ini dibangun berdasarkan konsep-konsep yang terkait dengan penelitian sedang dibahas, sehingga akan memunculkan permasalahan yang hendak dikaji dan kejelasan landasan teorinya sebagai pijakan penelitian dan sebagai pisau analisis terhadap temuan yang ada. Penelitian ini dirancang sedemikian rupa untuk menjawab permasalahan yang ingin dicari

⁴⁹ Kuncaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gema Media, 1981), hlm. 16.

⁵⁰ C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan*, terjemahan J. Drost (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 17.

oleh peneliti. Oleh karena itu, dibutuhkan konsep dasar dan konsep pendukung yang nantinya akan membantu untuk kelancaran penelitian dan tidak akan terjadi kesimpangsiuran data yang dapat mengakibatkan mandek dan tidak selesai suatu penelitian.

Kerangka teoritis⁵¹ ini diperlukan agar penelitian yang dilakukan menjadi kokoh dan tidak hanya sekedar coba-coba (*trial and error*). Teori akan mampu memberikan penjelasan (*explanation*), meramalkan (*prediction*) dan pengendalian (*control*). Peneliti tidak akan dapat melakukan penelitian yang signifikan tanpa memahami teori⁵² yang terkait dengan bidang yang diteliti, karena itu merupakan ciri sebuah penelitian dianggap ilmiah. Teori di sini dapat dibedakan kepada tiga katagori:

1. Teori yang deduktif: memberikan keterangan yang dimulai dari suatu perkiraan atau pikiran spekulatif tertentu ke arah data akan diterangkan;

⁵¹ Kerangka teoritis disebut juga dengan landasan teoritis. Cresweel mendefinisikan landasan teori dengan:

A literature review is written summary of journal, articles, books and other documents that describe the past and current state of information on topic of your research study, it also organizes the literature into subtopics and documents, the need for a proposed study.

Study literatur merupakan ringkasan tertulis dari jurnal, artikel, buku-buku dan dokumen lain yang berisikan tentang uraian masa lalu atau sekarang yang relevan dengan topik penelitian. Kerangka teori juga mengorganisasikan berbagai literatur ke dalam sub topik sesuai yang dibutuhkan dalam penelitian.

Cresweel (2012) sebagaimana dikutip oleh Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2017), hlm. 77.

⁵² Kerlinger mengemukakan bahwa teori adalah:

Theory is a set of interrelated construct (concepts), definitions, and proposition that present a systematic view of phenomena by specifying relations among variables, with purpose of explaining and predicting the phenomena.

Teori adalah seperangkat konsep, definisi, dan proposisi yang berfungsi untuk melihat fenomena secara sistematis melalui spesifikasi hubungan antar variabel, sehingga dapat berguna untuk menjelaskan dan meramalkan fenomena. Sugiyono, *Metode Kualitatif...*, hlm. 78.

2. Teori yang induktif: cara menerangkan adalah dari data ke arah teori;
3. Teori fungsional: di sini tampak suatu interaksi pengaruh antara data dan perkiraan teoritis, yaitu data mempengaruhi pembentukan teori dan pembentukan teori kembali mempengaruhi data.

Teori yang dijadikan kerangka berpikir dalam penelitian ini adalah teori tentang qiyas, karena ini menjadi teori utama untuk pengembangan selanjutnya, sehingga melahirkan yang dinamakan dengan *al-qiyās al-kullī*. Qiyas berarti menyamakan sesuatu yang ada nas dengan sesuatu yang belum ada ketetapanannya, karena ada suatu kesamaan (*'illat*) antara keduanya dalam satu segi atau beberapa segi, baik lebih kuat atau lebih lemah dari *asalnya*, sehingga antara keduanya memiliki hukum dan persepsi yang sama.⁵³ Sebagaimana Allah menggunakan penyamaan dalam salah satu ayat Alquran:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَثُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ. (البقرة: ٢٢٣)

Artinya: Isteri-isterimu adalah seperti tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tempat bercocok tanammu itu bagaimana kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal-amal yang baik) untuk dirimu, bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira bagi orang-orang yang beriman.

Kata *harthun* (حَرْث) dalam ayat dapat diartikan dengan tempat menabur benih dan tempat pertumbuhan untuk memperoleh anak.⁵⁴

⁵³ Muḥammad Nizām al-Dīn al-Anṣarī, *Fawātih al-Rahmūt 'alā Syarḥ Muslim* (Kairo: Dār al-Kitābah, t.t), hlm. 246.

⁵⁴ Sayed Qutub, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2000), jld I, hlm. 288.

Sehingga orang yang mengerjakannya dikatakan dengan *hārith* (حارث). Dalam hal ini terdapat penyamaan antara wanita dengan bumi, *nuffah* dengan benih, dan anak dengan tanaman yang tumbuh dari pesemaian tersebut.⁵⁵ Perumpamaan ini sebagai perlindungan yang penting pemeliharaan manusia bukan sarana memuaskan hawa nafsu dan dorongan seks.⁵⁶

Allah Swt. menghalalkan hubungan seorang laki-laki dengan wanita pada tempat yang dapat mendapat keturunan. Di rahim merekalah terbentuknya janin yang kemudian menjadi anak. Allah Swt. mengumpamakan wanita sebagai tempat bercocok tanam, yaitu bahwasanya seorang wanita laksana ladang dan tempat berseminya benih anak, seolah-olah tanah dengan tanaman.⁵⁷ Perumpamaan ini menunjukkan bahwa yang dihalalkan mengadakan persetubuhan hanyalah di *faraj* saja, sebab *faraj* tempat bagi pertumbuhan janin.⁵⁸ Oleh karena itu, dilarang menyetubuhi wanita di duburnya, sebab dubur itu bukan tempat menanam benih untuk mendapat keturunan.⁵⁹

Menurut Jumhur ulama *uṣūl al-fiqh*, di antaranya, Abū Bakar al-Baqālānī, al-Ghazālī, al-Baiḍāwī, dan Ibn Subkī, namun di sini hanya dikutip yang disebutkan oleh al-Ghazālī, karena definisi yang diberikan oleh lainnya memiliki redaksi yang hampir sama dengan apa yang didefinisikan oleh al-Ghazālī, kemudian dalam penelitian

⁵⁵ Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī, *Tafsir Ayāt al-Aḥkām* (Jakarta: Dār al-Kitāb Islamiyah, 2001), hlm. 229.

⁵⁶ Kamal Faqih Imani, *Nūr al-Qur’an* (Jakarta: al-Huda, 2003), hlm. 215.

⁵⁷ M. Quraishy Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Ciputat, 2000), jld 1, hlm. 449. Lihat juga. Alauddīn al-Baghdādī, *Tafsir al-Khāzin* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm 219.

⁵⁸ Alauddīn al-Baghdādī, *Tafsir al-Khāzin ...*, hlm. 233.

⁵⁹ Alauddīn al-Baghdādī, *Tafsir al-Khāzin ...*, hlm. 237.

ini, qiyas yang digunakan lebih cenderung sebagai metode maka dipilih definisi yang diberikan oleh al-Ghazālī:

حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة⁶⁰

Menghubungkan sesuatu yang ma'lūm dengan ma'lūm lainnya untuk mengistinbatkan hukum bagi keduanya atau menafikan hukum dari keduanya dengan dilandasi kesamaan hukum atau sifat antara keduanya.

Dari definisi di atas, tampak bahwa qiyas adalah penetapan hukum *aṣl* pada *furū'* karena keserupaan keduanya pada ilat hukum yang penggunaan qiyas hanya dilakukan oleh seorang mujtahid.⁶¹ Oleh karena demikian, al-Ghazālī mengingkari *istiṣlāḥ* sebagai hujjah. Beliau mengutip perkataan al-Syāfi'ī bahwa orang yang menjadikan hukum dengan *istiḥsān*, berarti dia telah membuat syariat baru,⁶² begitu juga orang yang menetapkan hukum dengan *istiṣlāḥ*. Namun demikian, beliau mengandaikan bahwa *maṣlaḥat* dalam sebagian kondisi bisa bertentangan dengan hukum yang telah ditemukan oleh nas Alquran, Sunah dan ijmak. Karenanya, beliau membuat aturan untuk merajihnya salah satunya jika terjadi hal yang kontradiktif. Hal ini dikarenakan ada *maṣlaḥat* yang memenuhi persyaratan dapat menjadi pertimbangan untuk mengubah hukum yang sebelumnya ditetapkan oleh nas.⁶³ Beliau berkata “jika *maṣlaḥat* bertentangan dengan hukum yang ditetapkan dengan nas

⁶⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 280.

⁶¹ Ma'sum Zain, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Printing Cemerlang, 2013), hlm. 101.

⁶² قَالَ الشَّافِعِيُّ مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ
Lihat. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 317.

⁶³ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 330.

Alquran, Sunah, maupun ijmak, maka sebenarnya hal itu merupakan kontradiksi antara dua *maṣlahat*, yaitu *maṣlahat* hukum yang ditetapkan berdasarkan nas atau ijmak dan *maṣlahat* yang bertentangan dengannya. Apabila *maṣlahat* yang bertentangan dengannya itu lebih unggul, karena ada beberapa hal yang mengunggulkannya, maka hukum yang telah ditetapkan dengan nas atau ijmak tersebut bisa berubah dengan *maṣlahat* tersebut.⁶⁴

Adapun hal-hal yang mengunggulkan *maṣlahat* yang bertentangan dengan hukum yang ditetapkan oleh nas atau ijmak itu ada tiga, yaitu; harus bersifat primer, pasti dan umum (universal). Dia memberi contoh dari hal ini, yaitu apabila orang-orang kafir berlindung di belakang sebagian orang-orang Islam yang ditawan dan diketahui bahwa orang-orang muslim akan kalah apabila tidak memanah orang-orang kafir yang berlindung di balik para tawanan kaum muslimin tersebut, maka diperbolehkan memanah tawanan kaum muslimin yang dijadikan tameng untuk melindungi orang-orang kafir itu. Pembolehan ini bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan oleh nas dan ijmak, yaitu diharamkannya membunuh seorang muslim. Namun, hal itu demi *maṣlahat* yang bersifat primer, yaitu menjaga kehidupan semua kaum muslimin yang lain; yang bersifat pasti, yaitu dipastikan jika tidak memanah orang-orang Islam yang dijadikan tameng oleh orang-orang kafir tersebut, maka kaum muslimin lainnya akan kalah; dan bersifat umum (menyeluruh), karena tidak ada kaitannya dengan keselamatan satu atau beberapa orang saja.⁶⁵

Hal itu berbeda apabila para penghuni benteng tersebut berlindung dengan sebagian tawanan muslimin, maka tidak dibolehkan memanah orang Islam yang dijadikan tameng tersebut agar bisa membuka pintu gerbang benteng tersebut. Sebab,

⁶⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 323.

⁶⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 324.

membuka gerbang tersebut bukanlah *maṣlaḥat* yang bersifat primer bagi kehidupan kaum muslimin dan juga hal itu berbeda apabila dikhawatirkan atau disangka bahwa jika tidak dipanah tawanan muslim, maka akan kalah. Sebab, persangkaan atau kekhawatiran itu bukanlah termasuk *maṣlaḥat* yang bersifat pasti, serta hal itu juga berbeda dengan jumlah awak kapal melebihi muatannya dan jika seseorang dari mereka tidak memanahnya, maka mereka semua akan tenggelam, maka dalam hal itu tidak boleh memanah, sebab *maṣlaḥat* tersebut hanya berupa *maṣlaḥat* yang bersifat parsial bukan global (menyeluruh).

Apabila ketiga syarat itu terpenuhi dalam *maṣlaḥat* yang bertentangan dengan hukum yang telah ditentukan oleh nas dan ijmak, maka *maṣlaḥat* hukum tersebut diubah, dan hal itu dianggap merajihkan salah satu *maṣlaḥat* (yaitu *maṣlaḥat* hukum tersebut dan *maṣlaḥat* yang bertentangan dengannya. Sebenarnya, hal itu harus menjadi pendapat seluruh ulama, bukan hanya al-Ghazālī saja. Sebab, kondisi yang di dalamnya terpenuhi ketiga syarat tersebut adalah kondisi darurat, dan kondisi darurat itu membolehkan melakukan hal yang dilarang.

Semua hukum-hukum *syar'ī* yang dibebankan kepada mukallaf hanya dilakukan dalam kondisi suka rela (bukan terpaksa). Di samping itu, merupakan hal yang disepakati bahwa boleh melakukan salah satu bahaya yang lebih ringan, karena khawatir melakukan bahaya yang lebih besar. Begitu juga bahaya yang khusus boleh dilakukan untuk menolak bahaya yang bersifat umum. Karenanya, pembunuh wajib dibunuh kembali untuk menjaga kelangsungan hidup manusia dan pencuri wajib dipotong tangannya untuk menjaga harta benda mereka. Dengan demikian, *maṣlaḥat* yang bersifat khusus itu berubah menjadi *maṣlaḥat* yang bersifat umum.

Permasalahan-permasalahan yang tidak ada nas maupun ijmak yang menerangkan tentang hukum-hukumnya ditentukan hukumnya

berdasarkan apa yang bisa mewujudkan kemaslahatan yang ditetapkan berdasarkan penelitian mendalam, analisa detail dan perbandingan bahwa *maṣlaḥat* tersebut adalah *maṣlaḥat* yang sebenarnya dan bersifat umum. Hukum yang ditentukannya itu menjadi hukum *syar'ī*, karena dia telah merealisasikan tujuan syariat dan datang sesuai dengan yang ditentukannya. Sedangkan permasalahan yang ditentukan hukumnya oleh nas atau ijmak tidak boleh diubah, kecuali dalam keadaan darurat, yaitu apabila hukum yang ditentukan nas atau ijmak tersebut bertentangan dengan *maṣlaḥat* yang bersifat primer, pasti dan umum. Maka dalam hal itu, hukum yang ditentukan oleh nas tersebut boleh diubah, karena melihat *maṣlaḥat* yang bersifat primer yang bertentangan dengannya. Hukum yang bertentangan itu dianggap sebagai hukum hukum *syar'ī* dalam permasalahan tersebut. Sebab, tempat-tempat masalah yang bersifat darurat mempunyai pengecualian dan masalah-masalah darurat membolehkan melakukan hal yang dilarang.

Memperkirakan *maṣlaḥat* yang sebenarnya dan bersifat umum yang dijadikan sebagai landasan hukum dari permasalahan yang belum ditentukan hukumnya, baik dengan nas maupun ijmak dan memperkirakan *maṣlaḥat* yang bersifat primer, pasti dan menyeluruh yang boleh mengubah hukum yang telah ditentukan oleh nas tersebut, harus ditentukan berdasarkan mayoritas ulama yang mempunyai otoritas untuk berijtihad dan tidak boleh ditentukan oleh pendapat satu orang atau beberapa golongan yang tidak mempunyai otoritas ijtihad, karena ini adalah suatu jalan menuju kebenaran. Mujtahid melacaknya dari nilai yang diberikan oleh syariat.

Syariat adalah patokan untuk menilai hal yang baik dan yang buruk, di mana yang baik adalah apa yang dinilai baik oleh syariat dan yang buruk adalah apa yang dinilai buruk oleh syariat. Apa yang dinilai baik oleh syariat itulah yang wajib dilakukan, di mana siapa

saja yang melakukannya akan mendapatkan pahala. Sedangkan apa yang dinilai buruk oleh syariat itulah yang wajib ditinggalkan, di mana siapa saja yang melakukannya akan mendapatkan siksa. Pendapat seperti ini juga sesuai dengan pendapat yang menjadikan undang-undang sebagai tolok ukur yang menentukan kebaikan dan keburukan. Apa yang diperintahkan atau dibolehkan oleh undang-undang, maka itu adalah kebaikan. Sedangkan apa yang dilarang oleh undang-undang, maka itu adalah keburukan.

Di samping itu, al-Syāfi'ī berkata; "hukum atau fatwa hanya boleh bersumber (berdasarkan) pada berita yang pasti benar, yaitu Alquran, Sunah, kesepakatan (konsensus) ulama, atau mengqiyaskan sebagiannya terhadap sebagian yang lain." Dengan demikian, apa yang membatalkan *istiḥsān* itulah yang juga membatalkan *istiṣlāḥ*, yaitu hukum *syara'* hanya boleh berdasarkan pada nas (Alquran dan Sunah), ijmak atau qiyas yang didasarkan pada ilat yang diakui syariat untuk dijadikan sebagai hukum.⁶⁶

Al-Amidī menyebutkan bahwa, *maṣlaḥah* dibagi menjadi *maṣlaḥah* yang diakui syariat, *maṣlaḥah* yang dibatalkan syariat dan *maṣlaḥah* yang berkisar antara diakui dan dibatalkan syariat. Mengqiyaskan *maṣlaḥah* yang berkisar antara diakui dan dibatalkan syariat kepada salah satu hal (yaitu dibatalkan atau diakui) tidaklah lebih utama dari pada mengqiyaskannya dengan salah satu yang lain (antara mengakui dan membatalkan). Karenanya, *maṣlaḥah mursalah* ini tidak bisa dijadikan sebagai hujjah, jika tidak ada dalil yang menerangkan bahwa itu adalah *maṣlaḥah* yang diakui syariat, bukan *maṣlaḥah* yang dibatalkan.⁶⁷

Kemudian dia berkata: maksudnya adalah apabila diinterpretasikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai *maṣlaḥah* yang dikembalikan pada menjaga tujuan syariat yang dipahami di dalam

⁶⁶ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 21.

⁶⁷ Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. IV, hlm. 160.

Alquran, Sunah dan ijmak, maka tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama untuk mengikutinya (menjadikannya sebagai dasar hukum). Wajib dipastikan bahwa ia adalah *hujjah*, sebab sebenarnya ia bukanlah *maṣlahah mursalah*, namun *maṣlahah mu'tabarah* (yang diakui) syariat. Apabila diinterpretasikan *maṣlahah mursalah* dengan *maṣlahah* yang tidak dikembalikan pada menjaga tujuan syariat yang dipahami dari Alquran, Sunah dan ijmak, maka tidak ada alasan untuk mengikutinya dan tidak boleh dijadikan sebagai landasan hukum.⁶⁸

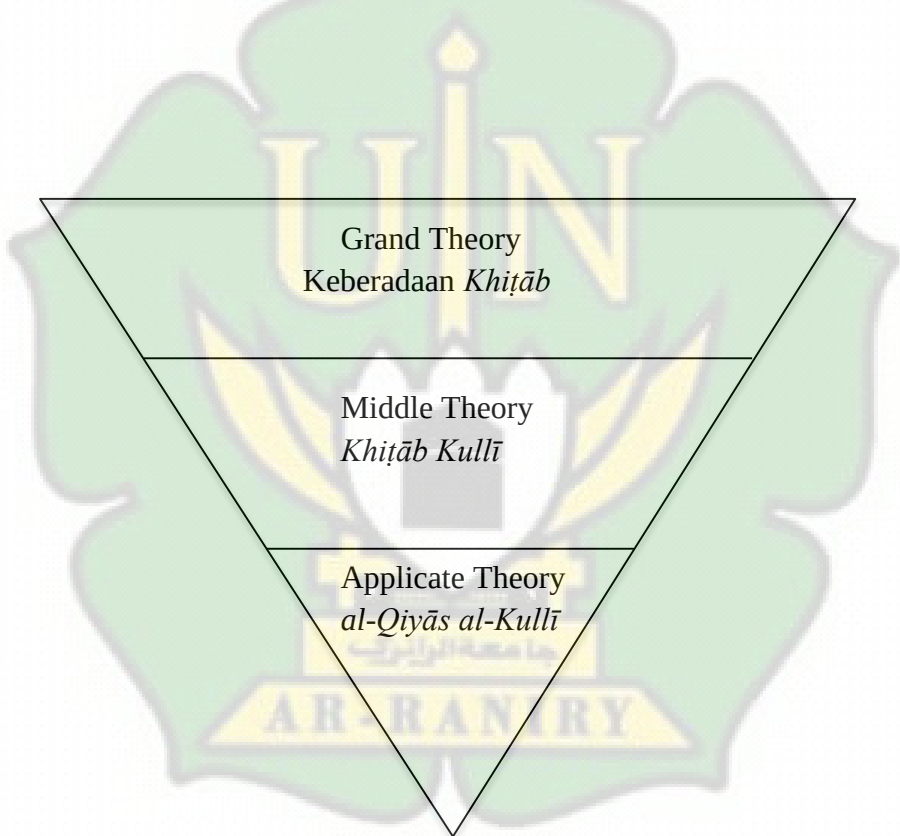
Al-Ghazālī mengatakan, pendapat yang mengatakan kemaslahatan sebagai *hujjah* merupakan dasar hukum yang tidak jelas, di mana orang yang menyangka bahwa *istiṣlāh* adalah dasar hukum yang kelima, maka dia telah keliru. Sebab, kami telah mengembalikan kemaslahatan pada menjaga tujuan-tujuan syariat. Tujuan-tujuan yang hendak dicapai syariat hanya diketahui dengan Alquran, Sunah dan ijmak serta merupakan *maṣlahah* yang aneh dan tidak sesuai dengan kehendak syariat, maka *maṣlahat* tersebut adalah batil dan ditolak. Orang yang menganggapnya sebagai *hujjah* berarti dia telah membuat syariat baru, seperti halnya orang menjadikan *istiḥsān* sebagai *hujjah* telah membuat syariat yang baru. Setiap *maṣlahah* yang dikembalikan pada menjaga tujuan syariat bisa diketahui melalui Alquran, Sunah dan ijmak, tidak keluar dari ketiga dasar itu.⁶⁹

Oleh karena demikian, sebuah kesimpulan hukum harus dilandasi kepada nas. Hal ini dimaksudkan agar hukum yang dilahirkan tidak lari dan jauh dari nas sebagai ketetapan Tuhan. Penggunaan nas yang sifatnya *kullī* adalah dikarenakan untuk beberapa permasalahan yang muncul tidak ditemukan nas yang khusus untuk mengqiyaskannya, sehingga dipakai nas yang bersifat

⁶⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 330.

⁶⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 331.

kullī, yaitu dengan mereduksi beberapa nas yang memiliki kesamaan *khiṭāb* secara umum dengan menggunakan *istiqrā' ma'nawī*. Setelah itu dijadikan sebagai penyatu untuk mengqiyaskan permasalahan baru dengan hukum yang telah disebutkan nas yang dikenal dengan *al-qiyās al-kullī*. Untuk lebih jelasnya dapat digambarkan dengan turunan teori berikut ini:



Dari gambar di atas dapat dijelaskan bahwa penelitian ini berangkat dari paradigma berpikir bahwa setiap hukum yang dilahirkan harus dilandaskan kepada keberadaan *khiṭāb* yang berbentuk perintah, larangan atau pilihan. Kemudian di saat tidak adanya *khiṭāb* yang khusus untuk menampung peristiwa baru, maka di sini digunakan *khiṭāb kullī* dengan menggunakan *istiqrā' ma'nawī*

untuk menghimpun beberapa nas yang nantinya akan ditarik sebuah kaidah *kullī* setelah itu akan dijadikan sebagai penyatu untuk menghubungkan antara peristiwa baru dengan yang disebutkan dalam nas. Penggunaan seperti ini adalah operasional dari *al-qiyās al-kullī*. Penggunaan pola induksi di sini tidak dilakukan secara sekaligus dengan pola deduksi, akan tetapi digunakan secara bertahap. Pertama digunakan pola induksi (*istiqrā' ma 'nawī*) untuk menemukan kaidah *kullī* dari nas, namun dalam penelitian ini tidak akan bahas secara panjang lebar tentang penemuan kaidah *kullī*, karena dianggap sudah tuntas dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, seperti Fahmī Muḥammad 'Alwān dengan kitabnya *al-Qiyām al-Darūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kemudian kaidah *kullī* itu digunakan sebagai premis mayor pada qiyas dengan pola *silogisme* (deduksi) untuk melahirkan konklusi. Namun demikian, penelitian ini bukan untuk menghasilkan hukum syariat, karena disadari bahwa *khiṭāb* yang digunakan bukan *khiṭāb* khusus (*khiṭāb muayyan*) akan tetapi *khiṭāb kullī*, sehingga penelitian ini hanya untuk menjelaskan kedaulatan hukum dengan adanya *khiṭāb ulil amri* terhadap hukum yang dihasilkan dengan penggunaan *al-qiyās al-kullī* ini. Dengan kata lain, hukum yang ditemukan dengan menggunakan metode *al-qiyās al-kullī* adalah hukum qanun yang memenuhi kriteria *syar'ī*.

F. Kajian Terdahulu

Jabbar Sabil, *Akar Penalaran Ta'lili dalam Pemikiran al-Ghazālī*, 2009. Dia menjelaskan tentang konsep qiyas dalam perspektif Imam al-Ghazālī yang merupakan qiyas pengembangan dari konsep qiyas yang ditawarkan oleh Imam al-Syāfi'ī, sehingga hal itu merupakan terobosan baru dengan pengembangan ilatnya. Dalam pemikiran al-Ghazālī, qiyas sebagai metode yang bertumpu kepada *al-'illah* sebagai *al-jāmi'* antara *aṣl* dan *furū'*. Al-Ghazālī mengklaim bahwa qiyas tetap merupakan metode yang *tawqīfī*.

Penetapan *al-‘illah* dan pemberlakuannya pada *furū‘* berarti penyandaran *al-‘illah* kepada nas yang *tawqīfī*. Oleh karena itu, qiyas adalah metode yang bersifat *tawqīfī*. Penelitian dia lebih difokuskan kepada qiyas dalam konteks pemikiran al-Ghazālī dengan berbagai perbandingannya dalam karangan al-Ghazālī.

Safriadi, *Konsep Istiqrā’ sebagai Metode Penyusunan al-Qawaid al-Fiqhiyah serta Peranannya dalam Pengembangan Fiqh*, 2017. Dia menjelaskan bagaimana perumusan kaidah fiqh dengan metode *istiqrā’*. Perumusan dengan melihat kasus yang partikular untuk mengeneralisasi sebuah kaidah yang nantinya dapat dijadikan sebagai pandanan atau *asybāh wa al-naḍāir* terhadap kasus yang lainnya. Namun dia hanya fokus kepada metode *istiqrā’* yang lebih cenderung kepada *istiqrā’ manṭiqī*. Hal ini dikarenakan kaidah yang umum itu dirumuskan dari kasus-kasus yang ada bukan dari nas yang kemudian dicari padanan nas yang sesuai dengan konteks kaidah itu. Oleh karena itu, penelitian itu hanya menyandarkan penelitian kepada penalaran induktif kasuistik saja dan menganggap penalaran deduktif tidak bisa berperan banyak untuk menyelesaikan masalah yang muncul sekarang dengan kemajuan teknologi dan peradaban manusia.

Moh Khasan, *Kedudukan Maqasid Syariah dalam Pembaruan Hukum Islam*, 2018. Perubahan adalah satu-satunya keniscayaan dari alam semesta ini, oleh karenanya pembaruan hukum Islam menjadi sebuah tuntutan yang akan selalu relevan dengan perubahan alam itu. Keberadaan *maqāṣid al-syarī‘ah* menjadi sangat urgen di sini sebab tidak ada *khiṭāb al-syāri‘* yang tidak senantiasa disertai oleh *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai nilai, tujuan dan rahasia *syara‘* dalam semua atau sebagian besar hukumnya. Oleh sebab itu, dalam setiap penetapan hukum melalui ijtihad, para mujtahid seharusnya selalu memperhatikan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang intisarinnya adalah *jalb al-maṣāliḥ dar’ al-mafāsid*. Secara historis para *fuqahā’* telah menerapkan *maqāṣid al-syarī‘ah* dalam *istinbāṭ* hukum mereka

menurut metode masing-masing. Dari beberapa bukti sejarah tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum bergantung pada perubahan nilai *maṣlaḥah*.

Dari uraian kajian terdahulu di atas, penulis melihat tidak ada yang membahas tentang *al-qiyās al-kullī* yang menggunakan pendekatan *al-maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga penulis menganggap hal tersebut merupakan suatu hal yang aktual dan perlu penelaahan lebih lanjut. Mengingat kebutuhan masyarakat akan sebuah metodologi yang mampu menjawab sebagian besar permasalahan yang muncul dengan perkembangan teknologi dan peradaban manusia saat ini. Maka dari itu, penulis mengangkat sebuah karya ilmiah berbentuk disertasi yang berjudul: **Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian.**

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian *deskriptif*⁷⁰ dan bersifat analitis yaitu menggambarkan secara proporsional objek yang diteliti serta menginterpretasikan data yang ada untuk selanjutnya dianalisis relevansinya terhadap penemuan hukum dalam konteks kekinian dari konsep yang diteliti. Dalam hal ini *al-qiyās al-kullī* yang disebutkan secara terpisah-pisah, sehingga itu perlu disistematiskan agar mudah penerapan sebagai metodologi hukum dengan menelusuri, memahami makna, signifikansi dan relevansinya terhadap metodologi hukum dalam konteks kekinian.

Jenis penelitian ini tergolong penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang penemuan objeknya dilakukan dengan menggali informasi kepustakaan, khususnya berupa teks,

⁷⁰ Penelitian deskriptif menggambarkan tentang karakteristik subjek yang diteliti. Rosady Ruslan, *Metode Penelitian* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), hlm. 12.

seperti kitab *al-Risālah*, *al-Umm*, *al-Mustaṣfā*, *Syifā' al-Ghalīl*, *Mi'yār al-'Ilm* dan *Asās al-Qiyās*, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamī*, buku *uṣūl al-fiqh*, ensiklopedi Islam, jurnal ilmiah yang mengupas tentang konsep penemuan hukum dengan *al-qiyās al-kullī*, dan dokumen lain yang memuat metodologi penemuan hukum Islam dan relevan dengan permasalahan yang sedang dibahas. Dalam riset pustaka, penelusuran pustaka lebih dari pada sekedar melayani fungsi-fungsi persiapan kerangka penelitian, seperti mempertajam metodologi atau kajian teoritis. Di sini, riset pustaka lebih bermakna memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitian tanpa riset lapangan. Alasan utama pemilihan penelitian kepustakaan sebagai pendekatan adalah karena persoalan penelitian hanya bisa dijawab lewat penelitian pustaka, sebab tidak mungkin diharapkan datanya dari lapangan, karena data utamanya termaktub dalam kitab-kitab khususnya kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*.

Pendekatan yang relevan dengan penelitian ini adalah pendekatan filsafat yang rasional, kritis, reflektif, dan argumentatif.⁷¹ Artinya filsafat dijadikan alat untuk mengkritisi pemikiran tokoh terkait ontologi dan epistemologi *al-qiyās al-kullī*. Maka analisis kritis ditujukan kepada asumsi dasar, paradigma dan kerangka teori sebagai landasan filosofis metode *al-qiyās al-kullī* yang diteliti.⁷² Jadi objek material penelitian ini adalah epistemologi *al-qiyās al-kullī* tersebut. Namun kajian analitis ini harus dimulai dengan kajian kritis terhadap ontologi qiyas serta relevansinya dengan konteks kekinian.⁷³

⁷¹ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 22.

⁷² Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), hlm. 30.

⁷³ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 56.

2. Sumber Data

Penulis mengkaji tentang Epistemologi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian, maka penelitian ini difokuskan pada kitab *uṣūl al-fiqh*, yaitu; *al-Mustasfā*, *Syifā' al-Ghalīl*, *Asās al-Qiyās*, *al-Risālah*, *al-Fuṣūl fī Uṣūl*, *al-Mu'tamad*, *al-Burhān*, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamī* dan dokumen serta buku yang memuat metodologi penemuan hukum sekarang, yaitu sebagai data primer⁷⁴ penulis. Selain itu, penulis juga menggunakan buku-buku *uṣūl al-fiqh* dan filsafat pendukung lainnya yang berkaitan dengan masalah yang memaparkan tentang qiyas dan pembentukan *al-qiyās al-kullī* yang relevan dengan konteks kekinian dijadikan sebagai data sekunder.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah teknik studi dokumentasi. Teknik ini merupakan cara mengumpulkan data melalui peninggalan tertulis, seperti buku-buku, arsip-arsip, Undang-undang, dalil atau hukum-hukum lain yang berhubungan dengan permasalahan yang sedang dibahas. Langkah teknik lebih lanjut dalam melakukan riset kepustakaan, ada empat yang biasa dilakukan. Langkah yang pertama adalah menyiapkan alat perlengkapan berupa pensil, pulpen dan kertas catatan. Langkah kedua adalah menyusun bibliografi kerja. Selanjutnya yang perlu dilakukan adalah mengatur waktu penelitian. Setelah itu membaca dan membuat catatan penelitian.

5. Metode Analisis Data

Pendekatan *kualitatif* memiliki banyak metode, di antara banyak metode analisis yang dipilih untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah dan menganalisis dokumen tentang teks

⁷⁴ Yaitu data pokok yang menjadi rujukan dan objek dari sebuah penelitian. Lihat Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian* (Jakarta: Renika Cipta, 2005), hlm. 195.

al-qiyās al-kullī adalah teknik analisis isi (*content analysis*). Teknik *content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi atau pesan yang terkandung dalam komunikasi atau ungkapan yang mencakup upaya klasifikasi simbol-simbol yang dipakai dalam komunikasi, menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi dan menggunakan teknik tertentu untuk membuat prediksi.⁷⁵ Metode analisis isi (*content analysis*) diperlukan untuk memahami tokoh terkait objek yang diteliti.

Dalam penelitian *content analysis* ini, penulis dituntut tidak hanya mampu mengidentifikasi pesan-pesan yang tampak (*manifest*), akan tetapi juga yang tersembunyi (*latent*). Penulis mengeksplorasi kecenderungan isi “media” berdasarkan *context*, *process* dan *emergence* penulis menggunakan data sekunder.⁷⁶ Mengenai teks *al-qiyās al-kullī* yang penulis gunakan dalam penelitian ini diambil dari kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-syarī‘ah* serta dukumen dan buku yang memuat hasil ijtihad kontemporer. Kitab-kitab tersebut telah disusun secara sistematis dan relevan dengan penelitian ini. Temuan berdasarkan analisis isi ini, dianalisis dengan metode komparatif. Metode ini diterapkan dengan pendekatan sirkuler. Menurut Amin Abdullah, pendekatan sirkuler adalah pendekatan⁷⁷ yang memerhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus

⁷⁵Margono, *Metode Penelitian Pendidikan* (Jakarta: Renika Cipta, 2004), hlm. 181. Lihat juga, Deddy Mulyana, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), hlm. 200.

⁷⁶Neong Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992), hlm. 78.

⁷⁷Muhyar Fanani, *Metode Studi...*, hlm. xxiii. Pendekatan dan metode, keduanya berbeda sebab metode adalah cara mengerjakan sesuatu, sedangkan pendekatan adalah cara memperlakukan sesuatu.

memperbaiki yang lebih sesuai dengan konteks kekinian.⁷⁸ Hal itu bisa dipahami karena dalam *fiqh al-ikhtilāf* perbedaan dilihat dalam dua kategori, yaitu berupa keragaman (*tanawwu'*) di satu sisi,⁷⁹ dan pertentangan (*taḍaddud*) di sisi lain.⁸⁰ Setelah ditelusuri dengan teliti diharapkan nantinya akan menemukan formulasi baru sebagai sumbangsih keilmuan dalam menghadapi kemajuan ilmu dan teknologi saat ini. Penelitian ini dimungkinkan dapat dijadikan sebagai pertimbangan bagi penetapan hukum lembaga yang berwenang dalam bidang itu, sehingga diharapkan akan terjadi keakuratan ilmunan dan pakar hukum serta sama-sama memikirkan perkembangan hukum Islam ke depannya, bukan saling menghujat dan mematahkan argumentasi lainnya.

6. Teknik Penulisan

Teknik penulisan penelitian disertasi ini menggunakan pedoman buku panduan penulisan karya ilmiah Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2019.

⁷⁸ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 22. Namun Amin menggunakannya untuk kajian perbandingan agama, sementara penulis berasumsi bahwa pendekatan ini dapat diterapkan pada kajian perbandingan.

⁷⁹ Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da'wahilā 'Alaqah Afd'al bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Mu'āṣirah* (Kairo: Dār al-'Aqīdah, 2000), hlm. 12. *Ikhtilāf* sebagai keragaman (*ikhtilāf al-tanawwu'*) berarti pendapat yang satu tidak berlawanan dengan pendapat yang lain, bahkan semua pendapat itu benar.

⁸⁰ Al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf...*, hlm. 19. *Ikhtilāf* sebagai pertentangan (*ikhtilāf al-taḍaddud*) berarti semua pendapat berbeda saling bertentangan satu dengan lainnya dan salah satunya harus dinyatakan valid atau invalid.

BAB II

QIYAS DAN CAKUPANNYA

A. Hakikat Qiyas

1. Pengertian Qiyas

Qiyas secara etimologi berasal dari bahasa Arab, yaitu merupakan akar kata dari:

قاس - يقيس - قياس - قياسا بمعنى قدر الشيء بغيره أو على غيره¹

Dari definisi di atas qiyas menurut bahasa mempunyai dua makna, yang pertama bermakna التقدير yaitu mengukur atau mengetahui ukuran sesuatu, seperti mengukur baju dengan hasta, mengukur tanah dengan meteran dan sebagainya. Kedua bermakna المساواة بين الشئین yaitu menyamakan sesuatu dengan lainnya karena ada suatu kesamaan antara keduanya. Dapat juga diartikan sebagai ukuran segalah atau satu tombak.²

Menurut ‘Alī al-Jurjānī (w. 816 H) mendefinisikan qiyas secara bahasa adalah:

القياس: في اللغة عبارة عن التقدير، يقال: قست النعل بالنعل، إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره. وفي الشريعة عبارة عن المعنى المستنبط من النص؛ لتعديه الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم³

Qiyas secara lughawiyyah adalah ukuran, mengukur sandal yang satu dengan yang lainnya, menyamakan sesuatu dengan bandingannya. Sedangkan menurut syar‘iyah, qiyas adalah

¹ Louis Ma‘luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, t.t), hlm. 665. Lihat juga Abdul Hamid, *Laṭāif al-Isyārah* (Semarang: Dār al-Ihyā’, t.t), hlm. 52.

² Muḥammad ibn Abū Bakar al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 269.

³ ‘Alī al-Jarjānī, *al-Ta’rīfāt* (Jakarta: Dār al-Ḥikmah, t.t), hlm. 181.

makna yang diistinbāt dari nas untuk perberlakuan hukum dari nas kepada lainnya, yaitu penyatuan hukum antara aṣl dengan furū‘.

Qiyas secara terminologi dapat diartikan menyamakan sesuatu yang ada nas dengan sesuatu yang belum ada ketetapanannya, karena ada suatu kesamaan (*‘illat*) antara keduanya dalam satu segi atau beberapa segi baik lebih kuat atau lebih lemah dari aṣlnya, sehingga antara keduanya memiliki hukum dan persepsi yang sama.⁴

Abū Husain al-Baṣrī (w. 436 H) memberikan definisi qiyas adalah:

اثبات الحكم في الشيء بالرد الى غيره لاجل علة⁵

Menetapkan hukum pada sesuatu dengan perbandingan kepada lainnya dikarenakan suatu alasan hukum.

Beliau mendefinisikan demikian, agar dapat mencakup *qiyās ‘akas* (العكس), dan *qiyās mutharid* (المطرّد). *Qiyās ‘akas* adalah membandingkan *furū‘* dengan aṣl, akan tetapi membandingkan untuk penetapan hukum *furū‘* berlawananan (نقيض) dari hukum aṣl. Dengan demikian, mesti diiktibarkan ilat pada aṣl dan lawannya pada *furū‘*. Misalnya, berpuasa merupakan syarat iktikaf apabila dinazarkan. Hal tersebut diqiyaskan kepada salat tidak menjadi syarat iktikaf sekalipun dinazarkan dalam pelaksanaannya. Maka dari itu, dapat disimpulkan bahwa hukum yang berlaku pada *furū‘* adalah lawan dari hukum aṣl.

⁴ Muḥammad Nizām al-Dīn al-Anṣārī, *Fawātih al-Rahmūt ‘alā Syarḥ Muslim* (Kairo: Dār al-Kitābah, t.t), hlm. 246.

⁵ Abū Husain al-Baṣrī, *al-Mu‘tamad* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t), hlm. 443.

⁶ *Qiyas muṭarid* adalah penetapan hukum aṣl kepada *furū‘* karena ada persamaan *‘illat* hukum antara keduanya. *Qiyās muṭarid* adalah qiyas yang digunakan oleh para mujtahid untuk menetapkan suatu hukum syariat, karena mencakup empat unsur; yaitu: aṣl, hukum, *furū‘* dan *‘illat*. Abū Husain al-Baṣrī, *al-Mu‘tamad...*, hlm. 445.

Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H) menyebutkan definisi qiyas adalah:

حمل معلوم على معلوم لمساوته في حكمه عند الحامل⁷

Menanggungkan sesuatu yang ma'lūm atas ma'lūm lainnya dalam menetapkan dan meniadakan hukum berdasarkan kesamaan, yakni ada atau tidaknya suatu sifat ataupun ada atau tiadanya suatu hukum pada keduanya yang dilakukan oleh seorang mujtahid.

Abd al-Wahāb Khallāf (w. 1375 H) mengatakan bahwa qiyas adalah:

القياس في اصطلاح الأصوليين: هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم⁸

Qiyas adalah menyesuaikan peristiwa yang tidak terdapat nas hukumnya dengan peristiwa yang terdapat nas bagi hukumnya. Dalam hal hukum yang terdapat nas untuk menyamakan dua peristiwa pada sebab hukum ini.

Apabila ada nas menunjukkan hukum pada suatu peristiwa diketahui sebab hukum ini dengan salah satu jalan dari jalan-jalan yang dilalui hal-hal yang menerangkan sebab-sebab hukum itu. Sudah itu terdapat peristiwa lain yang sama peristiwa yang ada nasnya pada suatu sebab yang menetapkan sebab hukum, karena dia

⁷ Zakariyyā Anṣārī, *Ghāyah Wusūl fī Syarḥ Lub al-Uṣūl* (Semarang: Dār al-Ihyā', t.t), hlm, 138. *Ma'lūm* yang dimaksud dalam definisi di atas adalah sesuatu yang berhubungan dengan ilmu yang melengkapi kepada yakin dan *ẓannī*. Aḥmad Sahal ibn Mahfūz, *Ṭariqāt al-Ḥuṣūl 'alā Ghāyah al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 442.

⁸ Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Matba'ah al-Madanī, t.t), jld I, hlm. 52. Lihat juga. Syihāb al-Dīn, *Ghāyah al-Ma'mūl fī Syarḥ Warqāt al-Uṣūl* (Beirut: Maktabah Qurtabah, t.t), hlm. 351.

sama dengan peristiwa yang ada nasnya dalam hukumnya itu. Dibina di atas persamaan pada sebabnya. Karena hukum itu terdapat sebabnya.

Qiyas merupakan suatu cara penggunaan rakyu untuk menggali hukum syarak yang tidak ditetapkan hukumnya, baik dengan Alquran maupun dengan hadis. Dikarenakan qiyas merujuk kepada nas walaupun tidak secara langsung, maka dapat dikatakan sebenarnya qiyas juga menggunakan nas. Meskipun Allah Swt. hanya menetapkan hukum terhadap satu dari dua hal yang bersamaan itu, tentu hukum yang sama berlaku pula pada hal yang satu lagi, meskipun Allah Swt. dalam hal itu tidak menetapkan hukumnya.

Qiyas seperti yang dimaksudkan di atas disebut dengan *qiyās syar'ī*, sehingga tidak termasuk qiyas sebagaimana yang dimaksudkan oleh ulama logika Islam (*Manāṭiqah*) yang menggunakan premis mayor dan premis minor.⁹ Sekalipun qiyas termasuk dalam katagori dalil hukum yang keempat setelah Alquran, sunah dan ijmak, akan tetapi hakikat dari qiyas itu sendiri adalah perbuatan mujtahid.¹⁰

Dengan demikian, hal-hal yang penting yang harus diketahui dalam hubungannya dengan aplikasi qiyas adalah:

1. Fungsi qiyas itu sendiri, yaitu untuk menjelaskan status hukum kasus yang belum ada kepastian hukum, baik nas maupun ijmak;
2. Fungsi ilat, yaitu sebagai pedoman dasar untuk menetapkan status hukum;

⁹ Al-Ghazālī, *Mi 'yār al- 'Ilm* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t), hlm. 35.

¹⁰ 'Alamah al-Bannānī, *Ḥāsyiyyah 'Alamah al-Bannānī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 203.

3. Fungsi pekerjaan seorang mujtahid yaitu berusaha menjelaskan hukum *far'* dengan berpijak pada adanya kesamaan ilat di antara keduanya (*aṣl* dan *far'*).¹¹

Dari beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa qiyas adalah penetapan hukum *aṣl* pada *furū'*, karena keserupaan keduanya pada ilat hukum. Dengan demikian, hubungan antara keduanya mencakup hukum yang bersifat *thubutī* dan yang bersifat *naftī*. Hal ini dikarenakan boleh jadi hukum yang direntangkan dari *aṣl* kepada *furū'* bersifat *thubutī* atau boleh jadi bersifat *naftī*.¹² Ini tergantung kepada hukum yang ada pada *aṣl* yang disebutkan oleh nas dan itu ditemukan dengan jalan penalaran kebahasaan terhadap teks nas yang menunjuki masalah tersebut, kemudian baru digunakan penalaran *ta' līlī* (qiyas).¹³

2. Rukun-rukun Qiyas

Dari pengertian qiyas yang telah dijelaskan di atas, tampak bahwa untuk terlaksana operasional qiyas harus terlengkapi beberapa rukun. Sepanjang penelusuran literatur yang dilakukan tidak terjadi perbedaan dalam jumlah rukun qiyas. Pakar *uṣūl al-fiqh* menjelaskan bahwa rukun qiyas ada empat, yaitu; *aṣl*, hukum *aṣl*, *furū'* dan ilat. Keempat rukun qiyas dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. *Aṣl* / *Maqīs* 'alaih / مقيس عليه

Maqīs 'alaih juga disebut dengan *aṣl* / اصل yang merupakan tempat yang dihubungkan sesuatu yang lain kepadanya. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dinamakan *aṣl* adalah suatu bentuk yang di dalamnya hukum ditetapkan untuk pertama kalinya.¹⁴ *Aṣl*

¹¹ Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 367.

¹² Al-Juwainī, *al-Waraqāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 26.

¹³ Hukum yang bersifat *thubutī* seperti berlakunya hukuman potong tangan, dan hukuman ganti rugi karena pencurian. Adapun hukum yang bersifat *naftī*, seperti untuk tidak sahnya puasa dan tidak sahnya salat karena haid. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* jld I..., hlm. 194.

¹⁴ Abd al-Hayy Abd 'Al, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, terj Muhammad Misbah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), hlm. 298.

kadang-kadang diketahui dengan nas dan kadang-kadang diketahui dengan ijmak, karena hukum yang ditetapkan dengan dalil kesepakatan ulama atau ijmak sama dengan hukum yang ditetapkan dengan nas. Namun, apabila hukum itu ditetapkan berdasarkan akal, *lughat* dan qiyas, maka tidak dapat diqiyaskan kepada yang lain.¹⁵ *Aṣl* yang diketahui dengan nas dapat dibagi dua, *pertama*; *Aṣl* yang dapat diakalkan maknanya, *kedua*; *aṣl* yang tidak dapat diakalkan maknanya. *Aṣl* yang tidak dapat diakalkan seperti bilangan salat, puasa dan sebagainya. Maka pada *aṣl* yang seperti ini tidak dapat diberlakukan qiyas, karena qiyas tidak terjadi kecuali pada makna yang mengandung hukum.

Abū Ishāq al-Syayrazī (w. 476 H)¹⁶ mengatakan bahwa, *aṣl* yang dapat diakalkan maknanya dibagi dua juga, *aṣl* yang diperdapatkan maknanya pada yang lain dan yang tidak diperdapatkan maknanya pada yang lain. Apabila makna tidak diperdapatkan maka tidak dapat diberlakukan qiyas sesuatu yang lain kepadanya.¹⁷ Para ulama menentukan kriteria yang harus terpenuhi untuk dijadikan *aṣl* di antaranya:¹⁸

- a. Hukum yang terdapat pada *aṣl* adalah hukum yang merupakan hukum penetapan nas, karena jika penetapan hukumnya dilandasi oleh akal *lughawī*, maka hukum tersebut adalah hukum akal atau

¹⁵ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* ..., hlm. 11.

¹⁶ Abū Ishāq, Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Syayrazī. Beliau lahir di Syayrazī tahun 393 H. Beliau mengatakan, tidak aku datangi sebuah daerah di Khurasan kecuali hakimnya adalah muridku. Kezuhudan beliau menyebabkan beliau kadang-kadang tidak makan beberapa hari. Beliau belajar fikih pada Abd Allah al-Baidāwī, beliau juga belajar *uṣūl al-fiqh* pada Abī Ḥātim al-Qazwainī. Karangan beliau sangat banyak di antaranya: *Muhadhdhab*, *Tanbīh*, *al-Luma'*. Beliau meninggal pada hari minggu 11 Jumadil Akhir tahun 476 H. Abī Yūsuf, *Ṭabaqāt Syāfi'iyah*, jld II ..., hlm. 7.

¹⁷ Abū Ishāq al-Syayrazī, *al-Luma'* ..., hlm. 56.

¹⁸ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* ..., hlm. 298.

lughawī yang tidak dapat diterapkan pada *qiyās syar'ī*.

- b. Ilat yang diketahui dari dasar penetapan hukum pada *aṣl* adalah '*illat syar'ī*', karena jika '*illatnya 'aqliyah*', maka hukum yang ditimbulkan juga '*aqliyah*' dan hal tersebut tidak bisa diqiyaskan pada *qiyās syar'ī*.

b) Hukum *Aṣl* (حكم الاصل)

Hukum *aṣl* adalah hukum syarak yang ketetapanannya ditetapkan oleh nas Alquran, Sunah, atau ijmak dan bukan hukum yang ditetapkan oleh *lughawiyyah* atau '*aqliyah*'. Hukum dapat diberlakukan terhadap *furū'* apabila ada kesamaan antara keduanya. Hukum di sini berikatan dengan ilat yang ada, bai itu halal, haram atau pengguguran.¹⁹ Misalnya, haram khamar yang ditetapkan kepada *nabiz* (perasan kurma).²⁰ Jumhur ulama memberikan beberapa kriteria atau persyaratan hukum *aṣl* di antaranya:

- a. Hukum *aṣl* adalah hukum syarak, karena tujuan dari *qiyās syar'ī* adalah untuk mengetahui hukum syarak pada *furū'*, baik dalam bentuk *ithbāt* maupun dalam bentuk *naḫī*. Hal ini berarti bahwa bila yang akan ditetapkan itu bukan hukum syarak, atas pertimbangan pendapat bahwa berlakunya qiyas itu pada '*aqliyah*' atau *lughawiyyah*, karena hukum syarak dibagi menjadi dua bagian; yaitu, hukum yang ditetapkan dengan adanya sebab yang melandasi hukum tersebut, dan hukum yang ditetapkan ketiadaan sebab;²¹
- b. Hukum *aṣl* itu ditetapkan dengan nas bukan dengan qiyas. Satu pendapat juga mengatakan bukan juga

¹⁹ Al-Syayrazī, *al-Luma'* ..., hlm. 109.

²⁰ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* ..., hlm. 281.

²¹ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* ..., hlm. 282.

ijmak. Karena berarti hukum *aṣl* itu pun pada mulanya merupakan *furū'* dari qiyas lain. Dengan demikian, terdapat dua bentuk qiyas, yaitu *pertama*, yang menghasilkan *furū'* pada qiyas pertama kali (yang menjadi *aṣl* pada qiyas yang kedua), dan *kedua*, yang menghasilkan *furū'* pada qiyas yang kedua kalinya. Misalnya mengqiyaskan mandi kepada salat dalam hal penetapan “niat” dengan ilatnya sama-sama ibadah. Kemudian mengqiyaskan wuduk kepada mandi, maka hal itu tidak sah karena bisa diqiyaskan langsung wuduk kepada salat tanpa perantaraan mandi sekalipun.²²

- c. Tidak boleh dalil hukum *aṣl* mencakup kepada hukum *furū'*. Karena tidak diperlukan qiyas di saat dalil itu menjadi ilat antara keduanya. Misalnya, sebagai dalil terjadinya riba pada gandum dengan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim yaitu:

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو، وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ، أَنَّ أَبَا النَّضْرِ، حَدَّثَهُ أَنَّ بُسْرَ بْنَ سَعِيدٍ، حَدَّثَهُ، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ أَرْسَلَ عَلَامَهُ بِصَاعِ قَمْحٍ، فَقَالَ: بَعْهُ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ شَعِيرًا، فَدَهَبَ الْعَلَامُ، فَأَخَذَ صَاعًا وَزِيَادَةً بَعْضِ صَاعٍ، فَلَمَّا جَاءَ مَعْمَرًا أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ مَعْمَرٌ: لِمَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟ انْطَلِقْ فَرُدَّهُ، وَلَا تَأْخُذَنَّ إِلَّا مِثْلًا مِثْلًا، فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا مِثْلًا (رواه مسلم)²³

²² Ibn Subkī, *Jāmi' al-Jawāmi'* (Beirut: Dār al-Kitāb, t.t), hlm. 215.

²³ Imam al-Nawāwī, *Syarḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld XI, hlm. 20. Al-Nawāwī menambahkan bahwa Imām Mālik berpendapat bahwa gandum dan langla satu jenis, sehingga tidak boleh ditukar secara lebih kurang, sedang Imam al-Syāfi'ī berpendapat bahwa keduanya berlainan jenis, maka pertukarannya boleh secara lebih kurang.

Artinya: Hārūn ibn Ma'rūf berkisah kepada kami, Abd Allah ibn Wahb berkisah kepada kami, Amr berkisah kepadaku, Abū al-Ṭāhir berkisah kepadaku, ibn Wahb berkisah kepada kami, dari Amr ibn al-Ḥārith, sesungguhnya Abā al-Naḍr berkisah bahwa Yusr ibn Sa'īd berkisah kepadanya, dari Ma'mar ibn Abd Allah, dia mengutus budaknya untuk menjual satu *sā'* gandum dengan *syā'ir* (langla). Namun budaknya menambahkan setengah lagi, kemudian dia menemui Ma'mar lagi. Ma'mar bertanya: kenapa kamu melakukan seperti ini, dia memerintahkannya untuk mengembalikan yang setengah tadi, karena tidak boleh dijual, kecuali dengan yang sebanding dengannya dan dia berkata: sesungguhnya aku mendengar Rasulullah saw. berkata: makanan dengan makanan harus sama takarannya apabila ditukar.

Berdasarkan hadis itu, maka diqiyaskan jagung kepada gandum dengan ilat makanan pula, padahal kata makanan dalam hadis sudah termasuk jagung.

- d. Hukum *aṣl* adalah hukum yang tetap berlaku; bukan hukum yang sudah *dinasakhkan*, sehingga masih mungkin dengan hukum *aṣl* itu menetapkan hukum. Alasannya bahwa perentangan hukum dari *aṣl* kepada *furū'* adalah didasarkan kepada adanya sifat yang menyatu pada keduanya. Hal ini sangat tergantung kepada pandangan (*i'tibār*) dari Pembuat Hukum kepada *aṣl* tersebut. Sedangkan terhadap hukum *aṣl* yang telah *dimansūkhkan*, tidak ada lagi pandangan Pembuat Hukum terhadap sifat yang menyatu pada hukum *aṣl* tersebut.
- e. Hukum *aṣl* itu harus disepakati oleh ulama; karena kalau belum disepakati tentu masih diperlukan usaha menetapkannya lebih dahulu bagi ulama yang tidak menerimanya. Dalam hal ini beralih dari menetapkan *furū'* kepada menetapkan hukum *aṣl*.
- f. Dalil yang menetapkan hukum *aṣl*, secara langsung tidak menjangkau kepada *furū'*. Maksud hukum *aṣl*

yang menjangkau kepada *furū'* adalah dalil hukum pada *furū'* itu juga merupakan dalil hukum pada *aṣl*. Karena jika dalilnya telah terjangkau oleh dalil *aṣl*, maka tidak diperlukan lagi qiyas, cukup dengan dalil hukum *aṣl* tersebut. Menjadikan sebagian bentuk yang tercakup menjadi *aṣl* tidak akan lebih utama dari bagian yang lain.

c) *Furū'* (مقيس)

Furū' adalah sesuatu yang tidak terdapat dalam hukumnya atau sesuatu yang sebut hukumnya dengan diqiyaskan kepada yang lain. Ini sebagaimana didefinisikan oleh Abd Wahhāb Khallāf:

والفرع: "وهو ما لم يرد بحكمه نص، ويراد تسويته بالأصل في حكمه، ويسمى المقيس، والمحمول عليه والمشبّه"²⁴

Far' adalah sesuatu yang belum disebutkan hukumnya oleh nas, dihubungkan dengan *aṣl* pada hukumnya, dinamakan juga dengan *al-maqīs*, *al-mahmūl alaih* dan *al-musyabbah*.

Jumhur ulama memberikan beberapa kriteria yang harus terpenuhi pada *furū'*, di antaranya:

1. Adanya ilat pada *furū'* yang memiliki kesamaan dengan ilat pada *aṣl*. Maksudnya, seluruh ilat yang terdapat pada *aṣl* juga terdapat pada *furū'*.²⁵ Dasar adanya persyaratan ini adalah bahwa qiyas itu pada hakikatnya adalah merentangkan hukum yang ada pada *aṣl* kepada *furū'* dengan adanya perantaraan adanya ilat pada *aṣl*. Dengan demikian, bila ilat dalam *aṣl* tidak terdapat pada *furū'*, maka usaha perentangan hukum tidak dapat dilakukan. Contoh mengqiyaskan *nabiz* kepada *khamar* dengan daya ransang yang terdapat di antara keduanya.

²⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl...*, hlm. 58.

²⁵ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl...*, hlm. 313.

2. Ketetapan hukum tidak menyalahi dalil *qaṭ'ī*. Maksudnya, tidak terdapat dalil *qaṭ'ī* yang isinya berlawanan dengan *furū'*. Hal ini disepakati oleh ulama. Alasannya adalah bahwa qiyas tidak digunakan pada sesuatu selama masih ada dalil *qaṭ'ī* yang berlawanan dengannya.
3. Tidak terdapat “*penentang*” (hukum lain) yang lebih kuat terdapat hukum pada *furū'* dan hukum dalam penentang itu berlawanan dengan ilat qiyas itu. Penentangannya itu bisa dalam bentuk *naqīd* atau dalam bentuk *didd (contrary)*.
4. *Furū'* itu tidak pernah diatur hukumnya dalam nas tertentu, baik materi nas itu bersesuaian dengan hukum yang akan ditetapkan pada *furū'*, atau pun berlawanan dengannya.²⁶
5. *Furū'* sebagai *maqīs* tidak mendahului *aṣl* dalam keberadaannya. Umpamanya mengqiyaskan wuduk kepada *tayammum* dalam menetapkan kewajiban niat. Wuduk itu lebih awal adanya dari *tayammum*. Wuduk disyariatkan sebelum hijrah sedangkan *tayammum* disyariatkan sesudah hijrah. Lagi pula ditetapkan *tayammum* sebagai pengganti wuduk di saat tidak dapat melakukan wuduk.²⁷

d) 'Illat (علة)

1. Pengertian 'Illat

'Illat secara etimologi adalah ²⁸ اسم لما يتغير حال الشيء بحصوله فيه yang berarti suatu nama bagi suatu sifat yang dapat mengubah keadaan sesuatu dengan melekatnya sifat itu pada sesuatu itu, misalnya seseorang dikatakan sakit karena adanya penyakit pada badannya yang menyebabkan terjadi perubahan pada diri seseorang

²⁶ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 12.

²⁷ al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 313.

²⁸ 'Alī al-Jarjānī, *al-Ta'rīfāt*..., hlm. 134.

dari sehat menjadi sakit dan dari pada kuat menjadi lemah. Sedangkan secara terminologi, seperti yang dikemukakan oleh Abd Wahhāb Khallāf memberikan definisi mengenai ilat dalam konteks qiyas:

وصف في الاصل بنى عليه حكمه و يعرف به وجود هذا الحكم في الفرع²⁹

Al-‘illat adalah sifat pada aṣl yang menjadi dasar pembinaan hukum, keberadaannya menjadi pengenalan wujudnya hukum pada furū’.

Definisi di atas memberikan gambaran bahwa, ilat di sini ditekankan pada operasional qiyas, yaitu perentangan hukum (*ta’diyah*) secara lahiriah. namun demikian, ilat itu tidak hanya untuk dijadikan sebagai sifat perentangan hukum. Hal ini melahirkan pernyataan kalangan Ḥanafiyah yang mengaitkan definisi ilat dengan tujuan qiyas, sehingga mereka menolak *al-‘illat al-qāṣirah*, sedangkan ulama Syāfi’iyyah menerima *al-‘illat al-qāṣirah*, penerimaan ini menjadi indikasi bahwa kalangan Syāfi’iyyah memandang *al-‘illat* sebagai hakikat tersendiri.³⁰ Dengan demikian, hakikat *al-‘illat* sama dengan *al-sabab*, yaitu sebagai tempat bergantung hukum, hanya saja *al-‘illat* memiliki kekhususan karena adanya kesesuaian dengan tujuan hukum. Kekhususan inilah yang oleh ulama kalangan Ḥanafiyah dianggap sebagai ciri utama *al-‘illat*, lalu mereka mensyaratkan *ta’diyah* bagi sah-tidaknya *al-‘illat*. Sementara ulama kalangan Syāfi’iyyah menyatakan bahwa *ta’diyah* tidak menjadi syarat bagi sahnya *al-‘illat*.

Dalam konteks ilat sebagai *ta’diyah*, ilat³¹ itu merupakan landasan untuk dapat dikembangkan hukum-hukum yang terdapat

²⁹ Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl...*, hlm. 59.

³⁰ Jabar Sabil, *Menalar Hukum...*, hlm. 63.

³¹ Dalam permasalahan qiyas, ilat dapat diartikan sebagai sifat yang terdapat di dalam permasalahan *aṣl* yang mendasari hukum permasalahan *aṣl* tersebut dan dengan sifat tersebut, hukum permasalahan cabang diketahui keberadaannya. Misalnya memabukkan (*al-iskār*) adalah sifat yang terdapat di dalam khamar yang mendasarkan hukumnya, yaitu haram, dan dengan sifat

dalam Alquran³² dan Sunah Rasulullah saw. Pengembangan itu dilakukan dengan adanya sifat yang dapat menghubungkan antara *aṣl* (yang menjadi tempat dasar hukum) dengan *furū'* (tempat yang akan ditetapkan hukum *aṣl*), yang berarti ilat adalah suatu yang menjadi landasan penetapan hukum pada suatu permasalahan, seperti memabukkan merupakan alasan penetapan hukum haram pada sesuatu yang memabukkan. Menurut jumhur ulama bahwa penetapan hukum didasari oleh suatu ilat bukan oleh suatu nas.³³ Para ulama berbeda pendapat³⁴ dalam merumuskan hakikat suatu ilat

tersebut, hukum haram juga diketahui keberadaannya di dalam setiap minuman berfermentasi yang memabukkan. Inilah maksud dari perkataan pakar *uṣūl al-fiqh* bahwa ilat adalah sesuatu yang menjelaskan hukum. Dan ilat disebut juga *manāṭ*, sebab, dan perangkat suatu hukum. Abd al-Wahāb Khallāf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terj. Rohidin Wahid (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), hlm. 244.

³² Alquran merupakan kitab suci yang dipersiapkan Allah Swt. untuk kehidupan pada setiap kondisi hingga akhir zaman, maka di dalamnya lebih banyak memuat penjelasan ayat-ayat yang bersifat umum (*kullī*) dan sangat sedikit ayat-ayat yang penjelasannya bersifat rinci (*juz'ī*). Hal ini diharapkan agar Alquran bisa dijadikan acuan dalam penyelesaian permasalahan umat dan dapat diaplikasikan setiap saat. Said Agil al-Munawar, *Aktualisasi Nilai-nilai Alquran* (Jakarta: Raja Grafindo, 2007), hlm. 23.

³³ Zakariyyā Anṣārī, *Ghāyah Wuṣūl...*, hlm. 114.

³⁴ a. *Ahl ḥaq* dari kelompok *syī'ah* mengatakan bahwa ilat itu adalah *المعرف* (pemberi tahu) bagi hukum. Bila memabukkan merupakan sifat yang dijadikan sebagai ilat bagi haramnya khamar, berarti sifat tersebut memberi tahu atau merupakan pertanda bagi haramnya minuman yang memabukkan. Berdasarkan pendapat ini, maka hukum *aṣl* itu berlaku dengan adanya sifat itu, bukan dengan adanya nas. Maksudnya bila kita menemukan ilat itu pada suatu hukum *aṣl*, maka dapat kita ketahui hukumnya, meskipun belum adanya *naṣ* yang mengatakannya. b. *Ulama Hanafī* berpendapat bahwa ilat itu memang pemberi tahu akan adanya hukum, namun yang menetapkan adalah nas itu sendiri, bukan ilat yang menjadi pemberi tahu itu, karena nas itulah yang menimbulkan hukum. c. *Ulama Muktazilah* berpendapat bahwa ilat itu adalah sesuatu yang dengan sendirinya mempengaruhi (المؤثر بذاته) terhadap hukum yang didasarkan kepada pandangan bahwa hukum itu mengikuti *maṣlaḥat* dan *mafsadat*. Bila ada sesuatu yang mengandung *maṣlaḥat*, muncullah keharusan melakukannya dan bila sesuatu mengandung unsur *mafsadat*, muncullah keharusan untuk menjauhinya, meskipun nas dalam bentuk wahyu belum datang. d. *Imam al-Ghazālī* hampir sama dengan dengan pendapat *Muktazilah* dalam melihat ilat itu sebagai faktor yang mempengaruhi keberadaan hukum, namun pengaruh ilat terhadap hukum itu

ketika melihat hubungan dengan hukum. Wahbah al-Zuhailī (w. 2015) mengatakan:

علة: الوصف الذي بني عليه حكم الأصل³⁵

Ilat adalah sifat yang melandasi hukum asal padanya

Wahbah al-Zuhailī dalam kitabnya *al-Uṣūl al-Fiqh al-Islamī* mendefinisikan lebih khusus lagi. Yaitu:

الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطا لحكم يناسبه³⁶

Al-'illah adalah sifat yang jelas dan terukur yang dijadikan sebagai tempat bergantungnya hukum dan memiliki kesesuaian dengan ketetapan hukum.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa, sifat yang jelas dan terukur, namun tidak dapat ditemukan kesesuaiannya dengan tujuan penetapan hukum, maka itu tidak disebutkan ilat, akan tetapi disebut *al-sabab*³⁷ saja.

tidak berlaku dengan sendirinya, tetapi karena ada izin Allah. Maksudnya, Allah-lah yang menjadikan ilat itu berpengaruh terhadap hukum. Imam al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl...*, hlm. 16. e. Al-Amidī (w. 631 H) berpendapat bahwa ilat itu adalah الباعث (pendorong) terhadap hukum. Maksudnya, ilat itu mengandung hikmah yang pantas menjadi tujuan bagi pembuat hukum untuk menetapkan hukum. Ini yang dimaksudkan Syāfi'iyyah yang mengartikan ilat dengan pendorong. Al-Amidī, *Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, jld III (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 183. Lihat juga. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 188.

³⁵ Wahbah Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 58.

³⁶ Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh...*, jld I, hlm. 95.

³⁷ *Al-sabab* lebih umum dari ilat. Hal ini dapat lihat pada contoh; akad jual-beli yang menunjukkan kerelaan para pihak dan menjadi sebab bagi berpindahnya hak milik, ia juga disebut sebagai ilat dan sekaligus juga disebut sebagai *al-sabab*, sementara itu tergelincirnya matahari yang menjadi tanda bagi wajibnya salat hanyalah disebut sebagai *al-sabab*.

2. Bentuk-bentuk Ilat

Berdasarkan definisi ilat di atas yang menyatakan bahwa ilat adalah sifat yang dijadikan sebagai hubungan dengan *aṣl* bagi adanya hukum pada *furū'*, sifat itu memiliki beberapa bentuk di antaranya:

- a. Sifat *hakīkī* (حَقِيقِي), yaitu yang dapat dicapai oleh akal dengan sendirinya, tanpa tergantung kepada '*urf*' (kebiasaan) atau lainnya. Contohnya: sifat memabukkan pada minuman keras.
- b. Sifat *ḥissī* (حَسِي), yaitu sifat atau sesuatu yang dapat diamati dengan alat indra. Contohnya: pembunuhan yang menjadi penyebab terhindarnya seseorang dari hak warisan; pencurian yang menyebabkan hukum potong tangan; atau sesuatu yang dapat dirasakan, seperti senang atau benci.
- c. Sifat '*urfī*' (عَرَفِي), yaitu yang tidak dapat diukur, namun dapat dirasakan bersama. Contohnya: buruk dan baik, mulia dan hina.
- d. Sifat *lughawī* (لُغَوِي), yaitu sifat yang ketahui penamaannya dari artian bahasa. Contohnya: diharamkannya *nabiz* karena ia bernama khamar.
- e. Sifat *syar'ī* (شَرَعِي), sifat yang keadaannya sebagai hukum *syar'ī* dijadikan alasan untuk menetapkan sesuatu hukum. Contohnya; menetapkan bolehnya menggunakan barang milik bersama dengan alasan bolehnya barang itu dijual.
- f. Sifat *murakkab* (مُرَكَّب), yaitu bergabungnya beberapa sifat yang menjadi alasan adanya suatu hukum. Contohnya; sifat pembunuhan, secara sengaja, dan dalam bentuk permusuhan; semuanya dijadikan alasan berlakunya hukum *qīṣaṣ*.³⁸

Semua sifat tersebut dapat dijadikan sebagai ilat dalam konteks definisi hakikat ilat itu sendiri, akan tetapi mengenai kemungkinan untuk menjadikannya sebagai ilat suatu hukum, para

³⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 189.

ulama berbeda pendapat. Hal itu didasarkan kepada ilat yang dijadikan sebagai ilat suatu hukum harus memenuhi beberapa kriteria yang telah dirumuskan oleh para ulama sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya tentang syarat-syarat *'illat*, salah satunya adalah jelas dan terukur (ظاهرة منضبطة). Dengan demikian, sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa, ilat yang ada pada suatu kasus tidak serta merta dapat dijadikan alasan perentangan hukum dari kasus yang telah disebutkan nas kepada kasus yang tidak disebutkan nas. Ilat itu harus melalui proses penyeleksian dengan ketat, sehingga tidak serampangan dalam melakukan qiyas tanpa adanya kevalidan dari ilat itu.

3. Syarat dan Tujuan Pencarian ilat

Di antara syarat ilat ada yang disepakati oleh ulama,³⁹ ada pula yang diperselisihkan,⁴⁰ dalam arti tidak diakui sebagai syarat. Ilat itu

³⁹ a. ilat itu harus mengandung hikmah yang mendorong pelaksanaan suatu hukum, dan dapat dijadikan sebagai kaitan hukum. b. ilat itu adalah suatu sifat yang jelas (وصفا ظاهرة) dan dapat disaksikan. c. ilat itu harus dalam bentuk sifat yang terukur (وصفا منضبطة). Keadaannya jelas dan terbatas, sehingga tidak bercampur dengan lainnya. d. Harus ada hubungan kesesuaian dan kelayakan antara hukum dengan sifat yang akan menjadi ilat. e. ilat itu harus mempunyai daya rentang (متعدية). Maksudnya, ilat itu di samping ditemukan pada wadah yang menjadi tempat bertemunya hukum (*aṣl*), juga dapat ditemukan di tempat lainnya. f. ilat harus dikuatkan dengan dalil nas dari Alquran dan hadis Nabi. g. Tidak ada dalil yang menyatakan bahwa sifat itu tidak dipandang untuk menjadi ilat. Maksudnya, sifat itu menyalahi ketentuan yang telah ditetapkan oleh suatu dalil (nas). Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 216-218.

⁴⁰ Penggunaan hikmah yang tidak terukur (الحكمة المجردة) sebagai ilat; Penggunaan *'illat 'adamī* untuk hukum *thubutī*; Penggunaan *'illat qaṣīrah* (علة قصيرة), yaitu *'illat* yang hanya mungkin terdapat dalam satu wadah tertentu dan tidak terdapat pada wadah lainnya. Ilat ini adalah lawan *'illat muta'adiyyah* (علة متعدية) yang merupakan syarat bagi suatu ilat. Sebagian ulama menolak penggunaan *'illat qaṣīrah* secara *mutlaq*; Penggunaan sifat *murakkab* (صفة مركبة) sebagai ilat. Ada golongan ulama yang mensyaratkan bahwa ilat itu hanya dibangun atas sifat tertentu; Penggunaan hukum syarak sebagai ilat untuk hukum syarak yang lain yang hukumnya juga syarak atau hakiki; Penggunaan dua ilat untuk satu hukum. Jumhur ulama membolehkan penggunaan dua ilat atau lebih untuk satu hukum secara *mutlak*, karena *'illat syar'īyyah* adalah alamat atau tanda bagi adanya hukum; Penggunaan satu ilat untuk dua hukum, baik hukumnya hukum *thubutī* (seperti pencurian menjadi ilat bagi berlakunya hukuman potong tangan, dan hukuman ganti rugi), maupun hukuman itu dalam bentuk *naft* (seperti

dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu; *al-‘illat al-qiyāsī* dan *al-‘illat al-tasyrī‘ī*. Pertama, *Al-‘illat al-qiyāsī* adalah ilat yang dijadikan untuk perentangan hukum dari kasus yang disebutkan oleh nas kepada kasus yang tidak disebutkan oleh nas. Buku-buku *uṣūl al-fiqh* klasik umumnya menyebutkan tujuan mencari ilat adalah untuk melakukan qiyas (*‘illat qiyāsī*). Mengqiyaskan sesuatu yang baru (minuman bir, grenn sand dan sebagainya (*furū‘*) dengan masalah utama (*aṣl*) yaitu khamar yang telah diketahui haramnya dengan nas (QS. al-Mā'idah: 90-91) dengan ilat memabukkan (*al-iskār*) yang merupakan ilat diharamkan khamar, maka sesuatu yang baru tersebut juga haram karena diqiyaskan kepada khamar. Untuk melakukan qiyas, seluruh persyaratan di atas harus terpenuhi. Kemudian ilat yang ada pada masalah utama mesti ditemui pula dalam masalah baru dalam kualitas yang relatif sama.⁴¹

Kedua, *al-‘illat al-tasyrī‘ī* yaitu; ilat yang digunakan untuk mengetahui, apakah suatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah, karena ilat yang mendasarinya telah berbeda. Ketentuan ini telah dituangkan dalam kaidah *uṣūliyah*:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما غلبا لا مع حكمته⁴²

Artinya: ada atau tidak hukum itu, berlaku sesuai dengan *‘illat*nya, bukan sesuai dengan hikmahnya.

Maksudnya, hukum itu ditentukan oleh ada atau tidaknya ilat yang melandasinya. Ilat itu mungkin saja berubah dengan berubahnya zaman, atau terjadi perubahan pemahaman terhadap ilat yang terkandung dalam nas, atau pemahaman ilat masih seperti dulu,

ilat haid untuk tidak sahnya puasa dan tidak sahnya salat); Penggunaan *isim laqab* (gelar atau sebutan yang digunakan untuk untuk nama sesuatu) sebagai ilat hukum; Penggunaan sifat *muqaddar* (صفة مقدر) (sifat yang bukan hakiki, tetapi hanya ditakdirkan) sebagai ilat hukum. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* jld I..., hlm. 194.

⁴¹ Mukhlis Bahar, *Pemikiran Ibnu Hazm tentang ‘illat antara Konsep dan Aplikasinya*, Tesis (Banda Aceh: IAIN ar-Raniry, 1996), hlm. 39.

⁴² Abdul Hamid al-Hakim, *Mabadi Auwalīyāt* (Jakarta: Dār al-Sa‘adiyah, 2005), hlm. 47.

tetapi maksud ketentuan tersebut akan tercapai lebih baik bila hukum yang dilandasi oleh ilat itu dirubah. Dapat dikemukakan contoh berikut:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنبَأَ أَبُو الْقَاسِمِ سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ اللَّحْمِيُّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، حَدَّثَنَا أَبُو حُدَيْفَةَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُمَا إِلَى الْيَمَنِ فَأَمَرَهُمَا أَنْ يُعْلِمَا النَّاسَ أَمْرَ دِينِهِمْ وَقَالَ: " لَا تَأْخُذَا فِي الصَّدَقَةِ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَصْنَافِ الْأَرْبَعَةِ الشَّعِيرِ وَالْحِنْطَةِ وَالرَّيْبِ وَالتَّمْرِ (رواه البيهقي)⁴³

Artinya: ‘Ali bin Ahmad bin ‘Abdān berkisah kepada kami, Abū Qāsim Sulaimān bin Ahmad al-Lakhmī berkisah kepada kami, ‘Ali bin Abd ‘Azīz berkisah kepada kami, Abū Ḥudhaifah berkisah kepada kami, Sufyān berkisah kepada kami, dari Ṭalhah bin Yahya, dari Abī Burdah dari Abī Musā al-Asy‘arī dan Muaz bin Jabal sesungguhnya Rasulullah saw. mengutus keduanya ke Yaman untuk mengajarkan manusia tentang urusan agama mereka. Nabi saw. memerintahkan agar supaya mereka tidak mengambil zakat kecuali dari empat jenis: gandum, langla, kurma dan anggur.

Hadis ini menjelaskan, ketika Nabi mengutus Abū Mūsā al-Asy‘arī dan Mu‘adh bin Jabal ke Yaman untuk mengajarkan agama Islam, Nabi menyuruh agar jangan memungut zakat dari penduduknya kecuali dari hasil gandum, kurma, dan anggur. Para ulama mencari ilat dari perintah Nabi saw. tentang zakat pertanian tersebut. Di antaranya dikatakan ilatnya adalah karena makanan pokok dan dapat disimpan lama, ditakar atau ditimbang dan sebagainya. Ulama sekarang memahami bahwa ilatnya adalah *al-namā’* (produktif), maka semua jenis tanaman yang produktif wajib

⁴³ Baihaqī, *Sunan Baihaqī al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld XIV, hlm. 125.

dikeluarkan zakatnya. Ini merupakan perubahan tentang pemahaman ilat yang terkandung dalam nas.⁴⁴

4. Fungsi Ilat

Pada dasarnya setiap ilat menimbulkan hukum. Antara ilat dan hukum mempunyai kaitan yang erat. Dalam kaitan itulah terlihat fungsi tertentu dari ilat, yaitu sebagai:⁴⁵

- a. Penyebab/penetap (مُثَبِّتَة) yaitu ilat yang dalam hubungannya dengan hukum merupakan penyebab atau penetap (yang menetapkan) adanya hukum, baik dengan dengan nama *muarrif* (معرف), *muathir* (مؤثر) atau *bā'ith* (باعث). Umpamanya ilat memabukkan menyebabkan berlakunya hukum haram pada makanan dan minuman yang memabukkan.
- b. Penolak (دافعة) yaitu ilat yang keberadaannya menghalangi hukum yang akan terjadi, tetapi tidak mencabut hukum itu seandainya ilat tersebut terdapat pada saat hukum tengah berlaku. Umpamanya dalam masalah *'iddah*. Adanya *'iddah* menolak dan menghalangi terjadinya perkawinan dengan laki-laki yang lain, tetapi *'iddah* itu tidak mencabut kelangsungan perkawinan bila *'iddah* itu terjadi dalam perkawinan. *'iddah* dalam hal ini adalah *'iddah syubhat*.
- c. Pencabut (رافعة) yaitu ilat yang mencabut suatu hukum bila *'illat* terjadi dalam masa tersebut, tetapi ilat itu tidak menolak terjadinya suatu hukum. Umpamanya sifat talak itu dalam hubungannya dengan kebolehan bergaul. Adanya talak itu mencabut hak bergaul antara suami istri. Namun talak itu tidak mencabut terjadinya hak bergaul suami istri (jika mereka telah menikah atau rujuk), karena memang mereka boleh menikah kembali setelah talak itu.
- d. Penolak dan pencegah (دافعة و رافعة) yaitu ilat yang dalam hubungannya dengan hukum dapat mencegah terjadinya

⁴⁴ Mukhlis Bahar, *Pemikiran Ibnu Hazm tentang 'Illat antara Konsep dan Aplikasinya...*, hlm. 41.

⁴⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* jld I..., hlm. 200.

suatu hukum dan sekaligus dapat mencabutnya bila hukum tersebut telah berlangsung. Umpamanya sifat *raḍa'* (hubungan sepersusuan) berkaitan dengan hubungan perkawinan. Adanya hubungan susuan mencegah terjadinya hubungan perkawinan antara orang yang sepersusuan dan sekaligus mencabut dan membatalkan hubungan perkawinan yang sedang berlangsung, bila hubungan susuan itu terjadi (diketahui) waktu berlangsungnya perkawinan.

5. *Masālik al-‘Illah*

Masālik al-‘illah adalah suatu cara atau metode untuk mengetahui ilat dalam suatu hukum atau hal-hal yang memberi petunjuk kepada kita adanya ilat dalam suatu hukum. Jumlah paling banyak dikemukakan di antaranya oleh Zakariyyā al-Aṣārī dan Jalāl al-Maḥallī (w. 864 H) sebanyak sepuluh macam.⁴⁶ Sedangkan yang paling sedikit dikemukakan di antaranya oleh Abd al-Wahhāb Khallaf sebanyak empat macam. Dalam tulisan ini dikemukakan sebanyak lima macam dengan pertimbangan relevan dengan tulisan ini. *Masālik al-‘illah* itu sebagai berikut:

a. Nas

Apabila nas Alquran dan Sunah itu menunjukkan bahwa ilat hukum ialah sifat ini, adanya sifat ini langsung disebutkan oleh nas, sehingga qiyas yang dibina atasnya pada hakikatnya adalah penyesuaian bagi nas. Nas ini menunjukkan bahwa sifat itu kadang-kadang terang dan kadang-kadang hanya merupakan isyarat saja. Misalnya penyebutan suatu sifat yang diiringi dengan suatu ketentuan hukum, sehingga diduga kuat bahwa penyebutan sifat itu adalah sebagai ilat. Apabila tidak sebagai ilat, maka penyebutan secara beriringan tidak ada gunanya. Seperti diiringkannya penyebutan pencuri laki-laki dan wanita dengan perintah memotong

⁴⁶ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl fī Syarḥ Lub al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 125. Lihat juga. Jalāl al-Maḥallī, *Ḥāsiyyah al-‘Iṭār ‘alā Syarḥ al-Jalāl al-Maḥallī ‘alā Jam‘ al-Jawāmi‘* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 305.

tangan. Hal ini memberi isyarat bahwa perbuatan mencuri itulah yang menjadi ilat bagi hukuman potong tangan (*al-Mā'idah*: 38). Ilat yang disebutkan nas baik jelas atau berupa isyarat dinamakan ilat *manṣūṣah*. Penetapan nas sebagai salah satu cara dalam menetapkan ilat tidaklah berarti bahwa ilat itu disebut dalam nas, tetapi lafaz-lafaz yang digunakan dalam nas dapat dipahami adanya ilat. Apabila nas menyebutkan langsung bahwa itu adalah ilatnya (*al-ṣarīḥ*), maka digunakan dengan lafaz *ta'īl*, seperti لأجل يكون، dan sebagainya. Hal ini sebagaimana tampak pada contoh ayat dan hadis di bawah ini:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الحشر: ٧)

Artinya: apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarang bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
أَبِي بَكْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ، قَالَ: هَمَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ
أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ،
فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَبْيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ
الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: ادْخُرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ،
إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمُلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: نَحْيَتْ أَنْ تُؤْكَلَ لَحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ، فَقَالَ: إِنَّمَا نَحْيَتْكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا⁴⁷

Artinya: Ishāq Ibn Ibrāhīm al-Hanzalī berkisah kepada kami, Rawh berkisah kepada kami, Mālik berkisah kepada kami, dari Abd Allah Ibn Abī Bakr, dari Abd Allah Ibn Acid berkata: Rasulullah saw. melarang memakan daging kurban setelah tiga hari. Abd Allah Ibn Abī Bakr berkata: aku mengutarakannya kepada ‘Amrah, maka dia berkata: bersedekahlah, aku mendengar ‘Āisyah berkata: orang-orang menjamu sekelompok orang Badui yang datang pada zaman Rasulullah saw. dengan daging kurban itu. kemudian Rasulullah saw. mengatakan: simpan dan bersedekahlah dengan sisanya. Maka manakala setelah itu, mereka berkata: wahai Rasulullah saw. sesungguhnya manusia mengambil sebagian daging kurban dan membersihkan lemaknya, Rasulullah saw. berkata: untuk apa?, mereka berkata: engkau telah melarang memakan daging kurban setelah tiga hari, Rasulullah saw. berkata: sesungguhnya aku melarang kamu karena pada saat itu ada hadir kelompok suku Arab Badui, maka sekarang makan, simpan dan bersedekahlah.

Dari ayat dan hadis di atas tampak bahwa, ilat yang dijadikan untuk penetapan hukum adalah disebutkan langsung oleh nas itu sendiri, sehingga itu langsung dijadikan sebagai ilat. Pada ayat di atas harta rampasan diberikan kepada golongan yang ditetapkan langsung oleh nas dengan ilat supaya harta itu tidak hanya berputar pada orang kaya saja. hal ini dikarenakan bagian harta rampasan yang lain diberikan kepada orang atau tentara yang ikut berperang, sehingga apabila diberikan semuanya kepada mereka, maka akan menyebabkan penumpukan harta pada sebagian orang saja. adapun pada hadis, yang dijadikan ilat adalah datangnya orang-orang badui yang diperintahkan untuk menjamu mereka. Namun, setelah

⁴⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., jld III, hlm. 1561.

berselang beberapa tahun kemudian, mereka tidak datang lagi, maka larangan itu tidak ada lagi.

b. Ijmak

Ijmak sebagai salah satu *masālik al-‘illat* berarti ijmak itu menjelaskan ilat dalam hukum yang disebutkan pada suatu nas. Di antara ahli *uṣūl al-fiqh* yang menetapkan ijmak dalam urutan pertama, seperti Ibn Subkī. Alasannya, karena ijmak itu bersifat *qaṭ‘ī* dan nas yang berupa hadis *aḥād* bersifat *ẓannī*. Dengan demikian, jika keduanya berbenturan, maka harus didahulukan ijmak.⁴⁸ Pendapat ini juga diikuti oleh al-Amidī, sedangkan al-Baiḍawī menetapkan nas pada urutan pertama, karena nas adalah tempat sandaran ijmak.

c. *Al-īmā’ wa al-tanbīh*

Al-īmā’ wa al-tanbīh secara bahasa terdiri dari dua kata, yaitu, *al-īmā’* yang berarti penyertaan dan kata *tanbīh* yang berarti keberadaan. Adapun secara istilah *al-īmā’ wa al-tanbīh* adalah penyertaan sifat dalam hukum. Seandainya penyertaan itu bukan untuk menunjukkan keilatan suatu sifat bagi hukum, tentu penyertaan itu menjadi tidak berarti. Sifat yang menyertai hukum itu adalah sifat yang disebut dalam lafaz nas.⁴⁹ Bentuk *al-īmā’ wa al-tanbīh* ini antara lain:

1. Penetapan hukum oleh *syar‘ī* sesudah mendengar suatu sifat. Ini berarti bahwa sifat yang menimbulkan hukum itu adalah ilat untuk hukum tersebut. Contohnya: sewaktu seorang Arab pedesaan (*Arabī*) melapor kepada Nabi saw. bahwa ia telah mencampuri istrinya pada siang hari bulan *Ramaḍān*, Nabi saw. berkata, “Merdekakanlah hamba sahaya.” Penetapan hukum wajib memerdekakan hamba sahaya sesudah disebutkan membatalkan puasa dengan mencampuri isteri, dalam hadis itu memberi petunjuk bahwa sifat yang disebutkan

⁴⁸ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyah Wūṣul...*, hlm. 119.

⁴⁹ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyah Wūṣul...*, hlm. 120.

yaitu bercampur siang hari bulan *Ramaḍān* menjadi ilat untuk disebutkan kemudian, yaitu kewajiban memerdekakan hamba sahaya.

2. Penyebutan sifat oleh *syar'ī* dalam hukum memberi petunjuk bahwa sifat yang disebutkan bersama hukum itu adalah ilat untuk hukum itu.⁵⁰ Umpamanya hadis Nabi saw:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ:
حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى ابْنِهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَقْضِي الْحُكْمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ» (روه ابو

داود)⁵¹

Artinya: Muḥammad bin Kathīr berkisah kepada kami, Sofyān dari Abd al-Malik bin 'Umair berkata: Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar berkisah kepada kami, dari ayahnya yang menulis surat kepada anaknya dengan hadis Nabi saw. yang berbunyi: Janganlah seseorang menghakimi antara dua orang dalam keadaan marah. Ketidakbolehan menetapkan hukum yang disebutkan bersama sifat marah, memberi petunjuk bahwa marah itu yang menjadi ilat bagi larangan menetapkan hukum.

3. Mengiringi hukum dengan sifat memberi petunjuk bahwa sifat yang mengiringi hukum itu adalah ilat untuk hukum yang diiringinya itu. Umpamanya ucapan seseorang, “hormatilah ulama itu.” Perintah menghormati itu diiringi sifat yang dihormati yaitu keilmuannya. Hal itu menunjukkan sifat keilmuan itu menjadi ilat untuk keharusan menghormati yang disebut sebelumnya.

⁵⁰ Imam al-Syāfi'ī, *al-Umm*, terj, Ismail Ya'kub (Kuala Lumpur: Victory Agencie, 2000), hlm. 278.

⁵¹ Hāfiẓ Dāwud Sulaimān, *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 294.

Perbedaan antara penunjukan ilat oleh nas dengan *al-īmā' wa al-tanbīh* adalah penunjukan ilat dengan nas disebutkan menggunakan lafaz *ta' līl*, sedangkan pada *al-īmā' wa al-tanbīh*, penyebutan ilat digunakan dengan isyarat atau tanda. Penyebutan ilat dengan *al-īmā' wa al-tanbīh* didahului oleh pertanyaan yang menyebabkan adanya jawaban dan dalam jawaban itu ditemukan adanya suatu sifat menjelaskan kenapa hukumnya demikian.

d. *Takhrīj al-Manāṭ*

Takhrīj al-Manāṭ secara etimologi merupakan rangkaian dari kata *Takhrīj al-Manāṭ* (تخريج المناط) adalah menyatakan ilat dengan cara mengemukakan adanya keserasian sifat dan hukum yang beriringan serta terhindar dari sesuatu yang mencacatkan. *Takhrīj al-Manāṭ* ini merupakan suatu pencari ilat dengan mencari alternatif yang mungkin untuk dijadikan ilat. Alternatif itu diuji dan diteliti apakah relevan untuk dijadikan ilat atau tidak. Bila ternyata relevan, maka usaha pencarian ilat selesai. Tetapi bila tidak relevan, maka perlu dicari alternatif kedua lalu diteliti.⁵²

Cara penemuan ilat dalam bentuk ini berbeda dengan ijmak dan *tanbīh*, karena di sini dipersyaratkan adanya keserasian (*munāsabah*), sedangkan pada ijmak tidak persyaratan keserasian itu. Contohnya pencarian ilat dalam hadis yang diriwayatkan Muslim (setiap yang memabukkan adalah haram) yaitu sifat memabukkan. Sifat memabukkan itu menghilangkan akal yang dituntut syarak untuk dijaga. Sifat ini serasi dengan hukum haramnya setiap yang memabukkan tersebut. Dalam nas kata haram dengan kata “yang memabukkan,” diseirinkan.

e. *Al-Munāsabah*

Al-munāsabah adalah kesesuaian antara sifat dengan hukum dengan tinjauan *maṣlaḥah syar'iyah* kepada manusia dan menolak mafsadat.⁵³ Misalnya men-*ta' līl*kan keharaman khamar dengan alasan adanya efek memabukkan pada khamar yang merusak akal.

⁵² Mukhlis Bahar, *Pemikiran Ibnu Hazm tentang 'Illat...*, hlm. 46.

⁵³ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz...*, hlm. 78.

pen-*ta 'līlan* seperti ini memiliki kesesuaian dengan ketentuan hukum, sehingga tatanan yang dimaksudkan oleh hukum akan terwujud. Hal ini terbukti melalui berbagai ketetapan *syara'* bahwa, pemeliharaan akal memang dimaksudkan oleh *al-Syāri'*, sebab akal adalah tempat bergantungnya *taklīf*. Jadi akan sangat berbeda jika men-*ta 'līlan* keharaman khamar dengan alasan bahwa agama akan terpelihara dengan pengaharaman khamar itu. *Al-'Illah* model ini tidak sesuai dengan *maṣlaḥah* yang dikehendaki oleh ketetapan hukum.

Al-munāsabah yang ada antara khamar dan ketentuan haram meminumnya, mengantarkan kepada ditemukan *ma'nā munāsabah* yang patut menjadi *al-'illah* bagi hukum. Pada kasus ini *ma'na munāsabah* adalah sifat memabukkan yang ada pada khamar. Dengan demikian, hukum bisa di-*ta'diyahkan* kepada minuman lain yang memabukkan, karena ditemui adanya *ma'nā munāsabah* yang sama dengan tujuan pengharaman khamar. Dalam kondisi ini, *ma'nā munāsabah* sebagai *al-'illah* ternyata bersifat *muta'addiyah*. Al-Ghazālī mendefinisikan *ma'nā munāsabah* sebagai:

المعاني المناسبة: ما تشير الى وجوه المصالح و أماراتها⁵⁴

Al-ma'ānī al-munāsabah adalah sesuatu yang mengisyaratkan kepada kemaslahatan dan tanda-tandanya.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa, *ma'nā munāsabah* bukan *maṣlaḥah* itu sendiri, karena *al-maṣlaḥah* bermakna menghasilkan manfaat dan menolak mudarat. Jika dikaitkan dengan kasus khamar di atas, maka penyandaran hukum haram kepada khamar, menyiratkan adanya *munāsabah* antara khamar dan ketetapan haram meminumnya. Ketika ditelusuri lebih lanjut, di antara sifat-sifat yang ada pada khamar, ternyata sifat memabukkanlah yang sesuai dengan keharamannya, karena pengharaman meminum khamar mengisyaratkan terwujudnya kemaslahatan. *Maṣlaḥah* itu sendiri adalah tujuan yang hendak dicapai melalui ketetapan hukum, yaitu mencegah kemudarat

⁵⁴ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 79.

yang akan timbul akibat kerusakan akal. Jadi dapat disimpulkan bahwa *al-munāsabah* adalah kesesuaian antara hukum dan objek hukum yang ukuran kesesuaiannya kembali kepada pemeliharaan perkara yang dimaksudkan oleh *syara'*.

Kesesuaian antara alasan memabukkan dengan tujuan hukum, yaitu memelihara akal pada pengharaman khamar masih menimbulkan pertanyaan, apakah kesesuaian itu ditemukan hanya penelusuran akal atau harus berdasar petunjuk *al-Syāri'*?. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa, *al-munāsabah al-mukhayyalah*, tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya, ia menjadi pengwajib hukum karena *al-Syāri'* menjadikannya sebagai sebab bagi *wujūb* hukum.⁵⁵ dari ungkapan ini ada dua poin yang dapat ditarik. *Pertama*, akal memiliki kapasitas untuk menelusuri *ma'nā munāsabah* sebagai dasar penetapan hukum, namun terbatas dalam lingkup nas syariat, di luar itu dianggap mengada-ada syariat. *Kedua*, standar untuk menetapkan bahwa *ma'nā munāsabah* potensial sebagai *al-'illah* adalah penggunaan *syara'*.

B. Dalil Penerimaan dan Penolakan Qiyas

1. Dalil Penerimaan Qiyas

Para ulama *uṣūl al-fiqh* menganggap qiyas secara sah dapat dijadikan dalil hukum dengan mengemukakan dalil yang mendukung penggunaan qiyas itu. Dalam disertasi ini hanya digunakan empat dalil, dengan mengikuti sistematika yang telah dilakukan oleh Abd al-Wahhāb Khallaf sebagaimana disebutkan dalam bukunya *al-Ijtihād fī al-Syarīah al-Islāmiyyah*, yaitu; dalil Alquran, dalil hadis, dalil *āthar ṣaḥabī* dan dalil akal. Keempat dalil tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

⁵⁵ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 27.

a) Dalil Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩)

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasūl-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (Sunahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan Hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Ayat ini menunjukkan bahwa jika ada perselisihan pendapat di antara ulama tentang hukum suatu masalah, maka jalan keluarnya mengembalikan kepada Alquran dan Sunah Rasulullah. Cara mengembalikan antara lain dengan melakukan qiyas. Oleh karena itu, mempersamakan hukum sesuatu perkara yang belum ada ketentuan hukumnya disebut qiyas. “Persamaan ketentuan hukum yang dimaksud didasari oleh adanya unsur-unsur kesamaan yang sudah ada ketetapan hukumnya dengan yang belum ada ketetapan hukumnya yang disebut qiyas.”⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab mengatakan ayat tersebut mengisyaratkan tentang rangkaian dalil hukum Islam yang dimulai dengan Alquran, Sunah, ijmak dan qiyas.⁵⁷

Perbedaan pendapat di antara umat Islam tentang hukum syarak jarang terjadi pada sesuatu yang telah ditetapkan dengan nas Alquran dan Sunah. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa yang dimaksud perbedaan pendapat dalam ayat di atas adalah tentang hukum yang tidak terdapat dalam nas syarak. Arti ayat itu adalah suruhan untuk menghubungkan kepada Alquran dan Sunah dengan

⁵⁶ Logis Publishing House, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih...*, hlm. 40.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jld I..., hlm. 462.

cara pemikiran yang mendalam untuk mencari kesamaannya dengan yang ada pada nas syarak. Kesamaan itu hanya dapat diketahui melalui penggunaan nalar (rakyu).⁵⁸

Argumentasi Jumhur ulama tersebut ditanggapi oleh kelompok *zahiriyah* yang mengatakan bahwa Allah tidak membatasi yang disebut *ūlī al-amr* itu dengan apa yang disebut dengan qiyas. Allah tidak pernah menyuruh *ūlī al-amr* itu berkata dengan semata pendapat atau qiyas dari mereka dan mengatakan semau mereka. Allah hanya mereka mengatakan apa-apa yang mereka dengar dari Nabi saw. Mereka memahami agama yang diturunkan Allah kepada Nabi-Nya dan dengan itu pula mereka memberi pengajaran kepada kaumnya.

Selanjutnya *zahiriyah* mengatakan bahwa perintah Allah untuk mengembalikan sesuatu kepada Allah ketika terdapat beda pendapat yaitu kepada firman-Nya dalam Alquran. Dan mengembalikan sesuatu kepada Nabi saw. yaitu sabdanya dalam Sunah. Tidak ada perintah untuk mengembalikan sesuatu kepada qiyas. Jelas bahwa selain Alquran dan Sunah tidak dapat dijadikan rujukan ketika terjadi perbedaan pendapat. Qiyas, menurut *zahiriyah*, bukan Alquran dan Sunah, karenanya tidak ada yang dapat dikembalikan kepada qiyas.

Dalam ayat yang lain Allah menjelaskan tentang pembolehan ijtihad kepada Nabi yang tercantum dalam Alquran:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (النساء: ١٠٥)

Artinya: Sesungguhnya kami menurunkan kepadamu Kitab (Alquran), supaya kamu menghukum dengannya di antara manusia sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah. Dan janganlah kamu menjadi pembela di antara dua orang yang berselisih.

⁵⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 169.

Ayat tersebut merupakan landasan hukum yang dipegang oleh sebagian ulama *uṣūl al-fiqh*, yang merupakan dasar hukum Allah membolehkan ijtihad kepada Nabi Muhammad saw. yang didukung oleh penjelasan hadis yang bahwa Nabi saw. menghukum sesuatu permasalahan di antara orang yang berselisih dengan pendapatnya apabila tidak ada bimbingan wahyu dari Allah.⁵⁹

Dengan demikian, qiyas adalah salah satu bentuk ijtihad, sehingga penggalian hukum terhadap masalah baru yang tidak disebutkan dalam nas dengan metode qiyas dibolehkan, karena metode itu lebih dekat kepada nas dan memiliki kriteria yang baku dan sistematis dalam penggunaannya, sehingga hukum yang ditimbulkan bukan atas dasar kehendak pribadi, akan tetapi lebih kepada hubungan dengan konteks nas.

b) Dalil Sunah

Hadis yang berisikan dialog antara Rasullulah saw. dan Mu'adh ibn Jabal ketika akan dikirim menjadi hakim di Yaman:

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عَوْنٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أَخِي
الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ حِمَصٍ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ
تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ
اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضْرَبَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ
اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ (رواه أبي

داود)⁶⁰

⁵⁹ Hāfiẓ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 498.

⁶⁰ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, jld III..., hlm. 295.

Artinya: Ḥafṣ bin ‘Umar berkisah kepada kami, dari Syu‘bah, dari Abī A‘wn, dari Hārith ibn ‘Amr, dari sekelompok teman Mu‘ādh ibn Jabal, sesungguhnya Rasulullah saw. mengutus Mu‘ādh ke Yaman, maka beliau bertanya kepada Mu‘ādh, “atas dasar apa anda memutuskan suatu perkara,” dia menjawab, “dasarnya adalah Kitab Allah,” Nabi saw. bertanya: “kalau tidak anda temukan dalam Kitab Allah,?” dia menjawab “dengan dasar Sunah Rasulullah saw.” Beliau bertanya lagi: “kalau tidak anda temukan dalam Sunah Rasulullah saw.?,” Mu‘ādh menjawab “Aku akan berijtihad dengan penalaranku,” maka Nabi berkata: “segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik atas diri utusan Rasulullah saw.

Hadis tersebut merupakan dalil sunah yang kuat menurut jumhur,⁶¹ tentang kekuatan qiyas sebagai dalil syarak, namun hadis itu ditolak oleh golongan *ẓahiriyyah*⁶², baik dari segi *matan* (teks), maupun dari segi *sanad* (periwayatan). Mereka berdalil dengan ayat yang menyatakan bahwa agama ini telah sempurna dalam Alquran:

...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ
دِينًا... (المائدة: ٣)

⁶¹ Qaḍī al-Quḍā’ mengatakan hadis tersebut termasuk *ḥadīth aḥād*. Akan tetapi, hadis tersebut sudah merupakan hadis yang masyhur di kalangan ahli ilmu dan umat untuk menerimanya. Abu Husain al-Baṣārī, *al-Mu‘tamad*..., hlm. 213. Dengan melihat riwayat hadis itu ditemukan pada *Sunan Abī Dāwūd*, maka bisa dipastikan hadis tersebut tergolong ke dalam hadis *ḥasan* yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum terhadap suatu permasalahan.

⁶² Kelompok *ẓahiriyyah* menilai hadis tersebut adalah *mauḍū‘* (dibuat-buat) dan jelas kebohongannya, karena mustahil ada hukum yang tidak dijelaskan dalam Alquran padahal Allah telah menegaskan dalam Alquran surat al-An‘ām ayat 38: ... ما فرطنا في الكتاب من شيء ... Artinya: “... Tiadalah kami alpakan sesuatu pun di dalam *al-Kitāb* ...” Ayat di atas jelas bahwa semua ketentuan hukum yang akan diterapkan sudah ada tersebut dalam Alquran tanpa perlu penalaran yang menggunakan rakyu apalagi dengan menggunakan qiyas yang tidak disebutkan dalam Alquran atau Sunah. Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 165.

Artinya: ... Pada hari ini telah kusempurnakan bagimu agamamu dan kusempurnakan nikmatku atasmu dan kuridhai Islam sebagai agamamu

Menurut mereka ayat ini menunjukkan bahwa agama telah sempurna, maka qiyas hanya berlaku sebelum turun ayat ini, adapun setelah turun ayat ini dan penetapan hukum dengan nas, maka qiyas tidak dapat dijadikan lagi sebagai pegangan hukum, Ibn Ḥazm menolak adanya qiyas, karena kasus yang tidak disebutkan dalam nas tidak ada, karena seluruh ajaran agama telah lengkap nasnya, seperti dijelaskan dalam ayat di atas. Nas agama sudah mencakup seluruh kasus yang dibicarakan manusia sejak dahulu sampai akhir zaman, maka tidak mengurangi dan menambah atau menukarkannya.⁶³

Menurut Ibn Ḥazm (w. 456 H), nas diturunkan untuk kemaslahatan manusia, namun setiap nas hanya terkait dengan masalah tertentu saja, tanpa ilat yang bisa diterapkan pada masalah yang lain, karena Alquran dan Sunah sudah mencakup semuanya. Ibn Ḥazm juga menolak dalil yang dijadikan pegangan pengguna qiyas, dan berusaha melemahkannya. Para ulama *uṣūl al-fiqh* biasanya menggunakan dalil “*fa ‘tabirū yā ūlī al-abṣār*” (QS. al-Ḥasyr: 2) dengan mengartikan “*i ‘tabirū*” dengan “*qissū*.” Menurut Ibn Ḥazm “*i ‘tabirū*” tidak dapat diartikan “*qissū*”, makna “*i ‘tabirū*” adalah “*ta ‘ajjabū wa ta ‘adū*”⁶⁴ sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (٦٦) وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (النحل: ٦٦-٦٧)

⁶³ Mukhlis Bahar, *Pemikiran Ibn Ḥazm tentang ‘Illat...*, hlm. 68.

⁶⁴ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 8.

Artinya: Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran (*la'ibrah*) bagi kamu. Kami memberimu minum dari pada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya. Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.

Sebagai seorang *ahl zahīr*, Ibn Ḥazm kembali menyerang pendukung qiyas dengan *zahīr* ayat yang lain:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ
(الاعراف: ٣٣)

Artinya: Katakanlah: “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang tampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.”

Qiyas termasuk memberikan hukum terhadap sesuatu yang tidak diritahukan dalam Alquran dan hadis, perkataan yang demikian dianggap batil.⁶⁵ Pandangan Ibn Ḥazm berbeda dengan jumhur

⁶⁵ Ibn Ḥazm, *al-Ihkām*..., jld III, hlm. 39. Hal ini dikarenakan qiyas dipahami sebagai sumber yang setingkat dengan Alquran dan hadis, maka qiyas adalah produk mujtahid dan sangat terpengaruh nilai subjektivitas dari mujtahid itu sendiri. Pengetahuan dari mujtahid itu juga didasarkan kepada kondisi sosial kemasyarakatan pada saat itu dan jelas itu tidak dapat dibenarkan. Namun, apabila qiyas dipahami sebagai metode yang memberikan ruang rentang hukum yang ada dalam nas kepada kasus yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh nas dengan cara memasukkan secara implisit (*ma'nā*) yang tercakup dalam nas itu sendiri, sehingga penetapan hukum dengan jalan qiyas sama juga dengan menetapkan hukum dengan nas. W.S. Aziz dalam bukunya *Ibn Hazm* mengatakan bahwa, Ibn Ḥazm menolak qiyas secara teoritis, tidak secara praktisnya. Misalnya, ketika teks menyebutkan haram makan daging babi, Alquran tidak menyebutkan bagaimana

ulama yang melihat nas sebagai sesuatu yang *ma'qūl al-ma'nā*, diturunkan bagi manusia dengan tujuan mengatur kehidupan mereka di dunia dan Akhirat (*maqāṣid syarī'ah*), sampai dalam memahami ada *'āmm*, *khāṣ*, *'illat* dan lain sebagainya, sehingga jika Allah melarang mengkonsumsi khamar, maka harus dipelajari maksud dan tujuan diharamkannya khamar, hingga bisa dianalogikan dengan hal lain yang sama, demi mencapai tujuan pengharaman khamar itu sendiri.⁶⁶

Jumhur ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan sempurna agama ini adalah kesempurnaan dalam akidah, dan kaidah hukum yang masih umum. Ketetapan nas hanya menjelaskan hukum yang ada pada saat turun ayat tersebut, maka perlu adanya suatu cara penetapan hukum bagi masalah yang belum ditetapkan oleh nas, yaitu dengan qiyas terhadap ketentuan hukum yang ada.⁶⁷

c) Dalil *Āthar Ṣaḥabī*

Adapun argumentasi jumhur ulama berdasarkan *Āthar Ṣaḥabī* dalam penggunaan qiyas adalah para Sahabat Nabi saw. banyak menetapkan pendapatnya berdasarkan qiyas. Contoh yang populer adalah kesempatan Sahabat mengangkat Abū Bakar menjadi Khalifah sebagai pengganti Nabi saw. Mereka menetapkannya atas dasar qiyas; yaitu karena Abū Bakar pernah ditunjuk Nabi saw menggantikan Beliau menjadi imam salat jamaah sewaktu Beliau

hukum makan lemak babi, tulang, kulit dan sebagainya dari jenis babi. Semua kelompok yang percaya terhadap qiyas, mengharamkan lemak babi berdasarkan qiyas, karena analogi yang mereka gunakan adalah keharaman memakan daging babi. Ibn Ḥazm juga sepakat hramnya tersebut, baik memakan daging babi, lemak tulang dan lainnya, namun dia tidak menyebutkan dengan istilah qiyas, tepatnya bagi Ibn Ḥazm lebih cocok untuk menyebutkan haram itu semua, karena berdasarkan nas itu sendiri dan ijmak. WS. Aziz, *Ibn Hazm, Pengantar tentang Logika, Sastra dan Etika* (Bandung: LSIP Publising, 2021), hlm. 180.

⁶⁶ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 159.

⁶⁷ Fakhr al-Dīn al-Razī, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld X, hlm. 288.

sakit. Hal ini dijadikan alasan untuk mengangkat Abū Bakar menjadi Khalifah.

Para Sahabat berkata, “Nabi saw. telah menunjuknya menjadi pemimpin urusan agama kita.” Kedudukan Abū Bakar sebagai Khalifah diqiyaskan kepada kedudukannya sebagai imam salat jamaah. Ternyata argumen ini dipahami semua Sahabat (yang hadir dalam pertemuan itu), mereka menganggap kalau Nabi meridhai Abū Bakar dalam urusan agama mengapa mereka tidak meridhai Abū Bakar dalam urusan dunia mereka?, sehingga mereka sepakat untuk mengangkat Abū Bakar dengan cara tersebut.⁶⁸ Di sisi lain, Ibn ‘Abbās ra. menggunakan qiyas pada penetapan kakek sebagai penghijab saudara dengan mengqiyaskan kepada cucu dari anak laki-laki, sehingga saudara tidak dapat memperoleh harta warisan karena terhibab oleh kakek.⁶⁹ Kelompok *ẓahiriyyah* berpendapat bahwa pengangkatan Abū Bakar menjadi khalifah itu bukan melalui qiyas dengan penunjukan Rasul sebagai imam dalam salat, tetapi karena waktu itu Abū Bakar adalah sahabat yang paling utama di antara Sahabat Nabi saw. Ketentuan imamah adalah kriteria sebagai orang yang paling utama.

Di sisi lain, ‘Umar ibn Khaṭṭāb pernah menulis surat kepada Abū Mūsā al-Asy‘arī dan surat tersebut dianggap *ṣaḥīḥ* oleh kalangan ulama. ‘Umar berpesan kepada Abū Mūsā agar menggunakan penalaran dalam memutuskan suatu permasalahan yang diajukan kepadanya dengan nas Alquran, Sunah. Kemudian apabila tidak terdapat dalam keduanya, maka ‘Umar memperbolehkan kepada Abū Mūsā untuk menggunakan metode qiyas terhadap kedua sumber yang telah ada.⁷⁰

Di kalangan jumhur ulama menetapkan haramnya memukul orang tua karena diqiyaskan kepada haram mengucapkan kata “*uf*”

⁶⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 169.

⁶⁹ Sya‘bān Muḥammad Ismā‘īl, *Dirāsah Ijmā‘ wa al-Qiyās...*, hlm. 201.

⁷⁰ Abū Ishāq al-Syayrazī, *al-Luma‘...*, hlm.52. Lihat juga. al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 244.

kepada orang tua, secara *qiyās aulawī*, karena adanya ilat yang sama, yaitu: “menyakiti orang tua.” Kaum *ẓahirī* juga menolak pengqiyasan haram memukul orang tua dengan haram mengucapkan kata-kata “*ah* atau *uf*” dengan ilatnya sama-sama menyakiti. Mereka berpendapat bahwa memukul orangtua haram hukumnya, tetapi dalil yang mereka pergunakan adalah keumuman perintah Allah untuk berbuat baik kepada orang tua. Dengan adanya lafaz yang umum ini dan didukung oleh beberapa Hadis Nabi saw, maka wajib berbuat baik kepada orang tua dengan cara apapun, termasuk haram memukulnya. Mereka tidak menggunakan qiyas dalam penetapan hukum, akan tetapi menggunakan kaidah keumuman nas.⁷¹ Walaupun hukum yang disimpulkan sama, hanya saja terjadi perbedaan dalam hal penggunaan dalil dalam menetapkan hukum itu antara penggunaan nalar atau semata nas saja.

d) Dalil Akal

Jumhur ulama menggunakan akal sebagai dalil kehujahan qiyas yaitu; *pertama*, sesungguhnya Allah Swt. tidak mensyariatkan hukum kecuali untuk kemaslahatan, dan kemaslahatan hamba itu tampak dari manfaat yang diperolehnya, dan pencegahan terhadap kefasidan yang hal tersebut adalah tujuan pokok dari penetapan hukum syariat. Apabila mujtahid yakin hukum *aṣl* diilatkan dengan ilat yang sudah dijelaskan oleh nas, kemudian dia mendapatkan ilat tersebut pada masalah yang belum ada ketetapan nas, maka berlaku hukum yang sudah ada ketetapanannya terhadap permasalahan yang belum ada ketetapanannya, yang merupakan keyakinan dari mujtahid itu sendiri. Karena beramal dengan suatu keyakinan yang mempunyai landasan merupakan suatu hal yang wajib.

Kedua, bahwa syariat Islam adalah penutup segala syariat yang ada, dan nas Alquran, Sunah terbatas karena wahyu tidak turun lagi, sedangkan permasalahan semakin berkembang. Maka tidaklah mungkin nas dibekukan sebagai acuan penetapan hukum, maka perlu adanya ijtihad dan qiyas untuk menyelesaikan masalah yang timbul sesudah itu dengan menghubungkan kepada yang sudah ada

⁷¹ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām ...*, hlm. 132.

penetapannya. Syariat itu akan sesuai dengan tiap-tiap zaman dan tempat sesuai kebutuhan manusia dan kemaslahatan mereka. Mengingkari qiyas berarti membekukan syariat dan hal itu sangatlah bertentangan dengan tujuannya.

Ketiga, qiyas merupakan penguat bagi nas yang *ṣahīḥ*, hukum yang diterapkan pada sesuatu yang tidak ada ketetapanannya dalam nas, maka hal itu penguatan terhadap hukum yang ada, karena hukum itu tidak terbatas hanya kepada masalah yang ada pada saat turunnya wahyu, akan tetapi berlaku kepada hal lain yang mempunyai persepsi yang sama antara keduanya.⁷²

Dengan demikian, penggunaan qiyas bukan semata-mata mengedepankan akal dan mengesampingkan wahyu, akan tetapi merupakan sarana memoderasikan antara akal dan wahyu. Hal ini dikarenakan qiyas merupakan suatu metode yang menjadikan nas sebagai pijakan dalam menemukan hukum terhadap perkara yang tidak disebutkan nas, sehingga menyatakan bahwa qiyas adalah mengada-ada merupakan suatu kesalahan besar, karena tidak memahami di mana posisi wahyu sebagai petunjuk bagi akal dan akal sebagai penjelas realitas.

2. Dalil Penolakan Qiyas

a) Dalil Alquran

Kelompok yang menolak qiyas salah satunya adalah kalangan *Zahiriyyah*. Mereka mengemukakan dalil dari sebagian ayat Alquran yang menurut pemahaman mereka berfaedah *ẓahīr*nya bahwa qiyas tidak disyariatkan sama sekali. Di antaranya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
(الحجرات: ١)

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului di antara kekuasaan Allah dan Rasul-Nya.

⁷² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 202.

Menurut mereka ayat ini berfaedah larangan mendahului Allah dan Rasul-Nya. Berarti menggunakan qiyas adalah mendahului Alquran yang merupakan ketetapan Allah dan Sunah yang merupakan ketetapan Rasul-Nya.⁷³ Jumhur ulama menanggapi hal tersebut yang bahwa ayat Alquran itu tidak melarang penggunaan qiyas, karena Allah memerintahkan qiyas pada kebanyakan nas Alquran dan Nabi saw. pun juga menganjurkan qiyas. Ayat tersebut menurut sebagian mufassir adalah suatu bentuk kebolehan penggunaan qiyas pada tidak temukan hukum dalam Alquran dan hadis, namun ayat memberikan ketegasan jangan melakukan ijtihad selama masih ada nas yang menjelaskannya, karena itu merupakan adab terhadap Kitab dan hadis.⁷⁴ Dengan demikian, menggunakan qiyas merupakan pelaksanaan dari perintah Allah dan Rasul-Nya. Qiyas digunakan pada hal-hal tidak terdapat dalam kedua nas tersebut. Kemudian juga disebutkan dalam surat yang lain:

...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ
(النحل: ٨٩)

Artinya: Dan kami turunkan kepadamu sebuah Kitab yang menjelaskan tiap-tiap sesuatu petunjuk, rahmat dan berita gembira bagi orang-orang Islam.

Ayat tersebut dapat dipahami yang bahwa Alquran sebagai pedoman hidup sudah mencakup sekalian hukum yang mengatur manusia, maka dari tidak diperlukan lagi yang lain untuk menciptakan hukum seperti qiyas dan sebagainya. Sebagian mufassir menafsirkan “menjelaskan segala sesuatu” dengan tiap ilmu, yang berarti bahwa dalam Alquran itu mengandung ilmu yang bermanfaat, kebaikan dan tiap sesuatu yang halal dan haram.⁷⁵

⁷³ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām*..., jld IX, hlm.8.

⁷⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld VIII, hlm. 219.

⁷⁵ Abd al-Fattāḥ al-Maqdūmī, *Tafsīr al-Bayānī li mā fī Sūrat al-Nahl min Daqāiq al-Ma‘ānī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 179.

Jumhur ulama mengatakan bahwa Alquran mencakup sekalian secara keseluruhan. Ada yang dinyatakan dengan *ṣarīḥ* nas itu sendiri, ada pula yang dijelaskan dengan Sunah, ijmak dan qiyas, sehingga mereka menafsirkan hukum yang menyangkut dengan akidah atau *uṣūl* syarak yang memang sudah jelas dan *qaṭ'ī* dalam Alquran. Namun, Alquran tidak menjelaskan secara eksplisit terks terhadap semua permasalahan yang muncul setelah Nabi saw. wafat. Oleh karena itu, untuk menentukan hukum terhadap hal yang baru itu harus dicarikan metode yang dapat merangkulnya ke dalam Alquran. Penemuan hukum dengan metode tidak semata-mata menggunakan rasio manusia, namun digunakan petunjuk yang diberikan oleh Alquran untuk menghubungkan peristiwa baru dengan apa yang telah disebutkan dalam Alquran, sehingga penetapan hukum dengan qiyas sama dengan menetapkan hukum dengan nas, karena kebenaran yang dihasilkan oleh qiyas mendekati kepada kebenaran nas.

b) Dalil Sunah

1. Hadis yang diriwayatkan Dār al-Quṭnī:

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمَحَامِلِيُّ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَمُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ الْأَزْرَقُ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَزْرَقُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدَ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا (رواه دار القطنی)⁷⁶

Artinya: Qāsim bin Ismā'īl al-Maḥāmīlī berkisah kepada kami, Ya'kūb bin Ibrāhīm dan Muḥammad bin Ḥassān al-Azraq berkisah kepada kami, Ishāq al-Azraq berkisah kepada kami, Dāwud bin Abī Hindun berkisah kepada kami, dari Makḥūl dari Abī Tha'labah al-Khusyainī, Rasulullah saw. berkata: Sesungguhnya Allah mewajibkan suatu

⁷⁶ Dār al-Quṭnī, *Sunan Dār al-Quṭnī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld X, hlm. 234.

kewajiban, maka jangan kamu sia-siakan, membuat aturan, maka jangan kamu melanggarnya, mengharamkan sesuatu, maka jangan kamu mengerjakannya, dan bagi sesuatu yang tidak ada ketetapanannya, maka jangan kamu mengadakan suatu pembahasan terhadapnya.

Hadis di atas dijelaskan bahwa sesuatu adakalanya wajib dan adakalanya haram, sedangkan yang tidak ada ketetapanannya, maka tetap dalam kebolehanannya (*mubāḥ*). Menggunakan qiyas terhadap hal yang belum ada ketetapanannya adalah suatu kesalahan, karena menetapkan sesuatu yang Allah tidak menetapkannya.⁷⁷ Jumhur ulama menanggapinya yang bahwa qiyas juga hukum Allah. Mujtahid hanya menetapkannya berdasarkan ilat pada *aṣl* yang merupakan *maqīs ‘alaiḥ*. Mujtahid tidak mewajibkan dan mengharamkan sesuatu berdasarkan pikirannya sendiri, akan tetapi menzāḥīrkan hukum yang ada pada *aṣl* yang ditetapkan dengan nas kepada *furū’* yang memiliki ilat yang sama antara keduanya.

2. Hadis yang diriwayatkan Ḥākim:

أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغْدَادِيُّ بِنَيْسَابُورَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ،
حَدَّثَنَا صَالِحُ السَّهْمِيِّ، حَدَّثَنَا نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ، حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ جَرِيرِ
بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَقْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ
فِرْقَةً، أَكْثَرُهَا فِتْنَةٌ عَلَى أُمَّتِي قَوْمٌ يَقْيِسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ فَيُحِلُّونَ الْحَرَامَ وَيُحَرِّمُونَ
الْحَلَالَ (رواه الحاكم)⁷⁸

Artinya: Abū Ja‘far ibn Muhammad al-Baghdādī berkisah kepada kami, Yaḥyā ibn ‘Uthmān berkisah kepada kami, Ṣāliḥ al-Sahmī berkisah kepada kami, Nuaim ibn Ḥummad berkisah kepada kami, ‘Isā ibn Yūnus berkisah kepada kami, dari Jarīr ibn ‘Uthmān dari Abd al-Raḥmān ibn

⁷⁷ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām*..., jld VIII, hlm.24.

⁷⁸ Ḥākim, *Mustadrak ‘alā Ṣaḥīḥain* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld III, hlm. 632.

Jubair bin Nufair dari Ayahnya dari ‘Auf ibn Mālik ra dari Nabi saw. berkata: akan terjadi perpecahan umatku tujuh puluh tiga golongan, fitnah paling besar umatku, segolongan kaum mengqiyaskan perkara berdasarkan pemikiran mereka, mereka menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

Dari hadis ini dapat dipahami bahwa Nabi saw. sangat mencela penggunaan qiyas dan beramal dengannya, sehingga penggunaan qiyas merupakan kebatilan nyata. Jumhur ulama menganggap bahwa hadis ini tidak dikenal di kalangan ahli ilmu, sehingga tidak dapat dijadikan suatu dalil untuk menolak sesuatu banyak hadis menganjurkannya. Walaupun hadis tersebut di kalangan golongan yang menolak qiyas merupakan *ḥadīth ḥasan*, akan tetapi di kalangan jumhur ulama masih diragukan kebenarannya. Di sisi lain, secara redaksi hadis itu dapat dilacak bahwa Nabi saw. melarang penetapan qiyas yang didasari kepada pemikiran yang bersifat nisbi dan tidak ada sandarannya. Sedangkan qiyas yang digunakan oleh pengguna qiyas dapat dipastikan menggunakan nas sebagai sandarannya dan memiliki kriteria dan persyaratan yang ketat dan tidak serta merta mengqiyaskan tanpa menemukan isyarat dari nas untuk menerapkan metode itu. dengan demikian, dalam hadis itu nabi saw. melarang menetapkan hukum terhadap sesuatu yang baru dengan mengandalkan pikiran saja, sehingga melahirkan hukum yang bersifat subjektif⁷⁹ dan itu sama dengan membuat syariat di luar syariat yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya.

c) Dalil Akal

Qiyas adalah suatu metode yang dilakukan oleh seorang mujtahid, sehingga menyebabkan perselisihan dan pertentangan.

⁷⁹ Kesadaran subjek pengenal tentang objek yang dikenalnya disebut pengetahuan, di mana terang terjadi dari pihak subjek, yang dapat membedakan objek dalam hubungan dengan dirinya, maupun dari pihak objek yang seolah-olah membuka diri kepada subjek yang berhubungan dengan dirinya. Terang itu sendiri terjadi dalam diri subjek. C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 111.

Qiyas merupakan suatu metode menggunakan pernyataan masih *ẓanniyyah*. Allah Swt. melarang mengikuti perselisihan dan pertentangan. Akan tetapi, jumhur ulama mengatakan bahwa “pertentangan yang dilarang menyangkut dengan akidah atau perkara menyangkut pemerintahan.” Qiyas adalah penerapan hukum apabila tidak ditemukan dalam nas. Adapun penetapan syarak sudah ada dalam Alquran, Sunah, ijmak sedangkan hal yang tidak ditetapkan syarak merupakan suatu hal yang hukumnya mubah. Maka tidak perlukan penggunaan qiyas. Jumhur ulama berpendapat bahwa nas menjelaskan sebagian hukum secara terperinci dan sebagian secara umum. Maka umum tersebut perlu penjelasan lebih lanjut menggunakan metode ijtihad atau qiyas.⁸⁰

Hasan al-Turabī mengemukakan bahwa qiyas tradisional yang diwariskan oleh para fukaha terdahulu sudah tidak lagi memenuhi kebutuhan manusia modern, karena jangkauannya sangat terbatas. Untuk keperluan yang lebih umum dan luas, maka *qiyās al-fitri*-lah yang lebih sesuai dengan kebutuhan dalam menentukan hukum, karena qiyas tersebut tidak terikat dengan syarat-syarat yang ditetapkan dalam merumuskan hukum-hukum Islam.

Lebih lanjut Hasan al-Turabī mengemukakan bahwa *qiyās al-fitri* yang juga disebut dengan istilah *qiyās wāsi‘*, operasionalnya adalah mempelajari sejumlah ayat Alquran dan hadis, kemudian dirumuskan beberapa tujuan spesifik yang ditujukan syarak dalam hukum, kemudian tujuan-tujuan dan kemaslahatan yang spesifik tersebut diaplikasikan pada kondisi baru. Qiyas demikian disebut oleh Hasan al-Turabī dengan *fiqh maṣaliḥ āmmah*.⁸¹

Dengan demikian, penggunaan qiyas merupakan suatu yang dianjurkan manakala timbul permasalahan yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam konteks nas, baik itu Alquran, hadis maupun ijmak. Penggunaan qiyas ini memiliki landasan yang kuat sebagaimana yang telah disebutkan di atas, penggunaan qiyas

⁸⁰ Sya‘bān Muḥammad Ismāīl, *Dirāsah Ijmā‘ wa al-Qiyās...*, hlm.186.

⁸¹ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia...*, hlm. 291.

merupakan pengembangan dari pemahaman nas terhadap hal-hal yang tidak disebutkan secara *ṣarīḥ* oleh nas, sehingga membutuhkan penalaran lebih lanjut. Penalaran tersebut tidak boleh keluar dari jangkauan dan cakupan nas. Penggunaan qiyas adalah penerapan pemahaman nas terhadap hal baru dengan kesamaan ilat antara keduanya dan persyaratan lainnya yang telah ditentukan oleh pakar *uṣūl al-fiqh*.

Penolakan mereka tidak mempunyai landasan yang kuat. Akan tetapi, karena menurut jumbuh ulama, penalaran yang mereka kemukakan hanya berdasarkan logika dan penggunaan tekstual nas secara *ẓahīr* tanpa mengetahui seluk beluk dari teks tersebut, sehingga menyebabkan kepincangan dalam penafsiran. Penalaran mengandalkan tekstual nas saja terkesan membekukan nas, dengan anggapan bahwa kasus yang tidak disebutkan secara eksplisit tidak ada hukumnya, padahal bertentangan prinsipnya hukum Islam “hukum tetap ada walaupun masyarakatnya tidak ada.” Islam memberikan solusi hukum walaupun kasusnya belum ada atau mungkin tidak akan ada.⁸²

⁸² Hal ini dapat dilihat dari vonis hukum bernajis pada binatang yang merupakan peranakan dari babi dengan kambing, walaupun binatang itu sangat mirip dengan kambing, padahal kasus ini belum ada kejadiannya dan mungkin tidak akan ada kejadiannya sampai Kiamat (secara ilmu biologi, dua hewan yang berlainan jenis tidak akan terjadi pembuahan yang akan menjadi anak nantinya, walaupun mereka melakukan perkawinan), namun hukum sudah ada dan kapan pun ada kasusnya (takdir), maka tidak akan terjadi kevakuman hukum untuk menyelesaikan masalah itu. Ini yang menjadikan hukum Islam tetap eksis dalam setiap ruang dan waktu. Karena dalam hukum Islam ada tiga kategori model hukum; *pertama*, hukum yang terikat dengan ruang dan waktu, seperti hukum wajib haji yang mesti dilakukan di Tanah Suci dan pada bulan-bulan yang telah ditentukan. *Kedua*, hukum yang tidak terikat dengan ruang, akan tetapi terikat dengan waktu, seperti kewajiban salat lima waktu, yang terikat dengan waktu yang telah ditentukan, akan tetapi boleh dikerjakan di mana saja tanpa terikat ruang. *Ketiga*, hukum yang tidak terikat dengan ruang dan waktu seperti hukum salat sunat mutlak yang boleh dilakukan di mana saja dan kapan saja, selama tidak pada waktu yang dimakruhkan salat.

Di samping itu, Alquran⁸³ diturunkan Allah ada yang bersifat *muḥkam dalālah* (jelas pemahamannya), dan ada yang *mutasyābih* (masih perlu kepada penjelasan). Allah Swt. mengutus Rasul-Nya sebagai penjelas terhadap nas-nas yang masih belum jelas maksudnya, sehingga dikenal dengan *Nabawiyyah al-Sunah/al-Hadīth*,⁸⁴ sedangkan yang sudah jelas maksudnya secara tekstual ayat tidak dapat ditakwilkan atau dipalingkan kepada makna lain.

Syariat Allah memiliki hikmah untuk meningkatkan kebutuhan zaman demi kepentingan manusia, bukan mengurangi atau menurunkan kualitas hukum demi keperluan, kebutuhan, kepentingan masyarakat yang makin merosot atau mundur iman, akhlaq, dan ibadahnya.⁸⁵ Aturan-aturan hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam masalah akidah dan ibadah terdiri dari nas (Alquran dan Hadis) yang rinci, memiliki daya ikat dan validitas yang kuat bersifat pasti (*qaṭ'ī*). Oleh karena terdapat pengaturan yang *qaṭ'ī*, maka tidak diperbolehkan melakukan perubahan dan pengembangan.

Apabila suatu permasalahan yang timbul dalam perkembangan peradaban masyarakat tidak ditemukan dalam kedua nas tersebut, baik itu dalam Alquran maupun Hadis Rasulullah saw., maka diperlukan hukum melalui jalan ijtihad⁸⁶ walaupun ijtihad itu telah

⁸³ Alquran adalah *kalām* Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan perantaraan Malaikat Jibril dalam bahasa Arab yang menjadi ibadah bagi yang membacanya. *Ensiklopedi Dunia Islam*, (Ichtiar Baru Houve), hlm. 259. Lihat juga. Abd al-Wahāb Khallāf, *Ilmu Ushul*, terj. Halimuddin..., hlm. 17.

⁸⁴ Hadis adalah segala perkataan, perbuatan, pengakuan yang disandarkan kepada Nabi saw. M. Zarqani, *Syarḥ al-Baiqūnī fī al-Muṣṭalah Hadīth* (Surabaya: Haramain, t.t), hlm. 11. Lihat juga. M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), hlm. 17.

⁸⁵ Mutawalli al-Sya'rawī, *Anda Bertanya Islam Menjawab* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), hlm. 230.

⁸⁶ الاجتهاد هو بدل الجهود في طلب الحكم Ijtihad adalah usaha sungguh-sungguh untuk memperoleh atau menemukan suatu hukum, dengan demikian mencakup mendahulukan dalil yang *muqayyad* dari dalil yang *mujmal*, penertiban 'ām terhadap dalil yang *khāṣ*, dan segala cara untuk menemukan hukum yang hal

ada implikasinya dalam hadis⁸⁷ dengan dilandasi pada berbagai metode yang telah diterapkan oleh ulama mujtahid, di antaranya qiyas. Ijtihad merupakan *farḍu kifāyah* bagi setiap umat.⁸⁸ Dalam ijtihad⁸⁹ diperlukan pemahaman yang menyeluruh terhadap kasus-kasus baru yang akan diterapkan hukumnya. Tanpa mengetahui secara baik apa dan bagaimana kasus yang baru itu, sulit bagi mujtahid untuk dapat menetapkan hukumnya dengan baik dan benar.

Hukum yang ditetapkan Allah sering mempunyai kesamaan dengan kasus lain yang tidak ditetapkan hukumnya, dikarenakan ada kesamaan dalam hal sifatnya dengan kasus yang ditetapkan

tersebut tidak mesti digunakan metode kias saja. Abū Ishāq al-Syayrazī, *al-Luma'* (Surabaya: Dār al-Miṣriyyah, t.t), hlm. 51.

⁸⁷ Ijtihad telah ada sejak masa Rasulullah saw., bukti yang menunjukkan bahwa Rasulullah saw. telah melakukan ijtihad adalah terkait pemberian izin beliau kepada yang tidak mengikuti perang Tabūk tatkala mereka meminta izin kepada beliau supaya diizinkan tidak ikut berperang. Setelah itu, Allah Swt. pun menurunkan wahyu sebagai bentuk teguran atas ijtihad beliau;

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (التوبة: ٤٣)

Artinya: Semoga Allah Swt. memaafkan mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang-orang yang berdusta.

Al-Qurṭubī (w. 671 H) ketika menafsirkan ayat ini mengatakan, bahwa ayat ini menunjukkan bolehnya para Nabi a.s berijtihad, sebab mereka hanya melakukan demikian berdasarkan ijtihad. Beliau ditegur, meski ijtihad diperbolehkan, tidak lain akibat meninggalkan yang lebih utama. Mereka ditegur karena meninggalkan yang lebih utama. Lihat Syams al-Dīn al-Qurṭubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld VIII, hlm. 155.

⁸⁸ Muhammad Tahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Maktabah al-Istiqāmah, t.t), hlm. 150.

⁸⁹ Ijtihad ada dua macam: *pertama*, ijtihad *intiqā'i* yang berarti ijtihad yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang untuk memilih pendapat para ahli fikih terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana tertulis dalam berbagai kitab fikih, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi kita sekarang ini. *Kedua*, ijtihad *insyā'i* adalah usaha untuk mengambil kesimpulan hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru yang belum diselesaikan oleh para ahli fikih terdahulu. Logis Publishing House, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih* (Jakarta: 1995), hlm. 31.

hukumnya, maka hukum yang sudah ditetapkan itu dapat diberlakukan kepada kasus lain tersebut.⁹⁰ Qiyas adalah salah satu kegiatan ijtihad yang tidak ditegaskan dalam Alquran dan Sunah. Menurut jumhur ulama, qiyas merupakan sumber hukum yang bersifat amaliah ke empat setelah Alquran, hadis, ijmak. Adapun yang menjadi dasar qiyas ialah Alquran, hadis, perbuatan Sahabat dan akal.⁹¹ Ijtihad berarti mencari sesuatu yang telah ada, tetapi tidak tampak (*'ain qā'imah mughayyabah*), sehingga untuk menemukannya diperlukan petunjuk dalil-dalil, atau upaya mempersamakan sesuatu dengan sesuatu yang berdasarkan kesamaan antara keduanya. Ijtihad adalah ilmu dan tradisi yang memerlukan pembuktian dan penalaran. Ijtihad adalah amanah, dan merupakan amanah yang paling tinggi derajatnya.

Kata ijtihad lebih umum dari kata qiyas, karena ijtihad adalah mempergunakan kesungguhan untuk memperoleh suatu hukum, maka tidak terbatas ijtihad itu kepada qiyas saja, akan tetapi mencakup metode lainnya di antaranya mendahulukan dalil yang *muqayyad* dari dalil *mujmal*, mendahulukan dalil yang *khāṣ* dengan dalil yang *‘āmm* dan lain sebagainya. Di manapun dan kapanpun manusia berijtihad, dan ingin pandangan, ide, dan perkataannya didengar dan diterima, maka ia harus menjadi orang yang ahli, pakar, dan spesialis dalam bidangnya, karena jika tidak, maka ia menjerumuskan dirinya, bahkan selain dirinya dalam kepicikan dan kehancuran. Karena itu, bagaimana pun juga posisi ijtihad dalam ilmu pengetahuan sangat menentukan dan penting di samping permasalahan itu sendiri. Oleh karena itu, perlu kehati-hatian, keseriusan, dan keahlian dalam bidangnya. Golongan mazhab⁹² al-

⁹⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I ..., hlm. 157.

⁹¹ Abdul Mujieb dkk, *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 230.

⁹² Imam al-Ghazālī membagi pengertian mazhab kepada tiga: *pertama*, mazhab yang diikuti secara fanatik oleh seseorang, sebab merupakan mazhab yang berlaku di lingkungan hidupnya, menjadi mazhab penduduk dalam komunitas itu dan dijadikan pegangan oleh para gurunya. *Kedua*, mazhab orang-orang yang

Syāfi'iyah⁹³ memandang qiyas sebagai dalil yang merupakan sumber hukum setelah Alquran, hadis, ijmak. Sebagian Imam mujtahid dari kalangan *syī'ah* dan *ẓahiriyyah*⁹⁴ menolak berhujah dengan qiyas atau analogi.

minta petunjuk. Mazhab ini berbeda-beda sesuai dengan perbedaannya. *Ketiga*, mazhab yang diyakini sendiri oleh seseorang yang tidak tampak, kecuali bagi orang tertentu. Imam al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, terj. Ahmad Mainun (Yogyakarta: Forum, 2015), hlm. 43.

⁹³ Mereka menolak penetapan hukum yang didasarkan pada suatu kemaslahatan. Mereka beralasan bahwa syariat Islam telah mendatangkan dengan mewujudkan kemaslahatan masyarakat dengan perantaraan nas atau dengan qiyas pada nas. Mereka tidak menghargai *maṣlahah muṭlaqah* yang syarak tidak menerangkan kemaslahatannya. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I ..., hlm.160.

⁹⁴ Mereka menolak qiyas sebagai sumber hukum dalam Islam. Menurut mereka menetapkan hukum dengan jalan qiyas berarti menetapkan hukum dengan menggunakan penalaran yang bersifat *ẓanniyyah*. Maka tidak disalurkan zakat kecuali kepada fakir dan penentuan fakir dengan tanda yang *ẓanniyyah*, tidak dihukumkan hal tersebut kecuali dengan perkataan orang *'ādil* (عدل), *'adalah* (عدلة) seseorang diketahui pula dengan *ẓanniyyah*, seperti demikian pula ijtihad pada waktu salat, arah kiblat yang semua tidak disebutkan dalam nas, akan tetapi diperlukan ijtihad untuk menentukannya. Sedang mayoritas Imam-Imam Mujtahid berhujjah dengan qiyas dan menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum Islam, setelah Alquran, hadis dan ijmak. Mereka sepakat menjadikan qiyas sebagai dasar *hujjah*, namun mereka berbeda pendapat dalam hal-hal yang patut dijadikan ilat hukum sebagai dasar penetapan hukum dalam qiyas. Abd al-Wahāb Kallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), hlm. 95. Lihat juga, al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 241.

C. Penggunaan Qiyas Sebelum Imam al-Syāfi‘ī⁹⁵

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, secara kronologis historis dipetakan menjadi dua kelompok, yakni; pertama qiyas sebelum al-Syāfi‘ī, yaitu formulasi qiyas yang belum baku, dia masih dalam bentuknya yang bebas. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning*) ini lazim juga disebut dengan istilah penalaran (rakyu).⁹⁶ Qiyas seperti ini berlaku mulai pada masa Rasulullah saw. sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abū Ḥanifah sebagai pelopor aliran *ahl al-ra’y*.

Sumber hukum Islam yang pertama adalah Alquran yang kemudian dijelaskan dan ditafsirkan oleh hadis. Pada tahap selanjutnya setelah Rasulullah saw. wafat dan permasalahan semakin meningkat, maka dibutuhkan penalaran dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan tersebut yang dikenal dengan ijtihad. Dalam periode awal, rakyu merupakan alat pokok yang mendahului pertumbuhan prinsip qiyas dan *al-istihsān* (*juristic preference*) yang lebih sistematis. Ia merupakan cara membuat keputusan yang bijaksana dan cermat yang disinari semangat kearifan dan keadilan Islam.

Penggunaan rakyu untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak diungkap oleh nas merupakan hal yang tidak terelakkan pada masa pembentukan Islam selama masa tersebut, orang-orang yang mengambil jalan rakyu untuk mencari jawaban atas masalah-masalah yang baru timbul dalam masyarakat. Penggunaan rakyu

⁹⁵ Namanya adalah Muhammad ibn Idrīs ibn al-‘Abbās ibn ‘Uthman al-Syāfi‘ī al-Saib ibn ‘Ubayd ibn ‘Abd Yazid ibn Hāsyim al-Muṭallib ibn ‘Abd Manāf bin Qusay bin Kilāb ibn Murrah ibn Ka‘ab ibn Lu‘ay bin Ghālib. Nama panggilannya Abū ‘Abd Allah. Dia adalah anak dari paman Rasūlullāh saw dengan garis keturunan bertemu dengan beliau pada kakeknya yang bernama ‘Abd al-Manāf. Rasūlullāh saw. berasal dari keturunan Hāsyim ibn ‘Abd al-Manāf, sedangkan Imam al-Syāfi‘ī berasal dari keturunan ‘Abd al-Muṭallib ibn ‘Abd al-Manāf. Lihat Ahmad Farid, *Biografi Ulama Salaf* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hlm. 350.

⁹⁶ Muhammad Abū Zahrah, *Imam al-Syāfi‘ī* (Jakarta: Lentera, 2007), hlm. 112.

sebagai alat qiyas pada masa-masa sebelum al-Syāfi‘ī, sesungguhnya sangat sederhana dan digunakan dalam bentuknya yang paling dasar. Ia tidak dibatasi dengan syarat-syarat yang begitu ketat, sehingga tidak semua orang dapat mengqiyaskan dan semua kasus dapat diqiyaskan.⁹⁷ Pada Alquran sendiri misalnya, penalaran yang didasarkan pada kesamaan kasus-kasus yang serupa, sering dilakukan hanya dengan menggunakan kata-kata *mathal*, *mithl* dan *kaf* untuk menunjukkan persamaan antara berbagai hal, tanpa persyaratan yang begitu ketat. Penalaran dalam Alquran ini pada akhirnya, mempunyai andil bagi lahirnya gagasan tentang qiyas.⁹⁸

Rasulullah saw. pernah mengqiyaskan hukum mencium istri dalam keadaan berpuasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang berpuasa. Jika berkumur-kumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa,⁹⁹ hal ini dikarenakan masuk kepada perbuatan yang mebatalkan puasa. Pelaksanaan haji yang diwakilkan yang disamakan dengan utang,¹⁰⁰

⁹⁷ Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles, Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004), hlm. 35.

⁹⁸ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles...*, hlm. 35.

⁹⁹ Lengkapnya hadis itu berbunyi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، ح وَحَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ حَمَادٍ، أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: هَسَّيْتُ، فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَّلْتُ، وَأَنَا صَائِمٌ، قَالَ: رَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ، وَأَنْتَ صَائِمٌ، قَالَ عِيسَى بْنُ حَمَادٍ فِي حَدِيثِهِ - قُلْتُ: لَا بَأْسَ بِهِ، ثُمَّ أَتَقَفَا، قَالَ: قَمَّةٌ (رواه أحمد و أبو داود)

Artinya: dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb ra. berkata, “Suatu hari aku beristirahat dan mencium isteriku sedangkan aku berpuasa. Lalu aku datang Nabi saw. dan bertanya, “Aku telah melakukan sesuatu yang fatal hari ini. Aku telah mencium isteriku dalam keadaan berpuasa.” “Rasulullah saw. menjawab, “Tidakkah kamu tahu hukumnya bila kamu berkumur dalam keadaan berpuasa?” Aku menjawab, “Tidak membatalkan puasa.” Rasulullah saw. menjawab, “Maka mencium itu pun tidak membatalkan puasa.”

¹⁰⁰ Lengkapnya hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدِّمَشْقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ الثَّوْرِيِّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ أُجَيْبِ الْفَضْلِ، أَنَّهُ كَانَ رَذِفَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَدَاةَ النَّحْرِ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ خَتَمِهِ، فَقَالَتْ: يَا

sebagaimana pembayaran utang boleh diwakilkan, maka pelaksanaan haji juga boleh diwakilkan, karena dianggap sama-sama membayar utang. Haji adalah utang bagi orang yang mampu melaksanakannya, apabila tidak sanggup secara fisik, maka boleh mewakilkan kepada orang lain.

Selanjutnya, penggunaan rakyat dalam penetapan hukum juga dilakukan oleh Abubakar dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb.¹⁰¹ Ijtihad ‘Umar ibn Khaṭṭāb di antaranya; a) menghentikan pemberian zakat kepada muallaf seperti yang ditetapkan dalam Alquran. Berdasarkan pertimbangan Islam telah kuat, sehingga tidak perlu diberi keistimewaan.¹⁰² b) hukuman potong tangan bagi yang mencuri,

رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ قَرِيبَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ، أَذْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْكَبَ، فَأَحْجُ عَنْهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ، فَصَلَّيْتَهُ (رواه ابن ماجه)

Artinya: Abd al-Rahmān ibn Ibrāhīm al-Dimasyqī berkisah kepada kami, Walīd ibn Muslim berkisah kepada kami, Auza‘ī berkisah kepada kami, dari al-Zuhrī, dari Sulaiman ibn Yasār, dari Ibn ‘Abbās, dari saudaranya Faḍl, sesungguhnya pada hari raya Rasulullah saw. didatangi oleh seorang perempuan dan mengatakan bahwa Allah mewajibkan haji kepada hambanya, saya mendapati bapak saya dalam keadaan tua renta yang tidak mampu naik kendaraan, apakah saya boleh melakukan haji untuk bapak saya, Rasulullah saw. menjawab; iya, sesungguhnya kalau ayah kamu memiliki utang, niscaya kamu harus membayarnya. Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 971.

¹⁰¹ Disebutkan oleh Ibn Sirrin, tidak ada seorang pun setelah Rasulullah, orang yang paling takut terhadap sesuatu yang tidak diketahui (hukumnya) dari pada Abū Bakar, dan tidak ada seorang pun yang paling takut terhadap sesuatu yang tidak diketahuinya setelah Abū Bakar dari pada ‘Umar. Sungguh, ketika Abū Bakar dihadapkan pada suatu persoalan yang tidak ditemukan dasarnya dalam Alquran dan tidak pula dalam sunah, maka beliau berijtihad kemudian berkata, ini pendapatku, jika benar, maka itu datangnya dari Allah Swt. dan jika salah, maka itu berasal dari diriku, dan aku memohon ampun kepada Allah. Ibn Ḥazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 20.

¹⁰² Klaim bahwa ‘Umar menghapus bagian muallaf yang telah ditetapkan oleh Alquran adalah pemahaman yang salah terhadap hal yang dilakukan oleh ‘Umar. ‘Umar tidak memberikan zakat atau yang lainnya kepada kaum yang telah muallaf semenjak zaman Nabi saw. dan Abū Bakar. Dia berpandangan bahwa mereka tidak harus mengambil harta dari Baitul Mal terus-menerus sebagai para muallaf yang dibujuk hatinya. Karena Allah Swt. telah memuliakan Islam dan tidak butuh kepada mereka seperti dulu. Alasan yang dilakukan oleh ‘Umar ketika tidak memberikan bagian zakat kepada mereka adalah mereka tidak dianggap

pada masa pemerintahan ‘Umar tidak dilaksanakan, karena pertimbangan keadaan darurat dan kemaslahatan (jiwa) masyarakat.¹⁰³ c) melarang kawin campur antara laki-laki Islam dengan wanita Yahudi atau Nasrani demi melindungi kedudukan wanita Islam.¹⁰⁴ Ini menunjukkan bahwa peran rakyat begitu

sebagai muallaf lagi. Menurut ‘Umar tidak ada lagi orang-orang yang disebut dengan muallaf, sehingga berhak mendapatkan zakat. Tidak diberikan bagian kepada mereka bukan berarti ‘Umar telah membatalkan bagian muallaf. Karena, ‘Umar tidak pernah berpendapat seperti itu. “yang dibujuk hatinya” bukan sifat berupa karakter yang selalu ada pada manusia. Namun, ia adalah sesuatu yang dilakukan oleh pemimpin jika umat membutuhkannya dan meninggalkannya jika umat tidak membutuhkannya. Jika kemaslahatan menginginkan agar manusia dibujuk hatinya, golongan itu pun ada dan berhak mendapatkan zakat. Jika kemaslahatan tidak menginginkannya dan tidak ada seorang pun yang dianggap perlu untuk dibujuk hatinya, golongan itu pun tidak ada. Dengan demikian, tidak boleh dikatakan, bahwa golongan tersebut tidak mendapatkannya. Kebutuhan *membujuk hati mereka* adalah ilat dari hukum wajib memberikan zakat kepada muallaf. Jika ilat hilang, maka hukum pun hilang, karena hukum yang ada ilatnya tergantung kepada ilatnya. Sifat itu ada pada masa Rasulullah saw. yang ditujukan untuk kemaslahatan Islam. Namun, sifat itu tidak berkelanjutan pada masa ‘Umar, karena Islam telah mulia dan tidak butuh lagi kepada mereka. Hal ini sama dengan sifat fakir yang ada pada seseorang yang bisa saja berubah seiring dengan perubahan waktu, terkadang dia sudah menjadi kaya, maka dia tidak berhak lagi mendapatkan zakat. Yusūf al-Qarāḍawī, *Fiqh Maqashid Syariah*, terjemahan Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), hlm. 106.

¹⁰³ ‘Umar sama sekali tidak memberhentikan *ḥad* terhadap orang yang telah mencukupi syarat-syaratnya. Bahkan, hal itu tidak boleh tidak dilakukan. ‘Umar berpendapat bahwa, *ḥad* akan gugur dengan syubhat. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ أَبُو عَمْرٍو الْبَصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زَيْنَادٍ الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْرَعُوا الْخُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ خَرْجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ (رواه الترمذی)

Artinya: Abd al-Rahmān ibn al-Aswad Abū Amr al-Baṣrī berkisah kepada kami, Muḥammad ibn Rabī‘ah berkisah kepada kami, Yazīd ibn Ziyād al-Dimasyqī berkisah kepada kami, dari al-Zuhrī, dari ‘Urwah, dari ‘Aisyah: Rasulullah saw. berkata: hindarilah *ḥudūd* terhadap kaum muslimin semampu kalian. Barang siapa yang mendapatkan jalan keluar, lepaskanlah. Seorang pemimpin yang salah dalam memaafkan lebih baik dari pada salah dalam menghukum.

Lihat. Turmudhī, *Sunan al-Tumudhī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld III, hlm. 85.

Tahun kelaparan adalah situasi yang menyebabkan anggota masyarakat tertimpa kesusahan seperti itu. masyarakat harus memberikan hak kepada mereka

signifikan dalam menentukan suatu hukum.¹⁰⁵ Adapun mengenai metode *istinbāt*, pada masa Sahabat cenderung bebas, hanya didasarkan kepada kesetiaan dan kecintaan, berdasarkan pengajaran dan bimbingan serta pengalaman hidup bersama Rasulullah saw., yang dapat disebut sebagai metode, pola atau model internalisasi.¹⁰⁶

pada tahun tersebut dan tidak perlu melihat apakah keadaan darurat benar-benar ada atau tidak ada dalam setiap diri seorang pencuri, sehingga menyebabkan tangannya harus dipotong atau tidak. Ini telah menyangkut wilayah *hudūd*. *Hudūd* harus dihindari dengan adanya syubhat. Dengan demikian, seorang hakim cukup berkata: orang ini mungkin, karena keadaan darurat berupa masa pencekik yang telah memaksanya untuk mencuri.” Namun, jika tahun tersebut bukan tahun kelaparan, sehingga syubhat tidak kuat, maka *had* wajib ditegakkan.

¹⁰⁴ Idris Ramulyo, *Asas-asas Hukum Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 124.

¹⁰⁵ Ijtihad ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb ini dikaji secara jelas oleh beberapa tokoh pemikir Hukum Islam yang mengkaji tentang upaya reaktualisasi hukum Islam, hal ini dapat dilihat dalam berbagai tulisan misalnya; Munawir Sjadzali, *Islam Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 37-41; Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 45-49.

¹⁰⁶ Ibn Ḥazm dalam kitab *al-Iḥkām* berkata, Abū Muḥammad berkata, telah disebutkan bahwa para Sahabat r.a tidak berfatwa menggunakan nalarnya dengan cara memaksa (untuk diikuti), juga tidak merasa bahwa dirinya yang benar, akan tetapi ijtihad mereka hanya berdasarkan dugaan (*ẓanni*) dan mereka memohon ampun kepada Allah dari hal itu, serta mereka berfatwa tidak lain hanya demi mendamaikan dua orang yang berselisih. Ibn Ḥazm juga menyebutkan bahwa ‘Abd Allah ibn Mas‘ūd pernah didatangi oleh suatu kaum. Mereka berkata, “ada seorang dari kami yang menikahi seorang perempuan. Laki-laki tersebut belum menentukan mahar kepada si perempuan, dan belum pula menggaulinya sampai dia meninggal.” Maka ‘Abd Allah ibn Mas‘ūd berkata, “sungguh aku belum pernah ditanya tentang sesuatu semenjak aku berpisah dengan Rasulullah saw. yang lebih berat dari pertanyaan ini. Carilah orang lain selain aku.” Akhirnya mereka berbeda pendapat selama satu bulan. Kemudian pada kesempatan lain, mereka mendatangi kembali ‘Abd Allah ibn Mas‘ūd seraya mengatakan, “kepada siapa lagi kami bertanya jika kami tidak bertanya kepadamu? Sungguh engkau yang tersisa dari Sahabat Rasulullah saw, dan kami tidak menemukan lagi selain engkau.” Maka ‘Abd Allah ibn Mas‘ūd berkata, “aku menjawabnya dengan upaya nalarku. Jika benar, maka itu datangnya dari Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya. Namun jika itu salah, maka itu dari diriku dan Allah dan Rasul-Nya terbebas dari hal itu semua.” Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām*..., jld V, hlm. 55.

Jadi tidak diikat dengan model atau pola penalaran sistematis tertentu. Adapun pada masa imam mazhab cenderung bergantung kepada model yang dirumuskan oleh sang imam mazhab yang secara umum sangat mementingkan penalaran *lughawiah*.¹⁰⁷ Selanjutnya oleh para murid dan penerus mazhab, model ini dirapikan dan diikatkan dengan logika (*manṭiq*) Aristoteles, sehingga cenderung mengikuti tata pikir *deduktif relasional*. Mungkin penalaran mengikuti cara ini dapat disebut model sistematis berlandaskan model internalisasi.¹⁰⁸

Sebagaimana wahyu, dalam hal ini termasuk hadis, merupakan sumber otoritatif dalam hukum Islam, demikian juga halnya dengan akal; keduanya tidak bertentangan; sebaliknya saling mendukung. Banyak ulama memuji al-Syāfi'ī atas keberhasilannya menggabungkan kedua pendekatan mazhab pemikiran ini. Kata al-Rāzī (w. 606 H), sebelum al-Syāfi'ī biasanya orang dikelompokkan kepada *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y*.¹⁰⁹ Yang pertama ahli dalam hadis, tapi lemah dalam bernalar dan berargumen. Sementara yang kedua kompeten dalam berdebat (*mujādalah*), tapi lemah dalam Hadis. Akan tetapi Imam al-Syāfi'ī memiliki kedua kemampuan

¹⁰⁷ Muhammad Salam Madzkur, *Mabāhith al-Ḥukm 'inda al-Uṣūliyyūn* (Mesir: Dār al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972), hlm. 42.

¹⁰⁸ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 405.

¹⁰⁹ Ulama *ahl al-ra'y* kebanyakan tinggal di wilayah Irak. Mereka banyak belajar dan menimba ilmu dari Abd Allāh ibn Mas'ūd, yang merupakan salah seorang yang sangat hati-hati dalam meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw. Oleh karena itu, Ibn Mas'ūd tidak merasa sungkan untuk melakukan ijtihad berdasarkan pendapatnya. Jika beliau menemukan pendapatnya yang bertentangan dengan *ḥadīth ṣaḥīḥ*, maka beliau mencabut kembali fatwanya dan beralih kembali kepada hadis tersebut. Kebanyakan para *ahl al-hadīth* tinggal di Hijaz, sementara di Irak adalah tempat berkembang filsafat dan berbagai ilmu pengetahuan, maka sangat wajar ulama di kota itu mengambil corak fikih rakyu, ditambahkan sedikit ulama di antara mereka yang merawikan Hadis. Muḥammad Abū Zahrah, *Imam Syāfi'ī...*, hlm. 117.

itu.¹¹⁰ Namun begitu, dalam kacamata Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, al-Syāfi'ī tetap seorang tradisional, yang komit dengan jalur pemikiran gurunya, Imam Mālik.¹¹¹ Pendapat Abu Zayd ini bertolak belakang dengan kenyataan. Sebab, jika benar al-Syāfi'ī seorang tradisional, pasti tidak ada mazhab yang bernama Syāfi'iyyah dan ia lebih bagus dikelompokkan dalam *ahl al-Ḥijāz* seperti gurunya. Tapi fakta mengatakan sebaliknya, di sana ada mazhab pemikiran yang bernama Syāfi'iyyah dan masih eksis hingga sekarang. Ini membuktikan bahwa pikiran al-Syāfi'ī memang berbeda dengan pendahulunya atau yang sezaman dengannya, sehingga layak untuk diberi label baru. Pemikiran hukum al-Syāfi'ī benar-benar merefleksikan sebuah mazhab baru yang independen. Kebaruannya bukan saja pada pemikiran hukumnya, tapi juga metodologinya yang ilmiah. Dalam kacamata Mannā' al-Qaṭṭān pemikiran al-Syāfi'ī merefleksikan tahap kematangan hukum Islam.¹¹²

Imam al-Syāfi'ī kemudian mensistematiskan pola pikir ijtihad ini dalam *mognum opus*-nya *al-Risālah*, Sejak saat itulah, *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah disiplin ilmu tercatat didirikan. N.J. Coulson mengatakan, teori *uṣūl al-fiqh* al-Syāfi'ī “*was an innovation whose genius lay not in the introduction of any entirely original concepts, but in giving existing ideas a novel connotation and emphasis and welding them together within a systematic scheme*. Dengan nada yang sama Joseph Schacht berkomentar bahwa *al-Risālah* al-Syāfi'ī adalah “*a magnificently consistent system and superior by far to the doctrines of ancients schools of law*.”¹¹³ Bahkan ada yang menilai

¹¹⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār al-Jīl, t.t), hlm. 63.

¹¹¹ Henri Shalahuddin, *Alquran Dihujat* (Jakarta: al-Qalam, 2007), hlm. 63.

¹¹² Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh Tasyrī' al-Islamī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 374.

¹¹³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1959), hlm. 137.

usaha al-Syāfi'ī ini bukan hanya sekedar sistematisasi, tapi juga sebagai upaya rasionalisasi pemahaman terhadap hukum Islam.

Terjadinya perbedaan pendekatan antara *ahl al-Hijāz* dan *ahl al-'Iraq* sesungguhnya lebih bersifat teknis, dari filosofis. *Ahl al-'Iraq* banyak menggunakan akal karena kesulitan mengakses Sunah Rasul disebabkan letak geografis tempat mereka yang jauh dari pusat Islam Makkah dan Madinah. Persoalan politik yang telah menyebabkan berkembangnya hadis-hadis palsu juga sebab penting yang perlu dipertimbangkan. Para fukaha Irak sangat hati-hati menggunakan hadis, karena mereka khawatir menggunakan hadis palsu. Oleh karena itu, mereka lebih memilih menggunakan rasio dari pada hadis. Keadaan ini tentu saja berbeda dengan Hijāz (Madinah dan Makkah). Di kota yang masih banyak dihuni oleh Sahabat dan *tabi'īn* ini, sunah mudah diakses, sehingga apabila timbul sesuatu masalah, mereka mudah merujuknya ke sunah Rasul.¹¹⁴

Pengamalan qiyas sebagai sebuah penalaran hukum yang umum, semakin memasyarakat pada masa pasca *tabi'īn*. Mazhab Irak yang diwakili oleh Abū Ḥanīfah dan kedua muridnya, Abū Yūsuf (w. 182 H) dan Muḥammad Ibn Ḥasan al-Syaybānī (w. 189 H), banyak mengeluarkan fatwa-fatwa yang berdasarkan pada otoritas rakyat, meskipun tetap menggunakan nas. Abū Yūsuf misalnya, membenarkan akad *muzāra'ah*, berdasarkan pada kebolehan akad bagi hasil *muḍarabah*. Sementara kebolehan *muḍarabah* sendiri merupakan hasil dari pengqiyasan kebolehan akad *musāqah* (menyewakan kebun buah-buahan) yang diperbolehkan oleh Nabi. Dengan demikian, kebolehan *muzāra'ah*

¹¹⁴ Lihat Maḥmud Muḥammad al-Hanawī, *al-Madkhal ilā al-Fiqh al-Islami: Tārīkh Tasyrī' wa Maḥdiruh wa Naẓariyyāt al-Fiqhiyyah* (al-Qāhīrah: Maktabah Wahbah, 1408H/ 1987), hlm. 118-122; Apalagi ketika sunah Rasul tersebut dianggap telah menyatu menjadi bagian sistem sosial masyarakat Madinah, sehingga praktek-praktek masyarakat Madinah ('*amal ahl al-Madīnah*') pun dijadikan referensi hukum sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Mālik. Keterangan lanjut tentang otoritas praktek-praktek masyarakat Madinah ini, lihat: Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law* (Surrey: Curzon Press, 1999), hlm. 136.

didasarkan pada qiyas ganda atau qiyas yang didasarkan pada hasil qiyas.¹¹⁵

Jenis penalaran oleh mazhab Irak ini menggambarkan penggunaan *ra'y* yang umum dengan cara yang sistematis. Di samping itu, fenomena qiyas ini memperlihatkan bahwa presenden yang menjadi landasan orsinil qiyas, bukan sesuatu yang mutlak. Dan lebih dari itu, qiyas biasa saja berupa argumentasi rasional yang bersifat umum. Fukaha Madinah ternyata juga banyak menggunakan qiyas dalam artinya yang luas (rakyu). Imam Mālik (w. 179 H) sering menggunakan kata-kata seperti *mathl*, *ka*, dan *bi manzilah* dalam kitab *al-Muwatta'*.¹¹⁶ Contoh qiyas yang dilakukan fukaha Madinah adalah tidak boleh melakukan ibadah haji atas nama seseorang, sementara ia masih hidup. Ini diqiyaskan dengan tidak bolehnya melaksanakan puasa dan salat atas nama orang lain. Qiyas ulama Madinah juga dilakukan ketika menetapkan jumlah minimal mas kawin seorang wanita, yaitu seperempat dinar yang diqiyaskan dengan nilai barang-barang yang dicuri bagi penerapan hukuman *hadd*.¹¹⁷

Berdasarkan beberapa contoh qiyas yang berkembang pada mazhab fikih masa lalu, ia berarti mengandung aturan kesepadanan, preseden, akal, dan ketetapan hukum yang telah ada. Kesamaan yang sedikit saja dianggap cukup untuk melakukan qiyas bagi mujtahid awal dan tidak ada aturan-aturan yang susah, lagi ketat bagi pelaksanaannya. Lebih dari itu, menurut fukaha Madinah dan Irak, qiyas bagi mereka pada dasarnya adalah rakyu yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan Islam. Sementara perbedaan qiyas model Madinah dan Irak hanya sedikit, yaitu fukaha Madinah lebih menekankan pada praktek yang telah diterima secara

¹¹⁵ Sarakhsī, *al-Mabsūt*, jld XXIII..., hlm. 7.

¹¹⁶ Mālik, *al-Muwatta'* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld I, hlm. 93.

¹¹⁷ Imam Mālik, *al-Muwatta'*..., hlm. 176.

luas, sedangkan fukaha Irak lebih menuntut konsistensi penalaran. Implikasi dari pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks *ẓahir* (*ḥaqīqat al-laḥẓ*) dari Alquran dan Sunah yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

Dengan demikian, sejarah penggunaan qiyas sebagai penetapan hukum telah dimulai sejak masa Rasulullah saw. Namun penggunaannya masih berdasarkan kepada kesamaan dari segi inderawi, sehingga hukum yang dihasilkan adalah hukum baru dengan mempersamakan kasus baru dengan kasus yang telah ditetapkan oleh nas. Di samping itu, tidak terikat dengan syarat-syarat yang ketat dan sistematis seperti yang dilakukan oleh mereka-mereka setelah itu di antaranya; Imam al-Syāfi'ī yang menaruh perhatian khusus terhadap qiyas dengan memberikan batasan yang ketat.

D. Penggunaan Qiyas oleh Imam al-Syāfi'ī dan Imam al-Ghazālī

1. Qiyas Menurut Imam al-Syāfi'ī¹¹⁸

Mengingat Imam al-Syāfi'ī adalah orang yang pertama yang mengarang ilmu *uṣūl al-fiqh* secara sistematis,¹¹⁹ maka sudah pasti dasar pokok yang menjadi pijakan mazhabnya tampak jelas. Dengan merujuk pada kitab-kitab serta persoalan-persoalan fikihnya, maka tampak jelas bahwa dasar-dasar pokok fikih¹²⁰ Imam al-Syāfi'ī

¹¹⁸ 'Abd al-Wahāb Ibrāhīm, *Manhajiyat al-Imām Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999), hlm. 39.

¹¹⁹ Walaupun ada yang mengklaim bahwa orang pertama kali mengarang ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah Abū Ḥanīfah telah dirangkumkan oleh murid-murid Abū Ḥanīfah yaitu; al-Qaḍī Imām Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrahim al-Anṣarī dan al-Rabbānī Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibānī. Lihat Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, jld I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 10.

¹²⁰ Ada sebagian para ulama yang menyamakan pengertian dalil hukum dengan sumber hukum. Padahal kalau dikaji secara mendalam kedua istilah

adalah Alquran, Sunah, ijmak, qiyas,¹²¹ *al-istiṣhāb*, *urf*, fatwa para Sahabat, *al-istiqrā'*.¹²² Imam al-Syāfi'ī adalah seorang ulama yang menjadi pencetus ilmu *uṣūl al-fiqh*. Beliaulah yang berjasa menciptakan kaidah-kaidah beristinbāṭ secara sistematis. Selain menulis karya-karyanya dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, Beliau juga berperan sebagai pembuka pintu, menjadi pelopor yang memberikan rambu-rambu ijtihad.¹²³ Hal ini dikarenakan beliau telah memberikan batasan dan kriteria bagi mujtahid dan menjelaskan bagaimana memperlakukan nas dan kriteria hadis yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum terhadap suatu peristiwa hukum.

tersebut berbeda. *Maṣḍar al-aḥkām* merupakan sumber utama dalam menetapkan hukum *syar'ī* dan ini hanya khusus kepada Alquran dan Sunah. Sedangkan dalil merupakan petunjuk yang bisa digunakan dalam memperoleh hukum *syara'* dan ini juga meliputi Alquran, sunnah, ijmak, qiyas, *al-istiḥsān* dan yang lainnya. Bahkan bisa dikatakan qiyas, ijmak, *al-istiḥsān*, *al-istiṣhāb* (*presumption of continuity*), *maṣlaḥah mursalah*, '*uruf* (*costum*) dan *sadd zara'ī* (*bloking means*) adalah sebagai metode dalam memahami dan menetapkan hukum *syar'ī*. Berdasarkan hal tersebut, maka kata dalil dapat digunakan untuk Alquran dan Sunah, juga dapat digunakan untuk ijmak dan qiyas karena kesemuanya menunjukkan kepada penemuan hukum Allah Swt. Muḥammad ibn Ḥusain, *al-Lughah fī Uṣūl al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 59.

¹²¹ Bentuk ringkas dari keempat dalil ini adalah bahwa dalil yang dijadikan sebagai dasar suatu hukum adakalanya kembali kepada wahyu atau pada lainnya. Jika kembali kepada wahyu, maka dapat ditemukan dalam Alquran dan hadis, sedangkan jika kembali kepada selain wahyu, maka ia kembali kepada ijmak (jika ada) atau pada ijtihad (ia adalah qiyas). Sedangkan sumber-sumber lain yang ditambahkan oleh ulama *uṣūl al-fiqh* merupakan pelengkap bagi keempat sumber tersebut. Sumber hukum *syar'man qablanā* melengkapi Alquran dan hadis, '*urf* melengkapi ijmak, *qaul ṣaḥābī* melengkapi qiyas (jika ia merupakan ijtihad pribadi) dan melengkapi hadis jika diriwayatkan dari Nabi Muḥammad saw., sementara *istiḥsān* dan sumber-sumber yang lain melengkapi qiyas. Muḥammad Sa'id al-Asymawī, *Nalar Kritis Syariah*, penerjemah Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 42.

¹²² Muṣṭafa Sa'id al-Khin, *Sejarah Ushul Fiqh*, terj Muḥammad Misbah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), hlm. 194.

¹²³ Muḥammad Abu Zahrah, *Imam al-Syāfi'ī ...*, hlm. 23.

Selama tinggal di Irak, al-Syāfi'ī mengarang kitab karyanya yang diberi nama kitab *al-Hujjah* yang kemudian dikenal dengan *qawl qadīm* Imam al-Syāfi'ī. Pada tahun 199 H, dia meninggalkan Irak dan pergi ke Mesir.¹²⁴ Semua karyanya yang dikenal dengan *qawl Jadīd* ditulis di Mesir. Beliau berangkat ke Mesir pada usianya yang kelima puluh tahun, beliau menetap di Fustat (Mesir). Ketika di Mesir, nama Imam al-Syāfi'ī banyak disebut-sebut, sehingga dirinya menjadi tempat rujukan banyak orang yang berasal dari Irak, Syām, maupun dari Yaman.¹²⁵

Salah satu penggunaan rakyu adalah qiyas (*analogical reasoning*) sebagai penemuan hukum selain Alquran, hadis, dan ijmak. Ulama yang pertama kali berbicara tentang qiyas dengan meletakkan kaidah-kaidahnya dan menerangkan dasar-dasarnya adalah Imam al-Syāfi'ī.¹²⁶ Para fukaha sebelum beliau, demikian juga yang semasa dengannya telah membicarakan permasalahan rakyu, akan tetapi mereka belum menerangkan batasan-batasannya ataupun memberikan penjelasan tentang hal-hal yang dapat dijadikan sandaran bagi rakyu itu sendiri. Artinya, mereka belum meletakkan batasan antara ijthad berdasarkan rakyu yang dibenarkan dan yang tidak dibenarkan.

Qiyas pada masa Imam al-Syāfi'ī dan setelahnya, yaitu qiyas yang terkodifikasi dan terformulasikan dengan baku sebagaimana terdapat dalam *al-Risālah*.¹²⁷ Qiyas model ini memiliki persyaratan

¹²⁴ Imam al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 7.

¹²⁵ Imam al-Nawāwī, *al-Taḥqīq*..., hlm. 10.

¹²⁶ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyās*..., hlm. 96.

¹²⁷ Diriwayatkan bahwa Abd al-Raḥmān Ibn Maḥdī meminta kepada al-Syāfi'ī untuk membuat kitab yang menerangkan tentang syarat-syarat menggunakan Alquran, dan Sunah sebagai dalil, kitab yang menerangkan ijmak, qiyas, menerangkan tentang permasalahan *nāsikh-mansūkh*. Al-Syāfi'ī memenuhi permintaan tersebut dan mengarang kitab "*al-Risālah*" yang kemudian beliau kirim kepada Abd al-Raḥmān ibn Maḥdi. Oleh karena itu, Abd al-Raḥmān berkata; aku tidak pernah menunaikan salat melainkan di dalam salatku, aku senantiasa berdoa untuk al-Syāfi'ī. Muṣṭafa Sa'id al-Khin, *Sejarah Ushul*..., hlm. 88.

yang ketat, baku dan kaku, sehingga tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan “tunduk” di bawah bayang-bayang teks agama, yakni Alquran, Sunah dan ijmak. Model qiyas ini dimulai pada masa al-Syāfi‘ī, yang diformulasikan pertama sekali dalam *al-Risālah* hingga sekarang.

Imam al-Syāfi‘ī mulai meletakkan kaidah-kaidah¹²⁸ bagi bentuk ijtihad berdasarkan rakyu yang menurutnya benar, serta kaidah-kaidah untuk menilai ketidaktepatan sebuah *istinbāt* hukum. Imam al-Syāfi‘ī mulai meletakkan batasan-batasan qiyas dengan memberikan kaidah yang dapat digunakan dalam menilai kekuatan qiyas serta mengklasifikasi pendapat-pendapat fikih yang didasari oleh qiyas dengan landasan nas. Imam al-Syāfi‘ī juga menerangkan syarat-syarat seorang *faqīh* melakukan qiyas. Pengetahuan yang didasari kepada qiyas merupakan pengetahuan yang disandarkan kepada seorang mujtahid. Walaupun demikian, pengetahuan itu harus dilandasi kepada nas sebagai pijakannya.

Permasalahan tersebut adalah persoalan yang mendasar dalam epistemologi adalah bagaimana sesuatu itu diketahui? Atau dengan cara apa diketahui? Persoalan ini cukup mendasar sekali, karena ia menyangkut masalah validitas ilmu itu sendiri. Imam al-Syāfi‘ī menjawab persoalan ini secara hirarki:

على أن ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر: في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس¹²⁹

Artinya: tidak seorangpun yang boleh mengatakan sesuatu itu halal atau haram kecuali dengan suatu pengetahuan (*al-‘ilm*).

¹²⁸ Kaidah dapat didefinisikan:

القاعدة الكلية وهي اصطلاحاً على ما يجيء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها
Kaidah adalah prinsip umum yang melengkapi kepada satuannya secara menyeluruh.

Lihat. Muḥammad ibn ‘Alī al-Fārūqī, *Mausū‘ah Kisayf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 213.

¹²⁹ Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*..., hlm. 39.

Dan pengetahuan itu diperoleh melalui pemberitahuan yang ada di Alquran atau sunah, ijmak atau qiyas.

Dari jawaban Imam al-Syāfi'ī di atas dapat dianalisa bahwa pengetahuan tentang sesuatu itu yang tidak disebutkan dalam Alquran adalah pengetahuan mujtahid yang merupakan informasi dari nas. Oleh karena itu, seorang mujtahid tidak mengetahui hakikat sebenarnya yang dikehendaki nas itu. Namun, dia hanya berusaha menemukan hukum yang dipahami dari petunjuk nas, bukan menetapkan hukum berdasarkan pemikirannya semata. Akan tetapi, hukum itu lahir berdasarkan petunjuk yang diberikan nas, sehingga hukum yang telah disebutkan dan memiliki petunjuk untuk direntangkan, maka tugas mujtahid hanya menghubungkan permasalahan baru dengan permasalahan yang telah disebutkan nas.

Dalam *uṣūl al-fiqh*, Alquran, sunah, ijmak dan qiyas disebut *adillah*. Prinsip epistemologis ini sejalan dengan firman Allah masing-masing dalam Alquran:

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ
الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ (النحل: ١١٦)

Artinya: dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta, “ini halal dan ini haram,” untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tidaklah beruntung.

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa Allah Swt. melarang hamba-Nya untuk menghukumkan sesuatu yang belum ada aturan hukumnya dalam Alquran dengan haram atau halal berdasarkan kehendak dirinya atau berdasarkan akal pikiran semata tanpa melandaskan pemikiran itu kepada dalil yang ada.¹³⁰ Namun, apabila nas tidak menjelaskan secara eksplisit, maka harus dicari petunjuk implisitnya untuk menghubungkan permasalahan yang

¹³⁰ Nāṣir al-Dīn al-Baidāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld III, hlm. 244.

baru kepada permasalahan yang telah disebutkan oleh nas, sehingga dapat dicakupi hukum yang ada pada Alquran kepada permasalahan baru itu. Metode seperti ini dikenal dengan qiyas, karena qiyas adalah penetapan hukum pada permasalahan baru dengan menghubungkannya dengan masalah yang telah disebutkan oleh nas.

Dalam ayat yang lain, Allah Swt. juga menyebutkan tentang larangan menghukumkan sesuatu dengan tanpa dilandasi kepada ilmu:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْئُولًا (الإسراء: ٣٦)

Artinya: dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya.

Ayat di atas menjelaskan bahwa pengetahuan harus dibuktikan dengan kenyataan yang sebenarnya. Pengambilan kesimpulan terhadap sesuatu yang tidak diketahui secara mendetil akan mengakibatkan kesalahan fatal setelahnya. Membicarakan sesuatu yang tidak diketahui seolah-olah dia mengetahuinya adalah suatu bentuk penyesatan. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus memiliki ilmu yang memadai untuk melakukan suatu ijtihad terhadap hukum suatu masalah, sehingga tidak akan terjerumus kepada kesesatan yang pada akhirnya akan menyesatkan umat yang menjadi pengikut fatwanya dan pada akhirnya akan membuat mata rantai kesesatan yang berkesinambungan. Perilaku seperti ini sangat dicela dalam Islam, karena Islam sudah memberikan peringatan bahwa hukum itu adalah hukum Allah Swt. atau yang dihubungkan kepadanya yang kebenaran itu mendekati kepada kebenaran yang disebutkan oleh nas. Adapun dalam konsep yang ditawarkan oleh al-Syāfi‘ī, beliau tidak terlalu membedakan antara kata “ijtihad” dengan “qiyas.”

Sepanjang pengamatan penulis, al-Syāfi'ī di dalam kitab *al-Risālah* menyebut kata “*ijtihād*” dalam berbagai bentuknya tidak lebih dari 37 kali, jauh lebih sedikit dibanding kata “*qiyās*” yang disebutnya sebanyak 128 kali. Pertama kali kata “*ijtihād*” dicantumkan di dalam kitabnya adalah ketika membahas pengertian *bayān*. Dan kata “*ijtihād*” untuk kali terakhir tercatat di dalam *al-Risālah*-nya adalah ketika membahas tentang hukum perbedaan pendapat (*bāb al-ikhtilāf*) yang ia bagi ke dalam pendapat yang dilarang sama sekali (*muharram*) dan yang diperbolehkan. Selain menggunakan kata “*ijtihād*,” al-Syāfi'ī juga ditemukan menggunakan kata “*istinbāṭ*”¹³¹ dalam beberapa tempat. Hal ini mengindikasikan bahwa Imam al-Syāfi'ī tidak membedakan penggunaannya secara signifikan, karena hal itu belum dibutuhkan pada saat itu. Abū Zahrah menyebutkan, secara umum kata tersebut digunakan untuk menunjukkan pembagian pengetahuan dalam proses penalaran hukum yang ia bagi ke dalam dua kategori, yaitu apa yang bisa dirujuk secara langsung pada teks suci (*naṣṣan*) dan yang dilakukan melalui proses pencarian hukum (*istinbāṭan*).¹³²

Dari sekian tawaran yang dilontarkan al-Syāfi'ī, tidak ditemukan suatu definisi yang utuh (*jāmi'* dan *māni'*) mengenai *ijtihād*. Tetapi dari beberapa penjelasan yang ditawarkannya, penulis berupaya menangkap suatu benang merah pengertian *ijtihād*

¹³¹ Al-Syawkānī dalam pembahasan *qiyas* mencoba menjelaskan makna *istinbāṭ* dengan, “mengeluarkan dalil untuk makna yang dituju (*maḍlūl*) melalui proses penalaran (*naẓar*) yang diambil dari kata-kata ‘*umūm*, *khuṣūs*, *muṭlaq*, *muqayyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, yang berada di dalam kandungan nas sendiri dan berguna sebagai suatu cara untuk mengeluarkan dalil darinya.” Muhammad ibn ‘Alī ibn al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuhūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 91.

¹³² Abū Zahrah, *Tārīkh Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Maṭba‘ah al-Madanī, t.t), jld I, hlm. 136. Pada masa Imam al-Syāfi'ī tidak ada perbedaan antara dalil (دلیل) sumber (مصدر) serta metode (منهج), namun belakangan ada yang membedakan antara dalil dan metode. Dalil dibatasi hanya pada Alquran dan Sunah (*dalīl al-musyri'*), sedang dalil selebihnya (*dalīl al-muḥḥir*) dianggap sebagai metode yang dikelompokkan menjadi tiga: metode *lughawīyyah*, metode *ta‘līlīyyah* dan metode *istiṣlahīyyah*.

menurut al-Syāfi'ī, yaitu suatu upaya penyingkapan hukum yang sudah ada (*iktisyāf mā huwa mawjūd bi al-fi 'l*)¹³³ secara tersembunyi dalam nas melalui sarana penggalian hukum (*dalā'il/alamāt*) dan yang menyerupainya (*tasybih/mithl*) berupa qiyas untuk mencapai tujuan yang dikehendaki Allah.¹³⁴

¹³³ Abū Zahrah, *Tārīkh Madhāhib...*, hlm. 286.

¹³⁴ Ini dapat dilihat dari contoh yang dia sebutkan dalam kitabnya *al-Risālah*, di antaranya permasalahan menghadap kiblat, yaitu mempersamakan antara menghadap Kakbah secara langsung dengan yang tidak langsung. Menurut dia, apabila seseorang berada dekat dengan Kakbah, maka dia harus menghadap tepat dengan Kakbah itu, namun apabila seseorang tidak berada di depan Kakbah, maka dia harus berijtihad dengan menggunakan petunjuk bintang atau matahari, sehingga memberikan pengetahuan kepadanya tentang arah kiblat. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (النحل: ١٦)

Artinya: dan (dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk.

Teks aslinya adalah:

وكان عليهم تكلف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي رغبها فيهم، ليقتصدوا قصد التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالها. فإذا طلبوها مجتهدين يعقوبهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدوا ما عليهم. وأبان لهم أن فرضه عليهم التوجه شطر المسجد الحرام، والتوجه شطره لا إصابة البيت بكل حال. ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في الصواب إمكان من عاين البيت: أن يقولوا تتوجه حيث رأينا بلا دلالة.

Lihat. al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 501.

Dari contoh itu dapat dilihat bahwa pengetahuan yang diperoleh seseorang itu adalah pengetahuan secara *zāhīr*, karena dia tidak tahu hakikat yang sebenarnya, akan tetapi pengetahuan itu didapat dengan adanya dukungan dalil yang menjadi landasan untuk memperoleh pengetahuan itu. Hal ini dikarenakan akal akan dapat memberikan petunjuk dan tanda sebagai dalil untuk berijtihad memperoleh arah kiblat untuk melakukan salat, walaupun secara kenyataan tidak benar, karena dalam hal ibadah manusia hanya dibebankan ijtihad secara *zāhīr* saja tanpa harus memastikan kejadian yang sebenarnya. Dengan demikian, aplikasi qiyas Imam al-Syāfi'ī hanya menitikberatkan kepada hal-hal yang bersifat *zāhīr* saja tanpa tinjauan kepada hakikatnya, sehingga setiap hukum yang dihasilkan dengan berbagai kasus baru juga masih dalam tataran *zāhīr* (praduga) saja tidak menguak hakikat yang sebenarnya. Hal ini dikarenakan akal manusia tidak dapat menjangkau hakikat yang sebenarnya. Kebenaran yang dicapai oleh akal manusia hanya kebenaran relatif, karena kebenaran mutlak hanya dimiliki oleh Allah Swt. Sebagai pencipta dari makhluk ini. Oleh karena itu, aplikasi dari sebuah metode hanya berkisar kepada hal-hal yang dapat dinalar oleh akal, sehingga hukum yang dihasilkan oleh metode itu hanya sebatas wacana dan pihak lain boleh membantah atau menentangnya.

Para ulama *uṣūl al-fiqh* pasca al-Syāfi'ī memiliki varian pandangan dalam merespon konsep ijtihad al-Syāfi'ī tersebut. Ada yang menyetujui, menolak atau yang mengambil jalan tengah. Al-Rāzī memberikan penafsiran, yang dimaksud dengan definisi al-Syāfi'ī bahwa ijtihad sama dengan qiyas atau sebaliknya, artinya qiyas *syar'ī*.¹³⁵

Imam al-Ghazālī (450-505 H) dalam kitabnya *al-Mustasfā* menyatakan itu keliru (*khaṭa'*). Alasannya karena daya cakup ijtihad lebih luas dari pada qiyas. Lebih lanjut, bagi al-Ghazālī, wilayah ijtihad dapat mencakup varian pemikiran yang general, *lafaz-lafaz* yang lebih sulit dan segala sistem pencarian hukum yang semuanya ini tidak bisa dilakukan metode qiyas.¹³⁶ Bagi al-Ghazālī, ijtihad hanya bisa dilakukan oleh seorang mujtahid sendiri yang siap mengerahkan segala tingkat kesanggupannya untuk menggali hukum. Kondisi demikian tidak mungkin diterapkan dari sudut pandang penalaran qiyas. Salah seorang intelektual hukum Islam dari Pakistan, Aḥmad Ḥasan, mendukung gagasan al-Ghazālī tersebut.

Dalam istilah Aḥmad Ḥasan, al-Ghazālī hendak mengatakan bahwa definisi al-Syāfi'ī tersebut betul-betul tidak logis (*logically defective*), yaitu kurang utuh dan tidak eksklusif (*ghayr māni'*) karena di dalamnya mencakup pandangan-pandangan personal yang dapat dikatakan sebagai ijtihad serta terlalu sempit daya cakupnya (*ghayr jāmi'*), di mana model penalaran *qiyās jalī* yang terkadang tidak perlu mengerahkan pemikiran cukup berat pun tidak tercakup di dalamnya.¹³⁷ Hal senada juga disampaikan al-Syayrāzī (w.476

¹³⁵ Abū bakar al-Rāzī, *Fuṣūl fī al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld III, hlm. 89.

¹³⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* ..., hlm. 521.

¹³⁷ Aḥmad Ḥasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publisher, 1994), hlm. 98. Teks utuhnya adalah: *That definition of qiyas enunciated by al-Shāfi'ī is logically defective, 'It is not exclusive (māni') as it includes questions based on personal opinion called ijtihad and not exhaustive (jāmi') as it does not include some kinds of qiyas like patent analogy (qiyas jalī) where the user of qiyas does not spent any effort.*

H.)¹³⁸ dalam kitabnya *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Menurut al-Syayrāzī, cakupan makna ijtihad jauh lebih luas daripada makna qiyas. Makna ijtihad mengandung pengerahan segala kesanggupan nalar untuk melakukan penggalian hukum¹³⁹ termasuk di dalamnya memberikan batasan makna *muṭlaq* pada *muqayyad*, menata cakupan makna umum yang dibatasi pada makna *al-khāṣ* dan segala macam metode untuk melakukan penyimpulan hukum, yang semuanya itu tidak masuk ke dalam cakupan pemikiran qiyas. Oleh karena itu, al-Syayrāzī menegaskan bahwa tidak ada artinya membatasi makna qiyas dengan ijtihad (*falā ma 'nā li taḥdīd al-qiyās bih*).¹⁴⁰

Dengan demikian, dalam konsep Imam al-Syāfi'ī qiyas adalah salah satu dasar hukum Islam dari empat dasar hukum Islam. Dia menolak penetapan hukum selain dari empat itu. Namun, perlu ditegaskan bahwa beliau tetap menerima penetapan hukum yang lain selama masih menjadikan nas sebagai pijakan hukumnya. Hal ini akan dijelaskan di depan nanti, tentang pengklaiman sebagian orang bahwa al-Syāfi'ī menolak *al-istiḥsān* padahal beliau menggunakan dalam sebagian pendapatnya.

Al-Syāfi'ī tidak menjelaskan secara eksplisit definisi qiyas dalam kitabnya *al-Risālah*. Namun, semua contoh yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī sesuai dengan definisi-definisi qiyas yang dikemukakan oleh para ulama sesudahnya. Oleh karena itu,

¹³⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Syayrāzī adalah salah seorang ulama *madhhab* al-Syāfi'ī yang cukup populer. Ia lahir di suatu perkampungan Fairuzābad, suatu daerah di dekat Syirāz Persia pada tahun 393 H/1003 M dan wafat pada tahun 476 H/1083 M dalam usia 83 tahun. Salah satu karyanya yang cukup populer adalah *al-Muhadhdhab* dalam bidang fikih dan *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* yang kini menjadi rujukan dalam penelitian ini. Lihat juga, Abū al-Fidā al-Hafīz ibn Kathīr al-Dimasqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), jld II, hlm. 334.

¹³⁹ Aḥmad Ziyād, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Dār al-Da'wah, t.t), jld I, hlm. 142.

¹⁴⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Syayrāzī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*..., hlm. 53.

dapat disimpulkan bahwa kemungkinan pengertian qiyas menurut al-Syāfi'ī sama dengan qiyas yang didefinisikan oleh ulama *uṣūl al-fiqh* setelahnya. Al-Syāfi'ī memulai pembicaraannya tentang qiyas dengan dua premis (proposisi¹⁴¹ yang digunakan untuk penarikan konklusi); yaitu:

Premis *pertama*: segala sesuatu pasti terdapat hukumnya dalam Islam, karena syariat itu bersifat universal yang dapat merangkum semua kejadian sekaligus memberikan hukum terhadapnya; apakah ia baik atau buruk, dilarang atau dibolehkan, apakah sesuatu tersebut diizinkan oleh syariat, sehingga mempunyai ketentuan hukum, atau tidak diizinkan, sehingga tidak menimbulkan konsekuensi hukum yang telah ditetapkan oleh pembuat hukum, yaitu Allah Swt.

Mengetahui suatu hukum dapat diperoleh melalui *istinbāt*, yakni penggalian hukum dari sumber-sumbernya (Alquran dan Sunah), atau membandingkan serta menyamakan hukum suatu perkara yang telah disebutkan nas dengan perkara lain yang serupa dengannya, namun tidak disebutkan oleh nas. Dengan demikian, tidak ada halangan untuk menggunakan qiyas. Inilah makna perkataan al-Syāfi'ī, “setiap peristiwa yang terjadi pada seorang muslim mesti memiliki hukum yang menyertainya.”¹⁴² Hukum tersebut ada yang sudah ada ketetapanannya dalam nas dan ada yang nas tidak jelas menerangkannya, maka dalam hal itu diperlukan adanya ijtihad atau qiyas. Penjelasan Allah menurut al-Syāfi'ī terbagi dua:

- a. Penjelasan hukum dengan cara nas. Setiap hukum yang ditentukan berdasarkan keumuman nas atau kekhususannya wajib bagi seorang muslim mengikutinya.

¹⁴¹ Proposisi adalah suatu pernyataan dalam bentuk kalimat yang memiliki arti penuh dan utuh. Jam Hendrik Rapar, *Pengantar Logika* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 32.

¹⁴² Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 477.

- b. Penjelasan melalui tanda-tanda serta indikasi yang telah ditetapkan Allah yang berfungsi memberi petunjuk kepada setiap orang yang berakal. Menurut al-Syāfi'ī ijtihad hanya berlaku pada perkara yang terdapat keterangannya dalam nas serta tidak diijmakkan oleh para ulama. Penggalan hukum yang demikian dilakukan dengan menggunakan qiyas. Al-Syāfi'ī dikenal sebagai seorang *faqīh* yang mendefinisikan ijtihad dengan “Menggunakan qiyas untuk menemukan solusi hukum bagi permasalahan yang tidak terdapat keterangan nasnya.

Premis *kedua*: pengetahuan akan hukum syariat itu terbagi dua:

1. Pengetahuan secara rinci dan menyeluruh mencakup sisi *ẓāhir* dan batin. Pengetahuan ini adalah suatu kebenaran yang bersifat ilmu yakin,¹⁴³ sehingga tidak diragukan lagi.
2. Pengetahuan tentang kebenaran bersifat *ẓāhīr* dan hakikatnya dimiliki oleh Allah. Pengetahuan ini memiliki kualitas *ẓannī*, bukan dengan cara pasti (*qaṭ'ī*).¹⁴⁴

Pengetahuan yang masuk dalam katagori pertama dapat diketahui dengan dua cara; melalui teks Alquran dan hadis yang *mutawātir* atau sebagai yang dikatakan oleh al-Syāfi'ī melalui

¹⁴³ Keyakinan itu dapat dikategorikan kepada beberapa tingkatan, yaitu:

- a. *'Ilm al-yaqīn* (علم اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti berdasarkan pengetahuan yang sudah mutawatir, seperti pengetahuan seseorang tentang kota Mekkah.
- b. *'Ain al-yaqīn* (عين اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti setelah melihatnya, akan tetapi belum mampu mengetahui detil semua bagiannya, seperti orang melihat pesawat yang tidak mampu mengetahui berapa banyak mor dan baut dari pesawat itu.
- c. *Ḥaqq al-yaqīn* (حق اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti setelah merasakannya/menyentuhnya langsung, sehingga semakin bertambah keyakinannya.

Lihat. Aḥmad al-Šāwī, *Ḥasyiyyah Aḥmad al-Šawī* (Surabaya: Haramain, t.t), hlm. 25.

¹⁴⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 480.

pengetahuan yang diketahui oleh masyarakat umum. Inilah yang dapat menyikapi ketentuan hukum halal dan haramnya sesuatu. Pengetahuan yang dimaksudkan di sini adalah pengetahuan yang harus dimiliki oleh setiap muslim, atau tidak seorang pun diperkenankan untuk menyatakan bahwa saya tidak mengetahuinya atau meragukannya.¹⁴⁵

Sedangkan ilmu yang bersifat *ẓahīr* sementara hakikatnya merupakan rahasia Allah Swt. merupakan ilmu yang dihasilkan berdasarkan *ḥadīth aḥād*, *ijmak* dan *qiyas*. Mereka yang mendapat pengetahuan dengan tiga dasar ini tidak boleh mengklaim bahwa ilmunya adalah benar dan tepat serta merupakan hakikat yang hanya diketahui oleh Allah Swt. Meski demikian, ia harus mengamalkannya dengan alasan bahwa itulah pengetahuan yang dihasilkan dan dicapai sesuai dengan batas kemampuannya, dan ia tidak berkewajiban membebani dirinya dengan sesuatu yang berada di luar kemampuannya. Hal ini hanya kepada para mujtahid di saat mereka menggali hukum dari sumber-sumbernya (Alquran dan sunah). Mereka berkewajiban mengamalkan apa-apa yang tampak secara *ẓahīr* dan jelas menurut pengetahuan mereka dan mereka tidak terkena dosa ketika tidak mengetahui apa yang gaib bagi mereka.

Al-Syāfi‘ī menganggap *qiyas* sebagai mengamalkan ketentuan nas. Penggunaan *qiyas* menurutnya sama dengan mengikuti nas. Oleh karena itu, dalam bukunya *al-Risālah*,¹⁴⁶ sang Imam

¹⁴⁵ Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*..., hlm. 482.

¹⁴⁶ Hal-hal yang mendorong al-Syāfi‘ī menyusun kitab *al-Risālah*, karena terjadinya kerancuan dalam penggunaan bahasa Arab; terjadinya percampuran antara bahasa Arab dengan bahasa asing, sehingga menyebabkan kesalahan dalam memahami cita-cita syarak; banyaknya kalangan yang membicarakan ilmu, akan tetapi tidak mengetahui tata bahasa Arabnya, sehingga mengalami berbagai perbedaan dan pertentangan; terutama terjadinya perbedaan pandangan antara *ahl ḥadīth* di Hijaz dan *ahl ra’y* di Baghdad. Dengan adanya persoalan-persoalan yang terjadi, al-Syāfi‘ī berusaha menjembatani dan menetralsir penetapan dasar-dasar yang benar dan kuat. Lihat Syamsul Bahri, *Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 42.

mengatakan, “hanya para ulama yang berhak menghukumi sesuatu yang tidak ada keterangannya di dalam nas.” yaitu dengan cara mengqiyaskan sesuatu yang tidak terdapat hukumnya di dalam nas dengan sesuatu yang hukumnya tertera dalam nas. Jika di dalam Alquran dan sunah tidak terdapat nas yang dapat dijadikan sebagai dasar penerapan qiyas, maka al-Syāfi‘ī melarang berijtihad dalam permasalahan tersebut, sehingga tidak terjadi ijtihad yang hanya didasari pemikiran semata. Sesungguhnya menghukumi sesuatu tanpa didukung oleh argumen hukum syariat yang jelas, dan mengqiyaskan sesuatu tanpa adanya nas yang dapat dijadikan sebagai pijakan adalah hal yang terlarang.¹⁴⁷

Al-Syāfi‘ī memberikan dalil bahwa perintah Allah kepada umat Islam untuk berijtihad hanya dapat dilakukan dengan menggunakan dalil-dalil yang akan menuntun seorang mujtahid menuju kepada kebenaran.¹⁴⁸ Sebab ijtihad adalah mencari makna tertentu. Pencarian itu harus didasari oleh dalil-dalil yang akan menuntun mujtahid menemukan makna tersebut. Hal ini hanya dapat ditempuh dengan cara meneliti makna-makna yang terkandung dalam nas, agar hukum perkara yang tidak terdapat nas dapat disamakan dengan sesuatu yang mirip dengannya (qiyas).¹⁴⁹ Jika

¹⁴⁷ Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah...*, hlm. 504.

¹⁴⁸ Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah...*, hlm. 479. Al-Ghazālī membatasi golongan-golongan pencari kebenaran menjadi empat kelompok: *pertama*, para teolog (*mutakallimūn*), yaitu kelompok orang mengaku sebagai golongan rasionalis (*ahl al-ra'y wa al-naẓr*). *Kedua*, penganut kebatinan (*batiniyah*), yaitu kelompok orang yang mengklaim diri sebagai pemegang pengajaran (*ta'lim*) dan yang mengkhususkan diri pada adopsi ajaran imam yang suci (*al-imām al-ma'sūm*). *Ketiga*, kelompok filsuf, yaitu kelompok yang mengklaim diri sebagai pemilik logika dan penalaran demonstratif. *Keempat*, golongan sufi, yaitu mereka yang mengaku sebagai kelompok elit yang terhormat (*khawwaṣ al-haḍrah*) dan yang bisa menyaksikan dan menyingkap kebenaran hakiki (*ahl al-Musyāhadah wa al-mukhaṣyafah*). Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, terj. Ahmad Mainun..., hlm. 37.

¹⁴⁹ Model yang dijelaskan oleh al-Syāfi‘ī harus ditempuh oleh seorang *faqīh* dalam berijtihad, yaitu dengan menggunakan qiyas. Sebab, seorang mujtahid ketika akan menghukum sesuatu, tidak akan bersandar kecuali kepada nas Alquran dan sunah. Jika tidak terdapat petunjuk *ẓahīr* nas, maka dengan menerapkan metode qiyas, yaitu memahami makna nas dan mengenal ilat yang terdapat di

seseorang diperintahkan membeli budak, lalu ia diminta untuk menaksirkan harga budak yang dibelinya, tentunya ia harus memahami betul seluk beluk masalah nilai seorang budak; berapa nilainya saat terjadinya transaksi tersebut.

Di saat ia akan menaksirkan harga budak tersebut, ia tidak dapat menentukan harganya kecuali dengan membandingkan dengan harga budak yang lain yang sejenis di pasaran budak. Dengan demikian, tidak layak jika seorang *faqīh* yang tidak mengetahui harga budak pasaran diperintahkan menentukan harga seorang budak. Sebab jika ia menetapkan harga budak tersebut tanpa pengetahuan tentang harga pasaran budak, maka ia akan menentukannya secara serampangan. Dari sini, maka ketentuan yang sama juga berlaku bagi seorang *faqīh* yang sedang berbicara tentang halal dan haram di bidang syariat.¹⁵⁰

Berdasarkan pernyataan al-Syāfi'ī dalam kitab *al-Risālah* dan kitab-kitabnya yang lain, dapat disimpulkan bahwa al-Syāfi'ī tidak menjelaskan definisi qiyas sebagaimana yang ditawarkan oleh ulama setelahnya. Dia lebih memfokuskan kepada operasional dari qiyas itu sendiri. Di samping itu, dia hanya memberikan klasifikasi qiyas berdasarkan jelas atau tidaknya ilat serta sejauh mana kadar kesamaan antara ilat hukum yang terdapat nas dengan ilat yang tidak terdapat nas. Hal itu dianggap cukup sesuai dengan kebutuhan saat itu. Hal ini juga dibuktikan oleh fakta sejarah, bahwa pada masa al-Syāfi'ī belum terpengaruh dengan konsep logika Yunani yang memberikan kriteria untuk pendefinisian setiap istilah yang digunakan.

Dalam *al-Risālah*, al-Syāfi'ī menyebutkan dua bentuk qiyas: *pertama*, qiyas di mana perkara hukum yang tidak terdapat keterangannya di dalam nas (*furū'*) semakna dengan perkara hukum yang keterangannya dijelaskan oleh nas (*aṣl*) disebutkan juga dengan *al-qiyās al-ma'nā*. Para ulama tidak berbeda pendapat tentang

dalamnya, kemudian menyamakan perkara yang tidak terdapat nas dengan perkara yang hukumnya terdapat dalam nas. Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 505.

dibolehkan penggunaan qiyas bentuk pertama ini. Bentuk qiyas yang *kedua* adalah pada saat perkara hukum yang tidak terdapat keterangannya dalam nas (*furū'*) mempunyai banyak kesamaan dengan perkara hukum yang terdapat keterangannya di dalam nas (*aṣl*), sehingga perkara pertama (*furū'*) di atas dikelompokkan dengan sesuatu yang paling banyak memiliki kesamaan dengan perkara hukum yang kedua (*aṣl*).¹⁵¹ Al-Syāfi'ī menyebutkan bahwa qiyas itu mempunyai beberapa tingkatan; qiyas *awlā*, qiyas *musāwī* dan qiyas *adnā*. Setelah dilacak dalam tulisan dia, dapat disimpulkan bahwa tingkatan qiyas dimulai dari yang paling kuat (pemberlakuan qiyas) adalah *qiyas awlā*, karena ilat pada *furū'*nya lebih kuat dibandingkan dengan ilat yang terdapat pada *aṣl*, sehingga ilat itu merupakan pengwajib hukum pada *furū'*. Kemudian tingkatan selanjutnya adalah qiyas *musāwī*, karena ilat pada *furū'* sama kuat dengan ilat pada *aṣl*, sehingga ilat hanya sebagai pertanda hukum bukan pengwajib hukum. tingkatan yang paling rendah adalah qiyas *adnā*, karena *furū'* memiliki kesamaan terhadap dua *aṣl* dan tidak banyak kasus yang diselesaikan dengan qiyas ini.

Menurut dia, tingkatan pertama merupakan qiyas yang paling kuat, karena *furū* itu semakna dengan *aṣl*, maka seolah-olah *furū* itu adalah *aṣl* juga. Al-Syāfi'ī mengatakan, “qiyas yang terkuat adalah seperti Allah Swt. mengharamkan di dalam Kitab-Nya, dan Rasulullah saw. mengharamkan sesuatu dengan kadar yang sedikit. Jika sesuatu yang sedikitnya saja diharamkan, maka yang banyak tentu lebih diharamkan lagi. Begitu pula apabila sedikit ketaatan saja merupakan sesuatu yang terpuji, maka lebih-lebih ketaatan yang kualitasnya lebih tinggi dari itu ia lebih utama untuk dipuji. Demikian pula jika sesuatu yang banyak dibolehkan, maka yang lebih sedikit dari itu, lebih utama untuk diperbolehkan.”¹⁵²

¹⁵¹ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*..., hlm. 479.

¹⁵² Dalam kitab *al-Risālah*, al-Syāfi'ī mengemukakan dua permasalahan utama:

Pertama, sang Imam menyatakan bahwa *qiyās syibh* (menerapkan qiyas antara dua perkara yang serupa) adalah hal yang masih diperdebatkan oleh ulama

Ketika menyebutkan tingkatan ini, al-Syāfi'ī mengatakan bahwa orang-orang yang menggunakan qiyas jenis ini tidak berbeda pendapat.¹⁵³ tingkatan yang kedua adalah qiyas yang *furū'*nya memiliki kesamaan dengan salah satu *aṣl*, sehingga harus ditemukan kesamaan yang paling banyak untuk diberlakukan qiyas pada kasus itu. Namun demikian, qiyas seperti ini masih semakna dengan *aṣl*, walaupun secara implisitnya dikategorikan kepada tingkatan yang kedua, karena mempunyai banyak keserupaan dari salah satu dua *aṣl*.

Pembagian dua jenis qiyas (semakna dan banyak keserupaan dengan salah satu *aṣl*) di atas sangat tepat, sebab keduanya pantas untuk tidak diperselisihkan oleh para fukaha yang menggunakan qiyas, sehingga tidak melahirkan pendapat yang saling berbenturan di antara para mujtahid dalam hal ini. Pembagian tersebut juga ditemukan dalam berbagai literatur sesudahnya, sehingga hal itu tampak sebagai sebuah hal yang tidak diperselisihkan dalam

pengguna qiyas. Pernyataan demikian tentunya mengisyaratkan kepada kuatnya jenis qiyas yang pertama dan lemahnya qiyas pada bagian yang kedua.

Kedua, al-Syāfi'ī menyatakan sebagian ulama hanya menamakan qiyas ketika ilat pada perkara hukum *furū'* lebih lemah dibandingkan dengan ilat pada perkara hukum *aṣl*. Sedangkan dua jenis qiyas yang lainnya, yaitu ketika ilat pada perkara hukum *furū'* lebih kuat atau sederajat dengan ilat pada perkara hukum *aṣl*, sebagian ulama enggan menamai kedua jenis qiyas ini dengan qiyas. al-Syāfi'ī menghargai mereka yang berpendapat demikian, namun al-Syāfi'ī mempunyai alasan untuk memasukkan sebagai bagian dari qiyas. Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 481.

¹⁵³ a. *Qiyās aulawī* adalah qiyas yang berlakunya hukum pada *furū'* lebih kuat dari pemberlakuan hukum pada *aṣl* karena kekuatan pada *furū'*. Contohnya mengqiyaskan keharaman memukul orang tua kepada ucapan “*uf*” (berkata kasar) terhadap orang tua dengan ‘*illat* “menyakiti.” b. *Qiyās musawī* adalah qiyas yang berlakunya hukum pada *furū'* sama keadaannya hukum pada *aṣl* karena kekuatan ilatnya sama. Contohnya, mengqiyaskan membakar harta anak yatim kepada memakannya secara tidak patut dalam menetapkan hukum haramnya. Membakar harta anak yatim atau memakannya secara tidak patut adalah sama-sama merusak harta anak yatim. c. *Qiyās adnā* adalah qiyas yang berlakunya hukum pada *furū'* lebih lemah dibanding dengan berlakunya hukum pada *aṣl* meskipun qiyas tersebut memenuhi persyaratan. Contohnya, mengqiyaskan apel kepada gandum dengan ilat makanan dalam masalah riba. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld I..., hlm. 220. Lihat juga. Ibn Subkī, *Jamī' al-Jawāmi'*..., hlm. 225.

kalangan yang menggunakan qiyas sebagai landasan hukum. Namun seiring perkembangan keilmuan, khususnya *uṣūl al-fiqh*, terjadi pengembangan dari qiyas yang pertama, sedangkan qiyas yang kedua hanya digunakan pada saat darurat saja.

Al-qiyās al-ma'nā adalah ketika ilat yang terdapat pada perkara hukum *furū'* tidak lebih lemah dibandingkan dengan ilat pada perkara hukum *aṣl* (*aṣl* dengan *furū'* tidak dibedakan, sehingga *furū'* itu seolah-olah *aṣl* itu sendiri). Contohnya membakar harta anak yatim diqiyaskan kepada memakannya secara tidak patut dengan ilat merusak harta anak yatim itu. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa al-Syāfi'ī tidak menganggap lemahnya qiyas kecuali dalam *qiyās syibh*; yaitu qiyas di mana terdapat keserupaan ilat pada perkara *furū'* dengan beberapa perkara yang telah diterangkan oleh nas, yang kemudian perkara hukum *furū'* tersebut disamakan dengan sesuatu yang paling mirip dengan yang terdapat dalam nas.

Al-Syāfi'ī menyatakan bahwa tidak setiap orang dapat mempergunakan qiyas sebagai salah satu *istinbāt* hukum. Hal itu sebagaimana beliau mengemukakan dalam kitabnya *al-Umm* tentang sifat-sifat orang yang pantas melakukan qiyas yaitu: Seorang hakim, penguasa ataupun seorang mufti tidak boleh menetapkan hukum, kecuali jika mereka memenuhi beberapa syarat, yaitu memiliki pengetahuan tentang Alquran, pengetahuan tentang hukum-hukum yang keberlakuannya dihapus oleh hukum yang lain, hukum yang bersifat umum, hukum yang bersifat khusus. Ia harus memiliki pengetahuan tentang sunah Rasulullah saw., mengetahui pendapat para ulama, memahami bahasa Arab, sehingga ia bisa menggunakan qiyas perkara yang lain dengan pengetahuannya itu. Oleh karena itu, jika seorang paham akan ilmu *uṣūl al-fiqh*, akan tetapi tidak pandai menggunakan qiyas. Sebab, ia tidak punya kemampuan untuk melakukannya.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 274.

Sebaliknya, jika ia pandai menggunakan qiyas, tapi tidak ada pengetahuan tentang *uṣūl fiqh*, maka ia tidak boleh menerapkannya. Sebagaimana tidak boleh memerintahkan orang buta menyamakan sesuatu dengan lainnya, karena ia tidak dapat melihat. Orang-orang yang telah memenuhi syarat untuk menggunakan qiyas, terkadang berselisih pendapat dalam suatu masalah. Sebab jika pengetahuan yang didasari oleh qiyas adalah pengetahuan yang bersifat *ẓahīr* (dalam tinjauan al-Syāfi'ī), tentunya terbuka kemungkinan sesuatu yang tampak oleh sebagian orang tidak tampak bagi sebagian yang lain. Dengan demikian, setiap mujtahid akan menyimpulkan sesuai hasil ijtihad masing-masing dan mereka hanya berkewajiban melaksanakan hasil yang telah mereka capai dan tidak memiliki hak untuk mengatakan bahwa apa yang ditemukan oleh orang lain.

Namun, meski masing-masing mujtahid berkewajiban melaksanakan ijtihad masing-masing, bukan berarti kebenaran itu banyak, sebab kebenaran itu hanya satu (kebenaran mutlak). Meski mujtahid dibebankan melaksanakan ijtihadnya sendiri. Namun, hakikat kebenaran sebenarnya hanya satu dan diketahui oleh Allah Swt. Al-Syāfi'ī menjawab pihak-pihak yang mencela adanya perbedaan pendapat antara ulama yang berijtihad berdasarkan qiyas. Beliau mengatakan hal tersebut bukanlah hal yang tercela, selama yang melakukan qiyas adalah orang memenuhi persyaratan.¹⁵⁵

Al-Syāfi'ī menunjukkan beberapa cara yang dapat membuat seorang yang melakukan qiyas dapat mengambil keputusan dengan benar. Dia mengatakan, “tidak enggan mendengar orang yang berbeda pendapat dengannya.” Sebab, dengan sikap demikian akan tertambal kelemahan yang ada padanya. Seseorang yang akan menggunakan qiyas hendaknya berusaha semaksimal kemampuan yang dimilikinya dan selalu bersikap objektif.¹⁵⁶ Dengan demikian, maka ia dapat mengetahui dengan benar sesuatu yang melandasi perkataannya dan mana pendapat yang harus ditinggalkannya. Oleh

¹⁵⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 275.

¹⁵⁶ Al-Syāfi'ī, *al-Umm...*, hlm. 276.

karena itu, pada saat ia akan menetapkan sebuah hukum, maka ia tahu benar mengapa ia memilih pendapat tersebut serta sisi keunggulan pendapat yang dipilihnya, dan ia punya alasan yang konkret ketika meninggalkan pendapat yang lainnya. Hal ini dikarenakan dia mampu menguasai keilmuan untuk memilih dan memilah pendapat yang ditemukannya, sehingga kecil kemungkinan dia salah dalam menentukan pendapat yang boleh untuk difatwakan dan dipublikasikan kepada masyarakat.

Al-Syāfi'ī juga menjelaskan bagaimana qiyas itu dapat mengakibatkan perbedaan pendapat. Terhadap penemuan sebuah permasalahan yang memiliki kemungkinan untuk diqiyaskan kepada dua ketetapan Allah Swt. Seorang mujtahid menjadikan sebuah ayat sebagai dasar qiyas, sementara mujtahid yang lain menjadikan ayat yang lain sebagai dasar qiyas. Oleh karena itu, al-Syāfi'ī mengambil kesimpulan dengan menetapkan bahwa ijtihad itu tidak lain adalah qiyas, dengan kata lain melakukan ijtihad adalah menerapkan qiyas. Karena setiap hukum yang berdasarkan akal harus berlandaskan kepada dasar hukum Islam (Alquran dan sunah). Al-Syāfi'ī telah menetapkan bahwa sumber hukum adalah Alquran dan Sunah. Firman Allah (QS. al-Nisā': 59) sebagaimana telah disebutkan di atas. Ayat ini memberitahukan dasar hukum agama adalah Alquran dan sunah. Oleh karena itu, ijtihad dengan rakyat harus dilandasi kepada keduanya. Dalam kitabnya *al-Umm* al-Syāfi'ī berkata, apabila seorang mujtahid berijtihad dan ijtihad tersebut dianggap baik, namun tidak didasari kepada Alquran dan sunah, maka keputusan itu hanya lahir dari dirinya saja, seseorang tidak diperintahkan mengikuti dirinya. Ia diperintahkan mengikuti ketetapan Allah dan Rasul-Nya.¹⁵⁷

Pendapat hukum seorang mujtahid yang didasari oleh dua sumber hukum, lebih utama dibandingkan dengan pendapat seseorang yang hanya mengandalkan akalnya saja. Termasuk dalam hal ini ijtihad yang dilandasi oleh *al-istiḥsān*. Di sini, al-Syāfi'ī

¹⁵⁷ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, jld VI..., hlm. 203.

menegaskan bahwa *al-istihsān* tidak berdasarkan Alquran dan sunah, menurutnya ini bukan merupakan cara yang disyariatkan untuk menetapkan hukum. Hal ini dikarenakan menetapkan hukum tanpa ada landasan hukum dari nas, berarti menetapkan hukum berdasarkan hawa nafsu seseorang dan hal itu sangat subjektif, karena yang berhak menetapkan hukum adalah *al-syāri'* dalam hal ini Allah dan Rasul-Nya. Ini akan dijelaskan secara terperinci pada bab V.

Qiyas yang digunakan *al-Syāfi'ī* adalah suatu bentuk penalaran dengan menjadikan nas Alquran dan hadis sebagai pijakannya. Namun, sampai di sini tampak bahwa tidak kejelasan, apakah qiyas dalam konsep *al-Syāfi'ī* sebagai sumber atau sebagai metode?. Hal ini dikarenakan berdasarkan uraian di atas, hukum yang dihasilkan oleh qiyas dikategorikan kepada pengetahuan *ẓahīr* dari seorang mujtahid, sehingga menjadikan qiyas sebagai sumber di samping Alquran dan Sunah. Ini didasari kepada pengertian sumber sebagai suatu yang menghasilkan hukum, qiyas dapat menghasilkan hukum pada kasus baru dan hukum itu bukan hukum nas. Oleh karena itu, mujtahid tidak boleh mengklaim bahwa hasil qiyasnya yang paling benar, karena dia tidak tahu yang sebenarnya, disebabkan kebenaran pengetahuan yang sebenarnya terhadap hal itu hanya Allah yang tahu. Kebenaran yang dihasilkan oleh mujtahid adalah kebenaran yang relatif, bukan kebenaran mutlak. Kebenaran yang dimaksudkan di sini adalah kebenaran yang mendekati kepada kebenaran mutlak (mendekati objektif). Kebenaran itu tercipta karena mujtahid mencari petunjuk yang diberikan oleh nas itu sendiri untuk merentangkan hukum kepada permasalahan yang tidak disebutkan dalam nas. Namun di sisi lain, qiyas *al-Syāfi'ī* juga dapat dikatakan sebuah metode, karena qiyas itu tidak berdiri sendiri, akan tetapi harus berpijak kepada nas. Pemahaman seperti itu akan muncul apabila dipahami dengan tinjauan masa sesudah *al-Syāfi'ī*, yang telah berkembang pemikiran tentang penggunaan istilah “metode”, sedangkan fakta sejarah mencatat bahwa pada masa *al-Syāfi'ī* belum berkembang pemahaman seperti itu, yang dibuktikan

dengan karangannya “*al-Risālah*” yang tidak terpengaruh dengan filsafat, sedangkan kata *metode* adalah salah satu kajian filsafat.

Ketidakjelasan antara qiyas sebagai sumber dengan qiyas sebagai metode dapat juga ditinjau dari segi qiyas itu merupakan penetapan hukum pada sesuatu yang tidak terdapat hukumnya dalam nas (Alquran dan sunah). Qiyas¹⁵⁸ hanya dipergunakan kepada sesuatu yang ada hubungan (ilat) antara perkara yang ada nas dengan perkara yang tidak ada nas. Sehingga qiyas termasuk kategori *istinbāt* hukum *ijtihādiyyah*. Imam al-Syāfi‘ī menolak istinbat hukum lain yang diakui oleh ulama mazhab lainnya, karena hal itu keluar dari nas. Kesimpulan hukum yang tidak mempunyai rujukan nas, dipandang sebagai kesimpulan yang bermotif hawa nafsu dan pelecehan terhadap nas.¹⁵⁹

Menurut al-Syāfi‘ī peristiwa apapun yang dihadapi oleh kaum muslimin, pasti terdapat petunjuk tentang hukumnya dalam Alquran.¹⁶⁰ Hal tersebut berdasarkan kepada Alquran:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (النحل:
(٨٩)

Artinya: Dan (ingatlah tentang) hari Kami bangkitkan dalam kalangan tiap umat, seorang saksi terhadap mereka, dari

¹⁵⁸Merupakan suatu pengetahuan hukum yang bersifat *zannī* (diduga kuat kebenarannya), maka tidak harus menghasilkan kesepakatan pendapat, sehingga menimbulkan perbedaan hasil hukum antara pelaku qiyas. Hal itu juga dapat terjadi pada pengkajian ulang oleh pelaku qiyas tersebut yang memungkinkan terjadi perubahan pendapat yang menyebabkan terjadinya pembaruan hukum. Seperti halnya yang terjadi pada Imam al-Syāfi‘ī yang pernah mengubah pendapatnya ketika berada di Baghdad (*madhhab qadīm*) dengan pendapatnya setelah di Mesir (*madhhab jadīd*). Sulaiman Abdulah, *Dinamika Qiyas...*, hlm. 162.

¹⁵⁹ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas...*, hal. 95. Lihat juga Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqarran...*, hlm. 49.

¹⁶⁰ Imam al-Syāfi‘ī, *al-Risālah...*, hlm. 477.

golongan mereka sendiri. Dan Kami datangkanmu (wahai Muhammad) menjadi saksi terhadap mereka ini (umatmu) dan Kami turunkan kepadamu Alquran yang menjelaskan tiap-tiap sesuatu dan petunjuk, serta membawa rahmat dan berita yang mengembirakan bagi orang-orang Islam.

Perubahan zaman dan tempat menyebabkan timbulnya permasalahan baru yang tidak disebutkan secara tegas oleh Alquran¹⁶¹ dan Sunah serta harus ditemukan hukumnya.¹⁶² Oleh karena itu, setiap peristiwa tidak terlepas dari adanya ketentuan hukum walaupun tidak dijelaskan oleh Alquran atau Sunah secara eksplisit, maka harus dicari dalam Alquran dan Sunah dengan menggunakan qiyas.¹⁶³

¹⁶¹ Alquran berisikan petunjuk yang lengkap tentang hukum segala peristiwa yang dihadapi oleh kaum muslimin, baik peristiwa tersebut sudah terjadi, sedang terjadi, maupun akan terjadi. Petunjuk Alquran tentang hukum itu ada yang tersurat, tetapi ada pula yang tersirat (*implisit ma 'nawiyah* dengan ilat) yang digali (*istinbāṭ*) dengan memperhatikan indikasi atau isyarat tentang adanya hukum yang menjadi landasan qiyas. Dengan demikian, hukum Allah dapat diketahui dengan dua cara: *laḥẓiyah*, yaitu; hukum yang timbul dari nas yang *ṣarīḥ*, dan *ma 'nawiyah*, yaitu; hukum yang didasarkan kepada qiyas. Sulaiman Abdulah, *Dinamika Qiyas...*, hlm. 99.

¹⁶² Hukum mengikuti perubahan dan perkembangan tempat serta waktu. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah kaidah:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

Perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat

Lihat. *Majallat al-Bayān*, disadur dari Majelis *al-Muntadī al-Islāmī*, hlm. 20.

Tempat dan waktu atau *locus* dan *tempus* sangat berperan dalam menciptakan kaidah hukum yang berlaku. Elastisitas kelenturan dan keaktualannya ditentukan oleh *situs* dan *tempus*. Oleh karena itu, para hakim yang di tangannya terletak kewenangan untuk menciptakan hukum terapan dalam kasus aktual, maka kaidah hukum tersebut sangat perlu untuk diperhatikan dengan sungguh-sungguh, agar putusannya mencerminkan bahwa hukum berkembang mengikuti perkembangan zaman. M. Fauzan, *Kaidah Penemuan Hukum Yurisprudensi* (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 27.

¹⁶³ Penerapan qiyas sebagai metode *istinbāṭ* hukum haruslah memperhatikan kriteria masalah-masalah yang dibolehkan diqiyaskan dan yang tidak boleh diqiyaskan. Dalam hukum ibadah, disepakati tidak diberlakukan qiyas, karena ia tidak *ma 'qūl al-ma 'nā*. Sulaiman Abdulah, *Dinamika Qiyas...*, hlm. 166.

Kemungkinan qiyas sebagai dasar pengembangan hukum, ialah karena kenyataan objektif dari nas Alquran dan sunah ada yang menegaskan ilat hukumnya atau sekurang-kurangnya dapat dilacak motivasi hukumnya. Hal ini sesuai dengan ketentuan setiap hukum yang mengandung tujuan yang kembali kepada kemaslahatan umat manusia. Walaupun qiyas berfungsi dan sangat berperan dalam mengungkapkan hukum peristiwa yang tidak disebutkan nas. Namun, hukum yang dihasilkan oleh qiyas tidaklah sama peringkatnya dengan hukum yang diperoleh dari Alquran atau sunah¹⁶⁴ atau ijmak. Qiyas adalah pengetahuan hukum yang hanya

Hal ini dikarenakan kewajiban dalam ibadah sudah jelas ada nas yang memerintahkannya, seperti kewajiban salat lima waktu, puasa di bulan *Ramaḍān* dan *kafārat* yang sudah dikadarkan secara jelas dalam nas, kejelasan di sini, baik menyangkut perintah kewajiban dan teknik pelaksanaannya, sehingga tidak ada peluang untuk diqiyaskan. Adapun dalam masalah pengqiyasan zakat padi kepada beras, dianggap bukan qiyas, karena itu masuk dalam teks “*sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu*” (al-Baqarah: 267). Adapun dalam bidang hukum yang diperselisihkan tentang boleh tidaknya diterapkan qiyas, di antaranya:

1. Hukum *ḥudūd*, ialah mengqiyaskan penggalian kubur untuk mengambil alih kafan jenazah (*nabbasy*) dengan pencurian karena sama ilatnya yaitu mengambil harta orang lain secara sembunyi dari tempatnya. Sehingga *nabbasy* dikenakan sanksi *ḥadd* pencurian.
2. Hukum *kaffārat*, ialah mengqiyaskan pembunuhan sengaja dan bermusuhan dengan pembunuhan tak sengaja, karena ilatnya sama yaitu menghilangkan ruh. Karena itu, penetapan *kaffārah* dalam pembunuhan sengaja ditetapkan pula terhadap pembunuhan tak sengaja. Akan tetapi, menurut Imam al-Syāfi‘ī yang sependapat dengan Ḥanafiyah tidak membolehkan qiyas karena ketiadaan *ma‘qūl al-ma‘nā*.
3. Hukum *rukḥṣah*, ialah mengqiyaskan najis terhadap *istinjā’* yang cukup dengan batu, karena ilatnya sama yaitu untuk menghilangkan najis. Karena itu, menghilangkan najis dengan batu dibolehkan.
4. Hukum tentang *muqaddarah* (ukuran kewajiban), ialah menetapkan “ukuran nafkah wajib” atas suami sesuai dengan “kemampuannya.”

Lihat. Sulaiman Abdulah, *Dinamika Qiyas...*, hlm. 167.

¹⁶⁴ Alquran dan Sunah merupakan rujukan hukum yang valid yang sebagian besar merupakan aturan dasar dan amat sedikit mengungkapkan peristiwa khusus. Akan tetapi, memiliki daya tampung terhadap peristiwa hukum yang baru yang tidak diungkapkan sepanjang terdapat kesamaan dan kemiripan makna nas yang hal tersebut diperoleh dengan ijtihad yang merupakan tugasnya para mujtahid.

benar menurut *ḥaḥīr* (menurut kemampuan apa yang dicapai oleh nalar mujtahid) yang tidak aman dari pengaruh subjektivitas.¹⁶⁵

Agama Islam mempunyai tatanan hukum yang secara substansi terdiri dari dua bidang, yaitu; bidang ibadah dan bidang muamalah. Pengaturan hukum yang bertalian dengan bidang ibadah bersifat rinci, sedangkan pengaturan dalam bidang muamalah, atau dalam aspek kehidupan masyarakat tidak bersifat rinci atau terbatas, hanya penentuan prinsip-prinsipnya saja. Pengembangan¹⁶⁶ dan aplikasi

Hukum yang dihasilkan oleh mujtahid adalah rumusan yang bersifat *ẓannī* di balik wahyu yang bersifat transenden. Perbedaan pendapat mujtahid dalam mengungkapkannya, karena perbedaan metode yang digunakannya, keragaman sumbernya, penilaian keaslian hadis, kapasitas individu dan latar belakang sosial budaya yang mempengaruhinya. Ngainun Naim, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 30.

¹⁶⁵ Subjektivitas di sini dibandingkan antara hukum yang ditetapkan langsung dengan nas (Alquran dan hadis) dengan hukum yang ditetapkan dengan penggunaan qiyas. Hukum yang ditemukan dengan penggunaan qiyas bersifat individual, sehingga kebenarannya hanya pada seorang mujtahid itu saja dan besar kemungkinan berbeda dengan mujtahid lain. Adapun ijmak adalah kesepakatan ulama yang bersifat kolektif, sehingga kebenarannya mendekati kepada objektif atau intersubjektif. Kaidah lughawiyah adalah kaidah yang digunakan untuk memahami nas, sehingga kaidah itu lahir dengan adanya petunjuk dari nas. Apabila hukum yang dilahirkan dari penerapan kaidah lughawiyah itu tidak ada yang mengingkari (*ma 'lūm bi al-ḍarūrah*) dan sudah menjadi ijmak ulama secara menyeluruh tentang ketetapanannya, maka hukum itu bersifat *qaṭ'ī*, mengingkari dapat menyebabkan kafir, seperti kewajiban salat lima waktu. Kewajiban itu ditemukan dengan penerapan kaidah:

الأصل في الأمر للوجوب

Terhadap ayat yang menjelaskan salat:

اقبموا الصلاة

¹⁶⁶ Dalam proses pengembangan dan pembaruan hukum Islam, perlu diperhatikan hal-hal sebagai berikut:

1. Hukum yang bersumber dari nas yang *ṣarīḥ* (tegas) dan *qaṭ'ī* terhadap objeknya (unsur materil) yang tidak memberi peluang bagi akal untuk menemukan hukumnya, maka tidak boleh dilakukan ijtihad, sehingga tidak terjadinya perubahan, tetapi harus mengikuti ketentuan nas, seperti ketentuan tentang beberapa kewajiban dasar: salat, zakat, puasa, dan haji.
2. Hukum yang sumbernya nas yang *ẓannī al-dalālah* terhadap objek hukum dan terdapat peluang bagi akal untuk berijtihad (mencari objek lain yang ditunjuk oleh nas itu juga), maka dibolehkan berijtihad untuk mencari sasaran yang tepat, tetapi terbatas pada pemahaman nas dan

prinsip-prinsip tersebut diserahkan kepada penyelenggara negara dan pemerintahan, yakni *ūlī al-amr*. Sebagian orang mempertanyakan kontradiksi antara syariat sebagai kehendak Tuhan yang transenden dengan kenyataannya sebagai aturan hukum yang sering bukan hanya berubah, tetapi juga berbeda dan bertentangan.

167

Alquran dan hadis berpotensi menampung berbagai peristiwa yang tumbuh dan berkembang di masa sekarang melalui kaidah umumnya yang dijelaskan, sehingga mujtahid dapat menggali/mengungkapkan hukum dari padanya melalui ijtihad yaitu qiyas. Qiyas berperan menggali hukum yang dikandung nas. Ijtihad yang digunakan mujtahid sejak masa Sahabat, seperti *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-istiḥlāḥ*, *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dharī'ah*¹⁶⁸ telah memperlihatkan peran aktif dalam menggali hukum bagi peristiwa yang baru muncul dimasanya. Al-Syāfi'ī hanya menggunakan konsep qiyas dalam penyelesaian hukum terhadap masalah yang baru muncul sebagai konsep yang terkendali dengan patokan-patokan tertentu sehingga kemungkinan keliru dalam mengambil

tidak boleh keluar dari jangkauannya, seperti kebanyakan hukum tentang muamalah.

3. Hukum yang sumbernya bukan nas tetapi telah terjadi kesepakatan tentang hukum sesuatu objek tertentu (ijmak), maka di sini tidak terdapat peluang ijtihad, selain mengkaji kebenaran terjadinya ijmak itu seperti memberi hak warisan 1/6 kepada nenek. Hukum yang sumbernya bukan nas tertentu terhadap sesuatu objek tertentu objek hukum tertentu, seperti kebanyakan dari hukum *fiqhiyyah* dalam berbagai aliran/mazhab, maka di sini terbuka peluang ijtihad mengkaji ulang di mana terbuka kemungkinan terjadinya perubahan hukum sesuai dengan perubahan sosial. Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 47.

¹⁶⁷ Fuji Rahmadi P, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Cita Pustaka, 2009), hlm.193.

¹⁶⁸ Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld II..., hlm. 304-403.

kesimpulan hukum dapat dihindarkan.¹⁶⁹ Dengan adanya perubahan tempat dan zaman, sehingga dibutuhkan pembaruan hukum yang sesuai dengan zaman tersebut. Permasalahan yang berbeda dengan yang telah ada, sehingga perlu peninjauan kembali terhadap metode yang digunakan dalam mengistinbat hukum, sehingga hukum Islam itu selalu eksis dengan keadaan sekarang ini. Kemajuan teknologi dan pertumbuhan penduduk adalah pendorong kuat bagi timbulnya peristiwa baru yang pasti ada hukumnya.¹⁷⁰

Dengan demikian, qiyas Imam Syāfi'ī memiliki peranan penting lahirnya hukum terhadap kasus baru yang belum ada sebelum al-Syāfi'ī dengan dilandasi nas. Hal ini dikarenakan tanpa adanya qiyas akan terbengkalai masalah-masalah baru yang muncul belakangan dan tidak disebutkan secara eksplisit dalam nas yang pada akhirnya akan menyebabkan ketimpangan dalam masyarakat dikarenakan ketiadaan hukum terhadap masalah yang muncul disebabkan adanya perkembangan peradaban masyarakat. Beliau berjasa memberikan dasar pengoprasional qiyas, sehingga qiyas tidak serampangan dipergunakan. Beliau memberikan persyaratan yang ketat qiyas, walaupun bagi sebagian pakar itu dianggap membekukan operasional qiyas. Namun di sisi lain, mereka mengakui bahwa itu merupakan suatu ketentuan yang baku dan sistematis serta tidak liar dalam penerapannya.

¹⁶⁹ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas...*, hlm. 217.

¹⁷⁰ Fuji Rahmadi P, *Pembaharuan Hukum...*, hlm. 205.

2. Qiyas Menurut Imam al-Ghazālī¹⁷¹

Imam al-Ghazālī mengatakan qiyas bukanlah sumber hukum yang independen. Bagi dia, qiyas bukanlah murni hasil penalaran akal manusia, melainkan ada elemen wahyu di sana.¹⁷² Qiyas tetap harus disandarkan juga pada wahyu atau *tawqīfī*. Qiyas terjadi melalui prosedur seperti ini: ada kemiripan antara kasus baru yang belum diketahui hukumnya dengan kasus lama (*an existing legal case*) yang sudah diketahui hukumnya melalui teks Alquran dan sunah. Karena adanya kemiripan itu kemudian kasus yang baru dianalogikan dengan kasus yang lama itu. Kemiripan itu dalam teori hukum Islam disebut dengan “*munāsabah*” atau komformitas. Contoh sederhana adalah khamar diharamkan. Khamar ialah minuman keras yang terbuat dari anggur (*‘inab*), atau yang dikenal dengan *wine* sekarang ini. Bagaimana dengan minuman-minuman keras lain yang terbuat dari bahan-bahan non-anggur? Apakah haram juga? Dengan prosedur qiyas, dapat dikatakan minuman-minuman keras yang bukan khamar diharamkan sebab ada kemiripan (*munāsabah*) dengan khamar itu.

Kemiripan itu terjadi melalui apa yang dalam teori hukum Islam disebut dengan *ilat* (*ratio legis*) atau *waṣf* (sifat, kualitas). Dalam kasus khamar dan minuman keras non-khamar itu, apa yang disebut dengan *ilat* atau *waṣf* adalah kualitas “*intoksikasi*” (membuat seseorang mabuk). Baik khamar maupun minuman keras lain memiliki *munāsabah* atau kemiripan dalam kualitas *intoksikasi* ini. Karena itu semuanya diharamkan dalam Islam. Pertanyaannya:

¹⁷¹ Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī beliau lahir di Ṭūsī pada tahun 450 H. Nama al-Ghazālī begitu populer di kalangan akademis (cendekiawan) maupun kalangan masyarakat umum. Al-Ghazālī telah banyak memberikan pengaruh di dalam perkembangan teori ilmu pengetahuan maupun amal perbuatan. Hal ini dikarenakan al-Ghazālī adalah seorang pemikir besar Islam dan filsafat kemanusiaan. Dia diangkat menjadi hakim di Naisaburī. Beliau mengarang *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* yang merupakan karangannya yang *monomental* dan dikagumi oleh banyak ulama yang merupakan kitab fikih bernuansa tasawuf. Beliau meninggal di Ṭūsī pada hari Senin 14 Jumadil Akhir tahun 505 H. Abū Yūsuf, *Ṭabaqāt Syāfi’iyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 111.

¹⁷² Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās...*, hlm. 37.

Apakah hukum keharaman minuman keras di luar khamar atau *wine* itu didasarkan pada *tawqīfī*/wahyu, atau melalui akal manusia alias qiyas. Menurut al-Ghazālī, keharaman minuman keras non-khamar tidak semata-mata melalui akal, melainkan ada unsur *tawqīfī* atau wahyu di sana. Sebab, dengan menggunakan istilah “khamar,” sebetulnya wahyu hendak menunjukkan bahwa yang diharamkan bukanlah hanya khamar belaka, tetapi setiap minuman yang mengandung kualitas “*intoksikasi*” atau memabukkan. Istilah *intoksikasi* adalah terjemahan dari “*mukhamarah*” yang merupakan turunan dari kata *khamar*. Jadi, ketika wahyu menyebut kata khamar sebetulnya yang dimaksudkan bukanlah khamar secara spesifik, melainkan setiap minuman yang mengandung kualitas “*mukhamarah*” atau *intoksikasi*.

Dengan kata lain, dalam wahyu sudah tersirat pengertian bahwa setiap minuman yang memabukkan adalah haram, walau yang disebut secara eksplisit hanyalah khamar saja. Dengan alasan seperti ini, al-Ghazālī menolak teori bahwa “*al-syar‘ immā tawqīfūn aw qiasūn*” (hukum agama ada dua: bersumber pada wahyu atau qiyas). Bagi al-Ghazālī, semua hukum agama bersumber pada *tawqīf* atau wahyu dari Tuhan.¹⁷³ Namun demikian, al-Ghazālī tidak sependapat dengan kelompok yang membatasi sumber hukum hanyalah wahyu saja. Kelompok ini adalah kelompok yang mengatakan bahwa hukum diambil sebagaimana yang disebutkan nas. Penggunaan qiyas adalah salah satu bentuk penetapan hukum berdasarkan akal manusia dan itu menyalahi bahwa yang berhak membuat hukum adalah Allah dan rasul-Nya. al-Ghazālī menerima qiyas, penerimaan itu dilandasi kepada penempatan akal sebagai alat untuk memahami wahyu dan akal sebagai sumber terhadap realitas yang tidak disebutkan oleh nas, sehingga kasus yang belum disebutkan oleh nas dapat diberikan hukum sebagaimana kasus yang disebutkan nas, karena kasus itu adalah cakupan dari nas itu sendiri.

¹⁷³ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās...*, hlm. 60.

Menurut al-Ghazālī, dalil (Alquran dan hadis) bersifat *sam'iyah* (informasi yang diterima sebagaimana disampaikan oleh pembuatnya). Oleh karena itu, akal tidak memiliki jangkauan untuk memastikan maksud sebenarnya teks itu (*lā madkhal li al-'aql fīh*), kecuali dalam hal memastikan wujudnya ilat pada *furū'*. Jika ilat berupa hal yang inderawi seperti sifat memabukkan, maka keberadaannya pada *furū'* diketahui dengan cara inderawi pula. Ilat yang ditemukan pada *furū'* dikategorikan kepada *al-'illah al-muta'adiyyah*, karena hanya dengan ilat itu hukum dapat diterapkan pada kasus yang lain, sedangkan *al-'illah al-qāṣirah* lebih cenderung kepada hikmah (*causa finalis*) yang hanya terbatas pada nas itu saja.¹⁷⁴

Adapun dasar *ta'līl al-hukm* dan menentukan ilat serta sifat-sifatnya, tidak mungkin dilakukan kecuali dengan dalil-dalil *sam'iyah* (nas), karena *al-'illah al-syar'iyah* adalah tanda (*'alamah*) bagi hukum yang tidak mewajibkan hukum dengan sendirinya. Arti keberadaannya sebagai ilat adalah penggunaan oleh syarak sebagai tanda bagi hukum dan penggunaan ini merupakan ketetapan *syar'ī*. Jadi tidak ada beda antara menetapkan hukum dengan menetapkan tanda (sama-sama *tawqīfī*). Kemudian syarak menjadikan tanda itu sebagai tanda bagi hukum, baik *munāsabah* atau tidak.

¹⁷⁴ Dalam mencermati permasalahan ini, ilat ada dua macam; pertama, *al-'illah al-qāṣirah* adalah alasan logis yang tidak melampaui wilayah di mana ia didapatkan, artinya ia hanya berlaku khusus pada nas, baik ia didapati secara jelas pada nas, atau melalui penalaran (*mustanbatah*). Contohnya, alasan logis dalam pengharaman riba pada mata uang emas dan perak, di mana alasan logis pengharamannya adalah lebih kurangnya harga. Kedua, *al-'illah al-muta'adiyyah* adalah alasan logis yang melampaui tempat di mana ia ditemukan, keberlakuannya tidak hanya terbatas pada nas, akan tetapi juga pada selain nas. Misalnya sifat memabukkan pada khamar, kondisi sesuatu sebagai makanan pada masalah zakat, dan pada contoh pembunuhan yang bersifat sengaja dan termotivasi oleh permusuhan. Di antara kedua jenis *al-'illah* ini hanya *al-'illah al-muta'adiyyah* saja yang dapat digunakan untuk keperluan qiyas, sedangkan *al-'illah al-qāṣirah* tidak bisa, karena ia berlaku khusus pada nas, sehingga tidak menta'diyahkan hukum kepada masalah cabang (*furū'*). Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan...*, hlm. 6.

Al-Ghazālī mengerti pentingnya qiyas bagi perkembangan mazhab al-Syāfi‘ī nantinya. Karena itu di bawah pengaruh gurunya al-Juwaynī, al-Ghazālī mengembangkan penalaran hukum melalui qiyas secara sistematis. Dalam bukunya *Asās al-Qiyās* (Dasar Analogi) al-Ghazālī mengutarakan bahwa qiyas tidak bisa terbebas dari elemen wahyu.¹⁷⁵ Elemen-elemen wahyu yang ada dalam Alquran dan hadis merupakan dasar terbentuknya teori penalaran hukum Islam dalam hal ini qiyas. Di antara contoh qiyas, dalam Alquran adalah larangan mengatakan “ah” (*uf*) kepada kedua orang tua. Tetapi tidak ada pelarangan eksplisit tentang memukul orang tua. Pada kata tersebut dapat diaplikasikan qiyas.

Perkataan “ah” (*uf*) adalah *aṣl* (masalah utama dari Alquran) tindakan “memukul, menyakiti” orang tua adalah *far‘* (masalah cabang non wahyu) pelarangan berkata yang tidak baik seperti *uf* atau *ah* (hukum *aṣl*) dan penyebab pelarangan seperti berkata yang tidak baik yang dapat menyakiti hati orang tua adalah ilat. Jadi bisa disimpulkan, terjadi korelasi ilat “sebab hukum” antara pelarangan perkataan *uf* atau *ah* dengan “memukul orang tua.” Oleh karena itu, memukul orang tua dilarang, begitu pula berkata yang tidak baik yang bisa menyakiti perasaan orang tua dilarang juga, walaupun secara eksplisit tidak pernah disebutkan perihal pemukulan terhadap orang tua oleh teks Alquran dan hadis.¹⁷⁶

Al-Ghazālī adalah teoritikus pertama yang memberikan pendalaman terhadap teori *munāsabah* sebagai cara untuk menemukan hukum. Memang ahli-ahli sebelumnya telah menyebutkan istilah tersebut, namun belum mendapatkan makna

¹⁷⁵ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās*..., hlm.42.

¹⁷⁶ Dalam konteks qiyas di atas, al-Ghazālī menyebutkan bahwa contoh tersebut terjadi perbedaan pendapat ulama, ada yang mengatakan itu qiyas dan ada yang mengatakan itu termasuk ke dalam *mafhūm*. Teks aslinya berbunyi:

ولقد ثار بين الأصوليين خلاف في مستند هذا الفهم، بأن تحريم الضرب بتحريم التأنيف قياس أم لا؟ فقال قائلون: هو قياس، وقال آخرون: لا، بل هو مفهوم من نفس اللفظ. وقال قائلون: مفهوم من فحوى اللفظ. وقال آخرون: مفهوم من سياق الآية

Lihat al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 29.

yang spesifik. Artikulasi yang jelas dan pendalaman teoritis yang komperhensif dilakukan oleh al-Ghazālī.¹⁷⁷ Untuk melakukan perluasan cakupan teks yang ada, dilakukan penyelidikan terhadap ketentuan hukum yang sudah ada di dalam teks hukum guna mengkaji dan menemukan alasan yang menjadi dasar penetapannya. Dengan kata lain, diselidiki ilat yang melandasi suatu hukum. Dengan ditemukan ilat itu hukum bersangkutan diperluas hingga mencakup kasus lain sejenis yang secara harfiah tidak tercakup ke dalam pernyataan tekstual nas yang ada.¹⁷⁸

Identifikasi alasan yang menjadi ilat hukum melalui teks dimungkinkan apabila teks-teks dimaksud memang menjelaskan alasan penetapan hukum di dalam teks tersebut. Apabila teks tidak menjelaskan, maka tidak dapat diketahui melalui teks, maka dialihkan kepada metode selanjutnya yaitu ijmak. Ijmak bahwa ilat didahulukannya saudara kandung atas saudara seayah dalam kewarisan adalah bertemunya dua *nasab*, *nasab* ayah dan *nasab* ibu, antara kedua bersaudara (yang mewarisi dan yang diwarisi), sedangkan saudara seayah hanya memiliki *nasab* seayah saja. Berdasarkan ilat bertemunya dua *nasab* itu, perwalian nikah diqiyaskan kepada kewarisan, yakni seperti halnya dalam kewarisan, dalam nikah saudara lebih didahulukan dalam hak untuk menjadi wali.

Apabila tidak ada ijmak mengenai ilat suatu hukum, maka digunakan teknik ketiga, yaitu melakukan penalaran. Ada dua cara yang diikuti dalam penalaran untuk mengidentifikasi ilat yaitu; *pertama*, klasifikasi dan eliminasi (*al-sabr wa al-taqsīm*), yaitu

¹⁷⁷ Para teoritis hukum Islam merumuskan tiga metode penemuan hukum Islam, yaitu: (1) metode interpretasi linguistik (*al-turuq al-bayāniyyah*), (2) metode kausasi (*al-ta'īl*), (3) metode penyelerasan (*sinkronisasi*, *al-tawfiq*). Zen Aminuddin, *Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Teras, 2007), hlm. 58.

¹⁷⁸ Ada beberapa teknik yang dikembangkan oleh para teoritis hukum Islam guna mengidentifikasi atribut yang menjadi ilat suatu hukum, yaitu: (1) melalui pernyataan teks hukum sendiri, (2) melalui ijmak (konsensus ahli-ahli hukum), dan (3) melalui ijtihad (penalaran). Zen Aminuddin, *Ushul Fiqh ...*, hlm. 60.

pengujian terhadap ilat dengan cara mengidentifikasi semua atribut yang diperkirakan mungkin menjadi ilat hukum. Kemudian satu-per satu ilat yang diperkirakan itu diuji untuk menemukan satu ilat yang paling mungkin, kemudian ilat-ilat lainnya dieliminasi.¹⁷⁹

Dalam penerapan *al-sabr wa al-taqṣīm* dibutuhkan dalil atas tiga hal. *Pertama*, membuktikan bahwa hukum tidak digantungkan pada *ṣīfah*, tetapi pada kandungan makna yang lebih umum dari *ṣīfah*. Misalnya, keberadaan *ṣīfah* dipahami dari kata *burr* (gandum), tetapi ketika digiling, ia berubah nama menjadi tepung, atau sesudah dimasak, ia berubah nama menjadi roti. Maka terbukti bahwa nama *burr* menjadi hilang akibat perubahan bentuk, meskipun hakikatnya masih satu. Dari kondisi ini dapat diketahui bahwa tempat bergantung hukum (*manāt al-ḥukm*) lebih luas dari nama *burr*. *Kedua*, menelusuri dan menginventarisir semua sifat yang dipandang memiliki kemungkinan untuk menjadi ilat, lalu menyeleksi dan membuktikan salah satunya yang paling tepat sebagai ilat atau diakui oleh orang yang mengevaluasi bahwa itu dapat menjadi ilat, baik sifat itu *ẓāhir* atau tidak. *Ketiga*, menunjukkan bahwa sifat yang tidak terpilih dalam proses seleksi, tidak cocok sebagai ilat. Hal ini kadangkala dibuktikan dengan cara memperlihatkan kondisi di mana ilat tidak berpengaruh kepada hukum. Bagi al-Ghazālī jika ilat telah ditetapkan dengan *al-sabr wa al-taqṣīm*, maka *munāsabah* tidak dibutuhkan lagi.¹⁸⁰ *Kedua*, dengan cara pengkajian kesesuaian atribut yang dinyatakan sebagai ilat dengan hukum dan ini disebut dengan *munāsabah*. Penetapan ilat pada metode ini dilakukan dengan mengemukakan kesesuaian ilat dengan hukum (*ibdā' munāsatihā li al-ḥukm*).

Munāsabah adalah secara bahasa berarti kesesuaian. Dalam konteks ini dimaksudkan kesesuaian antara hukum yang ditetapkan dengan atribut yang menjadi alasan mengapa hukum itu ditetapkan demikian. Teori *munāsabah* berdasarkan kepada suatu anggapan

¹⁷⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 435.

¹⁸⁰ Jabbar Sabil, *Menalar Hukum*..., hlm. 163.

dasar bahwa hukum *syar'ī* yang bersumber kepada wahyu Ilahi itu bukan suatu yang bersifat semena-mena (*arbitrary*), melainkan tedas makna dan berdasarkan rasionalitas. Masalah anggapan dasar mengenai ini memang telah menjadi perdebatan para teoritis hukum Islam selama berabad-abad. Paradigma teologis yang melandasi teori hukum masing-masing sangat mewarnai pandangan mereka mengenai masalah ini. Akan tetapi apapun pertentangan paradigma masing-masing aliran antara yang menekankan keunggulan wahyu atas akal dan yang menekankan kemampuan akal untuk menemukan hukum tanpa wahyu, al-Ghazālī mencoba merintis jalan tengah yang memadukan wahyu dan rakyu secara seimbang. Dia menjelaskan bahwa ilmu hukum Islam memadukan secara seimbang wahyu dan rakyu.

Akal dan wahyu (al-Ghazālī menggunakan kata *syara'* untuk wahyu) tidak saling bertentangan, bahkan keduanya saling mendukung dan menguatkan satu sama lainnya. Akal akan terpetunjuk dengan adanya wahyu dan wahyu tidak akan jelas tanpa akal. Al-Ghazālī menjelaskan lebih lanjut dalam kitab *al-Mustasfā*-nya; sungguh terjadi perbincangan menarik antara akal sebagai hakim yang keberadaannya tidak dapat disisihkan atau digusur dengan *syara'* yang menjadi saksinya yang suci dan adil. Keduanya berbincang-bincang mengenai dunia yang dianggapnya *Dār al-Ghurūr* (tempat tipu daya) bukan *Dār al-Surūr* (tempat kebahagiaan). Dunia adalah ajang perdagangan, bukan untuk membangun. Adapun barang yang diperdagangkan adalah ketaatan. Perlu diketahui bahwa, ketaatan itu ada dua model: taat berupa amal perbuatan dan taat berupa ilmu. Ketaatan ilmu jauh lebih baik dan lebih bermanfaat, karena ilmu itu sendiri adalah amal, yaitu amal hati, anggota tubuh yang termulia. Upaya yang ada pada akal adalah upaya yang paling terhormat, karena akal merupakan pijakan agama (agama tidak akan jelas tanpa adanya pemahaman dari akal) dan pembawa amanat. Di mana, ketika amanat ini ditawarkan kepada

gunung, bumi dan langit, semuanya menolak dengan tegas. Amanat itu hanya manusia yang mau menerimanya.¹⁸¹

Pada tempat lain dia menegaskan bahwa akal tidak akan mendapatkan bimbingan tanpa syarak, syarak tidak akan menjadi jelas tanpa akal. Akal seperti pondasi dan syarak seperti bangunan; suatu pondasi tidak akan berguna tanpa bangunan dan bangunan tidak akan kokoh tanpa pondasi. Akal juga dapat diibaratkan sebagai mata dan syarak sebagai sinar, mata tidak akan dapat melihat selama tidak ada sinar dari luar, dan sinar tidak akan bermanfaat untuk melihat apabila tidak ada mata. Maka syarak tanpa akal tidak dapat menjelaskan sesuatu dan akan sia-sia seperti sia-sianya sinar tanpa ada mata dan sebaliknya, akal tanpa syarak tidak mampu menjelaskan banyak hal seperti tidak mempunyai mata untuk melihat tanpa adanya sinar.¹⁸²

Untuk tujuan ini, al-Ghazālī mengembangkan teori *munāsabah*. Apabila *munāsabah* adalah kesesuaian antara hukum dan ilatnya, maka ilat yang ditetapkan berdasarkan kesesuaiannya dengan hukum itu dinamakan *al-waṣf al-munāsib* (alasan yang sesuai) atau secara lebih singkat disebut *munāsabah* saja. Maksud kesesuaian (*munāsabah*) di sini adalah antara ilat (alasan) dan hukum terdapat hubungan logis yang tedas makna, misalnya ilat ditetapkan perwalian harta atas anak di bawah umur adalah keadaan di bawah umur (*al-ṣighār*). Perwalian atas harta terhadap anak memiliki ilat adalah keadaan sang anak yang masih di bawah umur.

¹⁸¹ Teks aslinya adalah:

أَنَا بَعْدُ فَقَدْ تَنَاطَقَ قَاضِي الْعَقْلِ وَهُوَ الْحَاكِمُ الَّذِي لَا يُغْزَلُ وَلَا يُبَدَّلُ، وَشَاهِدُ الشَّرْعِ وَهُوَ الشَّاهِدُ الْمُرَكَّبِيُّ الْمَعْدَّلُ، إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ غُورٍ لَا دَارَ سُورٍ، وَمَطِيَّةُ عَمَلٍ لَا مَطِيَّةُ كَسَلٍ، وَمَنْزِلُ غُورٍ لَا مُنْتَهَى خُبُورٍ، وَحَلَّ بِجَارَةٍ لَا مَسْكَنَ عِمَارَةٍ، وَمُتَجَرِّ بِضَاعَتِهَا الطَّاعَةُ وَرِيحُهَا الْفُورُ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ. وَالطَّاعَةُ طَاعَتَانِ عَمَلٌ وَعِلْمٌ، وَالْعِلْمُ أَنْجَحُهَا وَأَرْجَحُهَا، فَإِنَّهُ أَيْضًا مِنَ الْعَمَلِ وَلَكِنَّهُ عَمَلُ الْقَلْبِ الَّذِي هُوَ أَعَزُّ الْأَعْضَاءِ وَسَعَى الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ مَرْكَبُ الدِّيَانَةِ وَحَابِلُ الْأَمَانَةِ إِذْ عُرِضَتْ عَلَى الْأَرْضِ وَالْجِبَالِ وَالسَّمَاءِ فَاشْفَقَ مِنْ حَمْلِهَا وَأَبَيَّنَ أَنَّ يَحْمِلُهَا غَايَةَ الْإِبَاءِ.

Lihat. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 3.

¹⁸² Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 75.

Keadaan di bawah umur ini disebut *al-waṣf al-munāsib*, karena menurut pikiran sehat memang sesuai dan pantas bahwa anak di bawah umur itu ditempatkan di bawah perwalian dalam hal pengurusan hartanya, sebab anak tersebut belum bisa mengurus sendiri segala kepentingannya. Melalui perwalian, kemaslahatan anak menyangkut hartanya dapat dilindungi. Menurut al-Ghazālī, kriteria untuk menentukan kesesuaian (*munāsabah*) adalah keterkaitannya dengan kemaslahatan. Menjelaskan ini dia mengatakan, arti kesesuaian tersebut adalah bahwa ilat (alasan) dimaksud, dilihat dari segi kemaslahatan, memang mengkehendaki ditetapkan hukum bersangkutan.¹⁸³ Dan *al-waṣf al-munāsib* adalah suatu alasan yang didasarkan kemaslahatan.¹⁸⁴

Alasan yang sesuai (*al-waṣf al-munāsib*) selanjutnya disebut *munāsib* saja sesuai dengan kebiasaan dalam karya-karya *uṣūl al-fiqh* yang menjadi sifat (ilat) di balik penetapan hukum *syara'*, dilihat dari keefektifannya dan, karena itu dari segi probabilitas yang dihasilkannya, baik dalam *al-Mustaṣfā* maupun *Syifā' al-Ghalīl* dibedakan menjadi tiga; (a) *munāsabah* efektif (*mu'athir*), (b) konfor *munāsabah* mitas selaras (*mulā'im*), dan (c) *munāsabah* mitas ganjil (*gharīb*).¹⁸⁵

Munāsabah efektif adalah sifat yang diketahui menjadi ilat hukum berdasarkan pernyataan nas atau adanya ijmak. Misalnya ilat haramnya konsumsi khamar adalah memabukkan. Di sini, alasan yang menjadi ilat adalah kualitas memabukkan dan hukumnya adalah haram. Diketahuinya efek haram yang disebabkan oleh, atau timbul dari, sifat memabukkan pada minuman khamar adalah karena pernyataan nas dalam Alquran dan hadis. Di sini sifat memabukkan itu dikatakan sebagai *munāsib* karena memang dapat dinalar oleh akal, karena perbuatan mabuk itu mengganggu pendekatan dengan Tuhan, menimbulkan kerugian pada diri sendiri dan mengganggu

¹⁸³ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 146.

¹⁸⁴ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 159.

¹⁸⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā* ..., hlm. 310.

ketertiban dan ketentraman masyarakat. Alasan tersebut dikatakan efektif, karena diketahui keilatannya berdasarkan penegasan nas. Perlu dicatat bahwa apabila suatu sifat sudah ditegaskan oleh nas atau ijmak sebagai ilat, tidak diperlukan penyelidikan *munāsabah*nya, karena tujuan penyelidikan *munāsabah* itu adalah untuk mengetahui ilat dan sekarang telah diketahui melalui nas atau ijmak, jadi tidak diperlukan lagi *munāsabah*.

Munāsabah selaras (*mulā'im*) adalah suatu sifat yang diketahui dapat menjadi ilat hukum, bukan karena adanya pernyataan nas atau ijmak melainkan karena, pertama, konformitasnya dengan hukum, dalam arti bahwa sifat tersebut memang menurut akal yang rasional mengkehendaki penetapan hukum tersebut, karena dengan penetapan itu diharapkan akan terwujud kemaslahatan. Kedua, karena keselarasannya dengan ketentuan-ketentuan syariat di tempat lain. Misalnya, apabila dinyatakan bahwa ilat minum khamar adalah memabukkan, pertanyaannya adalah apakah minum khamar sedikit dalam kadar tidak memabukkan dibolehkan? Logikanya tentu saja dibolehkan, karena alasan pelarangan adalah memabukkan. Akan tetapi para ahli-ahli hukum Islam menyatakan tidak boleh. Sifat (ilat) ketidakbolehannya adalah bahwa sedikit akan membawaki kepada banyak. Berdasarkan ilat itu, minum bir sedikit sekalipun tidak memabukkan juga tidak dibolehkan dengan diqiyaskan kepada larangan minum khamar sedikit dengan ilat yang sedikit membawa kepada yang banyak.

Tindakan melarang yang sedikit, karena dianggap bisa membawa pada yang banyak ini selaras (*mulā'im*) dengan tindakan Pembuat Hukum *Syara'* di tempat lain, yaitu berduaan laki-laki dengan perempuan di tempat yang tersembunyi dilarang, karena membawa pada perbuatan yang lebih berat, yaitu zina. Contoh lain yang disebutkan oleh al-Ghazālī adalah menetapkan ilat tidak diwajibkannya wanita-wanita haid mengganti (*qaḍā'*) salat yang telah ditinggalkan selama masa menstruasi. Dalam nas dan ijmak tidak ditentukan apa ilatnya. Melalui metode *munāsabah*

disimpulkan bahwa ilatnya adalah adanya kesulitan menggantikan salat yang banyak jumlahnya (*masyaqqah al-tikrār*). Ilat ini adalah *munāsib*, karena pertimbangan akal sehat memahami bahwa memang seharusnya wanita tersebut diberikan keringanan untuk tidak menggantikan salat yang ditinggalkan selama masa haid, karena sukarnya pergantian tersebut dan dengan menghilangkan kesukaran itu diharapkan terwujud kemaslahatan baginya. Akan tetapi ilat tidak hanya cukup dengan *manāsib*; ia juga harus selaras dengan tindakan Pembuat Hukum *Syara'* di tempat lain. Ilat itu selaras dengan tindakan Pembuat Hukum *Syara'* di tempat lain, misalnya dalam kasus orang dalam perjalanan, dia diberi keringanan memperpendek dan menjamak salat. Untuk contoh kedua ini, al-Ghazālī tidak menyebutkan kasus cabang apa yang dapat diqiyaskan kepada kasus pokok wanita haid yang diberi keringanan tidak mengganti salatnya. Ada pendapat orang bekerja berat di pabrik diberi keringanan untuk tidak berpuasa, mungkin bisa jadi ini contohnya.

Perlu dicatat bahwa penetapan ilat berdasarkan *munāsabah* diperkuat keselarasannya dengan tindakan-tindakan Pembuat Hukum *Syara'* di tempat lain. Apakah keselarasan (*mua'amah*) ini benar-benar disyaratkan untuk sahnya suatu ilat, sehingga bisa dijadikan dasar pengqiyasan diperselisihkan oleh para ahli hukum Islam dan bagaimana pandangan al-Ghazālī akan terlihat dalam pembicaraan mengenai *munāsib* ganjil.

Al-Ghazālī mendefinisikan *munāsib* selaras sebagai “sifat yang tidak tampak efek spesiesnya terhadap spesies hukumnya, akan tetapi tampak efek genusnya terhadap genus hukum.”¹⁸⁶ *Munāsib*

¹⁸⁶ Genus adalah pengklasifikasian kelas yang paling kecil menurut Aristoteles. Genus memberikan jawaban atas pertanyaan hakikat sesuatu (*mā huwa*), misalnya, apa itu manusia, singa, keledai, maka jawabannya adalah hewan. Sedangkan spesies adalah bagian atau unsur yang membentuk genus, misalnya manusia, singa, keledai dan sejenisnya. Genus lebih luas cakupannya dari pada spesies. Genus dan spesies adalah *term-term* yang relatif, karenanya suatu *term* dapat menjadi genus dalam hubungannya dengan *klas* yang lebih kecil denotasinya, dan dapat menjadi spesies dalam hubungannya dengan *klas* yang lebih luas denotasinya. A Basiq Jalil, *Logika* (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 25.

yang menjadi ilat hukum dalam contoh kedua di atas adalah kesukaran mengganti (*qaḍā'*) salat yang banyak dan berulang, dalam kasus orang berpergian adalah kesulitan dalam perjalanan dan dalam kasus pekerja berat di pabrik adalah kesulitan kemampuan fisik. Kesulitan mengganti, kesulitan perjalanan dan kesulitan kemampuan fisik ini disebut spesies, genusnya adalah kesulitan secara umum. Hukum bagi kasus wanita haid adalah hapusnya kewajiban mengganti salat, bagi orang dalam perjalanan adalah pemendekan dan penjamakan salat, dan bagi pekerja berat di pabrik adalah kebolehan tidak berpuasa. Ini adalah spesies hukum yang genusnya adalah pemberian keringanan. Al-Ghazālī mengatakan bahwa dalam *munāsabah* efek spesies ilat tidak tampak terhadap adanya spesies hukum; yang tampak adalah efek genus *munāsib* yang menjadi ilat terhadap genus hukum. Kesukaran mengulangi sebagai ilat adanya penggantian salat dalam kasus wanita haid (spesies *munāsib*) tidak memberi efek kepada hukum bolehnya pekerja berat di pabrik tidak puasa (spesies hukum). Yang memberi efek adalah sifat genus, yaitu faktor kesukaran, terhadap genus hukum, yaitu adanya keringanan.¹⁸⁷

Apabila dikembalikan kepada contoh yang pertama, akan terlihat bahwa ilat dilarangnya minum khamar sedikit yang tidak memabukkan itu adalah bahwa perbuatan itu akan mendorong ke arah minum dalam kadar yang memabukkan, ilat dilarangnya berduaan di tempat yang sepi antara laki-laki dan wanita yang bukan *maḥram* (*ajnabiyyah*) adalah karena perbuatan itu mendorong ke arah perzinaan, dan kedua *munāsib* yang menjadi ilat larangan tersebut adalah spesies; genus adalah perbuatan yang lebih kecil membuka peluang ke arah yang lebih besar, sedangkan hukum semua perbuatan itu adalah haram. Dalam contoh al-Ghazālī ini,

¹⁸⁷ Genus hukum yang dimaksudkan di sini adalah prinsip umum (*al-qā'idah al-kulliyah*) dari beberapa partikular (*juz'īyyāt*), sedangkan spesies hukum adalah kasus-kasus yang memiliki kesamaan hukum dan berada di bawah prinsip umumnya. Dalam permasalahan di atas, prinsip umum itu tidak serta merta dapat diterapkan pada partikular yang tidak memiliki kesesuaian dengan partikular lainnya.

hukum tidak merupakan genus, melainkan adalah hukum yang sama, yaitu haram dalam ketiga perbuatan tersebut. Maka sebenarnya di sini lebih tepat dikatakan genus *munāsib* memberi efek kepada spesies hukum bukan genus *munāsib* memberi efek kepada genus hukum.

Baru dapat dikatakan genus *munāsib* memberi efek kepada genus hukum apabila diandaikan hukum berduaan wanita yang dilarang dalam hadis itu adalah *makrūh*, sehingga genus hukumnya dapat ditemukan yaitu larangan yang spesiesnya adalah haram (larang tegas), dan *makrūh* (larangan persuasif). Di sini dapat dikatakan genus *munāsib*, yaitu; dorongan melakukan yang lebih besar memberi efek bagi pada genus hukum, adanya larangan. Akan tetapi contoh al-Ghazālī memperlihatkan bahwa termasuk dalam katagori *munāsabah* bukan hanya kasus di mana genus *munāsib* memberi efek kepada genus hukum, tetapi juga kasus di mana genus *munāsib* memberi efek terhadap spesies hukum.

Ahli *usūl al-fiqh* sesudah al-Ghazālī berbicara mengenai empat kemungkinan efek *munāsib* terhadap hukum, yaitu efek spesies *munāsib* terhadap spesies hukum, efek genus *munāsib* terhadap spesies hukum, efek genus *munāsib* terhadap genus hukum dan efek spesies *munāsib* terhadap genus hukum. Contoh kemungkinan pertama adalah kasus efek sifat memabukkan terhadap ditetapkan hukum minum khamar. Hukum yang sama yaitu haram, dialihkan kepada kasus minum bir berdasarkan sifat yang sama, yaitu memabukkan. Contoh kemungkinan kedua adalah kasus pengharaman bir dalam kadar yang sedikit yang sudah dikutip terdahulu. Contoh kemungkinan yang ketiga adalah kasus peniadaan kewajiban mengganti salat bagi wanita haid di muka. Contoh kemungkinan yang keempat adalah mendahulukan saudara kandung atas saudara seayah untuk menjadi wali nikah dengan mengqiyaskannya kepada mendahulukannya dalam hak kewarisan.

Sifat dalam kasus ini adalah hubungan sebagai saudara kandung dan ini sama dalam kasus pokok, yaitu kewarisan, dan kasus cabang, yaitu nikah. Sifat yang sama ini memberi efek hukum

yang berbeda dalam spesies tetapi sama dalam genus, yaitu hukum didahulukan dalam hak kewarisan pada kasus pembagian warisan dan hukum didahulukan dalam hak menjadi wali nikah dalam kasus pernikahan. Keempat kemungkinan efek ini adalah pengembangan terhadap penemuan hukum al-Ghazālī yang baru menyebutkan dua kemungkinan saja, yaitu efek spesies *munāsib* dan efek genus *munāsib* terhadap genus hukum.¹⁸⁸

Menurut al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā* penetapan hukum berdasarkan *munāsabah* selaras (*mulā'im*) yang tidak ada kesaksiannya dari dalil khusus ini sama dengan *istidlāl mursal* atau penetapan hukum berdasarkan *maṣlaḥah mursalah*. Pendirian yang sama juga telah dinyatakan sebelumnya dalam *Syifā' al-Ghalīl* meskipun ia menggunakan istilah yang berbeda-beda.¹⁸⁹ Ia menyebutkan *munāsib mulā'im mursal* yang tidak ada kesaksiannya dari dalil khusus. Dua alinea sebelumnya ia menyebutkannya *munāsib mulā'im* yang tidak ada kesaksiannya dari dalil khusus dan contohnya, demikian al-Ghazālī menegaskan, akan diuraikan ketika membicarakan *maṣlaḥah mursalah*. Ketika ia menguraikan *maṣlaḥah mursalah*, ia menyebutnya *munāsib mursal* dan dinyatakannya bahwa ini di kalangan ahli-ahli fikih disebut *istidlāl mursal*, yaitu berpegang kepada *maṣlaḥah* tanpa adanya kesaksian dalil khusus. Di dalam *al-Mankhūl* dengan mencermati uraian al-Ghazālī tampak konsep ini juga sama.¹⁹⁰

Pada bab IV, ia menguraikan *istidlāl mursal* dan pada sub pertama dari bab itu ia menjelaskan pertentangan pendapat mengenai konsep *istidlāl mursal*; pada sub bab kedua ia menguraikan pendapat yang dipilihnya dan di sini setelah mengemukakan dua contoh ia mengatakan, “ini adalah *istidlāl mursal* yang tidak memerlukan kesaksian suatu dalil khusus karena dasar-dasar syarak secara umum

¹⁸⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* ..., hlm. 320.

¹⁸⁹ Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl* ..., hlm. 159.

¹⁹⁰ Al-Ghazālī, *al-Mankhūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 455.

mendukungnya.” Dan pada sub berikutnya ia menguraikan kriteria *istidlāl* yang benar di mana ia mengatakan, setiap alasan (makna) *munāsib* yang konstan dalam hukum syarak, tidak bertentangan dengan dalil *qaṭ’ī* yang harus didahulukan dan diambil dari Alquran dan Sunah dan ijmak dapat dipegangi sekalipun tidak ada kesaksian dari dalil khusus.¹⁹¹ Apabila ada pendukung dalil syarak, maka *munāsib* itu dapat digunakan dan diterapkan, karena ada pijakan penetapan hukumnya dan memiliki landasan yang jelas.

Munāsib yang ketiga adalah *munāsib* ganjil (*munāsib gharīb*). *Munāsib* ganjil dimaksudkan oleh al-Ghazālī sebagai *munāsib* yang tidak selaras dengan genus tindakan Pembuat Hukum atau tidak ada contohnya yang sebanding di tempat lain. Al-Ghazālī membedakan *munāsib* ganjil menjadi dua macam: (1) *munāsib* yang didukung oleh suatu dalil khusus, akan tetapi ganjil, karena tidak ada contohnya di tempat lain dalam tindakan Pembuat Hukum. (2) *munāsib* yang tidak didukung oleh suatu dalil yang khusus dan tidak ada contohnya dalam tindakan Pembuat Hukum di tempat lain.

Dengan adanya pembagian *munāsib* ganjil menjadi dua macam, maka *munāsib* menjadi empat macam: (a) *munāsib* selaras yang didukung oleh nas, dan ini disepakati secara bulat oleh para pendukung qiyas; (b) *munāsib* selaras yang tidak didukung oleh nas khusus, dan ini disebut *istidlāl mursal*; (c) *munāsib* yang didukung oleh nas akan tetapi ganjil; (d) *munāsib* yang tidak didukung oleh nas khusus dan sekaligus ganjil, dan ini disepakati sebagai tidak merupakan *hujah*.

Contoh *munāsib* ganjil (selalu dimaksudkan jenis pertama dari dua jenis *munāsib* ganjil menurut al-Ghazālī) adalah alasan memperlakukan dengan kebalikan maksud dalam kasus pencabutan hak kewarisan seorang yang membunuh kerabatnya yang sedianya akan diwarisinya. Kasus ini ada nasnya, yaitu hadis Nabi saw. “pembunuh tidak mewarisi suatu apapun dari orang yang dibunuhnya.” Dalam hadis ini tidak diterangkan apa ilat pencabutan hak kewarisan itu. Alasan itu oleh para ahli hukum disimpulkan

¹⁹¹ Al-Ghazālī, *al-Mankhūl...*, hlm. 460.

berdasarkan *munāsabah*, ialah memperlakukan pembunuh dengan kebalikan maksudnya. Dengan membunuh ia hendak mendapat warisan lebih cepat, akan tetapi secara melawan hukum; sebagai hukuman dia diperlakukan kebalikan maksudnya dengan mencabut hak kewarisannya. Di sini *munāsib* ini disimpulkan berdasarkan konformitas (pikiran rasional dengan melihat segi kemaslahatan) dari kasus nas. Akan tetapi *munāsib* ini (yaitu alasan berupa perlakuan dengan kebalikan maksud) adalah ganjil, karena tidak ada contohnya dalam genus tindakan Pembuat Hukum Syarak yang sebanding di tempat lain.

Berdasarkan ilat ini, meskipun berupa *munāsib* ganjil dan, seperti dikemukakan terdahulu, menurut al-Ghazālī *munāsib* ganjil dapat dijadikan dasar kausasi hukum, kepadanya diqiyaskan kasus suami yang menceraikan istri dalam keadaan sakit mati dianggap bermaksud agar sang istri tidak menjadi ahli warisnya pada saat dia meninggal, karena pada saat itu sang istri telah putus perkawinannya. Sang suami dalam kasus ini diberi sanksi hukuman berupa diperlakukan kebalikan dari maksudnya, yaitu istrinya tetap menjadi pewarisnya.

Alasannya adalah bahwa apabila Pembuat Hukum Syarak menetapkan hukum ada tiga kemungkinan: (a) penetapan itu tanpa alasan yang bisa dimengerti akal, (b) berdasarkan suatu alasan logis, akan tetapi ini tidak dapat diketahui, karena hanya Pembuat Hukum Syarak saja yang mengetahuinya, (c) berdasarkan suatu alasan rasional yang *munāsib*. Kemungkinan terakhir ini yang paling logis dan dapat diterima. Asasnya adalah bahwa tindakan penetapan hukum oleh Pembuat Hukum Syarak sedapat mungkin harus dipandang sebagai berdasarkan suatu alasan rasional. Suatu ketetapan hukum baru dianggap tidak mempunyai alasan yang dimengerti akal (*ghayr ma ‘qūl al-ma ‘nā*) apabila memang akal tidak dapat menemukannya. Akan tetapi selama akal bisa menemukan *munāsib* dari penetapan hukum, maka hukum dikausasi berdasarkan *munāsib* itu. Atas dasar prinsip ini terlihat bahwa para Sahabat dalam praktik hukum mereka selalu mengikuti alasan rasional dan menolak

anggapannya hukum ditetapkan secara arbitrer. Nabi saw. sendiri mengisyaratkan rasionalitas hukum ini seperti tampak dalam kasus tidak batalnya puasa bekumur-kumur ketika sedang berpuasa, dan kasus membayar hutang puasa kepada Tuhan yang diqiyaskan oleh Nabi kepada hutang uang kepada manusia.

Dilihat dari segi kekuatannya dan dari segi probabilitas pengetahuan hukum syarak yang dihasilkannya, *munāsib* efektif adalah yang paling kuat dan yang paling tinggi probabilitas yang dihasilkannya mengenai hukum syarak. Berikutnya adalah *munāsib* selaras (*mulā'im*) dan yang paling rendah adalah *munāsib* ganjil. *Munāsib* ini pada gilirannya masih memiliki gradasi probabilitas lagi, namun tidak dapat diabstraksikan secara katagoris, dan harus dilihat menurut kasusnya. Secara umum semua *munāsib* (kecuali *munāsib* ganjil yang tidak didukung oleh nas) diterima sebagai *hujah* bahkan sekalipun *munāsib* itu hanya bersifat persuasif (*iqnā'iyah*). Asasnya adalah bahwa menetapkan hukum berdasarkan suatu *munāsib* adalah lebih memiliki justifikasi daripada meyakini kesemenaan dan tiadanya alasan dalam penetapan hukum.

Dengan kata lain, akal menunjukkan bahwa hukum memiliki alasan rasional, kecuali dalam hal-hal yang memang kenyataannya tidak dapat ditunjukkan rasionalitasnya. Jadi apabila ada *munāsib* yang lemah saja, *munāsib* itu dapat dijadikan dasar kausasi hukum. Betapapun lemah suatu *munāsib*, tetapi dapat menggerakkan asumsi yang kuat (*ẓann*), bagi beberapa mujtahid tidak dapat secara pasti *munāsib* itu dinyatakan batal.

Teori *munāsabah* al-Ghazālī ini memperlihatkan kecenderungan rasional yang kuat dalam teori hukum. Al-Ghazālī sendiri menyadari hal ini. Oleh karena itu, ketika mengemukakan teorinya bahwa hukum itu bersifat tedas dan rasional dalam tujuan ia mengingatkan pembacanya bahwa teorinya itu tidak berarti bahwa ia menganut paham wajibnya Tuhan mempertahankan yang baik dan terbaik bagi manusia yang bersifat fundamental dalam epistemologi hukum muktazilah. Al-Ghazālī menegaskan, memang hukum itu

disyariatkan demi kemaslahatan manusia, akan tetapi itu diketahui dari syarak, bukan dari akal.¹⁹²

Teori *munāsabah* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī terdahulu diajukan sebagai koreksi dan kritik terhadap teori hukum Ḥanafī dari Asia Tengah dan sebagian teoritis hukum al-Syāfi‘ī di kawasan yang sama yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh Ḥanafī. Menurut al-Ghazālī mereka mencoba membangun ilmu hukum di atas landasan kepastian yang menyerupai ilmu-ilmu rasional. Usaha tersebut menurut al-Ghazālī adalah suatu yang tidak mungkin, karena sifat ilmu hukum yang berbeda dengan ilmu-ilmu rasional. Ilmu hukum cukup berlandaskan probalitas (*ẓann*).¹⁹³

Teoritis hukum Ḥanafī yang paling gigih mempertahankan konsep keefektifan (*al-ta‘thīr*) dan menolak *munāsabah* adalah Abū Zayd al-Dabūsī (w. 430 H/1039 M). Beliau membatasi qiyas yang efektif saja, akan tetapi contoh-contoh *munāsib* efektif yang dikemukakannya menunjukkan dia menerima *munāsib* selaras (*mulā‘im*) juga, bahkan dalam bentuknya yang sangat lemah, akan tetapi dia namakan efektif.¹⁹⁴

Alasan Abū Zayd al-Dabūsī menolak *munāsabah* seperti dikutip oleh al-Ghazālī adalah bahwa teori tersebut terlalu subjektif. Oleh karena itu, perlu kriteria yang lebih objektif, yaitu *al-ta‘thīr* (keefektifan) berdasarkan nas dan ijmak.¹⁹⁵ Menurut al-Ghazālī penolakan Abū Zayd, dan juga ulama-ulama Ḥanafī lainnya, terhadap *munāsabah* lebih karena merupakan miskonsepsi di kalangan Ḥanafī mengenai apa sebenarnya yang dimaksud dengan *munāsabah*. Seperti halnya ahli-ahli hukum Syāfi‘iyyah sebelumnya mengalami miskonsepsi tentang *al-istiḥsān* Ḥanafī yang mereka katakan subjektif, begitu pula ahli-ahli hukum Ḥanafī abad ke V

¹⁹² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 173.

¹⁹³ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 320.

¹⁹⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 310.

¹⁹⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā* ..., hlm. 312.

mengalami miskonsepsi mengenai metode *munāsabah* ahli-ahli hukum yang dituduh sebagai subjektif dan terlalu rasional dalam arti jauh dari sentuhan wahyu. Miskonsepsi ini muncul dikarenakan beragamnya istilah yang digunakan seperti *ikhālah* untuk menyebutkan konsep ini. Menurut Abū Zayd, *ikhālah* intinya adalah apa yang terlintas dalam hati dan ini merupakan suatu yang bersifat subjektif dalam batin dan tidak dapat ditunjukkan kepada orang lain.

Namun demikian, dalam pandangan al-Ghazālī *munāsabah* tidaklah semata subjektif melainkan berdasarkan objektif seperti kemaslahatan dan keselarasan dengan tindakan Pembuat Hukum Syarak di tempat lain serta pertimbangan yang secara keseluruhan dapat menimbulkan *ẓann* (asumsi kuat, keyakinan) mengenai masalahnya. Abū Zayd yang menekankan keefektifan yang berlandaskan kepada nas dan ijmak agar suatu kepastian lebih tinggi dicapai ternyata mengemukakan contoh-contoh yang termasuk ke dalam kategori *munāsabah*. Akhirnya dapat disimpulkan bahwa dia dan teoritis Ḥanafī dari Asia Tengah lainnya menerima metode *munāsabah* dan oleh karena itu, metode ini sesungguhnya diterima oleh pendukung qiyas secara bulat.

Sebenarnya sejak kapan muncul teoretisasi terhadap konsep *munāsabah* sebagai metode identifikasi *causa legis* dalam proses kausasi hukum *syar'ī*? Memang sulit untuk melacak data sejarah mengenai masalah ini. Al-Juwaynī menyebutkan pendapat Abū Ishāq al-Asfarainī (w. 418/1027) mengenai cara-cara identifikasi ilat kasus pokok, yaitu dengan menyelidiki *munāsabah*nya (konformitasnya) terhadap hukum sambil memperhatikan keselarasan dengan prinsip hukum syariat dan terhindar dari kontradiksi. Al-Juwaynī sendiri menjelaskan tentang *ikhālah* atau *munāsabah* dengan apabila suatu hukum sudah ditetapkan bagi kasus pokok dan terdapat asumsi kuat bahwa penetapan itu didasarkan kepada suatu hal (alasan) dan alasan itu tidak kontradiktif, maka itulah kriteria paling tinggi yang tiada lagi yang lebih dari itu. Maksud al-Juwaynī adalah bahwa ilat itu ditemukan dengan menggunakan pikiran rasional dan apabila ditemukan

alasannya dan alasan itu tidak bertentangan dengan prinsip syariat, maka alasan itu diterima sebagai ilat hukum.¹⁹⁶

Al-Juwaynī tidak memberikan ulasan yang lebih rinci mengenai macam-macam *munāsib* beserta tingkatannya. Uraian yang singkat mengenai *munāsabah* atau *ikhālah* ini hingga zaman al-Ghazālī belum dapat memberikan gambaran yang jelas tentang konsep ini, sehingga karena itu mengundang kritik dari mazhab Ḥanafī yang menuduhnya sebagai subjektif dan terlalu rasional (dalam arti jauh dari sentuhan wahyu). Dalam konteks inilah al-Ghazālī muncul dan mengembangkan konsep konformitas (*munāsabah*) secara lebih substansial dengan menggali tujuan hukum dan menghubungkan *munāsabah* kepadanya. Di sinilah sumbangan besar al-Ghazālī terhadap perkembangan teori hukum Islam.

Uraian di atas menjelaskan bahwa akal hanya berfungsi menemukan makna *munāsabah* bukan menetapkan hukum, sehingga tampak bahwa al-Ghazālī menitikberatkan bahwa qiyas sebagai cakupan nas, yaitu qiyas tidak berdiri sendiri dalam penetapan hukum, akan tetapi merupakan turunan dari nas. Menurut al-Ghazālī ilat yang ditemukan adalah sebagai *muḥḥir* hukum, karena dalam penalaran aliran *mutakallimīn*,¹⁹⁷ mereka memposisikan nas sebagai epistemologi hukum Islam, sehingga posisi hukum lebih cenderung kepada teosentris (bersumber kepada wahyu). Namun demikian, al-Ghazālī tidak mengabaikan peran manusia dalam proses penemuan hukum. Al-Ghazālī memposisikan akal sebagai sumber untuk menemukan realitas yang ada, sehingga dapat dianalogikan

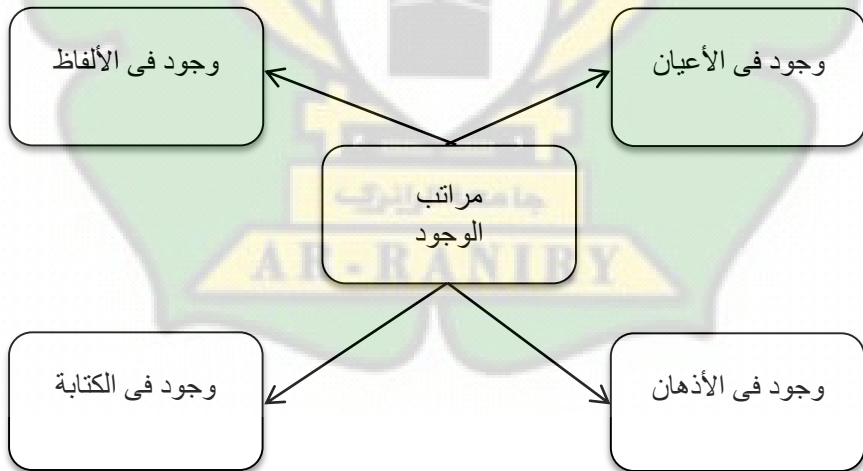
¹⁹⁶ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Alamiyah, t.t), jld II, hlm. 227.

¹⁹⁷ Operasional qiyas menurut *mutakallimīn* adalah hukum pada *furū’* ditetapkan berdasarkan *khiṭāb al-Syāri’* pada *aṣl*. Jadi daya ikat hukum dimunculkan oleh *khiṭāb*, sehingga konsep qiyas tidak berpeluang menjadi sumber yang otoritatif mengadakan hukum. Peran qiyas hanyalah memerjelas hukum pada *furū’* (*muḥḥir li al-ḥukm*). Itulah sebabnya al-Ghazālī menyatakan bahwa qiyas bersifat *tawqīfī*. Al-Ghazālī, *Asās...*, hlm. 11.

hukumnya dengan yang ada dalam nas. Ini yang membedakan dengan kelompok literalis yang hanya mengandalkan tekstual nas untuk menetapkan hukum dan kelompok yang mengandalkan akal semata dari pada wahyu.

E. Pengetahuan yang Dihasilkan Qiyas

Pengetahuan dihasilkan dari pengamatan terhadap realitas dan dipadukan dengan konsep yang ada. Oleh karena itu, sumber pengetahuan dapat berupa teks nas atau akal yang menghasilkan rasionalitas terhadap apa yang didapat dari rangsangan melalui panca indera. Kehidupan manusia tidak luput dari interaksi dengan berbagai macam rangsangan, baik itu manusia, hewan dan tumbuhan. Interaksi itu kemudian menjadi sebuah konseptual dalam pikiran manusia, sehingga manusia mampu mengungkapkannya melalui lisan dalam bentuk lafaz atau dalam bentuk tulisan. Rangsangan itu akan berbeda ditanggapi seiring berbeda persepsi dari orang yang melihat rangsangan itu, sehingga dapat dibuat skema herarki *mawjudād* sebagai berikut:¹⁹⁸



¹⁹⁸ Imam al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.t), hlm. 75.

Dalam menerima rangsangan yang didapatkan di realitas (empirik), baik berupa realitas kehidupan atau pemahaman terhadap wahyu. Setiap orang berbeda dengan berbeda kondisi hati seseorang. Ini ditinjau dalam perspektif subjek, karena kondisi hati seseorang hanya orang itu yang mengetahuinya. Sebagian ulama memilah kondisi hati¹⁹⁹ kepada lima bagian:

1. *Yaqīn*, yaitu keteguhan hati yang berdasarkan dalil *qaṭ'ī*;
2. *I'tiqād*, yaitu keteguhan hati yang tidak berdasarkan dalil *qaṭ'ī*;
3. *Ẓan*, yaitu asumsi hati terhadap dua hal yang berbeda, di mana salah satunya lebih kuat;
4. *Syakk*, yaitu sebetuk prasangka terhadap dua hal tanpa mengunggulkan salah satu dari keduanya;
5. *Wahm*, yaitu kemungkinan yang lebih lemah dari dua hal yang diasumsikan.²⁰⁰

Qiyas dalam konsep Imam al-Syāfi'ī lebih cenderung sebagai sumber sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, sehingga menghasilkan pengetahuan baru, karena qiyas menurut al-Syāfi'ī dapat menghasilkan hukum baru di samping nas, sehingga dapat dikatakan qiyas adalah produk mujtahid. Keberadaan qiyas sebagai sumber ditinjau bahwa, qiyas menghasilkan hukum, namun tidak sama kekuatan hukumnya dengan tiga sumber hukum sebelumnya (Alquran, hadis dan ijmak). Kesimpulan hukum dari qiyas merupakan penalaran akal manusia (*a posteriori*) di luar nas. Hal ini dikarenakan dia menyatakan bahwa qiyas adalah pengetahuan yang didapatkan oleh seorang mujtahid yang memenuhi persyaratan dalam memahami nas yang ada dan dia mengkaim bahwa

القلب لطيفة ربّانية¹⁹⁹

Hati adalah sesuatu yang halus dan hanya Tuhan yang tahu dan tidak berwujud, walaupun dikaitkan dengan sebuah daging sebesar kepala tangan. Aḥmad al-Malawī, *Syarḥ al-Sulam al-Munawraq* (Surabaya: Ḥaramain, t.t), hlm. 25. Namun hati yang dimaksudkan di sini adalah sanubari yang tidak dapat diraba dan dirasakan, hanya empunya dan Tuhan yang tahu goresan yang ada di dalamnya.

²⁰⁰ Muḥammad As'ad al 'Abjī, *Sulam al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 33.

pengetahuan itu bersifat *ẓahīr* dan mujtahid tidak tahu yang sebenarnya. Oleh karena itu, seorang mujtahid tidak boleh mengklaim bahwa hukum yang dihasilkan oleh qiyasnya adalah yang paling benar, karena kebenaran itu hanya bersifat relatif (mendekati objektif), hal ini disebabkan kebenaran mutlak (batin) hanya Allah yang mengetahuinya.²⁰¹

Menurut al-Syāfi‘ī, pengetahuan yang didasari oleh qiyas termasuk pengetahuan *ẓahīr* dan tidak menguak hakikat yang sebenarnya.²⁰² Setiap mujtahid mempunyai pengetahuan sesuai dengan yang ditunjukkan oleh ilmu *ẓahīr* yang dicapainya. Jika qiyas hanya menghasilkan pengetahuan yang bersifat *ẓahīr* bukan ilmu secara mendetail, maka wajar saja jika para mujtahid berbeda pendapat dalam menghukum permasalahan yang sama.

Seiring perubahan waktu dan perkembangan ilmu pengetahuan, metode ilmiah yang dikembangkan oleh al-Syāfi‘ī banyak menarik minat ulama-ulama *uṣūl al-fiqh* setelahnya, baik dari kalangan *fuqahā’* maupun dari kalangan *mutakallimīn*. Ulama *mutakallimīn* di antaranya, Imam al-Juwaynī dan al-Ghazālī. Mereka yang mewarnai *uṣūl al-fiqh* dengan corak pemikiran *kalām*,²⁰³

²⁰¹ Menurut aliran *fuqahā’*, hukum pada *furū’* ditetapkan oleh *al-‘illah*. Dengan demikian, *istidlāl* (inferensi/*al-qiyās*) dianggap menghasilkan pengetahuan baru, artinya mengadakan hukum yang sebelumnya tidak ada. Dari perspektif ini, *istidlāl* dilihat sebagai sumber bagi hukum, itulah sebabnya mengapa aliran *fuqahā’* memasukkan *istidlāl* ke dalam kategori dalil *sam‘ī* (*naqlī*). Ṣadr al-Syārī‘ah, *al-Tawḍīḥ ‘alā al-Tanqīḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 111.

²⁰² Sebagaimana telah disebutkan di belakang bahwa, menurut al-Syāfi‘ī, pengetahuan itu ada dua macam; pengetahuan *ẓahīr* dan batin dan pengetahuan *ẓahīr* saja.

²⁰³ Bagi *mutakallimīn*, dalil merupakan konsep nisbi yang dihasilkan dari hubungan antara *dāll* dan *madlūl*, jadi dalil tidak memiliki hakikat pada dirinya sendiri. Pada kasus ini, hakikat dalil secara ontologis adalah nas itu sendiri. Hanya dalam hubungannya dengan hukum itulah nas disebut dalil, sebab keduanya terhubung dengan cara; yang satu menjadi petunjuk (*dāll*) dan yang kedua menjadi yang ditunjuk (*madlūl*). Karena cenderung melihat dalil dari perspektif epistemologi, maka *al-‘illah* dilihat sebagai *muḥḥir* bagi hukum, bukan *muthbit*

dengan menggunakan dalil-dalil pikiran yang bersifat teoritis dan memasukkan metode *manṭiq* dalam pemikiran *uṣūl*. Ulama yang dianggap menerima pengaruh *manṭiq* secara sungguh-sungguh ialah Imam al-Ghazālī. Karena secara mencolok ia mengemukakan teori-teori *manṭiq* sebagai mukaddimah kitabnya *al-Mustaṣfā*. Di dalamnya ia menegaskan bahwa barangsiapa yang tidak menguasai *manṭiq* Aristoteles, maka ilmunya tidak dapat dipastikan kebenarannya. Atas dasar inilah al-Ghazālī menilai *manṭiq* Aristoteles sebagai salah satu syarat ijihad dan merupakan *farḍ kifāyah* bagi umat Islam.

Dalam konsep al-Ghazālī, penemuan hukum didasari kepada *tawqīfī* (hukum masih tetap ketentuan *Syāri*'), karena qiyas digunakan hanya sebagai metode untuk menemukan hukum pada *furū'* bukan untuk menetapkan hukum baru. Ilat yang ditemukan oleh akal telah disebutkan oleh nas (ilat sebagai *muḥḥir*), sehingga mujtahid hanya memperlebar penerapan hukumnya saja, sehingga dapat dipahami bahwa dalam konsep al-Ghazālī, qiyas adalah penerapan hukum secara *tawqīfī*. Oleh karena itu, penerapan hukum itu di satu sisi tidak menghasilkan pengetahuan²⁰⁴ baru, karena kasus

bagi hukum. Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. VII, hlm. 17.

²⁰⁴ Pengetahuan dibagi menjadi dua jenis; *pertama*, *a priori* adalah pengetahuan yang diperoleh dari sekedar berpikir, contoh pengetahuan ini ditemukan dalam logika dan matematika. Untuk memahami bahwa $5+7 = 12$ tidak perlu diambil lima buah benda kemudian tujuh benda lagi, menggabungkannya, lalu menghitung jumlah totalnya. Namun hal itu dapat diketahui hanya dengan berpikir. *Kedua*, *empiris* adalah pengetahuan yang diperoleh dari hasil pengamatan terhadap dunia luar (persepsi inderawi) dan terhadap diri manusia itu sendiri (introspeksi). Perbedaan yang mendasar antara pengetahuan *a priori* dan empiris adalah pengetahuan *a priori* tidak diketahui semata-mata sesuatu, S, sesungguhnya adalah P, tetapi juga bahwa S pastilah P dan mengapa S adalah P. Lihat A.C. Ewing, *Persoalan-persoalan Mendasar ...*, hlm. 29. Dalam konteks hukum Islam, maka pengetahuan *a priori* dapat dikatakan pengetahuan manusia terhadap wahyu, karena pengetahuan ini hanya bersifat informasi dari Pembuat teks dan manusia tidak dapat mengolahnya lagi, sehingga menerima apa adanya saja. adapun pengetahuan *a posteriori* adalah pengetahuan manusia terhadap realitasnya, pengetahuan ini merupakan pengetahuan yang ditemukan oleh

baru itu mencakup dalam kandungan yang disebutkan oleh nas. Namun demikian, bukan berarti Imam al-Ghazālī hanya mengandalkan wahyu dan mengesampingkan akal sebagaimana yang didengungkan oleh kaum tektualitas.²⁰⁵ Beliau memberikan peluang kepada akal untuk menemukan *munāsabah* antara hukum dengan konsep *maqāṣid al-syarī‘ah*, sehingga pada masa al-Ghazālī, qiyas berkembang tidak hanya berkutat pada penemuan ilatnya saja, akan tetapi menjurus kepada penyesuaian antara ilat dan konsep hukum yang dihasilkannya (*munāsabah*).

Di samping itu, konsep qiyas yang ditawarkan oleh al-Ghazālī menggunakan pola pengambilan kesimpulan (*natījah*) dengan adanya dua *muqaddimah* dan mewajibkan suatu kesimpulan.²⁰⁶ Hal ini dapat dilihat dari pengambilan kesimpulan keharaman minuman selain khamar:

كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَكُلُّ نَبِيدٍ مُسْكِرٌ، فَيُلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ كُلَّ نَبِيدٍ حَرَامٌ فَإِنَّ لُزُومَ هَذِهِ
النَّتِيجَةِ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ لَا تُنْكَرُهُ²⁰⁷

Pengambilan kesimpulan seperti ini memiliki kesamaan dengan *sillogisme* Aristoteles dengan penggunaan premis mayor dan premis minor serta konklusinya, sehingga premis mayor terdiri dari *aṣl*, *ḥukm aṣl* dan ilat, atau ilat saja, sedangkan premis minor adalah

manusia menggunakan panca inderanya yang kemudian dijadikan sebagai data untuk memahami teks.

²⁰⁵ Pandangan ini sejalan dengan aliran dualisme yang berpendapat bahwa benda terdiri dua macam hakikat sebagai asal sumbernya, yaitu hakikat materi dan hakikat ruhani, benda dan ruh, jasad dan spirit. Materi bukan muncul dari ruh dan ruh bukan muncul dari benda, keduanya merupakan sama-sama berkedudukan sebagai hakikat. Kedua jenis hakikat ini masing-masing bebas dan berdiri sendiri, sama-sama bersifat azali dan abadi. Hubungan keduanya menciptakan kehidupan dalam ini. Contoh yang paling jelas tentang adanya kerja sama kedua hakikat ini ialah dalam diri manusia. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 18.

²⁰⁶ Muḥammad bin ‘Alī al-Ṣibbān, *Syarḥ Sullam li al-Malawī* (Surabaya: Haramain, t.t), hlm. 120.

²⁰⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 521.

kasus baru (*far'*). Penggunaan inferensi seperti itu, karena perkembangan ilmu pengetahuan pada saat itu yang dipengaruhi oleh filsafat dengan banyaknya penterjemahan buku filsafat Yunani oleh intelektual muslim, sehingga al-Ghazālī memasukkan pola *sillogisme* dalam pengembangan qiyas agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada saat itu.

Dengan demikian, perbedaan qiyas Imam al-Syāfi'ī dengan Imam al-Ghazālī terletak pada hakikat dari qiyas itu sendiri. Imam al-Syāfi'ī lebih cenderung qiyas sebagai sumber (salah satu dari *maṣādir al-aḥkām*) dan hanya membatasinya dengan kesamaan (*tamthīl*) antara kedua kasus itu, sehingga hanya menitikberatkan kepada pengetahuan yang lahiriah (empiris) dan sebagaimana telah disebutkan di belakang bahwa, al-Syāfi'ī cenderung menjadikan qiyas sebagai sumber, karena menganggap bahwa qiyas itu mampu menghasilkan hukum baru di samping nas, di samping itu juga al-Syāfi'ī menganggap bahwa dominasi akal pada qiyas lebih kuat dibandingkan dengan nas, karena qiyas digunakan untuk menemukan hukum pada *furū'* bukan pada *aṣl*, pengaruh akal untuk melihat realitas *furū'* lebih besar. Namun demikian, permasalahan itu tidak menjadi perhatian pada masa itu, dikarenakan sesuai dengan kebutuhan pada saat itu. Masyarakat belum perlu memahami perbedaan istilah sumber dengan metode. Ini mengindikasikan bahwa dia tidak menjelaskan sebagaimana yang dikembangkan oleh ulama setelahnya bukan berarti dia tidak tahu operasional seperti itu, karena apabila dipahami qiyas al-Syāfi'ī dengan penjelasan istilah 'metode' setelahnya, maka qiyas al-Syāfi'ī juga merupakan sebuah 'metode', karena penggunaan *tamthīl* kasus baru dengan kasus yang disebutkan nas itu adalah kerja metode.

Di samping itu, karena sebelum filsafat Yunani memberikan pengaruhnya ke dunia Islam, dalam Islam sudah berkembang filsafat Islam sebagai kerangka berpikir sistematis. Hal ini disesuaikan dengan situasi dan kondisi pada saat itu yang mana inteletualitas masyarakatnya masih belum sampai ke taraf itu. Masyarakat tidak butuh kepada terminologi, akan tetapi lebih bersifat bersifat kepada

aplikatif dan praktis dan itu dapat dilihat dari karya al-Syāfi‘ī, yang tidak menggunakan definisi atau terminologi terhadap beberapa istilah, seperti qiyas, namun lebih cenderung menggunakan contoh untuk memperkenalkannya kepada pembaca.²⁰⁸

Namun al-Ghazālī lebih cenderung mengatakan, qiyas sebagai metode (*manhaj*). Masa dia telah banyak berkembang ilmu terutama filsafat, maka al-Ghazālī perlu memasukkan teori filsafat dalam memberikan gambaran terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, qiyas yang dikembangkan oleh al-Ghazālī memiliki kesamaan dengan *sillogisme* Aristoteles sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Namun demikian, suatu kesalahan besar apabila mengklaim al-Ghazālī seorang filosof sebagaimana filosof pada umumnya, karena beliau mengkritik para filosof dengan karyanya *Tahāfut al-Falāsifah* (kerancuan filsafat). Bagaimana mungkin beliau mengkritik filosof kalau beliau itu seorang filosof.

Lapangan logika sebagai salah satu bagian dari filsafat menurut al-Ghazālī, juga tidak ada sangkut pautnya dengan agama atau dengan kata lain, agama tidak memerintahkan atau melarang logika, logika berisi penyelidikan tentang dalil-dalil: (alasan-alasan) pembuktian, qiyas-qiyas: (*sillogisme*), syarat-syarat pembuktian

²⁰⁸ Filsafat dengan pengertian kegiatan berpikir adalah kebutuhan manusia secara fitrah. Bahkan menurut Muḥammad Yūsuf Mūsā, kegiatan berpikir secara kefilosafatan justru mendapat dorongan dari Alquran. Berdasarkan tiga kerangka filsafat, ketika yang disorot secara kefilosafatan adalah Islam, maka didapat pengetahuan tentang tiga aspek Islam, yaitu ontologi Islam (akidah), epistemologi Islam (syariat) dan aksiologi Islam (akhlak). Sorotan terhadap ketiga aspek ini melahirkan ilmu akidah, ilmu fikih, ilmu akhlak. Ilmu-ilmu ini telah lahir di abad II H di samping ilmu-ilmu Alquran seperti ilmu qira’at dan ilmu tafsir. Pada saat itu umat Islam belum mengenal filsafat Yunani, jadi fitrah berpikir kefilosafatan melahirkan ilmu-ilmu tersebut di bawah panduan Alquran dan sunah. Oleh karena demikian, dapat dipastikan pada saat itu telah berlangsungnya kegiatan berpikir kefilosafatan yang sah disebut dengan filsafat Islam. Muḥammad Yūsuf Mūsā, *al-Qur’ān al-Falsafah* (Kairo: maktabah al-Iskandariyah, 2001), hlm. 10. Lihat juga. Ibrāhīm Madkur, *fi al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa al-Taṭbīq* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), hlm 7. Sebagaimana dikutip oleh Jabbar, dalam *Filsafat Hukum Islam* (Bnada Aceh: Ar-Raniry Press, 2021) hlm. 31.

(*burhānī*),²⁰⁹ definisi-definisi dan sebagainya. Semua ini tidak perlu diingkari, sebab masih sejenis dengan yang dipakai oleh ulama-ulama Islam, meskipun kadang-kadang berbeda istilah dan kata-katanya.²¹⁰ Sehingga al-Ghazālī pola qiyasnya memiliki kesamaan dengan *sillogisme*²¹¹ Aristoteles. Walaupun demikian, beliau menentang para filosof dalam beberapa hal:

1. Peningkaran terhadap kebangkitan jasmani;
2. Membataskan ilmu Tuhan kepada hal-hal yang besar saja;
3. Kepercayaan terhadap qadimnya alam dan keazaliannya.

Al-Ghazālī menentang orang sufi yang mengatakan adanya kebangkitan rohani saja. Walaupun ada sebagai pendapat yang mengatakan bahwa al-Ghazālī mengatakan dalam beberapa tulisan dengan saling berbenturan satu sama lainnya. Namun setelah ditelusuri lebih lanjut ternyata sebagian bukunya ada yang ditujukan

²⁰⁹ Menurut al-Jabirī, epistemologi *burhānī* merupakan cara berpikir masyarakat Arab yang bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu pengalaman empirik dan penilaian akal, dalam mendapatkan pengetahuan tentang segala sesuatu. Sebuah pengetahuan bertumpu pada hubungan sebab akibat. Cara berpikir seperti ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ‘gaya’ logika Aristoteles. Kehadiran epistemologi *burhānī* ke tengah peradaban Arab-Islam dapat dikategorikan sebagai upaya untuk menyelaraskan antara epistemologi *burhānī* itu sendiri dengan epistemologi *bayānī*. Tidak seperti epistemologi ‘*irfānī*’ yang secara nyata mengambil sikap ‘permusuhan’ dengan *bayānī*. Hal ini mengingat para penggiat *burhānī* (*aṣḥāb al-burhān*) menyadari sepenuhnya bahwa epistemologi *bayānī* merupakan satu-satunya nalar yang ‘genuine’ dalam rahim kebudayaan Arab-Islam. Abed al-Jabirī, *Bunyah al-Aql al-Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiah), hlm. 416.

²¹⁰ A. Hanafi, *Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 211.

²¹¹ *Sillogisme* adalah suatu bentuk penarikan konklusi secara deduktif tidak langsung yang konklusinya ditarik dari premis yang disediakan serentak. Aristoteles membatasi *sillogisme* sebagai argumen yang konklusinya diambil secara pasti dari premis-premis yang menyatakan permasalahan yang berlainan. Oleh karena *sillogisme* adalah penarikan konklusi yang sifatnya deduktif, maka konklusinya tidak dapat mempunyai sifat lebih umum dari premisnya, dan konklusi ditarik dari dua premis, yang salah satunya lebih umum dari yang lainnya. Dengan demikian, harus diperhatikan kualitas dan kuantitas masing-masing premis tersebut agar konklusinya benar. Robert L. Shuter dan John R. Pierce, *Critical Thinking* (New York: Mc Graw Hill, 1996), hlm. 103.

untuk orang awam dan ada bukunya yang ditujukan orang-orang tertentu, dan oleh karena itu sudah barang tentu isinya tidak akan sama. Al-Ghazālī menulis kitabnya berdasarkan objek didik dan mitra dialognya yang diklasifikasikan kepada tiga kelas yakni, *'awām*, *ahl al-jadl* serta *khawās*. Penyusunan kitab dibedakan dengan kategori masing-masing kelompok²¹²

Walaupun metode qiyas al-Ghazālī ada kemiripan dengan *sillogisme* Aristoteles, namun memiliki perbedaan yang sangat mencolok, karena *sillogisme* hanya mengandalkan akal (rasio) sebagai landasannya. Hal itu sangat berbeda dengan al-Ghazālī melandaskan qiyasnya kepada nas (Alquran dan hadis), al-Ghazālī hanya menggunakan metode inferensi untuk sampai pada konklusinya dengan penggunaan premis mayor dan premis minornya sebagai pembuktiannya. Ini mengindikasikan bahwa al-Ghazālī hanya memperlebarkan cakupan nas tanpa mengabaikan akal untuk mencari *munāsabah*nya dengan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*.

Hasil qiyas yang dihasilkan oleh seorang terkadang berbeda dengan dengan hasil qiyas yang dihasilkan oleh mujtahid yang lain, meskipun dalam pengqiyasan salah seorang mujtahid tersebut terdapat kekurangan, seperti halnya seorang *qāḍī* yang tidak dianggap berdosa jika menolak persaksian seseorang, meski *qāḍī* yang lain menerimanya. Sebab, ia tidak melihat yang dapat dilihat oleh *qāḍī* yang lain. Jika demikian keadaan para mujtahid, maka satu

²¹² *'Awām* adalah mereka yang akidahnya diperoleh dengan cara *taqlīd* murni, baik karena lemah akal maupun karena tidak biasa memikirkan masalah metafisis, karena sibuk dalam disiplin dan dunianya sendiri. Mereka umumnya memiliki keyakinan yang kuat dan fanatik. *Ahl jadl* (penggemar debat) adalah orang yang dengan daya kritisnya mempertanyakan argumen suatu ajaran dan senang membicarakan hal-hal yang pelik yang lebih didorong oleh keinginan disebut intelektual. Kelas *khawās* (orang-orang khusus) yang disetarakan dengan *ahl al-ḥikmah* adalah mereka yang memiliki daya kritis lebih tinggi dan dapat dengan mudah menerima kebenaran. Kelompok ini memiliki ciri: (1) memiliki daya analisis-kritis yang tajam dan intelektual yang kuat, (2) berjiwa bebas dari *taqlīd* dan fatanisme kepada mazhab warisan. Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 70.

yang wajar jika mereka berbeda pendapat dalam menghukumi permasalahan yang sama. Sebab, masing-masing mujtahid telah melaksanakan kewajibannya dan mencapai sesuatu yang merupakan akhir dari usaha yang dilakukannya. Oleh karena itu, meski pengetahuan²¹³ yang diperoleh melalui jalan qiyas melahirkan pengetahuan seperti ini, namun hasil qiyas itu sendiri merupakan sesuatu yang boleh diamalkan, bahkan dianjurkan. Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنِي
يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي
قَيْسٍ، مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ
فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» (رواه أبو داود)²¹⁴

Artinya: ‘Ubaid Allah ibn ‘Umar ibn Maisarah berkisah kepada kami, Abd al-‘Azīz yakni Ibn Muḥammad berkisah kepada kami, Yazīd ibn Abd Allah ibn al-Hād berkisah kepada kami, dari Muḥammad ibn Ibrāhīm, dari Busr ibn Sa‘īd, dari Abī Qais, majikan ‘Amr ibn al-‘Āṣ, dari Amr ibn al-‘Āṣ berkata: Rasulullah saw. berkata: Jika seorang hakim memutuskan hukum, dan ia berijtihad (dalam menghukumnya), kemudian hukum itu benar, maka ia mendapat dua ganjaran, dan apabila salah, maka ia mendapat satu ganjaran.

Hadis di atas menunjukkan bahwa qiyas yang merupakan sinonim ijtihad dalam pandangan al-Syāfi‘ī adalah perkara yang

²¹³ Imam al-Syāfi‘ī membagi pengetahuan kepada dua macam; *pertama*, pengetahuan yang mencakup lahir dan batin. Pengetahuan ini adalah pengetahuan yang lumrah diketahui oleh khalayak manusia dan ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. *Kedua*, pengetahuan yang bersifat lahiriah atau empirik (*maḥsūsāt*) yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui panca indra. Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*..., hlm. 478.

²¹⁴ Hafiz Abī Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, jld III..., hlm. 289.

dianjurkan, meskipun dasarnya hanya ilmu yang bersifat *ẓahīr*. al-Syāfi'ī mengambil intisari dari hadis yang menunjukkan anjuran untuk berijtihad yang menurutnya berarti qiyas. Nabi saw. telah menyebutkan bahwa ganjaran salah satu dari keduanya lebih besar dari yang lain. Sesungguhnya ganjaran tidak akan diberikan terhadap sesuatu yang tidak dibolehkan dan tidak akan diberikan terhadap kesalahan yang telah dihapuskan dosanya.²¹⁵

Qiyas tidak mungkin dapat diterapkan kecuali jika didasari oleh sesuatu yang pasti. Oleh karena itu, Alquran dan Sunah merupakan pijakan utama para mujtahid dalam menerapkan metode qiyas,²¹⁶ atau dengan kata lain dalam menggali ketentuan-ketentuan hukum syariat yang tidak ditemukan keterangannya secara tekstual (nas) sumber tersebut. Penerapan qiyas ini dilakukan dengan cara menyamakan perkara yang hukumnya tidak terdapat dalam nas (Alquran dan Sunah) dengan sesuatu yang hukumnya terdapat di dalam nas, apabila ilat hukum pada kedua perkara tersebut memiliki sisi persamaan.

Dari uraian di atas, tampak bahwa pengetahuan yang dihasilkan oleh qiyas berbeda dengan perbedaan tinjauannya. Al-Syāfi'ī lebih cenderung bahwa qiyas adalah daya nalar dari seorang mujtahid terhadap nas, sehingga itu diklaim sebagai pengetahuan yang diusahakannya untuk menemukan hukum terhadap

²¹⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 496-497.

²¹⁶ Pengqiyasan ini hanya dapat dilakukan dengan cara mengenal makna nas dan dengan cara mencari ilat hukum. Jika ilat hukum dalam nas sama dengan ilat hukum masalah yang tidak terdapat nasnya, maka saat itu qiyas dapat diterapkan. Keterangan dari Alquran dan Sunah adalah sesuatu yang harus diketahui oleh mujtahid sebelum ia menerapkan hukum yang dihasilkan oleh qiyas. Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 504. Imam mazhab yang lain menyetujui metode istinbat hukum al-Syāfi'ī dengan jalan qiyas, di antaranya Ḥanafī, beliau menyetujuinya, akan tetapi beliau menambahkan dengan *al-istiḥsān* dan tidak boleh adanya pentakhshisan dengan *ḥadīth aḥād*. Mālik, beliau menyetujui qiyas, akan tetapi beliau menambahkan dengan *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dhara'ī*, dan ijmak ahli Madinah. Ḥanbalī menyetujui qiyas pada *darūrat* dan menambahkannya dengan *sadd al-dhara'ī*. Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas...*, hal. 52. Lihat juga Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqh Muqaran...*, hlm. 49.

permasalahan baru (pengetahuan yang bersifat *a posteriori*). Namun, dalam tinjauan al-Ghazālī, pengetahuan yang dihasilkan adalah pengetahuan *daruriyyāt* (*a priori*), karena qiyas sebagai metode saja bukan sebagai penetap hukum. Dalam konsep al-Ghazālī hukum tetap merupakan *khiṭāb* Allah dan Allah sebagai penetap hukum (*muthbit al-ḥukm*), sedangkan manusia hanya menemukannya berdasarkan petunjuk dari nas itu berdasarkan akalanya yang dijadikan sebagai alat untuk menjelaskan nas di realitasnya.

Dengan demikian, qiyas hanya dapat berlaku apabila memiliki nas yang khusus sebagai pijakan dan sebagaimana disebutkan di atas bahwa kasus baru dapat ditemukan hukumnya apabila ada disebutkan kesamaan kasus itu dengan kasus yang sudah dijelaskan oleh nas. Kasus yang dijelaskan oleh nas hanya menitikberatkan pada satu kasus dan ditemukan *aṣl* dan hukum *aṣl* dengan pengaplikasian penalaran lughawiyah. Kemudian baru diterapkan qiyas pada kasus itu untuk dihubungkan hukumnya. Dengan kata lain, dapat dikatakan qiyas hanya berlaku pada satu nas (*aṣl muayyan*) untuk diqiyaskan kepada kasus baru.

Pengaplikasian qiyas memiliki kemiripan dengan metode *istiqrāʾ*. Qiyas adalah penyimpulan hukum dari satu *aṣl* terhadap beberapa *furūʾ* dan *furūʾ* itu memiliki kesamaan untuk memberikan satu hukum yang sama. Sedangkan *istiqrāʾ* penyimpulan hukum dengan tinjauan antara kesamaan partikular yang ada, sehingga antara partikular itu memiliki hukum yang sama. Oleh karena itu, pada Bab berikutnya akan dijelaskan tentang permasalahan *istiqrāʾ* yang memiliki potensi pengembangannya seiring dengan perkembangan intelektual muslim.

BAB III

PENEMUAN AL-QAWĀ'ID AL-KULLIYAH DENGAN ISTIQRĀ'

A. *Istiqrā'* dan Permasalahannya

1. Hakikat *Istiqrā'*

Istiqrā' secara etimologi berasal dari bahasa Arab yang merupakan akar kata dari (استقرء - يستقرء - استقراء) yang berarti *investigation, examination, exploration*.¹ Di samping itu, kata استقراء merupakan derivasi dari kata قرء yang berarti mengumpulkan atau menggabungkan satu sama lain. Imbuhan *alif, sin* dan *ta* mengandung pengertian isyarat dari suatu permintaan. Sedangkan secara terminologi, *istiqrā'* dapat dilihat dari beberapa definisi yang diberikan oleh beberapa pakar:

'Alī al-Jurjānī mendefinisikan *istiqrā'* sebagai:

الاستقراء: هو الحكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال: في أكثر جزئياته؛ لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً، بل قياساً مقسماً، ويسمى هذا: استقراءً؛ لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات²

Istiqrā' adalah hukum yang bersifat universal ditemukan pada sebagian besar cabang-cabangnya, bukan pada seluruh cabangnya, karena itu tidak dinamakan dengan *istiqrā'* akan tetapi dinamakan dengan *qiyas*. Dinamakan dengan *istiqrā'*, karena pernyataan umum itu dihasilkan dari cabang-cabangnya.

Definisi ini dapat diaplikasikan pada contoh: setiap hewan bergerak rahang bawah apabila sedang mengunyah makanan. Kesimpulan umum ini muncul setelah dilakukan penelusuran terhadap perilaku jenis hewan, di antaranya; manusia, binatang

¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Otto Harrassowitz Weisbaden, 1971), hlm. 753.

² Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, hlm. 18.

ternak dan binatang buas yang memiliki perilaku yang sama pada saat mengunyah makanan. Namun, itu dikategorikan kepada *istiqrā' nāqis* yang tidak menghasilkan pengetahuan akurat (*yaqīn*), karena boleh jadi ada bagian yang tidak ditelusuri dan perilakunya berbeda dengan pernyataan umum itu, misalnya buaya yang termasuk hewan, namun bergerak rahang atas pada saat mengunyah makanan.

Muhammad al-Sa'īd mendefinisikan *istiqrā'*:

عبارة عن تتبع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر كلي يشملها³

Sebuah istilah yang mengumpulkan beberapa partikular untuk memberikan hukum kepada sesuatu yang bersifat umum yang mencakup di dalamnya.

Definisi di atas merupakan pengertian dari *istqrā' tām*, karena mencakup semua partikular yang mencakup di bawah sesuatu yang bersifat umum. Hukum yang dihasilkan oleh *istiqrā' tām* berfaedah *qaṭ'ī*, karena penelusuran dilakukan secara menyeluruh, sehingga tidak mungkin ada yang tersisa dari partikularnya. Sedangkan *istiqrā' nāqis* adalah istilah dari pengumpulan partikular sebagian besar untuk menghukumkan sesuatu yang bersifat umum. Hukum yang dihasilkannya hanya untuk sebagian besar dari partikularnya saja. Kemudian hukumnya hanya bersifat *ẓann*, karena boleh jadi ada partikular yang tidak sama dengan partikular yang sebagian besarnya sama. Ini dapat dilihat pada contoh, dikatakan semua burung gagak berwarna hitam, karena sebagian besarnya berwarna hitam. Namun, tidak menutup kemungkinan ada gagak yang berwarna putih.⁴

³ Muḥammad al-Sa'īd, *Buḥūth fī al-Adillah al-Mukhtalaf fihā 'ind al-Uṣūliyyūn* (Kairo: Dār al-Si'ādah, 1980), hlm. 35.

⁴ Muḥammad, *Buḥūth fī al-Adillah...*, hlm. 36.

Muhammad Sa'ad al-Yūbī memberikan definisi *istiqrā'* memiliki kesamaan dengan definisi yang diberikan oleh ulama sebelumnya, yaitu:

الاستقراء: تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي⁵

Artinya: himpunan partikular (*juz'iyāt*) untuk menemukan hukum secara umum (*kullī*).

Di sisi lain, *istiqrā'* juga didefinisikan dengan definisi yang lebih panjang, walaupun intinya masih tetap memiliki kesamaan dan tujuan yang sama dengan lainnya. Ini dapat dilihat seperti yang didefinisikan oleh Abd al-Rahmān al-Maidānī:

الاستقراء هو تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعا. أو هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته⁶

Istiqrā' adalah mengumpulkan seluruh partikular atau sebagiannya untuk ditarik sebuah prinsip umum yang dapat mencakup partikular secara keseluruhannya. Atau dapat diterjemahkan juga sebagai perpindahan alur pikir dari hukum partikular kepada hukum universal yang dapat menampung partikular di bawahnya.

Apabila *istiqrā'* dihubungkan dengan nas, maka akan dapat ditemukan penggunaan *istiqrā'* seperti yang terlihat pada penyebutan beberapa kisah-kisah orang yang telah terdahulu, jika ditelusuri ayat-ayat tersebut, maka akan dapat ditarik sebuah kesimpulan umum, yaitu dalam kisah itu dimaksudkan sebagai iktibar dan pelajaran bagi orang setelah mereka.⁷

⁵ Muḥammad Sa'ad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarīat al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syarīat* (Riyād: al-Thaqabah, t.t), hlm. 125.

⁶ Abd al-Rahmān al-Maidānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifat* (Beirut: Dār al-Qalam, t.t), hlm. 188.

⁷ Abd al-Rahmān, *Ḍawābiṭ...*, hlm. 191.

Hal ini dapat dilihat juga dari satu ayat yang terkandung makna *kullī*, namun itu akan dapat dipahami dengan memperhatikan *juz'īnya*:

أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (١٩) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠) (العنكبوت: ١٩-٢٠)

Artinya: dan apakah mereka tidak memperhatikan bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian mengulanginya (kembali). Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. (19). Katakanlah, berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi.⁸ Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (20).

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa untuk mengetahui dan menarik kesimpulan umum, bagaimana cara Allah menciptakan makhluk, maka dapat diterapkan pola *istiqrā'* yang langsung disebutkan oleh redaksi ayat selanjutnya, yaitu; berjalan di atas muka bumi, memperhatikan bentuk alam, memperhatikan perubahan yang terjadi. Dengan demikian, dari beberapa partikular yang telah ada dapat ditarik kesimpulan umum yang menyatakan bahwa terjawab bagaimana Allah menciptakan makhluk.⁹

Kesimpulan umum seperti di atas didapatkan dengan metode induksi (*istiqrā'*),¹⁰ karena, metode induksi adalah suatu cara

⁸ Allah Swt. membangkitkan manusia sesudah mati kelak di Akhirat.

⁹ Abd al-Rahmān, *Dawābiṭ*..., hlm. 192.

¹⁰ Metode induksi adalah salah satu bentuk metode keilmuan yang merupakan perkawinan antara rasionalisme dan empirisme yang sudah digunakan oleh Galileo (1564-1642) dan Newton (1642-1727) dalam penyelidikan-penyelidikan mereka. Salah satu karya yang mengaplikasikan metode ini adalah karya Charles Darwin (1809-1882) dengan *Origin of Species*. Formulasi secara formal dilakukan oleh John Dewey (1859-1952) dalam

pengambilan keputusan di mana ditarik kesimpulan yang bersifat umum dari beberapa partikural atau individual. Untuk memudahkan gambaran proses penarikan kesimpulan ini dapat diberikan contoh yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari: perhatian terhadap akibat pemupukan pupuk tertentu terhadap tinggi tanaman padi. Secara sepintas lalu, kemudian dapat diamati bahwa pada umumnya padi bertambah tinggi, karena pemakaian pupuk tersebut. Tentu saja, agar pengetahuan yang diperoleh itu dapat diandalkan, maka tidak diambil kesimpulan dengan pengamatan sepintas lalu saja. Persyaratan apa yang harus terpenuhi agar suatu sifat dapat berlaku umum? Bagaimana diperhitungkan sifat kebetulan ke dalam penarikan keputusan? Faktor kebetulan ini sangat penting, karena salah satu asumsi dari ilmu menyebutkan bahwa kejadian yang satu dengan kejadian yang lain terikat oleh satu pola yang teratur dan tidak bersifat kebetulan.¹¹

Di samping itu, untuk memperkuat kesimpulan umum yang bisa diandalkan, harus digunakan aturan statistika.¹² Bisa dikatakan

bukunya *How We Think*. Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Pustaka Obor, 2015), hlm. 35.

¹¹ Ini menimbulkan praduga, apakah gejala dalam alam ini tunduk kepada *determinisme*, yakni hukum alam yang bersifat universal, ataukah hukum semacam itu tidak terdapat sebab, setiap gejala merupakan akibat *pilihan bebas*, ataukah keumuman memang ada, namun berupa peluang, sekedar tangkapan probabilitas? Ketiga masalah ini yakni *determinisme*, *pilihan bebas* dan probabilitas merupakan permasalahan filsafati yang rumit namun menarik. Dengan demikian, paham *determinisme* bertentangan paham *pilihan bebas* yang menyatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam menentukan pilihannya tidak terikat kepada hukum alam yang tidak memberikan alternatif dan hal itu tidak bersifat kebetulan. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat ilmu...*, hlm. 75.

¹² Secara etimologi, kata “*statistik*” berasal dari kata status (bahasa latin) yang mempunyai persamaan arti dengan kata *state* (bahasa Inggris), yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan negara. Pada mulanya, kata “*statistik*” diartikan sebagai “kumpulan bahan keterangan (data), baik yang berwujud angka (data kuantitatif) maupun yang tidak berwujud angka (data kualitatif), yang mempunyai arti penting dan kegunaan yang besar bagi suatu negara. Namun, dalam perkembangannya, arti statistik hanya dibatasi pada kumpulan bahan

bahwa statistika merupakan alat atau metode yang terlibat dalam proses induktif dari kegiatan keilmuan. Tanpa statistika, sukar dibayangkan akan sampai kepada kesimpulan umum yang bisa diandalkan. Lebih lanjut, agar penarikan kesimpulan suatu penelitian lebih dapat diandalkan, maka statistika dapat membantu dengan berbagai kerangka percobaan yang merupakan salah satu komponen utama dalam metode penelitian keilmuan.

Metode induksi akan menghasilkan ketentuan umum apabila dilakukan pengidentifikasi terhadap cabang-cabang, sehingga akan dapat ditarik ketentuan umum yang akurat dan tidak diragukan lagi, namun apabila hal itu tidak terpenuhi, maka akan dirasakan keraguan terhadap kesimpulan umum itu, seperti terlihat pada contoh: semua kaum intelektual menyukai musik india. Lalu seorang bertanya: bagaimana anda bisa sampai pada kesimpulan seperti itu? Maka dijawab: sebab saya sendiri menyukai musik india. Tentu saja kesimpulan seperti ini secara keilmuan tidak dapat diandalkan, karena pertama di atas dasar apa saya bisa menganggap diri saya selaku seorang intelektual dan bagaimana kalau seorang intelektual lain menyatakan bahwa dia menyukai Bach? Contoh ini kelihatannya sederhana dan menggelikan, namun betapa seringnya dilakukan penarikan kesimpulan seperti itu.

Induksi dalam segala bentuknya yang lebih khusus merupakan persoalan generalisasi empiris, yakni argumen bahwa karena sesuatu telah terbukti benar dalam sejumlah bagian yang diamati, besar kemungkinannya akan terbukti benar dalam bagian yang serupa yang belum teramati. Kesimpulan yang diperoleh tidak bersifat pasti (kecuali pada bagian tertentu), tapi bisa jadi sangat besar kemungkinannya dan seluruh prediksi rasional seseorang mengenai masa depan tergantung inferensi jenis ini. Pengambilan kesimpulan dengan induksi sudah pasti tidak sekadar masalah empiris. Untuk menyimpulkan, maka induksi digunakan untuk

keterangan yang berwujud angka (data kuantitatif) saja. Anas Sujijono, *Pengantar Statistik Pendidikan*, dikutip oleh Amsal Bakhtiar dalam *Filsafat ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo, 2016), hlm. 198.

menyimpulkan sesuatu yang belum pernah diamati. Oleh karena itu, beberapa prinsip *a priori* mengenai dunia dibutuhkan jika hendak menjustifikasi induksi. Namun, para ahli logika belum juga menemukan prinsip yang *self evident* dan memadai untuk menjustifikasi pengambilan kesimpulan induksi.¹³

Prinsip yang sering diajukan untuk memenuhi kebutuhan tersebut adalah prinsip bahwa setiap perubahan memiliki suatu kausa, namun di saat ini akan sangat diperdebatkan, apakah prinsip ini diperlukan atau memadai untuk menjustifikasi induksi. Pengertian “kausa” sendiri pun merupakan subjek yang menimbulkan pandangan yang beragam. Karenanya, justifikasi induksi merupakan salah satu masalah logika yang paling buruk. Jika hendak memahami ilmu pengetahuan apa pun dengan menggunakan fakta induksi, sudah merupakan bukti bahwa ilmu pengetahuan tidak bisa bersifat empiris semata (sekali pun ilmu pengetahuan itu tidak menggunakan matematika),¹⁴ tetapi tidak

¹³ Logika induktif tidak memberikan kepastian. Namun hanya sekedar tingkat peluang bahwa untuk premis-premis tertentu dapat ditarik suatu kesimpulan dan kesimpulannya mungkin benar mungkin juga salah. Misalnya, jika selama sebulan November dalam beberapa tahun yang lalu hujan selalu turun, maka tidak dapat dipastikan bahwa selama bulan November tahun ini juga akan dapat dipastikan bahwa selama bulan November tahun ini juga akan turun hujan. Kesimpulan yang dapat ditarik dalam hal ini hanyalah pengetahuan mengenai peluang untuk turun hujan dalam tahun ini juga akan turun. Statistika merupakan pengetahuan yang memungkinkan untuk menarik kesimpulan secara induktif berdasarkan peluang tersebut. Dasar teori statistika adalah teori peluang. Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 2010), hlm. 116.

¹⁴ Perlu diketahui bahwa pengetahuan itu terbagi kepada beberapa macam: *pertama*, pengetahuan tentang benda. Pengetahuan itu didapat oleh manusia pada pertama sekali ia melihat dan mengenalnya, namun dia tidak bisa menguraikannya, seperti pengetahuan bayi terhadap keadaan ibunya. *Kedua*, pengetahuan terhadap pikiran (*mind*) orang lain. Pengetahuan ini tidak misterius seperti pengetahuan tentang benda. Hal ini dikarenakan mengetahui pikiran orang lain tidak harus mengenalnya, karena pikirannya dapat diketahui melalui karya-karyanya. *Ketiga*, pengetahuan tentang pikiran (*mind*) kita sendiri. Pengetahuan seperti ini tepat dan dalam, walaupun sukar untuk direkam kebenarannya. Pengetahuan terhadap pikiran orang lain membutuhkan perantara kebendaan, dalam pengetahuan terhadap pikiran diri sendiri, di mana

bisa dikatakan bahwa kesimpulan suatu inferensi induktif mengikuti premis-premisnya dengan tingkat keniscayaan yang sama dengan kesimpulan inferensi deduktif.

Penalaran induktif dalam ilmiah yang bertitik tolak pada sejumlah hal khusus untuk sampai pada suatu rumusan umum sebagai hukum ilmiah, maka secara berurutan sebagai proses penalaran dapatlah disusun dengan; 1) observasi dan eksperimen. 2) hipotesis ilmiah. 3) verifikasi dan pengukuhan. 4) teori dan hukum ilmiah. *Pertama*, observasi dan eksperimen. Langkah pertama dalam tahap ini adalah mengumpulkan fakta-fakta khusus. Metode khusus yang digunakan adalah observasi (pengamatan) dan eksperimen. Observasi harus dikerjakan seteliti mungkin, eksperimen terjadi untuk membuat atau mengganti objek atau hal-hal yang harus dipelajari. Observasi pendahuluan dalam sesuatu hal yang baru mungkin hanya sekedar bersifat penjabaran untuk membatasi persoalannya, tetapi dibalik tahap elementer ini observasi tersebut diberi petunjuk oleh sesuatu teori atau sekumpulan pengetahuan dalam bidangnya, sehingga observasi dan eksperimennya bersifat selektif. Observasi ini disertai juga dengan penggolongan yang merupakan satu langkah di luarnya.

Kedua, hipotesis ilmiah. Hipotesis ialah satu dalil sementara yang diajukan berdasarkan pengetahuan yang terkumpul sebagai petunjuk bagi penelitian lebih lanjut. Hipotesis ilmiah yang dimaksudkan ialah dalil sementara atas dasar obeservasi dan

yang mengetahui adalah sama dengan yang diketahui dan pengetahuan itu bersifat langsung. *Keempat*, pengetahuan tentang nilai-nilai dan tentang universal (*kulliyah*). Perasaan tentang keindahan banyak sekali hubungannya dengan orang yang merasakan, namun keindahan itu ada secara objektif dan tersendiri dari pada perasaan orang yang merasakannya. Kebenaran dan keindahan adalah apa yang dijumpai dan didapatkan oleh pikiran di luar pikiran itu. *Kelima*, pengetahuan tentang Tuhan. Pengetahuan ini dihadapkan kepada Zat yang menciptakan benda-benda. Pengetahuan ini dapat dicapai dengan perantara pengetahuan terhadap dirinya sendiri, walaupun objeknya bukan dirinya sendiri. Pengetahuan ini mengandung kesadaran tentang realitas yang konkret bukan realitas yang abstrak. H. M. Rasyidi, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 38.

penggolongan yang didukung oleh pengetahuan ilmiah.¹⁵ *Ketiga*, verifikasi dan pengukuhan. Hipotesis adalah sekedar perumusan dalil sementara yang harus dibuktikan atau diterapkan terhadap fakta-fakta atau dapat juga diperbandingkan dengan fakta-fakta yang lain untuk diambil kesimpulan umum.¹⁶ Statistika mampu memberikan secara kuantitatif tingkat ketelitian dari kesimpulan yang ditarik tersebut, makin banyak bahan bukti yang ambil, makin tinggi pula tingkat ketelitian kesimpulan tersebut. Demikian sebaliknya, makin sedikit bahan bukti yang mendukungnya semakin rendah pula tingkat ketelitiannya. Menverifikasi adalah membuktikan bahwa hipotesis ini adalah dalil yang sebenarnya. Ini juga mencakup generalisasi, untuk menemukan hukum atau dalil umum, sehingga hipotesis tersebut menjadi sebuah teori.

Keempat, teori dan hukum ilmiah. Persoalan yang dihadapi oleh induksi adalah untuk sampai pada suatu dasar yang logik bagi generalisasi dengan tidak mungkinya semua hal diamati, atau dengan kata lain untuk menentukan pembenaran yang logik bagi penyimpulan berdasarkan beberapa hal untuk diterapkan bagi semua hal. Untuk diterapkan bagi semua hal ini harus merupakan suatu hukum ilmiah yang derajatnya dengan hipotesis adalah lebih tinggi. Suatu hipotesis dapat dipandang sebagai yang paling awal

¹⁵ Hipotesis ilmiah harus memenuhi syarat: *pertama*, hipotesis harus dapat diuji kebenarannya dengan cara membandingkan dengan fakta yang diamati. *Kedua*, hipotesis harus terbuka dan dapat meramalkan bagi pengembangan konsekuensinya. *Ketiga*, hipotesis harus runtut dengan dalil-dalil atau prinsip-prinsip yang sudah dianggap benar. *Keempat*, hipotesis harus dapat menjelaskan fakta-fakta yang dipersoalkan. Tim Dosen Filsafat, *Filsafat...*, hlm. 117.

¹⁶ Secara umum untuk merumuskan satu hipotesis hendaknya; *pertama*, menyatakan hubungan antara dua variabel atau lebih. *Kedua*, dinyatakan dalam bentuk kalimat pernyataan. *Ketiga*, dirumuskan secara singkat, jelas dan padat. *Keempat*, dapat diuji kebenarannya dengan cara mengumpulkan data empirik. Hipotesis dapat diterima dapat juga ditolak. Jumlah hipotesis sangat banyak, dapat tidak terbatas. Sebab apa saja yang diselidiki dapat dinyatakan dalam bentuk hipotesis, kecuali jika belum memiliki kebenaran pengetahuan apa-apa tentang gejala yang akan diselidiki. Hipotesis dapat bersumber dari pengalaman-pengalaman praktis, teori-teori, kesan-kesan hasil diskusi dan kajian pembahasan dalam kepustakaan dan sebagainya. Faisar Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 78.

atau paling rendah di dalam urutan derajatnya. Apabila bahan-bahan bukti yang mendukung telah terkumpul, maka hipotesis itu kemudian dapat memperoleh derajat sebuah teori, dan apabila teori itu saling berhubungan secara sistematis dan dapat menerangkan setiap peristiwa yang diajukan hanya sebagai contoh, maka teori itu dapat dipandang sebagai hukum ilmiah.¹⁷

Sepanjang proses penalaran induktif ini, metode analisis dan sintesis harus digunakan terutama dalam observasi dengan penggolongannya untuk mempertahankan sikap yang kritis untuk menemukan hubungan-hubungan, kesamaan-kesamaan dan perbedaan yang biasanya tidak disimak atau tidak diketahui oleh seorang pengamat yang kurang cermat. Analisis dan sintesis juga terdapat sepanjang orang menyusun dan menguji hipotesis-hipotesis dengan melakukan ekspeimen-eksperimen. Analisis dan sintesis ini dapat merupakan kegiatan yang logik maupun fisis, dan ditujukan untuk menemukan ketertiban selanjutnya dengan jalan mengungkapkan baik sifat bagian-bagian yang menyusun keseluruhannya maupun cara berhubungan bagian-bagian tersebut yang satu dengan yang lain di dalam satu kesatuan keseluruhannya.

Induksi berlaku untuk seluruh kesimpulan-kesimpulan ilmu pengetahuan, karena kesimpulan-kesimpulan ini tidak pernah berupa pernyataan tentang fakta yang diobservasi saja melainkan generalisasi mengenai apa yang biasanya terjadi atau inferensi dari generalisasi-generalisasi semacam itu. Hal ini juga berlaku untuk seluruh penilaian umum mengenai objek-objek fisik, karena seseorang selalu menginterpretasikan melebihi apa yang nyatanya teramati dan satu-satunya justifikasi bagi sesuatu yang diamati pasti ditemukan dalam induksi (yakni diasumsikan bahwa selain karakteristik yang secara aktual diamati pada saat tertentu, suatu objek memiliki karakteristik yang diamati dalam objek-objek serupa di masa lalu).

Di samping itu, induksi pada umumnya disebut generalisasi. Ilmu eksakta mengumpulkan data-data dalam jumlah tertentu dan

¹⁷ Tim Dosen Filsafat, *Filsafat...*, hlm. 118.

atas dasar data itu menyusun suatu ucapan umum. Dalam penelitian ilmu sosial dan lebih-lebih ilmu humanistik (humaniora) induksi ini semakin menjadi *case study*. Kasus-kasus manusia yang konkret dan individual dalam jumlah terbatas dianalisis dan pemahaman yang ditemukan di dalamnya dirumuskan dalam ucapan umum. Titik pangkal penelitian mengenai hakikat manusia juga selalu ditemukan pada kenyataan sendiri atau pada pengalaman yang konkret dan individual. Fakta-fakta yang ditemukan pada kasus, dibaca dengan intuisi.¹⁸ Universal itu ditemukan di dalam dan dari yang singular. Hal seperti ini, walaupun dengan cara yang berbeda-beda, terjadi pemakaian contoh-contoh oleh Socrates,¹⁹ dalam intuisi kepastian pada Rane Descartes,²⁰ dalam observasi empiris

¹⁸ Intuisi merupakan pengetahuan yang didapatkan tanpa melalui proses penalaran tertentu. Seseorang yang sedang terpusat pemikirannya pada suatu masalah tiba-tiba saja menemukan jawaban atas permasalahan tersebut. Tanpa melalui proses berpikir yang berliku-liku tiba-tiba saja dia sudah sampai di situ. Jawaban atas permasalahan yang sedang dipikirkannya muncul di benaknya bagaikan kebenaran yang membukakan pintu. Atau bisa juga, intuisi ini bekerja dalam keadaan yang tidak sepenuhnya sadar, artinya jawaban atas suatu permasalahan ditemukan tidak ada waktu orang tersebut secara sadar sedang menggelutnya. Suatu masalah yang sedang dipikirkan, yang kemudian ditunda, karena menemui jalan buntu, tiba-tiba saja muncul di benak seseorang yang lengkap dengan jawabannya. Seseorang yakin bahwa memang itulah jawaban yang dicari, namun orang itu tidak bisa menjelaskan bagaimana caranya dia bisa sampai ke sana. Jujun, *Filsafat...*, hlm. 53.

¹⁹ Socrates (469-399 SM) seorang filosof Yunani dari Athena. Dia tersohor dengan pendapatnya tentang filsafat sebagai suatu usaha pencarian yang perlu bagi tiap intelektual. Dia merupakan contoh seorang yang menghayati prinsip-prinsipnya, walaupun akhirnya prinsip itu berakibat yang fatal bagi nyawanya. Socrates adalah anak Sophronicus, seorang ahli pahat; dalam usia pertengahan ia kawin dengan Xanthippe. Socrates termasyhur dengan kekuatan intelektualnya sebelum berusia empat puluh tahun. Pada tahun 399 SM, Socrates diadili dengan tuduhan merusak kaum remaja dan menyiarkan agama yang salah. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 16.

²⁰ Rene Descartes (1596-1650 M) adalah seorang filosof Perancis, ahli matematika dan saintis yang mendapat pendidikan di sekolah Jeseit. Ia menentang terhadap cara pendidikan yang pernah diterimanya dan mengemukakan akan penggunaan akal sebagai alat penyelidikan falsafi. Dengan begitu, maka konflik yang selalu berkembang antara spirit dari Abad Pertengahan dan spirit dari masa *Renaissans* tampak dalam filsafat Descartes. Dia

pada David Hume,²¹ dalam intuisi pengalaman pada Hanri Bergson²² dan dalam pemahaman fenomena pada Edmund Husserl²³.

Pada pelaksanaan induksi filosofis ini hakikat manusia yang universal ditemukan di dalam yang singular dan individual.²⁴ Itu

diberi gelar “*father of modern philosophy*.” Dia menggunakan metoda *skeptisisme*. Menurutny; ada dua macam substansi- substansi yang berpikir atau akal dan substansi yang terpapar (*extended substances*) atau “*matter*.” Karya utamanya di bidang filsafat adalah *Discourse on Method*; *Meditations* dan *Principles*. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 77.

²¹ David Hume (1711-1776 M) adalah filosof dari Skotlandia dan sastrawan yang hidup pada zaman para ahli pikir mengadakan pembahasan tentang watak, moral dan agama. Pemikirannya mempengaruhi dua aliran: *pertama*, *skeptisisme*, di antara pemikirannya adalah bahwa prinsip kausalitas (sebab-musabab) itu tidak mempunyai dasar. Dia juga seorang *agnostik*, yaitu orang yang berpendirian bahwa Tuhan itu tidak dapat dibuktikan dan tidak dapat dibohongkan. *Kedua*, *empirisisme*, suatu pandangan yang mengatakan bahwa segala pengetahuan itu berasal dari pengalaman. Walaupun mungkin ada suatu dunia di luar kesadaran manusia, namun hal itu tidak dapat dibuktikan. Karyanya tentang sejarah adalah *History of England* dan *The Natural History of Religion*. Karya filsafatnya yang paling terkenal adalah *Treatise of Human Nature*, *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* dan *Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 65.

²² Henri Bergson (1859-1941 M), seorang filosof Perancis, lahir di Paris. Mengajar di College of France (1900-1921 M). Bergson menjadi pemimpin filsafat kehidupan baru yang memperhatikan konsep evolusi, dorongan (*impulse*) kehidupan kreatif, waktu dan kelangsungan, intuisi dan kebebasan. Dia menentang “*Positivism*,” *Materialism*” dan “*Mechanism*” pada zamannya dengan menulis beberapa buku di antaranya: *Time and Free Will* (1889); *Matter and Memory* (1896) dan *Creative Evolution* (1907) yang merupakan karyanya yang terbaik. Dia pernah menerima *Nobel Prize* dalam bidang sastra. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 206.

²³ Edmund Husserl (1859-1938 M) seorang filosof Jerman dan tokoh utama dalam gerakan Phenomenological. Dia ahli matematika dan filsafat, mengajar di Hallen, Gottingen dan Freiburg. Dia mencetuskan teori *Phenomenological Method*. Dia membedakan antara dunia yang dikenal dengan sains dengan dunia yang kita hidup. Di antara karyanya adalah *The Idea of Phenomenology* dan *Cartesian Meditation*. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 340.

²⁴ Induksi tidak pernah dirumuskan secara memuaskan dan apabila hal itu dirumuskan, bahkan jika perumusan itu dilakukan dengan benar, mereka hanya

berarti, bahwa hakikat itu berlaku bagi semua komponennya. Generalisasi filosofis sedemikian itu disebut juga pengertian *transendental*. Generalisasi meliputi dua langkah:²⁵

- a. Makna objektif dalam ekspresi dilepaskan dari intensi (maksud) subjek yang mengatakan, yang menunjukkan, yang menampakkan, sejauh maksud itu ekstrinsik dari ekspresi sendiri ataupun bersifat subjektivistis; misalnya tidak diperhatikan lagi, apakah subjek mau menipu, mau dipuji atau mau berdamai;
- b. Makna objektif dilepaskan dari situasi konkret, yang kebetulan, yang bisa bervariasi banyak; demikian misalnya dicari arti pokok dalam ‘kebebasan,’ ‘mengerti,’ ‘kesetiaan.’

Prinsip-prinsip dan premis-premis dari penalaran deduktif sebenarnya, menurut Aristoteles, didapat dengan cara induktif (*istiqrā'*) dari realitas empiris yang ada, melalui proses abstraksi. Benda-benda dan peristiwa-peristiwa parsial dan empiris pada dasarnya masing-masing memiliki kandungan yang universal, yang dapat disatukan antara satu dengan lainnya yang sejenis. Proses abstraksi ini tidak lain merupakan hasil dari penalaran akal. Dengan demikian, ilmu hanya bisa didapat dengan jalan *burhān*, dan *burhān* dibentuk oleh prinsip-prinsip, serta prinsip-prinsip merupakan hasil penalaran akal, karena akal di sini digunakan sebagai alat. Karena itu kekuatan akal²⁶ adalah prinsip ilmu pengetahuan dan prinsip atau landasan bagi prinsip ilmu itu sendiri.

memberikan kesimpulan yang bersifat mungkin; lebih jauh lagi, dalam setiap bentuknya yang diteliti yang hanya bisa dipercaya, kalau memang ada yang bisa dipercaya, karena semua ini merupakan cara pokok dalam menarik kesimpulan yang dapat diterima semua pihak. Bertrand Russell, *Fakta, Kepercayaan, Kebenaran dan Pengetahuan*, dalam *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2015), hlm. 110.

²⁵ Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 44.

²⁶ Kata akal dapat digunakan dalam empat makna. *Pertama*, kata akal digunakan untuk menyebut sifat yang membedakan manusia dari hewan, yaitu

Menurut Amin Abdullah, dengan mengikuti dan memodifikasi nalar *burhānī* keilmuan Islam klasik dengan perkembangan filsafat ilmu modern menyatakan bahwa sumber pengetahuan nalar *burhānī* adalah realitas atau *al-waqī'*, baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhānī* disebut sebagai *al-'ilm al-ḥusūlī*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan melalui premis-premis logika, dan bukannya lewat otoritas teks, otoritas salaf ataupun otoritas intuisi.²⁷

Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun melalui kerjasama antara proses abstraksi dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan menambah kekuatan indera seperti alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan (*grounded research*) dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal di sini sangat menentukan, karena fungsinya selalui diarahkan untuk mencari sebab akibat (*idrak sabab wa al-musabbab*).

Untuk mencari *sabab* dan *musabbab* yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal pikiran tidak memerlukan teks-teks keagamaan. Untuk memahami realitas kehidupan sosial keagamaan dan sosial keislaman, menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan-pendekatan seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Fungsi dan peran

sesuatu yang membuat manusia siap menerima pengetahuan logis dan mengimajinasikan perkara-perkara tersembunyi (*al-khafiyyah*/abstrak) yang berupa konsep-konsep dalam pikiran (*al-fikriyyah*/konseptual-teoritis). *Kedua*, kata akal digunakan untuk menyebut pengetahuan yang muncul pada kanak-kanak, sehingga bisa membedakan hal-hal yang mungkin dan mustahil pada akal. Misalnya, mengetahui bahwa dua lebih banyak dari satu. *Ketiga*, kata akal digunakan untuk menyebut pengetahuan yang dihasilkan dari penyelidikan empirik yang didasarkan pada hukum alam (*majāri al-aḥwāl*). *Keempat*, kata akal digunakan untuk menyebut perbuatan yang merupakan efek dari pertimbangan intelektual, bukan memperturutkan hawa nafsu. Al-Ghazālī, *Iḥyā'...*, jld. I, hlm. 85.

²⁷ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies* (Yogyakarta: Pustaka, 2010), hlm. 212.

akal bukan untuk mengukuhkan kebenaran teks seperti yang ada di nalar *bayānī*, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan analisis dan menguji terus-menerus (*heuristic*) kesimpulan-kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan. Ibn Rusyd²⁸ sangat menekankan proses kerja akal pikiran seperti ini sebagaimana yang dilakukan dan dikonseptualisasikan oleh Aristoteles. Fungsi akal pikiran yang bersifat *heuristic* dengan sendirinya akan membentuk budaya kerja penelitian, baik yang bersifat *ekplanatif*, *eksploratif* maupun *verifikatif*.²⁹

Sementara tolok ukur validitas keilmuannya ditekankan pada korespondensi, yaitu kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum alam. Selain itu ditekankan pula aspek koherensi, yakni keruntutan dan keteraturan berpikir logis, serta upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh usaha akal manusia. Dengan demikian, dalam nalar *burhānī* akal memiliki peran dan fungsi yang paling utama. Karena itu dengan menggunakan premis-premis logika yang konsisten, akal berusaha menemukan pengetahuan dari realitas yang ada (*al-waqī'*), baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan.

Ibn Ḥazm, misalnya, menyatakan bahwa tidak ada jalan untuk mencapai dan memperoleh suatu pengetahuan kecuali melalui dua cara; *pertama*, melalui postulat-postulat aksiomatik

²⁸ Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rusyd lahir di Cordova pada tahun 520 H/1126 M. Beliau lahir dari beberapa generasi yang lamanya termasyhur menjadi *qaḍī* dan faqih. Dia menggantikan ibn Tufail sebagai tabib dan Jaksa Agung di Istana. Karena terjadi kesengjangan dengan para ulama, Ibn Rusyd dipenjara dan buku-bukunya disuruh bakar dan pengajaran filsafatnya dilarang di seluruh kesultanan. Kemudian dia diasingkan ke Marakesh, di mana dia meninggal dunia pada 9 Safar 595 H/10 Desember 1198 M) dan dimakamkan di sana. Tiga bulan kemudian jenazahnya dipindahkan ke Cordova. Muḥammad Amān, *al-'Aql wa al-Naql ind Ibn Rusyd* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 76.

²⁹ Muḥammad, *al-'Aql wa al-Naql...*, hlm. 80.

yang diberikan akal dan persepsi inderawi. *Kedua*, melalui prinsip-prinsip penalaran yang berasal dari aksioma akal dan persepsi inderawi. Namun demikian, menurutnya, dalam syariah perlu dibedakan antara apa yang bisa dijangkau oleh akal dan yang tidak bisa dijangkau olehnya. Akal semata, misalnya, tidak bisa digunakan untuk menetapkan bahwa ‘babi itu haram atau halal, salat zuhur ada empat rakaat dan salat magrib ada tiga rakaat.’” Dalam konteks ini akal tidak punya peran, baik dalam mengukuhkan maupun untuk menolaknya.³⁰

Di samping itu, Muḥsin Abd al-Ḥamīd membedakan pemikiran manusia menjadi dua macam; *pertama*, pemikiran yang didapat dari akal semata tanpa ada pengaruh wahyu. Ini dinamakan dengan pemikiran umum (*fikr āmm*) *Kedua*, pemikiran yang merupakan pemahaman dari wahyu. Pemikiran yang kedua ini dinamakan dengan pemikiran Islam (*fikr Islāmī*), karena pemikiran ini tidak semata-mata mengandalkan akal, akan tetapi juga ditopang oleh nas yang bersifat *qaṭ’ī* dari Alquran dan hadis yang *ṣaḥīḥ*. Pemikiran Islam juga tidak dikatakan Islam itu sendiri dalam tinjauan wahyu Tuhan yang terpelihara dari kesalahan, sehingga pemikiran yang didapatkan dengan akal dan menjadikan nas (Alquran dan hadis) sebagai sandarannya itu terpisah dari wahyu. Hal ini dikarenakan apa yang ditemukan oleh akal manusia melalui wahyu adalah bersifat *ijtihādī* dan itu tidak mungkin luput dari kesalahan dan mencapai kebenaran mutlak seperti kemutlakan kebenaran yang dimiliki oleh wahyu. Mencampuradukkannya itu sama dengan mencampuradukkan antara dimensi insaniyah dengan dimensi ilahiyah.³¹

Penggunaan akal secara umum dapat direalisasikan bahwa tidak perlu digunakan akal untuk menyatakan kenyataan di alam ini

³⁰ Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. I, hlm. 28.

³¹ Muḥsin Abd al-Ḥamīd, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Hajwah, t.t), hlm. 18.

bahwa “manusia itu punya dua mata, dan bukan tiga.” Di sini tidak perlu digunakan akal dalam mengukuhkan atau menolaknya. Namun, hal ini tidak berarti bahwa akal tidak punya tempat dalam syariah. Hukum-hukum syariah mirip dengan hukum-hukum alam. Menyangkut hukum alam, harus bertolak dari pengamatan secara induktif atas beberapa fenomena yang terdapat di alam ini sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya yang tidak dijangkau oleh pengamatan induktif. Sementara dalam masalah syariah, juga ditemukan hal serupa. Nas-nas *Hermeneia*, yang jelas, seperti halnya fenomena-fenomena alam yang jelas, dinyatakan sebagai satu data dari sekian data-data agama yang tidak bisa diubah atau diganti, baik dengan qiyas, ijmak, maupun yang lain. Apabila tidak ada nas, kewajiban seorang muslim adalah mencari dan merumuskan satu “dalil” atau pembuktian rasional, yakni dengan cara meneliti secara induktif (*istiqrāʾ*) teks-teks agama, lalu dijadikan premis-premis yang kemudian digunakan untuk menarik satu keputusan hukum.

Pada permulaan abad ke XVII, Francis Bacon³² memimpin suatu perombakan terhadap cara berpikir.³³ Dia berpendapat bahwa

³² Francis Bacon (1561-1626), filosof dan politikus Inggris, dilahirkan di London. Bapaknya adalah *Lord Keeper of the Great Seal* pada masa Queen Elizabeth. Dia belajar di Cambridge University. Bacon dipandang sebagai orang yang meletakkan dasar-dasar bagi metode induksi yang modern dan menjadi pelopor dalam usaha untuk mensistematisir secara logis prosedur ilmiah. Dia percaya bahwa orang dapat mengungkapkan kebenaran dengan “*inductive method*”; tetapi terlebih dahulu pikiran harus dibersihkan dari purbasangka yang dia namakan “*idols*” (arca). Karangannya dalam filsafat dan sains, yang terutama adalah: *The Advancement of Learning*, yang menceritakan kemajuan pengetahuan sampai pada zamannya; dan *Novum Organum*, suatu pembahasan tentang induksi yang didasarkan atas pengamatan dan eksperimen. Dia juga menulis dalam bidang sejarah dan politik: *The Wisdom of the Ancients*, *The New Atlantis*, suatu pembahasan tentang negara yang ideal dan *Essays*, yang membicarakan tentang bermacam-macam pengamatan terhadap manusia dan kejadian-kejadian. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 192.

³³ Francis Bacon bermaksud meninggalkan ilmu pengetahuan yang lama dan mengusahakan yang baru. Hal ini disebabkan ilmu pengetahuan yang lama dipandang tidak memberi kemajuan, tidak memberi hasil yang bermanfaat dan

terdapat tendensi di antara para ahli filsafat untuk mula-mula setuju pada kesimpulan dan baru dari sana dimulai usaha untuk mengumpulkan berbagai fakta yang mendukung kesimpulan tersebut. Hal yang serupa dilakukan orang dalam berdebat di mana mengemukakan argumentasi yang meyakinkan dalam rangka menyokong suatu pendapat adalah seakan-akan hal yang utama jauh lebih penting dari pada menemukan kebenaran itu sendiri. Bacon merasa yakin bahwa logika tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran, karena menurut dia “kepelikan alam jauh lebih besar dari pada kepelikan argumen,” dalam hal ini logika dimulai dengan suatu anggapan yang sudah jadi yang menyebabkan terjadinya suatu kesimpulan yang menyimpang dari keadaan yang sebenarnya.

Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa jika seseorang mengumpulkan keterangan yang cukup tentang sesuatu tanpa anggapan sebelumnya sudah terbentuk tentang hal tersebut atau dengan perkataan lain mencoba mempertahankan objektivitas yang sempurna, maka hubungan yang terkait secara asasi akan muncul sebagai suatu kesimpulan bagi pengamat yang tekun.³⁴

tidak menghasilkan hal-hal baru yang berfaedah bagi kehidupan. Dia mendorong filsafat praktis untuk menjadikan manusia menguasai kekuatan-kekuatan alam dengan perantaraan penemuan-penemuan ilmiah. Bacon berpendapat bahwa filsafat harus dipisahkan dari teologi. Agama yang lama masih juga diterimanya. Dia berpendapat bahwa akal dapat membuktikan adanya Allah. Akan tetapi mengenai hal-hal lain dalam teologi, hal-hal itu hanya dapat dikenal melalui wahyu. Kemenangan keimanan adalah yang terbesar, jikalau dogma-dogma tampak sebagai hal-hal yang tidak masuk akal sama sekali. Hal ini dikarenakan filsafat hanya tergantung kepada akal semata-mata. Akal manusia pada dirinya memang tidak berdaya dalam ilmu pengetahuan, sebab tiada keselarasan atau harmoni yang alamiah di antara akal dan kebenaran. Tugas dari ilmu pengetahuan adalah mengusahakan penemuan-penemuan yang meningkatkan kemakmuran hidup. Harun, *Sari Sejarah Filsafat...*, hlm. 15.

³⁴ Kesalahan formal terjadi jika diambil kesimpulan yang salah dari dasar pikiran (*premise*). Mungkin dibicarakan tentang semua anggota kelompok, sedangkan dasar pikiran hanya membicarakan tentang sebagian dari anggota kelompok. Kesalahan empiris terjadi, karena dilakukan generalisasi secara terburu-buru, karena suatu kejadian terjadi sesudah kejadian lain, mungkin cenderung untuk dikatakan bahwa kejadian pertama adalah sebab dari kejadian

Sumbangan Bacon kepada kemajuan ilmu adalah penting yakni sebagai perintis yang menembus kubu pemikiran deduktif yang penggunaannya secara berlebihan menyebabkan dunia keilmuan mengalami kemacetan. Dia adalah pelopor dalam kurun di mana orang-orang seperti Galileo,³⁵ Lavoissier dan Darwin³⁶,

kedua. Untuk menghindari pengambilan kesimpulan seperti itu, maka perlu diketahui corak *premise* yang dari padanya dapat ditarik kesimpulan yang benar, dan kondisi-kondisi di mana dapat diadakan generalisasi dari pengetahuan tentang hal-hal yang khusus (*particular*). Deduksi dan induksi adalah proses pemikiran yang diperlukan untuk diketahui, supaya dapat dijaui dari hambatan yang serius dalam pemikiran. Deduksi dan induksi adalah dua istilah untuk melukiskan metode yang dipakai untuk bergerak dari bukti kepada kesimpulan yang didasarkan kepadanya. Deduksi adalah proses yang dipakai untuk menarik kesimpulan dari suatu dasar pikiran (*premise*) atau lebih. Jika cara penarikan kesimpulan itu benar dan kesimpulannya betul-betul muncul, maka deduksi itu benar. Sebagai contoh: “semua orang itu akan mati,” dan “Socrates adalah manusia,” maka kesimpulan yang diambil adalah “Socrates akan mati,” di sini semua dasar pikiran (*premise*) adalah bukti yang relevan untuk kebenaran kesimpulan. Di lain pihak, induksi adalah empiris, karena berhubungan dengan benda. Induksi adalah pengambilan kesimpulan mengenai semua anggota kelas setelah menyelidiki sebagian saja atau mengenai anggota kelas yang tidak diselidiki. Maksudnya adalah untuk membentuk suatu pernyataan yang benar. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 195.

³⁵ Galileo Galilei (1564-1642) adalah penemu yang terbesar di bidang ilmu pengetahuan. Dia adalah orang mula-mula menemukan pentingnya akselerasi dalam dinamika. Akselerasi adalah perubahan kecepatan, baik dalam besarnya maupun dalam arah geraknya. Dia juga yang mula-mula menetapkan hukum benda jatuh. Jika sesuatu jatuh dengan bebas, artinya; dalam ruang kosong, kecepatan kejatuhannya itu tetap, akan tetapi dalam ruang yang tidak kosong ada gerak hawa yang berlawanan dengan gerak kejatuhannya itu, sehingga kecepatannya berubah. Perubahan kecepatan (akselerasi) itu tetap sama bagi segala macam benda, baik yang berat, maupun yang ringan, baik yang besar maupun yang kecil. Galileo juga menemukan bahwa sebuah peluru yang ditembakkan membuat suatu gerak parabolis, bukan gerak horizontal yang kemudian berubah menjadi gerak vertikal. Dia juga membuat teleskop setelah berkenalan dengan teleskop Hans Lipper(s)hey dari Nederland. Harun, *Sari Sejarah Filsafat...*, hlm. 14.

³⁶ Charles R. Darwin (1809-1882) adalah seorang ahli pengetahuan alam (naturalis) berkebangsaan Inggris. Teorinya tentang evolusi organik melewati seleksi alamiah telah menyebabkan perubahan besar dalam sains biologi, filsafat dan pemikiran keagamaan. Dia mendapat pendidikan di Universitas Edinburgh dan Universitas Cambridge. Karyanya adalah *Origin of Species* (1859) dan *Descent of Man* (1871) memberikan bukti dengan fakta kepada anggapan bahwa

menolak logika dan pendapat ahli yang berwenang sebagai sumber kebenaran dan berpaling ke alam nyata untuk menemukan pemecahan masalah-masalah keilmuan. Patut ditambahkan di sini bahwa mereka tidak menolak logika, pengalaman dan kewenangan para ahli; namun di sini mereka mempergunakan kesemuanya itu hanya sebagai dugaan (hipotesis) dan bukan sebagai bukti atas kebenaran, di mana dalam hal ini mereka berpegang kepada bukti-bukti empiris sebagai batu uji kebenaran.

Walaupun begitu Bacon ternyata keliru dalam anggapan dasarnya bahwa sebuah hipotesis mempunyai tendensi untuk berwasangka yang membelokkan pengambilan kesimpulan dari keadaan yang sebenarnya dan menyebabkan pengamatan menjadi tidak objektif. Hal ini tidak harus demikian apabila seseorang bermaksud untuk mengadakan penyelidikan, yakni untuk menguji benar tidaknya suatu pendapat yang sudah terbentuk. Kenyataan sekarang adalah bahwa seseorang yang akan menulis disertasi atau tesis diharuskan untuk menyatakan secara tepat hipotesis-hipotesis yang akan diuji.³⁷

Metode Bacon dalam bentuk terbaiknya adalah bersifat memboroskan waktu; sedangkan pada bentuk yang paling buruk adalah sama sekali tidak efektif. Suatu penyelidikan yang tidak diarahkan oleh sebuah hipotesis kemungkinan sekali akan berakhir dengan kebingungan dan bukan dengan kejelasan dan kesimpulan

spesies-spesies itu mempunyai hubungan satu sama lain dalam garis ke atas dan bahwa manusia berasal dari kelompok binatang yang sama seperti chimpanse dan lain-lain jenis kera. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 35

³⁷ Setelah si peneliti menelaah hasil-hasil penelitian, maka peneliti akan memberikan terdahulu melalui studi kepustakaan dan si peneliti telah memilih dan merumuskan masalah penelitian yang ingin dipecahkan, maka tiba saatnya peneliti merumuskan hipotesis-hipotesis untuk diuji dengan banyak membaca. Si peneliti telah hilang begitu banyak informasi, baik mengenai metode penelitian yang akan digunakan maupun mengenai bahan-bahan konfaratif yang akan dipakai untuk mengembangkan hipotesis koordinasi dan mempertajam analisis. Si peneliti sudah cukup mempunyai pengetahuan tentang teori-teori yang berkembang serta konsep-konsep yang ada mengenai fenomena-fenomena dari hubungan yang akan dicari. Faisar dan Watni, *Metodologi...*, hlm. 83.

yang bersifat umum. Hal ini nyata sekali pada peneliti yang mengumpulkan data sebanyak-banyaknya dan bertanya, “apakah yang harus saya perbuat dengan semuanya sekarang?” pengalaman praktis dalam keadaan seperti ini adalah membuang saja keseluruhan data tersebut, sebab data yang dikumpulkan seperti ini jarang sekali memecahkan persoalan. Pada umumnya data untuk tujuan penelitian baru dikumpulkan setelah masalah yang dihadapi diformulasikan dengan jelas, sehingga membuahkan hipotesis yang cukup berharga untuk dieksplorasi. Hal ini dijelaskan oleh Larrabee:

*Kecuali kalau peneliti hanya pengumpul barang warna-warni, maka mereka yang mencari pengetahuan tidak mungkin mendapatkannya hanya dengan jalan melihat-lihat tanpa tujuan; mereka harus berusaha untuk menemukan sesuatu; hal ini berarti suatu penjajakan yang aktif dengan penguasaan beberapa faktor yang mengarahkan tujuan.*³⁸

Keterbatasan metode induktif pada tingkat kemajuan ilmu yang lebih lanjut juga dikemukakan oleh Einstein:

*Tidak ada metode induktif yang mampu menuju pada konsep fundamental dari ilmu alam. Kegagalan dalam menyadari hal ini merupakan kesalahan dasar filosofis dan banyak sekali peneliti dalam abad ke XIX... sekarang kita sadari dengan sepenuhnya betapa salahnya para ahli teori yang berpendapat bahwa teori datang secara induktif dari pengalaman.*³⁹

Istiqrā' dapat disimpulkan sebagai suatu metode untuk menemukan kesimpulan umum yang ditarik dari pengumpulan data-data partikular yang ada, sehingga hukum yang bersifat umum (*kullī*) diberlakukan kepada seluruh atau sebagian besar dari partikularnya (*juz'ī*).⁴⁰ Namun demikian, berdasarkan penjelasan di

³⁸ Harold A. Larrabee, *Reliable Knowledge*, dikutip oleh George J. Mouly, dalam *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Pustaka Obor, 2015), hlm. 117.

³⁹ George J. Mouly, dalam *Ilmu...*, hlm. 118.

⁴⁰ Dalam permasalahan *kullī* dan *juz'ī* memiliki pembagian tersendiri berdasarkan kenyataan yang ditemukan. *Juz'ī* terbagi kepada dua macam:

atas metode *istiqrā'* mengalami beberapa kelemahan dan kekurangan, sehingga menimbulkan banyak penentangan dari beberapa pakar. Penentangan itu berkisar kepada kepastian pengetahuan yang dihasilkan oleh metode induksi (*istiqrā'*) itu sendiri. Ketidakpastian itu akan berakibat kepada tingkat kebenaran yang dihasilkan oleh metode itu sendiri. Apabila itu diteliti secara menyeluruh dan kesemua partikularnya memiliki tingkat kesamaan yang sama, maka pengetahuan yang dihasilkannya bersifat pasti (*yaqīn*) yang dikenal dengan induksi sempurna (*istiqrā' tām*), akan tetapi apabila hanya dilakukan penyelidikan terhadap sebagian besar dari partikularnya, maka pengetahuannya hanya bersifat prasangka (*ẓannī*) yang dikenal dengan induksi tidak sempurna (*istiqrā' nāqis*).

pertama, *juz'ī ḥaqīqī*, yaitu sesuatu yang tidak masuk di bawah nama *kullī*, seperti zat si Zaid. Itu dapat ditemukan hanya dengan mudah oleh akal. *Kedua*, *juz'ī idāfī*, yaitu sesuatu yang masuk di bawah nama *kullī* dan kadang-kadang dia adalah *kullī* yang terkhusus dari *kullī* yang lebih umum, misalnya manusia merupakan *kullī* yang lebih khusus yang berada di bawah *kullī* yang lebih umum yaitu hewan. Apabila dibandingkan dengan *juz'ī ḥaqīqī*, maka *juz'ī idāfī* lebih umum dari *juz'ī ḥaqīqī*, karena *juz'ī ḥaqīqī* berada di bawah *juz'ī idāfī*. Namun, keduanya dapat bersatu pada satu benda seperti Zaid, karena si Zaid adalah sebuah zat dan zat itu termasuk dalam katagori manusia. Hal ini juga berlaku pada *kullī (al-kullī al-dhihnī)* yang terbagi kepada enam macam: *pertama*, *kullī* yang mustahil ada secara akal satu atau beberapa dari satuan pada kenyataannya, seperti adanya tuhan selain Tuhan Allah. *Kedua*, *kullī* yang mungkin ada dalam kenyataan dari satuannya, seperti adanya burung yang memeluk lehernya. *Ketiga*, *kullī* yang mungkin ada satuannya dalam kenyataan walaupun hanya satu, seperti matahari. *Keempat*, *kullī* yang mustahil ada satuannya pada kenyataan, kecuali hanya satu saja, seperti wajib wujud Tuhan. *Kelima*, *kullī* yang memiliki banyak satuan, namun ada sebagian yang ditemukan hanya terbatas pada sebagian satuannya, seperti bintang yang tidak terhingga jumlahnya, akan tetapi hanya sebagian bintang yang berpindah-pindah. *Keenam*, *kullī* yang memiliki banyak satuannya dan ditemukan juga seperti itu dalam kenyataan, seperti ilmu Allah Swt. Abd al-Rahmān al-Najdī, *Ma'āyār al-Fikr* (Damaskus: Dār al-Maktabī, t.t), hlm. 46.

2. Sejarah *Istiqrā'* dari Masa Yunani sampai *Uṣūliyyūn* klasik

Periode filsafat Yunani merupakan periode sangat penting dalam sejarah peradaban manusia, karena pada waktu ini terjadi perubahan pola pikir manusia dari mitosentris menjadi logosentris. Pola pikir mitosentris adalah pola pikir masyarakat yang sangat mengandalkan mitos untuk menjelaskan fenomena alam, seperti gempa bumi dan pelangi. Gempa bumi tidak dianggap sebagai fenomena alam biasa, akan tetapi Dewa Bumi yang sedang menggoyangkan kepalanya. Namun ketika filsafat diperkenalkan, fenomena alam tersebut tidak lagi dianggap sebagai aktivitas dewa, akan tetapi aktivitas alam yang terjadi secara kausalitas.⁴¹ Perubahan pola pikir tersebut kelihatan memang sederhana, tetapi implikasinya tidak sederhana, karena selama ini alam ditakuti dan dijauhi, kemudian didekati dan dieksploitasi. Manusia yang dulunya pasif dalam menghadapi fenomena alam menjadi lebih proaktif dan kreatif, sehingga alam dijadikan objek penelitian dan pengkajian. Dari proses inilah kemudian ilmu berkembang dari rahim filsafat.

Sejarah filsafat bermula dari pesisir Samudra Mediterania bagian Timur pada abad VI SM.⁴² Dari situ filsafat merambah ke

⁴¹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 22.

⁴² Persoalan ini telah diperbincangkan sejak dua puluh tiga abad yang lalu. Aristoteles berpendapat falsafah Yunani itu adalah ciptaan Yunani sendiri oleh orang-orang yang berada di Asia dahulu semasa Ionia dalam jajahannya. Deogene Laerce berpendapat, Timur lebih tua dan sebagai guru yang memberi ilham kepada Barat. Di masa yang terakhir ini ada yang memihak kepada pendapat Aristoteles dan ada juga yang memihak kepada Deogene. Yang pertama memberikan alasan bahwa pikiran Timur tidak dikenal kecuali yang berhubungan dengan wahyu. Permasalahan akhlaknya juga dari wahyu. Kemajuannya hanya dari segi agama. Kalaupun India, Mesir, Tiongkok dan Persi lebih tua dalam falsafah dari Yunani. Akan tetapi, Yunani belum pernah meminjam pikiran dari padanya. Kalaupun sungguh Keldan dan Mesir telah banyak berjasa dalam memajukan pikiran manusia, tetapi dalam falsafah belum ada artinya dibandingkan dengan jasa yang diberikan Yunani. Yang kedua memberikan bahwa kemajuan Mesir dan Irak berabad-abad sebelum sejarah mengenal Yunani, membuktikan Timur lebih tua dan lebih maju dari Barat. Teori Thales yang dipandang sebagai bapak falsafah dari Yunani tentang asal

tanah Yunani. Di sinilah filsafat mulai berkembang dan menjadi tradisi masyarakat yang mengelutinya. Masyarakat Yunani memiliki sejumlah mitos, dongeng dan fantasi kehidupan. Namun, yang menariknya mereka punya prinsip keingintahuan yang besar, sehingga melahirkan pemikir-pemikir besar di masanya, Thales, Socrates, Plato⁴³ dan Aristoteles⁴⁴. Mereka ingin mengetahui

alam ini dari air adalah nyanyian bangsa Keldan berabad-abad sebelum Thales lahir ke dunia ini. Ahli-ahli ilmu manusia dan ahli-ahli bangsa menyatakan penyelidikannya bahwa sebagian besar pikiran Barat itu berasal dari Timur. Ini tidak lain disebabkan rapatnya perhubungan Keldan dengan Ionia di abad VI SM. Sedang kalimat-kalimat yang dipakai untuk menunjukkan arti “keutamaan, keadilan, jiwa dan hidup di alam baka” belum dikenal di Yunani sebelum mereka berkenalan dengan Timur. Kemajuan ilmu bintang, ilmu ukur, ilmu hitung dari bangsa Keldan dan Mesir dibuktikan dengan *ahram-ahramnya* (piramid) dan bekas-bekas bangunan hebat di Babilonia, semua itu sebagai tanda bahwa Timur lebih tua dari Yunani. Perjalanan Thales ke Mesir dan Timur Dekat, adanya paham-paham bangsa India dan Mesir seperti tentang paham *jauhar farād* (atom), menjadi bukti nyata bahwa Yunani telah meminjam pikiran dari Timur, dan kalau tidak sekurang-kurangnya mereka telah menghimpunnya dan menyusunnya di tanah air mereka sendiri. M. Ghallab, *Falsafah Timur*, terj. Adnan (Medan: Saiful, 1950), hlm. 11.

⁴³ Plato (427-3347 SM) dilahirkan di Athena, di tengah-tengah lingkungan aristokrat. Waktu masih muda ia merencanakan untuk memasuki kehidupan politik, tetapi dia membatalkan maksud tersebut ketika Socrates yang dia diikuti dan dikagumi, dihukum mati oleh negara. Setelah Socrates meninggal, dia meninggalkan Athena untuk melakukan perjalanan sampai tahun 387 SM. Kemudian dia kembali ke Athena dan mendirikan sekolah yang tersohor dengan nama Academy; dia memimpinnya selama empat puluh tahun. Tulisan berjumlah lebih dari tiga puluh tulisan yang berbentuk sastra yang dinamakan dialog yang terdiri dari percakapan-percakapan antara dua orang atau lebih mengenai ide yang penting atau ideal. Karya-karyanya yang sangat terkenal termasuk *Apology* dan *Crito*, yang keduanya membicarakan peradilan Socrates dan percakapan-percakupannya yang terakhir; *Euthyphro* yang membicarakan tentang kepercayaan (*piety*); *Phaedo* yang memusatkan pembicaraan tentang “*Idea of the God*,” dan *The Republic*, karangan terbaik dari Plato, yang membicarakan tentang keadilan dan negara yang ideal. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 340.

⁴⁴ Aristoteles (384-322 SM) adalah seorang filosof, saintis dan ahli pendidikan. Dia secara luas dianggap sebagai satu dari ahli-ahli pikir yang sangat berpengaruh dalam kebudayaan Barat. Dia dilahirkan di Stagira, di bagian utara dari Yunani. Pada umur delapan belas tahun, dia masuk Akademi Plato dan menetap di situ selama hampir dua puluh tahun, yakni sampai Plato meninggal.

bagaimana alam semesta (*macrocosmos*) ini tercipta atau dirinya (*microcosmos*) yang bergerak dengan tanpa dapat dikontrol sepenuhnya oleh dirinya sendiri. Mereka berusaha untuk menyingkap tabir rahasia yang membuat mereka penasaran.⁴⁵

Socrates, salah satu dari pemikir Yunani menemukan suatu cara berfikir yang disebut *induksi*, yaitu: menyimpulkan pengetahuan yang sifatnya umum dengan berpangkal dari banyak pengetahuan tentang hal khusus. Misalnya: banyak orang yang menganggap keahliannya (tukang besi, tukang sepatu, pemahat,) sebagai keutamaannya. Seorang tukang besi berpendapat, bahwa keutamaannya adalah jikalau ia membuat alat-alat dari besi yang baik. Seorang tukang sepatu menganggap sebagai keutamaannya, jikalau ia membuat sepatu yang baik. Demikian seterusnya. Untuk mengetahui apakah “keutamaan” pada umumnya, semua sifat khusus keutamaan-keutamaan yang bermacam-macam itu harus disingkirkan. Tinggallah keutamaan yang sifatnya umum. Demikianlah dengan induksi itu sekaligus ditemukan apa yang disebut *definisi umum*. Definisi umum ini pada waktu itu belum dikenal. Socrateslah yang menemukannya, yang ternyata penting sekali bagi ilmu pengetahuan. Bagi Socrates definisi umum bukan pertama-tama diperlukan bagi keperluan ilmu pengetahuan, melainkan bagi etika.⁴⁶ Yang diperlukan adalah pengertian-

Karyanya tentang logika (*Organon*) mengembangkan logika *deduktif* dan *sylogistik*. Etikanya (*Nicomachean Ethics*) merupakan karangan sistematis yang pertama yang pernah ditulis dalam etika dan sampai sekarang masih dibaca umum. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 19.

⁴⁵ Stephen Law, *Filsafat Itu Heboh*, terj Zubair (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 20.

⁴⁶ Etika berasal dari bahasa Yunani yaitu; kata *ethos* yang mula-mula digunakan oleh Aristoteles, seorang filosof Yunani abad IV SM. Aristoteles mengartikan kata *ethos* sebagai suatu kehendak baik yang tetap (*het constante goede willen*). Ilmu etika adalah ilmu yang mempersoalkan tentang hidup manusia dilihat dari sudut baik dan jelek; manusia yang manakah yang dapat dikatakan baik atau sebaliknya. Oleh karena pada umumnya seorang itu dapat dikenal dari segala apa yang tampak dari padanya, maka lapangan ilmu etika adalah mempersoalkan tindakan manusia yang terlahir itu, yang terfokus pada

pengertian etis, seperti umpamanya: keadilan, kebenaran dan persahabatan.

Corak utama cara berpikir Yunani adalah sintetis, kontinu dan analogis. Sistem-sistem filsafat Yunani menuju kontruksi hierarkis seluruh kenyataan. Dualitas hal ihwal dijabarkan dari suatu kesatuan. Perbedaan dua keadaan disoroti dari satu sudut. Antara *wujūd* dan *'adam* diletakkan yang mungkin ada. Antara punya dan tidak punya diakui adanya *steresis (privatio)*, suatu kata yang tidak ada dalam bahasa Arab. Kesempurnaan suatu dapat dipartisipir oleh yang kurang sempurna secara analogi.⁴⁷

Aristoteles mengontruksikan pemikirannya di atas asas dirinya sendiri, sehingga mengklasifikasikan ilmu secara *antroposentrik-naturalistik*, pada tiga bagian: (a) filsafat teoritis yang terbagi tiga cabang: fisika, matematika dan metafisika; (b) filsafat praktis yang terbagi tiga cabang juga: etika, ekonomi dan politik; dan (c) estetika. Orientasi *antroposentrik-substansialis* itu al-Fārābī⁴⁸ dan Ibn Sīnā⁴⁹ dengan modifikasi dan penjelasan tertentu.⁵⁰

pertanyaan: baikkah, jelekkan tindakan manusia itu?. S. Djojodihardjo, *Ethika* (Jakarta: Mahabarata, 1952), hlm. 5.

⁴⁷ Sedemikian halnya budi Yunani berlainan diametral dari budi Arab. Para filosof muslim yang memahami bahasa Arab itu bergumul untuk mentranspormir metode dan filsafat Yunani dalam kategori berpikir Arab. Hanya sistem atomisme, salah satu produk dari filsafat Yunani yang sebegitu subur dan pusparagam itu, berhasil berakar dalam ilmu pengetahuan Islam. JWM. Bakker Sy, *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1978), hlm. 10.

⁴⁸ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarakhan ibn Uzalagh al-Fārābī (872-950 M). Lahir dekat Farbdi Turkistan. Dia belajar pada Yuhana ibn Haylam di Baghdad dan Yuhana ibn Jilad di Ḥarrān, keduanya adalah filsuf Serani; belajar dan mengarang di Aleppo pada istana Saif al-Dawlah; meninggal dunia di Damaskus. Dia menyusun depalan belas *syarḥ* atas karya Aristoteles. Di antara buku yang terpenting adalah; *Madīna al-Faḍīlah* (Negara Utama) *Siyāsat al-Madāniyyah* (Pemerintahan Politik). Sistem filsafat al-Fārābī mencakup empat pokok; metafisik, ajaran emanasi dan pengetahuan serta filsafat negara. JWM. Bakker SY, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 32.

Setelah terjadinya penaklukan oleh Islam terhadap wilayah Mesir, Suriah dan sekitarnya yang merupakan basis dunia filsafat sebelumnya, maka mulailah masyarakat Islam mengenal filsafat dan menjadi hal yang perlu diadopsi untuk perkembangan ilmu keislaman. Ini dilakukan dengan menterjemahkan buku-buku karya filosof Yunani ke dalam bahasa Arab dan memberikan pengaruh yang besar bagi keilmuan Islam, ilmu *kalām*,⁵¹ filsafat digunakan

⁴⁹ Dia adalah salah satu ilmuwan muslim yang paling gencar mempromosikan karya-karya Aristoteles ke Dunia Islam. Promosi Ibn Sīnā terefleksi misalnya dalam salah satu dari dua karya utama Ibn Sīnā, *Kitab Syifā' al-Nujūs* di samping *al-Qanūn fī al-Ṭīb*, dua karya yang menempatkannya pada posisi 'guru' dalam bidang kedokteran ilmu alam dan filsafat. Karya ini ditulis oleh Ibn Sīnā, karena (1) dorongan murid-muridnya yang memintanya untuk menulis sebuah ensiklopedia komprehensif dalam bidang filsafat, (2) keperluannya untuk membangun argumen yang digunakan dalam debat intelektual yang dilakukannya terhadap lawan-lawannya; dan (3) kecenderungan dan kesungguhannya terlibat dalam studi ilmu-ilmu Yunani. Posisi Ibn Sīnā terhadap Aristotelianisme terefleksi dalam berbagai fakta. *Pertama*, dalam berbagai karyanya, Ibn Sīnā, misalnya, memberikan berbagai sebutan penghormatan dan pengakuan akan otoritas keilmuan kepada Aristoteles. Dalam beberapa karyanya Ibn Sīnā merujuk kepada Aristoteles sebagai 'Guru Pertama' (*al-mu'allim al-awwal*) dan kepada karya-karya Aristoteles sebagai 'Pengajaran Pertama' (*al-ta'līm al-awwal*). Dalam karya lainnya, Ibn Sīnā menyebut Aristoteles sebagai 'Pemimpin yang bijak, Pemandu dan Guru para filosof.' *Kedua*, Ibn Sīnā menyebut sebagian karya-karyanya sebagai komentar, interpretasi dan ringkasan terhadap karya-karya Aristoteles. Hal ini terlihat jelas dalam ungkapannya berikut ini: "Orang yang pertama kali membangun ilmu Logika adalah Aristoteles, seorang filosof Yunani. Dia telah menulis banyak buku untuk memberikan *syarḥ* yang sangat mendetail dalam disiplin ilmu logika. Atas jasanya itu, dia dijuluki dengan '*the most effective promoter of Greek philosophy and Aristotle's work on logic*.'" Mufti Ali, *Aristotelianisme dalam Kacamata Para Tokoh Abad Tengah Penentang Logika* (Banten: al-Qalam, 2007), hlm. 328.

⁵⁰ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 98.

⁵¹ Para *mutakallimīn* sebenarnya lebih dahulu muncul dari pada filosof Islam yang pertama yaitu al-Kindī (w. 260) sedangkan beberapa puluh tahun sebelumnya terdapat Wasil ibn 'Aṭa' (82-131 H/699-748 M), Amr ibn Ubaid (w. 143 H), Abī al-Ḥuzail al-Allaf (135-235 H) dan al-Naẓam (185-221 H) yang kesemuanya telah membicarakan persoalan ilmu *kalām* dan sudah menetapkan dasar-dasarnya. Sebelum itu lagi terdapat Ḥasan al-Baṣrī (624-728 M) dan Ghailan al-Dimasyqī pada masa Umawī. Memang filsafat telah masuk di kalangan kaum muslimin sebelum masa al-Kindī, baik langsung dari Yunani

untuk mempertahankan keyakinan yang telah didapatkan sebelumnya. Hal ini diperlukan, karena masyarakat pada masa itu sudah dipengaruhi oleh sikap keraguan tanpa bukti, sehingga metode berpikir filsafat dirasakan akan dapat memberikan sumbangsih pemikiran untuk membuat masyarakat yakin terhadap apa yang telah didengar dan diyakini sebelumnya.⁵²

Tidak dapat dipungkiri bahwa pemikiran filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani.⁵³ Filosof-filosof Islam banyak mengambil pikiran Aristoteles dan sangat tertarik dengan pikiran-

maupun melalui orang-orang maschi Nesturiyah dan Ya'kūbiyah, akan tetapi orang yang mempelajari filsafat Yunani sebagai keseluruhan yang berhak dinamakan filosof Islam baru adalah al-Kindī.

⁵² Namun demikian, ada perbedaan yang mendasar antara *mutakallimīn* dengan filosof, di antaranya; *pertama*, *mutakallimīn* lebih dahulu percaya kepada pokok persoalan dan mempercayai kebenarannya, kemudian mereka menetapkan dalil-dalil pikiran untuk pembuktiannya. Sedangkan pembahasan dan pemikiran filsafat lepas dari pengaruh-pengaruh dan kepercayaan-kepercayaan, serta dalam melakukan penyelidikan mereka menyusun dalil-dalil pikiran sampai mencapai suatu kesimpulan (*conclusi*). Bagaimana pun juga adanya hasil ini yang mereka pegang dengan kuat-kuat. Memang lepas sama sekali dari kebiasaan dan lingkungan hidup tidak mungkin, karena itu dapat dilihat pada filosof Yunani yang terpengaruh oleh kepercayaan agama yang ada pada masanya seperti, kepercayaan terhadap beberapa tuhan Yunani. Dengan kata lain, *mutakallimīn* adalah laksana pembela perkara yang ikhlas dan menganggapnya benar. Sedangkan filosof adalah hakim yang memeriksa suatu perkara. Dia tidak akan memberikan suatu keputusan, kecuali sesudah mendengar alasan-alasan pihak-pihak yang bersangkutan dan melihat bukti-buktinya, kemudian dia baru mengeluarkan keputusannya tanpa memihak kepada salah satunya. *Kedua*, dari segi pembinaannya, ilmu *kalām* timbul secara berangsur-angsur dan mula-mula hanya merupakan beberapa persoalan yang terpisah-pisah, kemudian baru muncul mazhab ilmu *kalām*. Lain halnya dengan filsafat Islam yang tidak lahir secara berangsur-angsur, tetapi sudah melalui fase pertumbuhan di Yunani sendiri maupun di negeri-negeri lainnya. Ketika masuk ke dunia Islam, filsafat sudah lengkap atau hampir lengkap dan tinggal memberikan penjelasan-penjelasan dan mempertemukan dengan kepercayaan-kepercayaan Islam. A. Hanafi, *Theology Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 23.

⁵³ Sebenarnya, walaupun umat Islam pernah menyalin buku-buku filsafat filsafat Yunani, namun Islam memiliki fakta bahwa filsafat Islam sebagai kegiatan intelektual terus hidup dari dulu sampai sekarang. Hasbi Amiruddin, *Filsafat Ilmu dalam Perspektif Islam* (Banda Aceh: LSAMA, 2018), hlm. 42.

pikiran Plotinus,⁵⁴ sehingga banyak teori-teorinya yang diambil. Memang demikianlah keadaan orang yang datang kemudian, terpengaruh oleh orang-orang sebelumnya dan berguru kepada mereka. Orang-orang yang hidup di abad XX banyak berhutang budi kepada orang-orang Yunani dan Romawi. Akan tetapi berguru tidak berarti mengekor dan hanya mengutip, sehingga harus dikatakan bahwa filsafat Islam itu hanya kutipan semata-mata dari Aristoteles, seperti yang dikatakan oleh Renan atau neo-Platonisme seperti yang dikatakan oleh Duhem, karena filsafat Islam telah menampung dan mempertemukan berbagai aliran pikiran. Kalau filsafat Yunani merupakan salah satu sumbernya, maka tidak aneh kalau kebudayaan India dan Iran juga menjadi sumbernya pula.⁵⁵

Perpindahan dan pertukaran pikiran tidak selalu berarti berhutang budi. Sesuatu persoalan kadang-kadang dibicarakan dan diselidiki oleh orang banyak dan hasilnya dapat mempunyai berbagai corak. Seseorang bisa mengambil persoalan yang dikemukakan oleh orang lain sambil mengemukakan teori dan pikirannya sendiri. Spinoza⁵⁶ misalnya, meskipun banyak

⁵⁴ Plotinus dipengaruhi interpretasi Plato tentang jiwa atau akal. Plato membagi watak manusia ke dalam tiga bagian. *Pertama*, bagian rasional, tempatnya adalah dalam otak. Unsur rasional manusia adalah esensi suci, atau substansi dan harus dibedakan dari badan di mana akal itu terpenjara. *Kedua*, bagian yang merasa, tempatnya di dada. *Ketiga*, unsur yang ingin atau selera, tempatnya di perut. Unsur keinginan tidak mempunyai prinsip untuk mengatur diri sendiri, karena itu harus berada di bawah kontrol akal. Akal dan badan mempunyai hubungan erat satu dengan lainnya, akan tetapi menurut Plato perbedaan antara dua hal tersebut adalah nyata. Jiwa yang tidak dapat dibagi-bagi berasal dari alam *misl* atau form yang tinggi dan abadi, jauh di atas dunia pengalaman yang selalu berubah dan lewat. Jiwa tercemar, karena berhubungan dengan benda, pada suatu waktu jiwa akan meninggalkan badan dan kembali kepada tempatnya yang abadi. Harold H. Titus, dkk, *Persoalan...*, hlm. 78.

⁵⁵ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 37.

⁵⁶ Baruch Spinoza (1632-1677 M) adalah seorang yahudi yang memiliki rasionalisme yang lebih luas dan lebih konsekuensi dibandingkan dengan rasionalisme Descartes. Baginya dalam dunia tidak ada yang bersifat rahasia, karena akal atau rasio manusia telah mencakup segala sesuatu, juga Tuhan. Bahkan Tuhan menjadi sasaran akal yang terpenting. Bagi Spinoza hanya satu

mengikuti Descartes, namun ia mempunyai mazhabnya sendiri. Ibn Sīnā, meskipun murid yang setia dari Aristoteles, namun dia mempunyai pikiran-pikiran yang berlainan. Filosof-filosof Islam pada umumnya hidup dalam lingkungan dan suasana yang berbeda dari apa yang dialami oleh filosof-filosof lain dan pengaruh-pengaruh lingkungan dan suasana terhadap jalan pikiran mereka tidak bisa dilupakan. Pada akhirnya tidaklah bisa dipungkiri bahwa dunia Islam telah berhasil membentuk suatu filsafat yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan keadaan masyarakat Islam sendiri.

Penterjemahan karya-karya dilakukan oleh para filsuf Islam, di antaranya; al-Kindī,⁵⁷ al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rusyd dan lainnya. Mereka mengelaborasikannya dengan keilmuan Islam, sehingga akan menjadi suatu kerangka berpikir logis yang dianggap mampu menopang kepercayaan sebelumnya dan untuk mematahkan argumen yang berasal dari orang-orang yang ingin

substansi. Substansi adalah apa yang ada dalam dirinya sendiri dan yang mengalaskan pengertian yang mengenainya pada dirinya sendiri, artinya; yang pengertiannya tidak memerlukan pengertian dari sesuatu yang lain dengannya ia harus dibentuk. Jadi substansi adalah sesuatu yang berdiri sendiri, yang tidak tergantung kepada apapun juga yang lain. Substansi yang demikian itu hanya ada satu saja, sebab seandainya ada dua substansi semacam itu, tentu akan ada nisbah antara keduanya. Padahal pengertian nisbah mengandung di dalamnya pengertian ketergantungan. Substansi yang satu itu adalah Tuhan, Yang Esa dan tiada batasnya secara mutlak. Harun, *Sari Sejarah...*, hlm. 27.

⁵⁷ Abū Yūsuf Ishāq al-Kindī (800-870) adalah satu-satunya orang Arab asli di antara para filosof, karenanya dia bergelar “*al-failasūf al-‘Arab*.” Dia lahir di Kufah, di mana ayahnya menjabat wali provinsi. Dia belajar di Basrah dan Baghdad di mana dia dapat bergaul dengan ahli pikir terkenal. Dia diundang oleh Khalifah al-Ma‘mūn untuk mengajar pada *Bait al-Hikmah* dan mengasuh Ahmad, putera Khalifah al-Mu‘taṣim. Al-Kindī mengusahakan penterjemahan 260 buku Yunani dan menunjukkan keahliannya dalam bidang ilmu falak, pasti, ketabiban, musik, kimia dan astrologi. Al-Kindī berhaluan muktazilah dan itu dilarang pada ketika itu, dia didera dan perpustakaannya dirampas. Dia meninggal terlupa oleh orang sezaman. Baru seribu tahun sesudah meninggalnya dia dihormati kembali, yaitu pada peringatan di Baghdad pada tahun 1962, yang dipersiapkan oleh R. McCarTHY SY., Rektor Universitas al-Hikmah dengan penerbitan bukunya: *Taṣannīf al-Mansūbah ilā Failasūf al-‘Arab*. JWM. Bakker Sy, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 28.

menggoyangkan keimanan masyarakat terhadap hal-hal yang dianggap sakral dalam Islam, seperti mengenai ketuhanan, penciptaan,⁵⁸ permasalahan metafisika lainnya dan tasawuf serta metodologi dalam perumusan hukum Islam.

⁵⁸ Al-Fārābī dan Ibn Sinā mengatakan penciptaan yang tidak langsung, yaitu penciptaan dengan melimpah (*faiḍ*). Penciptaan yang seperti ini berasal dari mazhab New-Platonisme dan Plotinuslah yang mula-mula mempergunakan teori *emanasi* dalam upayanya menafsirkan kejadian alam yang beragam ini dari Yang Esa. Seperti halnya cahaya melimpah dari matahari, begitu juga alam ini melimpah dari Yang Esa. Alam ini telah dijadikan Allah Swt. dengan melimpah, karena pluralitas alamiah ini tidak mungkin dijadikan Allah Swt. secara langsung dari tidak ada, berdasarkan suatu prinsip dari Plotinus yang terkenal, yaitu: “dari Yang Esa hanya satu yang melimpah.” Untuk itu mereka mengkhayalkan adanya Akal pertama yang berperan sebagai perantara antara Yang Esa (Allah Swt.) dengan alam ini, sehingga dapat tercegah adanya hubungan langsung antara keduanya. Akal pertama ini adalah *esa* pada zat, tetapi *banyak* pada pengertian akal. Ia berbeda dengan Yang Esa, karena *essensinya* (*māhiyyah*) berbeda dengan eksistensinya (*wujūd*). Karena itu ia adalah sebab yang langsung bagi terwujudnya keragaman empiris ini. Akal Pertama melimpah dari Allah Swt., karena Allah Swt. adalah akal, berpikir dan juga objek pemikiran (*‘aql*, *‘āqil*, *ma‘qūl*). Karena Allah Swt. berpikir dan yang dipikirkan adalah zat-Nya sendiri, maka melimpahlah Akal Pertama atau wujud pertama dalam kenyataan ini. Dari Akal Pertama melimpah tiga makhluk yang lain: yakni karena ia memikirkan Allah Swt. yang di atasnya, maka melimpah dari Akal Pertama Akal kedua; karena ia memikirkan dirinya sebagai suatu kenyataan yang ada (*wājib al-wujūd bi ghairih*), maka melimpahlah darinya jiwa falak tertinggi (*nafs al-falaq al-aqṣā*) dan karena ia memikirkan *māhiyyah*-nya (*essensi*) sebagai sesuatu yang mungkin (*mumkin al-wujūd li dhātih*), maka melimpahlah darinya jisim falak tersebut. Selanjutnya dengan cara yang sama melimpah dari Akal Kedua tiga makhluk pula: Akal Ketiga, jiwa dan jisim falak *Kawākib*. Dari Akal Ketiga melimpah Akal Keempat dan jiwa serta jisim falak Zuhā (Saturnus). Dari falak Musytari (Yupiter). Demikianlah seterusnya limpahan itu terjadi sampai berakhir pada Akal Kesepuluh yang dinamakan oleh al-Fārābī Akal Aktif (*‘Aql Fa‘al*) atau *Wāhib al-Ṣuwār* atau terkadang juga disebut Jibril. Demikian pula jisim itu berhenti melimpah pada falak kesembilan yang disebut falak bulan (*falak al-Qamr*) yang merupakan falak terendah dalam lingkungan alam samawi. Semua jisim samawi senantiasa bergerak melingkar yang merupakan gerakan yang paling sempurna. Karena itu, menurut al-Fārābī, ia tidak mengalami pertumbuhan dan kefanaan (abadi). Sedangkan jisim yang terletak di bawah falak bulan selalu mengalami pertumbuhan dan kehancuran dan karena itu ia disebut *‘ālam al-kaun wa al-fasad*. Akal Kesepuluh yang disebut Akal Aktif adalah yang bertanggung jawab terhadap segala apa yang terjadi dalam alam empiris ini. Dialah yang merupakan “sebab adanya jiwa-jiwa di bumi (*al-anfus al-arḍiyyah*) dari satu pihak dan sebab bagi adanya empat unsur (air, udara, api dan tanah) melalui falak-falak dari pihak lain. Makhluk yang paling rendah

Sebenarnya kaum muslimin pada masa permulaan Islam itu tidak bermaksud untuk menukilkkan filsafat; hal itu belum mereka anggap penting, bahkan mereka tidak bermaksud menukilkkan sesuatu ilmu, semuanya itu belum mereka perhitungkan. Bilamana dari ilmu-ilmu asing itu ada yang telah merembes kepada kepada orang Arab, hal itu adalah suatu keharusan yang sudah semestinya terjadi dan adalah buah dari hubungan bangsa Arab dengan bangsa-bangsa sekitarnya. Hubungan itu telah terjadi pada masa jahiliyah, tetapi dalam batas yang sangat sempit. Al-Ḥārith ibn Kildah al-Saqafi telah belajar kedokteran di perguruan Jundi Ṣabūr di Persia, hingga dia dikenal sebagai dokter Arab. Diriwayatkan dari Sa'ad ibn Abī Waqas bahwa dia pernah sakit dan Rasulullah saw. lalu menjenguknya dan berkata kepadanya: “datanglah kepada al-Ḥārith ibn Kildah, dia adalah seorang yang mempraktekkan ilmu kedokteran.” Tetapi ilmu yang diperoleh oleh al-Ḥārith itu tidak banyak dan dia belum menguasai pokok-pokok ilmu kedokteran dan cabang-cabangnya secara ilmiah, karena hal itu memerlukan pengetahuan bahasa *Suryanī* untuk mempelajari literatur ketabiban yang telah dinukilkan ke dalam bahasa tersebut dan telah tersebar di Jundişapur, di mana para dokter *Suryanī* mempelajari ilmu ini.⁵⁹

Adapun mengenai sebab mengapa ilmu kedokteran itu berpindah ke Judişapur dan mengapa diterjemahkan dari bahasa Yunani ke bahasa Suryanī, terdapat suatu cerita yang patut kita jelaskan, suatu cerita lama dalam sejarah yang bermula dari Plato dan Aristoteles. Yang pertama mempunyai perhatian kepada ilmu pasti sedangkan yang kedua mementingkan ilmu alam dan ilmu kedokteran, di samping kedua-duanya adalah filosof dan

dalam alam ini adalah *hayūlā* (*Materia in prima*) yang tidak mempunyai forma dan di atasnya berturut-turut terdapat *jamādat* (barang tambang), *nabātāt* (tumbuhan), hewan dan manusia. Teori ini telah dibantah oleh al-Ghazālī di masanya. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali Pers, 1983), hlm. 122.

⁵⁹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pusat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, 1984), hlm. 25.

mempunyai aliran tertentu dalam filsafat. Sejak abad ketiga SM. Telah lahir juga aliran Hippocrates mengenai kedokteran. Setelah Iskandariah dibangun, kota itu lalu menjadi pusat bagi peradaban Yunani dan lebih cenderung kepada sains dari pada kepada filsafat. Muncullah di sana Euclide,⁶⁰ Galen, Archimedes, Ptolemy dan lain-lain, para ilmuan yang meletakkan dasar-dasar sains, seperti geometri, astronomi dan kedokteran. Penterjemahan yang pertama dalam Islam dilakukan Khālid ibn Yazīd al-Amawī, yang memerintahkan menterjemahkan kitab-kitab kimia ke dalam bahasa Arab.

Pengalihan pengetahuan ilmiah dan filsafat Yunani ke dunia Islam dan penyerapan serta pengintegrasian pengetahuan itu oleh umat Islam merupakan sebuah catatan sejarah yang unik. Dalam sejarah peradaban manusia, amat jarang ditemukan suatu kebudayaan asing dapat diterima sedemikian rupa oleh kebudayaan lain, yang kemudian menjadikannya landasan bagi perkembangan intelektual dan pemahaman filosofinya. Dalam perjalanan ilmu dan filsafat di dunia Islam, pada dasarnya terdapat rekonsiliasi, dalam arti mendekatkan dan mempertemukan dua pandangan yang berbeda, bahkan seringkali ekstrim antara pandangan filsafat Plato dan Aristoteles dengan keagamaan dalam Islam yang sering kali menimbulkan benturan-benturan. Sebagai contoh konkret dapat disebutkan bahwa Plato dan Aristoteles telah memberikan pengaruh yang besar pada mazhab-mazhab Islam, khususnya mazhab eklektisisme.⁶¹ Al-Fārābī, dalam hal ini, memiliki sikap

⁶⁰ Euclide adalah seorang ahli matematika yang hidup pada tahun 300 SM. Karyanya adalah *Stoicheia*, terdiri dari tiga belas jilid, jilid I tentang kontruksi sederhana ilmu ukur samapi dalil Pythagoras. Jilid II tentang aljabar yang dikonstruksikan secara ilmu ukur. Jilid III dan IV tentang lingkaran. Jilid VIII dan IX tentang teori bilangan. Jilid X tentang perbandingan dan jilid XI-XIII tentang ilmu ukur. Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, dikutip Muhammad Roy (Yogyakarta: Safiria Insania, 2004), hlm. 137.

⁶¹ Eklektisisme adalah sikap berfilsafat dengan mengambil teori yang sudah ada dan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak, sehingga dapat selaras dengan semua teori itu. Hal ini dilakukan agar dapat mengambil nilai yang berguna dan dapat diterima. Dari sana diciptakan sistem terpadu. Para

yang jelas, karena dia percaya pada kesatuan filsafat dan bahwa tokoh-tokoh filsafat harus sepakat di antara mereka sepanjang yang menjadi tujuan mereka adalah kebenaran.

Usaha-usaha filosof Islam pada gilirannya menjadi alat dalam penyebaran filsafat dan penetrasinya ke dalam keislaman lainnya dan tidak diragukan lagi upaya rekonsiliasi oleh para filosof muslim ini menghasilkan afinitas dan ikatan yang kuat antara filsafat Arab dan filsafat Yunani. Banyak didirikan pusat-pusat penterjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab.⁶² Hal ini dikarenakan penterjemahan itu dirasakan suatu kebutuhan, karena untuk mengetahui peradaban dan pengetahuan yang sudah diketahui oleh orang lain, maka salah satu caranya dengan mengalihbahasakan hasil karya mereka ke dalam bahasa yang dipahami oleh orang yang ingin mempelajari ilmu itu, sehingga ilmu tersebut bisa dipahami dan diaplikasikan bagi yang membutuhkannya.

Fikih adalah ilmu pertama yang dikembangkan oleh pakar hukum Islam. Keempat sumbernya yang dijadikan adalah Alquran,

filosof dengan sikap semacam ini membatasi usaha berpikirnya dengan menguji hasil karya intelektual lain, mengadakan penggabungan kebenaran-kebenaran tanpa usaha yang serius dalam berfilsafat. Para eklektikawan memandang upaya semacam ini adalah cara terbaik agar dapat memakai semua teori yang bernilai dan ini diterapkan dalam banyak bidang kehidupan. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 182.

⁶² Hal ini dikarenakan umat Islam butuh filsafat untuk menyokong argumentasinya dengan non muslim. Ini pernah terjadi dan membuat ulama Islam terdiam; pernah diriwayatkan pada masa pemerintahan Khalifah Hārūn al-Rasyīd mengumpulkan sejumlah tokoh-tokoh non muslim di istana dan diminta kepada ulama Islam untuk menjelaskan tentang Islam dan kelebihan-kelebihannya. Setelah ulama Islam yang umumnya ahli tauhid dan fikih menjelaskan sejumlah ajaran Islam termasuk konsep Tuhan yang dalam Islam memiliki keyakinan bahwa orang Islam bertuhan dengan Tuhan Allah yang memiliki sifat Maha Kuasa. Lalu seorang di antara mereka membuat sebuah pertanyaan. Kalau Tuhan anda Tuhan Allah Maha Kuasa, dapatkah Tuhan Allah yang Maha Kuasa itu menciptakan tuhan-tuhan lain yang sekuasa dia? Ulama Islam terdiam tidak dapat menjawab, karena kalau dijawab kuasa akan banyak tuhan dan kalau dijawab tidak, itu berarti tuhan tidak berkuasa. Hasbi, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 38.

hadis, ijmak dan qiyas yang bersifat tetap. Namun, karena sifatnya tetap itulah kaum muslim harus menggunakan metode induktif untuk sampai kepada keputusan mengenai masalah-masalah khusus dan pada saat yang sama metode induktif kehilangan semangatnya. Hal ini dikarenakan metode induktif masih diragukan untuk pada kesimpulan yang bersifat pasti. Namun, hanya bersifat prasangka kuat saja, sehingga dalam hal ini pengetahuan yang dihasilkan oleh fikih hanya bersifat prasangka (*ẓann*).

Di sisi lain, penganut empirisme menyusun pengetahuan dengan menggunakan penalaran induktif. Penalaran induktif di sini merupakan pengamatan gejala-gejala yang khusus. Misalnya pada pengamatan atas besi, aluminium, tembaga dan sebagainya, jika dipanasi ternyata menunjukkan bertambah panjang. Dari sini dapat disimpulkan secara umum bahwa logam jika dipanasi akan bertambah panjang.⁶³

Tidak dipungkiri bahwa metode induksi sebenarnya merupakan metode analisis empiris yang awalnya diperkenalkan oleh Aristoteles dalam disiplin ilmu logika. Proposisi-proposisi yang diikuti dengan kesimpulan, menunjukkan bahwa metode induktif tidak lain adalah model *sillogisme* dalam ilmu logika Yunani. Metode induktif pada dasarnya sudah pernah dipraktikkan oleh para ilmuwan Yunani kuno yaitu Aristoteles yang pertama mengenalkan metode induktif sebagai analisis empiris. Kemudian metode ini diadopsi oleh pemikir-pemikir Islam dengan mengedepankan rasional-filosofis. Pemikiran filsafat Aristoteles berkembang di wilayah Islam bagian barat yang kemudian dijadikan landasan epistemologi keilmuan, termasuk juga disiplin ilmu hukum Islam.⁶⁴ Kerangka berpikir Aristoteles seperti ini

⁶³ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Rajawali Press, 2016), hlm. 66.

⁶⁴ Hal ini dikarenakan terjadinya perdebatan antara umat Islam dengan orang-orang Nasrani, Yahudi dan Zoroaster yang telah menguasai logika Aristoteles. Mereka saling menyerang dan membenturkan ajarannya masing-masing demi mendapatkan suatu kebenaran yang hakiki. Dalam perdebatan itu mereka banyak menggunakan argumen yang filosofis dan logis berdasarkan

terkenal di dunia Islam dengan istilah nalar *buhānī*, yaitu sebuah pemikiran dengan mengedepankan logika dalam artian berusaha untuk menganalisis ilmu sampai pada prinsip-prinsip dan dasar-dasarnya yang terdalam. Jadi dapat disimpulkan bahwa metode induktif pada dasarnya merupakan bagian dari kerja epistemologi.

Adapun untuk mencapai sebuah metode induktif terlebih dahulu harus memahami dan mendalami prosedur penyusunan *sillogisme*. *Sillogisme* ini terbentuk terdiri dari beberapa proposisi yang disebut dengan premis mayor, premis minor dan konklusi. Hal ini berarti bahwa penyimpulan yang bersifat konklusif tidak bisa terjadi apabila hanya terdiri dari satu premis. Di samping itu, dua premis tersebut harus mengandung satu term yang sama. Premis-premis dalam *sillogisme* di atas menurut Aritoteles sebenarnya didapat dengan cara induktif dari realitas empiris yang ada, melalui proses abstraksi. Benda-benda dan peristiwa-peristiwa parsial dan empiris pada dasarnya masing-masing memiliki kandungan yang universal yang dapat disatukan antara satu dengan lainnya yang sejenis. Proses abstraksi ini tidak lain merupakan hasil dari penalaran akal.

Dengan demikian, ilmu hanya bisa didapat dengan jalan *burhān* dan *burhān* dibentuk oleh prinsip-prinsip, serta prinsip-prinsip merupakan hasil penalaran akal. Karena itu penalaran akal adalah prinsip ilmu pengetahuan dan prinsip atau landasan bagi prinsip ilmu itu sendiri. Hubungan ilmu pengetahuan dan peristiwa yang ada di alam sama halnya dengan hubungan akal dengan prinsip ilmu pengetahuan. Cara induksi Aristoteles ini pada awalnya muncul berkaitan dengan hukum alam yaitu bertolak dari pengamatan induktif atas beberapa fenomena yang terdapat di alam, sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya. Hukum alam

premis-premis logika Aristoteles. Hal ini tentu saja menjadikan umat Islam mau tidak mau harus mempelajari filsafat dan logika pula, karena pertanyaan filosofis dan logis mereka tentang Islam tidak mungkin ditangkis kecuali dengan jawaban yang filosofis dan logis pula. Untuk itulah umat Islam mempelajari filsafat dan logika. Muhammad Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 139.

pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan hukum syariah, jadi masalah syariah pun bisa dilakukan hal yang serupa yaitu dengan cara menjadikan nas-nas yang jelas (Alquran dan hadis) seperti fenomena alam yang jelas yang dinyatakan sebagai satu data dari sekian data-data agama yang tidak bisa diubah atau diganti. Proses berpikir induksi adalah proses di mana memanfaatkan akal untuk menterjemahkan realitas dan menarik suatu kesimpulan yang bersifat umum untuk kemudian diakomodir dari kesemua satuan dari apa yang telah diamati dengan menggunakan panca indera.

B. Penggunaan *Istiqrā'* oleh al-Ghazālī

Salah pemikir di dunia Islam yang menggunakan pola berpikir *istiqrā'* adalah al-Ghazālī. dikarenakan *istiqrā'* adalah salah satu dari kerangka filsafat, maka al-Ghazālī mendalami filsafat Yunani, sehingga menjadi seorang yang paham betul tentang masalah ini. Ini beliau lakukan setelah mendalami ilmu *kalām*. Beliau tidak berhenti mempelajarinya, sehingga beliau benar-benar paham terhadap apa yang dipelajarinya. Beliau tidak lantas mencela filsafat, akan tetapi beliau menguraikan dan mengklasifikasikannya, sehingga akan jelas mana yang boleh dipelajari dan mana yang tidak boleh dipelajari.⁶⁵ Keunggulan dari al-Ghazālī adalah tidak mengkritik filsafat itu, sebelum beliau benar menguasainya. Al-Ghazālī mengatakan bahwa seseorang tidak akan mengenal kerusakan sebuah ilmu, jika dia sendiri tidak mengetahui puncak dari ilmu itu sendiri, bahkan kalau bisa melebihinya, sehingga dapat diketahui kesalahan-kesalahan pemilik ilmu itu.⁶⁶

Faktor yang mendukung al-Ghazālī, sehingga dia berhasil di dalam mempelajari ilmu pengetahuan adalah kebebasan berpikir yang selalu dia pegang teguh. Akibatnya dia menolak segala bentuk

⁶⁵ Abū al-Ḥasan al-Nadwī, *Hujjat al-Islām al-Ghazālī* (Kairo: Mukhtār al-Islāmī, t.t), hlm. 15.

⁶⁶ Al-Ghazālī, *al-Munqid min al-Dalāl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 25.

ikatan yang dapat membatasi kebebasan berpikirnya. Beliau sangat menentang taklid dan para pelakunya. Beliau berkata “ketahuilah wahai saudaraku, jika engkau berusaha mengetahui kebenaran hanya dengan mengetahui siapa yang mengatakan kebenaran itu, tidak berdasarkan “*baṣīrah*”mu, maka jalanmu itu sesat. Sesungguhnya orang yang alim itu bagaikan matahari atau lampu yang dapat memberikan cahaya.”⁶⁷

Sampai di sini, tampak al-Ghazālī mampu memposisikan akal dan nas dengan porsi masing-masing. Di dalam *al-Mustasfā*, beliau menjelaskan bahwa “akal itu ibarat hakim (*qaḍī*) sedang *syaraʿ* sebagai saksinya.”⁶⁸ Hal ini dikarenakan akal adalah sebagai hakim yang akan memberikan pengertian terhadap realitas yang diamati, sedangkan nas adalah sebagai penyokong terhadap kebenaran realitas itu. Akal semata tidak akan cukup tanpa pendengaran (*syaraʿ*), dan *syaraʿ* masih juga tidak memadai jika tidak disertai akal, keduanya saling membutuhkan. Akal tidak akan terpetunjuk kecuali dengan *syaraʿ*, *syaraʿ* tidak akan jelas tanpa akal. Akal ibarat tukang, sedangkan *syaraʿ* ibarat bangunan. Tidak ada fungsi tukang kalau tidak ada bangunan, begitu juga sebaliknya, tidak ada tampak bangunan tanpa tukang. Oleh karena itu, *syaraʿ* akan sia-sia tanpa didukung oleh akal. Akal tanpa didukung oleh *syaraʿ* hanya akan mampu memahami sesuatu yang bersifat umum (*kulliyāt*) dan tidak bisa memahami partikular (*juzʿiyāt*), di sini fungsinya *syaraʿ*, karena *syaraʿ* dapat menjelaskan sesuatu dalam konteks umum (*kulliyāt*) maupun partikular (*juzʿiyāt*). Hal ini dikarenakan *syaraʿ* kadangkala menetapkan apa yang telah ditetapkan oleh akal.⁶⁹

⁶⁷ Al-Ghazālī, *al-Muqṣid al-Asnā fī Syarḥ Maʿānī Asmāʾ Allah al-Ḥusnā* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 112.

⁶⁸ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 3.

⁶⁹ Al-Ghazālī, *Maʿārij al-Quds fī Madārij Maʿrifah al-Nafs* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t), hlm. 73. Bandingkan dengan Sulaimān Dunyā, *al-Ḥakikat fī Naṣr al-Ghazālī* (Kairo: Dār al-Iḥyāʾ, t.t), hlm. 389.

Orang yang mengajak kepada taklid semata-mata, dengan mengesampingkan akal secara mutlak, orang seperti ini adalah bodoh. Sebaliknya, orang yang hanya mencukupkan diri pada akal dengan mengesampingkan cahaya Alquran dan hadis, maka orang yang demikian adalah orang yang sombong. Oleh karena itu, sepatutnya dipadukan antara akal dengan *syara'*, sehingga akan tampak porsi fungsi masing-masing yang dapat melengkapi satu sama lainnya.⁷⁰

Prinsip tidak ada kontradiksi antara akal dan wahyu, menurut al-Ghazālī merupakan sikap paling moderat. Menurutnya, dalam masalah ini, ada tiga kelompok yang terpecah menjadi lima; tekstual ekstrem, yang hanya memegang nas (*manqūl*), rasionalis ekstrem, yang hanya memegang akal (*ma'qūl*), dan moderat. Kelompok moderat terbagi kepada tiga; yang menjadikan *manqūl* sebagai pokok, yang menjadikan *ma'qūl* sebagai pokok dan *manqūl* sebagai pelengkap dan yang menjadikan *manqūl* dan *ma'qūl* duaduanya sebagai pokok, memandang tidak ada kontradiksi antara keduanya dan berupaya mengkomprominya.⁷¹

Menurut al-Ghazālī, ilmu secara luas, ada yang terjangkau manusia, ada yang tidak terjangkau manusia, tetapi dimiliki sebagian malaikat dan ada yang hanya dimiliki Allah. Di antara ilmu-ilmu yang terjangkau manusia, ada yang sudah ditemukan dan ada yang belum, tetapi akan ditemukan. Dasar-dasarnya tidak keluar dari Alquran. Dengan demikian, ilmu merupakan sebuah totalitas yang disiplin-disiplinnya saling berkaitan, sehingga tidak pantas menyepelekan salah satunya. Tentu saja, klasifikasi ilmu

⁷⁰ Al-Ghazālī mengilustrasikan ilmu akal sebagai makanan dan ilmu *syara'* sebagai obatnya. Orang yang sedang menderita sakit, akan susah untuk makan, kondisi yang mengharuskannya untuk diberi obat. Demikian juga penyakit hati, tidak mungkin dapat diobati, kecuali dengan obat yang bersumber dari syariat. Orang yang mengklaim bahwa ilmu-ilmu akal itu bertentangan dengan ilmu-ilmu *syara'* dan memadukan keduanya merupakan hal yang tidak mungkin, maka klaim yang demikian adalah keluar dari dugaan mata hati (*baṣīrah*) yang buta. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, jld. III..., hlm. 167.

⁷¹ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 9.

yang dibuatnya sesuai dengan konsepnya sendiri dan realitas keilmuan pada masanya.⁷²

Bagi al-Ghazālī, substansi sebuah disiplin ilmu yang menjadi syarat pembentukannya, baik ilmu *syar‘iyyah* maupun *‘aqliyyah*, harus terdiri dari sedikitnya empat unsur; (a) *mauḍū‘* (objek bahasan) yang jelas, seperti tubuh bagi kedokteran, ukuran bagi geometri, bilangan bagi matematika, nada bagi musik, perbuatan mukallaf bagi fiqh. (b) *‘araḍ dhatiyyah* (sifat dasar objek), seperti segitiga bagi sebagian ukuran, bilangan ganjil dan genap bagi aritmetika, seirama bagi musik, sehat-sakit bagi tubuh dan sebagainya. (c) *masāil* (permasalahan), yaitu berkumpulnya unsur dengan unsur pertama. Dari sudut bahwa apabila dicari, ia disebut dengan *maṭlūb* (yang akan dibuktikan). Dari sudut apabila merupakan hasil atau jawaban berdasarkan metode ilmiah tertentu disebut “*naṭījah*” (konklusi). (d) *mabādī* (prinsip-prinsip dasar, aksioma, postulat atau asumsi), yang diakui dalam disiplin tersebut yang menimbulkan permasalahan. Ini ada dua macam, *awwaliyyāt* (pengetahuan-pengetahuan *a priori*) dan *ghair awwaliyyāt* (pengetahuan-pengetahuan *a posteriori*) yang akui dari pendahulu.⁷³

Pendekatan al-Ghazālī yang holistik telah membawanya kepada prinsip integralisme dalam berbagai hal sebagai bagian dari strategi pengembangan ilmunya. Hal ini terlihat misalnya dari dua fakta. *Pertama*, ia memandang ketiga pilar penyangga hakikat ilmu (ontologi, epistemologi dan aksiologi), sebagai satu kesatuan integral yang satu sama lain tidak dapat dilepaskan. *Kedua*, disiplin-disiplin ilmu parsial merupakan bagian-bagian integral dari bangunan ilmu secara keseluruhan yang tersusun secara pasti.

Dengan struktur *integralisme* vertikal dan horizontal ini, tidak akan terjurumus ke dalam tiga bentuk dikotomisme: (a)

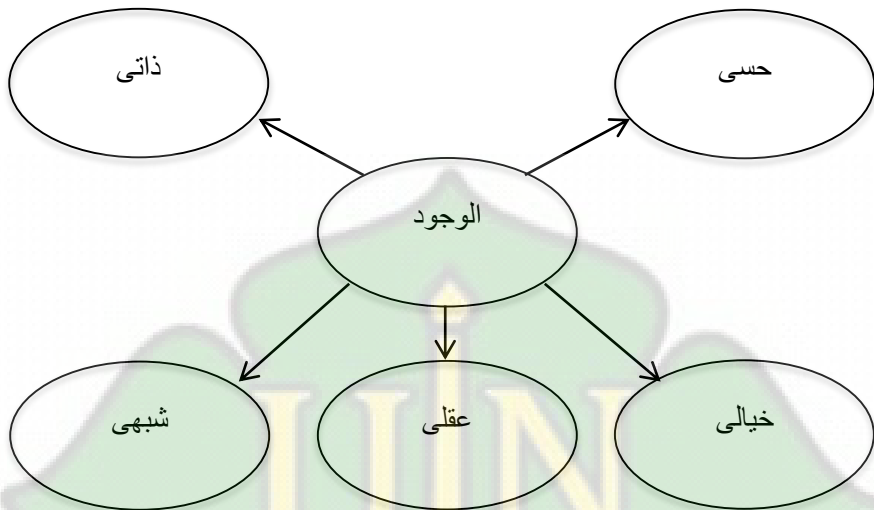
⁷² Al-Ghazālī, *Iḥyā’*, jld. I..., hlm. 16.

⁷³ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah* (Damaskus: Maṭba‘ah al-Ḍibāḥ, t.t), hlm. 57-58.

pemisahan agama (teologi) dengan filsafat (metafisika) dan ilmu; (b) pemutusan kaitan epistemologi dan ilmu dengan ontologi (teologi metafisika) dan dengan nilai-nilai *etis-yuridis* dan (c) pelepasan kaitan antara satu disiplin dan lainnya, seperti terjadi dalam *kultur sekularisme-naturalisme*.

Oleh karena demikian, setiap orang harus benar-benar memahami setiap katagorisasi dari ilmu itu sendiri, baik metode yang digunakan untuk penemuannya maupun landasan yang dijadikan sebagai pijakannya, sehingga dia akan tahu apabila terjadi kerusakan dalam ilmu tersebut.⁷⁴ Dalam konteks ini untuk melahirkan kebenaran, maka seseorang harus memahami hakikat sesuatu itu (*tasawwur*) kemudian baru dikonfirmasi dengan realitas yang ada (*taṣdīq*). Untuk mengetahui bagaimana realitas itu, maka harus diketahui dulu tingkatan yang ada dalam realitas itu. Memang ini bagi sebagian orang dianggap biasa, namun apabila dihadapkan kepada masalah tersebut akan kewalahan untuk menjelaskannya. Oleh karena itu, penjelasan tentang realitas sangat menuntut untuk dipahami dengan seksama, sehingga tidak salah kaprah dalam mengaplikasikan idealita yang sudah ada dalam pikiran yang dirancang sedemikian rupa. Realitas wujud meliputi kepada beberapa tingkatan yang diteliti, yaitu; *wujūd al-dhātī*, *wujūd al-hissī*, *wujūd al-khiyālī*, *wujūd al-‘aqlī* dan *wujūd al-syabahī*. Tingkatan *wujūd* dapat digambarkan sebagai berikut:

⁷⁴ Abd al-Razāq, *Ma‘ al-Ghazālī fī Munqizih min al-Ḍalāl* (Kairo: Dār al-Quwamiyyah, t.t), hlm. 97.

Gb : Tingkatan *wujūd*⁷⁵

Dari skema di atas, tampak bahwa akal manusia mampu memilah dan memilih sesuatu yang didapatnya dari kelima *wujūd* yang menjadi lahannya. *Pertama*, *wujūd al-dhātī* adalah wujud hakikat yang tampak pada kenyataan dan dapat ditemukan oleh panca indera yang kemudian dijadikan konsep dalam pikiran, seperti wujud langit, bumi, hewan dan lain sebagainya, itu diketahui oleh semua orang dan tidak ada yang mengingkarinya. *Kedua*, *wujūd al-ḥissī* adalah sesuatu yang wujud dalam kenyataan bagi seseorang dan hanya khusus kepadanya, seperti wujud Malaikat bagi para Nabi. *Ketiga*, *wujūd al-khayālī* adalah membayangkan suatu bentuk benda yang sudah pernah dilihat sebelumnya dan benda itu tidak ada di hadapannya. *Keempat*, *wujūd al-ʿaqlī* adalah sesuatu yang ada dalam alam pikiran berupa hakikat dan makna dari sesuatu. *Kelima*, *wujūd al-syabahī* adalah sesuatu tidak berwujud pada *dhātī*, *ḥissī*, *khayālī* dan *ʿaqlī*. Namun

⁷⁵ Muḥammad Muṣṭafā, *al-Quṣūr al-ʿAwālī min Rasāil al-Imām al-Ghazālī* (Kairo: Maktabah al-Jundī, t.t), hlm. 129.

dia hanya berwujud berupa sifat, seperti marah, rindu, senang, sabar dan lain sebagainya.⁷⁶

Al-Ghazālī mengklasifikasikan “yang ada” kepada dua macam, yaitu partikular (*a’yān*, *asykhāṣ* atau *juz’iyāt*) dan universal (*kulliyāt*, atau *umūr ‘āmmah*). Partikular yang diklasifikasinya menurut kategori Aristoteles yang sepuluh, yaitu satu substansi (*jauhar*) dan sembilan aksiden (*a’raḍ*), yakni; kuantitas (*kammiyah*), kualitas (*kaifiyyah*), relasi (*idāfah*), di mana (*aina*), kapan (*matā*), postur (*waḍa’*), posesi (*lahu/milkiyah*), aksi (*an yaf’al*), dan passi (*an yanfa’ila*). Al-Ghazālī mengenal juga konsep universal sebagai substansi kedua. Menurutnya, ada dua macam universal, yaitu yang esensial (*dhatī*), berupa *genus* (*jins*), *spesies* (*nau’*) dan *difference* (*faṣl*), dan aksidental (*‘araḍī*), baik khusus seperti sifat “tertawa” pada manusia, maupun umum seperti sifat “bergerak” pada materi.⁷⁷

Untuk menjadikannya sebagai ilmu dibutuhkan metode ilmiah. Di antara metode ilmiah yang digunakan adalah metode induksi (*istiqrā’*). Imam al-Ghazālī memberikan definisi bahwa *istiqrā’* adalah:

أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكمت على ذلك الكلي به⁷⁸

Menelusuri dan meneliti kebanyakan dari juz’iyat (khusus) yang mencakup makna kullī (umum), sehingga apabila ditemukan hukum pada perkara yang khusus, maka dihukumkan dengan hukum kullī (umum).

Dari definisi di atas, dapat dilihat lebih lanjut pada contoh: ada beberapa macam pekerjaan yang dilakukan oleh manusia, di

⁷⁶ Muḥammad Muṣṭafā, *al-Quṣūr al-‘Awālī...*, hlm. 135.

⁷⁷ Al-Ghazālī, *Maqāṣid...*, hlm. 79.

⁷⁸ Al-Ghazālī, *Mi’yār al-‘Ilm...*, hlm. 160. Bandingkan dengan al-Ghazālī, *Mustaṣfā...*, hlm. 72.

antaranya; penjahit, kuli bangunan, tukang besi, penenun dan lainnya. Dari pernyataan itu dapat ditarik sebuah ketentuan umum yaitu; setiap dari pekerja itu memiliki bentuk badan (*jism*), maka dapat diambil kesimpulan hukum bahwa keadaan bentuk badan (*jism*) merupakan bawaan yang mesti ada pada setiap pekerja. Jadi definisi di atas memberikan gambaran bahwa pernyataan umum dihasilkan oleh beberapa kesimpulan khusus yang terdapat pada setiap partikuralnya.

Di antara contoh lain adalah, sebagian ulama Syāfi‘iyyah mengambil dalil tidak wajibnya salat witir dengan hadis bahwa Nabi saw. melakukannya di atas kendaraan. Ini didukung juga dengan *istiqrā’* terhadap perbuatan yang melakukan salat di atas kendaraan. Beliau tidak melakukan salat yang wajib di atas kendaraan, baik *adā’* atau *qaḍā’*, sehingga hukum salat witir tidak wajib. Namun itu dibantah oleh sebagian ulama, bahwa salat witir adalah wajib bagi Nabi saw., maka dia melakukannya juga di atas kendaraan. Ini dapat dijawab, bahwa salat witir wajib bagi Nabi saw. adalah pada saat beliau ada di tempatnya bukan dalam perjalanan.⁷⁹

Dalam *Maqāṣid al-Falāsifah*, dia mendefinisikan *istiqrā’* sebagai:

الاستقراء: أن يحكم من جزئيات كثيرة على الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات⁸⁰

Istiqrā’ adalah menghukumkan partikular (*juz’iyāt*) yang banyak dengan ketentuan umum (*kullī*) yang melengkapi terhadap partikular itu.

Al-Ghazālī mengenal dua macam *istiqrā’*, yaitu *istiqrā’ tāmm* (induksi sempurna) *istiqrā’ nāqish* (induksi kurang). Jenis yang pertama adalah penelitian induktif terhadap semua data partikular yang tercakup dalam suatu universal. Untuk kesempurnaan *istiqrā’*,

⁷⁹ al-Ghazālī, *Mustaṣfā*..., hlm. 72.

⁸⁰ Al-Ghazālī, *Maqāṣid*..., hlm. 40.

tidak punya cukup meneliti data yang dipandang mendukung hukum, bila dimungkinkan terdapat pengecualian.⁸¹ *Istiqrā' tām* misalnya; penelitian terhadap macam-macam gerak, di darat seperti berjalan kaki, di laut seperti renang dan di udara seperti terbang, yang ternyata semuanya terjadi di setiap zaman, sehingga disimpulkan bahwa setiap gerak ada dalam zaman.

Istiqrā' nāqis adalah yang tidak meliputi semua partikular dalam universalnya, seperti meneliti banyak pembuat sesuatu di dunia fisis, yang semuanya bersifat fisis. Dari data partikular-partikular ini ditarik generalisasi bahwa sifat fisis merupakan sifat esensial pembuat, sehingga ditetapkan hukum umum bahwa setiap pencipta bersifat fisis. Padahal, pencipta alam tidak diteliti. Dari penelitian terhadap semua potensi sensual (panca indera) dalam diri manusia, disimpulkan bahwa semua potensi yang inheren pada *jism* tidak dapat menangkap dirinya sendiri. Padahal, potensi akal tidak diteliti. Dari penelitian terhadap macam-macam hewan ditarik generalisasi bahwa apabila makan semua hewan menggerakkan bagian bawah mulutnya. Tapi ternyata buaya, yang diteliti, ketika makan menggerakkan bagian atas mulutnya.

Dengan merujuk contoh-contoh di atas, al-Ghazālī menetapkan beberapa prinsip induksi:

1. Induksi sempurna (*istiqrā' tām*) menghasilkan ilmu, dan induksi kurang (*istiqrā' nāqis*) menghasilkan dugaan kuat (*ẓann*):

أن الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن⁸²

Sesungguhnya istiqrā' tām memberikan pengetahuan pasti (yaqīn), sedangkan istiqrā' nāqis hanya memberikan pengetahuan dalam konteks prasangka saja (ẓann).

⁸¹ Al-Ghazālī, *Mi'yār...*, hlm. 161.

⁸² Al-Ghazālī, *Mi'yār...*, hlm. 163.

Pada dasarnya, penelitian induktif hanya menghasilkan konklusi mengenai partikular-partikular yang diteliti, sehingga dapat ditetapkan hukum umum (universal) yang mencakup semua partikular tersebut. Adapun partikular-partikular lain yang tidak atau belum diteliti pada dasarnya belum diketahui atau belum jelas karakteristiknya apakah *conform* atau *unconform*.⁸³ Ini berarti:

- a. Apabila terbukti (secara rasional apabila objeknya rasional dan secara empirik apabila objeknya sensual), bahwa sebagian partikular di dalam universal itu mempunyai kelainan, hasil penelitian induktif tersebut tidak berlaku baginya, yakni tidak dapat “digeneralisasi” secara paksa terhadapnya, sehingga mereduksi data kelainan partikular itu. Dalam hal-hal seperti ini, hanya dapat ditetapkan hukum dengan pengecualian. Misalnya; setiap pencipta ber*jism*, kecuali Tuhan, setiap potensi dalam diri manusia tidak mengetahui dirinya, kecuali akal, setiap hewan menggerakkan bawah mulutnya ketika makan, kecuali buaya, setiap api membakar, kecuali ketika terjadi mukjizat atau hal-hal yang bersifat supranatural lain. Membuat generalisasi atau menetapkan hukum secara absolut-universal dalam hal-hal seperti ini, secara reduksionis, tidak berguna.
 - b. Selama belum terbukti adanya sebagian partikular yang mempunyai kelainan, hasil penelitian induktif tersebut dapat diberlakukan secara umum meliputi semua partikular, yang bagi partikular yang belum/diteliti berstatus probabel atau *ẓannī*, berdasarkan prinsip mayoritas dan asas konformitas-uniformitas.
2. Bahwa induksi sempurna menghasilkan ilmu *kullī* yang layak dijadikan premis dalam *qiyās burhānī*, sedangkan induksi kurang sempurna tidak layak dijadikan premis dalam *qiyās burhānī*.

⁸³ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 224.

Apabila induksi tidak mencakup berarti konklusi yang dicari sudah termasuk di dalamnya. Yang demikian itu tidak ditempuh, kecuali dalam *ẓanniyyāt*. Misalnya; ditetapkan proposisi “setiap gerak ada dalam zaman” berdasarkan analisis induktif terhadap macam-macam gerak di darat, di laut dan di udara, yang semuanya terjadi dalam zaman. Tetapi apabila diterapkan “renang ada dalam zaman” berdasarkan proposisi hasil induksi tersebut, tidak boleh, sebab berarti induksi tersebut tidak sempurna, atau konklusi yang dicari sudah inklusif di dalamnya apabila induksi sempurna.⁸⁴ Dalam hal ini al-Ghazālī dalam hal ini menganggap hasil induksi sempurna sebagai ilmu *a priori*.

3. Semakin banyak tingkat heterogenitas partikular data yang diketahui (*al-uṣūl al-syāhidah*), semakin kuat tingkat dugaan (*ẓann*). Dalam fiqh, misalnya mengusap kepala adalah salah satu pokok masalah wajib dalam wuduk. Menurut Syāfi‘iyyah, hal tersebut disunahkan dilakukan berulang, andaikan berdasarkan penelitian induktif terhadap membasuh muka, dua tangan dan dua kaki, yang semuanya dilakukan berulang dan tidak ada dalil lain.⁸⁵ Menurut Ḥanafiyyah, hal tersebut cukup satu kali, berdasarkan penelitian induktif terhadap *tayammum* dan mengusap sepatu.⁸⁶ Maka *ẓann* Ḥanafiyyah lebih kuat sebab berdasarkan dua kasus data yang berbeda. Adapun membasuh tiga anggota badan dalam wuduk, sama dengan satu kasus, seperti membasuh muka, tangan kanan dan tangan kiri dalam *tayammum*.

Permasalahan di atas memberikan sebuah pertanyaan, kenapa dapat ditetapkan hukum padahal *istiqrā’* itu tidak sampai kepada tingkatan *yaqīn*, akan tetapi hanya sampai tingkatan dugaan kuat saja (*ẓann*)?. Memang *istiqrā’* seperti di atas tidak menghasilkan

⁸⁴ Al-Ghazālī, *Mi ‘yār...*, hlm. 164.

⁸⁵ Al-Ghazālī, *Mi ‘yār...*, hlm. 162

⁸⁶ Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. I, hlm. 7.

ilmu, namun dalam masalah fiqh, *ẓann* sudah memadai, karena *ẓann* mendekati kepada ilmu,⁸⁷ dan yang tidak tercakup dapat dimasukkan dalam pengecualiannya, karena itu dianggap sebagai sesuatu yang jarang terjadi, maka dianggap seperti tidak ada sama sekali.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik benang merahnya. *Pertama*, dalam konsep al-Ghazālī, induksi mengontruksi hukum-hukum umum (universal), baik yang absolut apabila induksinya sempurna, maupun *probabilistik-tentatif* dan *ẓannī*, apabila induksinya kurang dengan prinsip mayoritas, konformitas dan uniformitas yang berasaskan hukum kausalitas. *Kedua*, bahwa konsep al-Ghazālī merupakan konsep moderat antara empirisme-rasionalisme *absolut* yang secara reduksionis memutlak-universalkan semua hasil penelitian empirik-induktif sebagai kebenaran *nomotetik* dengan *fenomenalisme* yang *retifistik-kontekstualistik-pluralistik*.

Al-Ghazālī juga menjelaskan bahwa penarikan kesimpulan hukum dapat ditarik dengan tiga macam metode, yaitu;⁸⁸

- a. Hukum *kullī* (umum) diterapkan pada *juz'ī* (khusus). Hal ini sebagaimana yang dilakukan pada operasional qiyas.
- b. Hukum *juz'ī* yang satu terhadap *juz'ī* lainnya. Hal ini sebagaimana ditemukan pada operasional *tamthil*.
- c. Hukum kebanyakan *juz'ī* terhadap *juz'ī* yang satu. Hal ini dapat dilihat pada operasional *istiqrā* dan itu lebih kuat dari metode *tamthil*.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam konsep al-Ghazālī dapat dilacak bahwa beliau mengakui adanya *khiṭāb kullī* dengan konsep *al-maqāṣidnya*. Beliau mengurutkan keniscayaan (*ḍarūriyyāt*) kepada: (1) keimanan, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta. Al-Ghazālī juga mencetak istilah *al-*

⁸⁷ Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Ghayāt al-Ma'mūl fī Syarḥ Warqāt al-Uṣūl* (Kairo: Maktabah Qurṭabah, 2007), hlm. 45.

⁸⁸ Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 161.

hifz (pelestarian) dari keniscayaan itu, walaupun mengemukakan analisis yang cukup mendalam, al-Ghazālī enggan untuk memberikan sifat *hujjiyyah* (sifat untuk dalil yang dapat berdiri sendiri) terhadap satu pun dari *al-maqāṣid* yang beliau ajukan. Bahkan, beliau menyebutkan sebagai *al-maṣāliḥ al-mawhūmah* (*maṣlahat-maṣlahat* terduga).⁸⁹ Alasan di balik anggapan ‘terduga’ yang dicirikan kepada konsep *al-maqāṣid* menurut al-Ghazālī adalah sifat dasar konsep itu sebagai hasil telaah manusiawi dalam teks suci, bukan sebagai bagian dari teks-teks itu yang wajib diterapkan selayaknya arahan syariat yang jelas dan nyata.⁹⁰

Bagaimanapun al-Ghazālī dengan jelas memanfaatkan konsep *al-maqāṣid* sebagai dasar bagi beberapa aturan Islam. Dalam rangka ini, beliau menulis “segala bentuk minuman yang memabukkan, baik cair maupun padat adalah dilarang demi untuk pelestarian akal manusia, pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ* terhadap pelaku *bid’ah* untuk melestarikan kemurnian agama mereka, kewajiban *ḥad* zina, karena untuk pemeliharaan keturunan dan pemotongan tangan pencuri untuk pemeliharaan harta. Di samping itu, al-Ghazālī menyarankan sebuah ‘aturan fundamental’ yang berimplikasi bahwa kebutuhan yang urutannya lebih tinggi (lebih dasar) harus memiliki prioritas atas kebutuhan yang memiliki nilai urutan yang lebih rendah apabila terjadi pertentangan dalam penerapan keduanya.⁹¹ Dengan demikian, tampak bahwa al-

⁸⁹ Dalam konteks ini al-Ghazālī tidak mengkehendaki maksud dari *maṣlahat* ini adalah mendahulukan kemanfaatan dan menolak kemudharatan, karena itu termasuk dalam *maṣlahat* makhluk (*maqāṣid al-khalq*) dan kepatutan bagi makhluk (*ṣilāḥ al-khalq*) untuk menghasilkan maksud mereka para makhluk. Namun, yang dimaksudkan di sini adalah *maṣlahat* untuk memelihara maksud *syara’*. Adapun maksud *syara’* terhadap makhluk terbagi kepada lima; dipelihara agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka dan harta mereka. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 322.

⁹⁰ Jaser ‘Audah, *al-Maqāṣid untuk Pemula*, terj. Alī ‘Abdelmon‘im (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hlm. 40.

⁹¹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 321.

memberikan ruang kepada akal untuk dijadikan sebagai sumber dalam konteks penemuan *maṣlahat*. Namun, tidak mengabaikan nas yang melahirkan *khiṭab* untuk permasalahan tersebut, sehingga dapat dikatakan sebagai hukum.

Al-Ghazālī yakin bahwa *maṣlahat* sebagai tujuan syariat yang diketahui secara pasti berdasarkan analisis induktif itu, sesudah menjadi universal,⁹² tidak lagi memerlukan dalil partikular dan bahwa *syara'* lebih mengutamakan universal (*kullī*) ketimbang partikular (*juz'ī*). Akan tetapi, dia tetap menolak dijadikannya *maṣlahat* sebagai dalil yang berdiri sendiri, dalam arti sebagai dalil partikular untuk menetapkan hukum-hukum partikular yang berbenturan dengan nas dan ijmak. *Maṣlahat* itu merupakan perwujudan dari pemeliharaan tujuan-tujuan syariat, sedangkan tujuan-tujuan syariat diketahui dari *al-Kitāb*, sunah dan ijmak. Maka tiap-tiap *maṣlahat* yang tidak merujuk kepada pemeliharaan maksud syariat yang dipahami dari *al-Kitāb*, sunah dan ijmak itu termasuk kepada sesuatu yang asing di luar prinsip syariat, maka itu dianggap batil dan tertolak. Siapa saja yang berpegang kepadanya, maka dia telah membuat syariat sebagaimana orang yang berpegang kepada *istiḥṣān*.⁹³

Adapun setiap *maṣlahat* yang kembali kepada pemeliharaan syariat yang diketahui bahwa itu sebagai maksud syariat dengan *al-Kitāb*, sunah dan ijmak, maka ini tidak keluar dari dasar ini, akan

⁹² Oleh karena itu, ahli fikih menetapkan syarat yang harus terpenuhi untuk satu *maṣlahat*, di antaranya; *pertama*, *maṣlahat* itu harus merupakan hakikat (*genuine*) bukan bersifat dugaan semata (*imaginary*) yang tidak memiliki kekuatan hukum sama sekali. Contohnya, penghapusan hak talak suami dengan menyerahkan sepenuhnya kepada pengadilan. *Kedua*, *maṣlahat* itu harus bersifat umum (*kulliyah*) yang berarti mencegah kerusakan atau menjamin manfaat bagi orang-orang secara keseluruhan dan bukan untuk seorang atau sekelompok orang tertentu. Hal ini dikarenakan konsep *maṣlahat* dimaksudkan untuk mewujudkan kesejahteraan rakyat. *Ketiga*, alat itu tidak boleh bertentangan dengan nilai prinsip Alquran, sunah atau ijmak (pendapat konsensus para ulama). Muhammad Akram Laldin, *Introduction to Shari'ah & Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur, 2008), hlm. 109.

⁹³ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 178.

tetapi tidak dinamakan dengan qiyas melainkan *maṣlaḥat mursalah*, karena qiyas harus memiliki dasar tertentu (*aṣl muayyan*), sedangkan makna-makna dari tujuan *syara'* ini diketahui bukan dengan satu dalil, akan tetapi dengan dalil yang banyak dan tidak terhingga dari *al-Kitāb*, sunah dan petunjuk keadaan serta macam-macam isyarat. Oleh karena demikian, disebut dengan *maṣlaḥat mursalah*. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Mustasfā*:

وَكُونُ هَذِهِ الْمَعَانِي مَقْصُودَةً عُرِفَتْ لَا بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ بَلْ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ لَا حَصَرَ لَهَا مِنْ
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَقَرَأَيْنُ الْأَحْوَالَ وَتَفَارِيقُ الْأُمَرَاتِ⁹⁴

Apabila *maṣlaḥat mursalah* ditafsirkan dengan pemeliharaan terhadap maksud *syara'*, maka tidak ada alasan perbedaan pendapat untuk menerimanya. Bahkan wajib berketetapan bahwa ia adalah *hujjah*. Namun, apabila diberlakukan khilaf, maka itu hanya berlaku pada pertentangan dua *maṣlaḥat* dan pada saat itu wajib dikuatkan salah satunya.⁹⁵

Upaya al-Ghazālī untuk melakukan perpaduan wahyu dan rasionalitas dalam *uṣūl al-fiqh* dilakukannya dengan dua cara (1) upaya mendekatkan bahwa juga mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam *bayānī* (nalar eksplikasi) yang bertitik tolak berdasarkan nalar independen manusia dan (2) introduksi teori *maqāṣid al-syarīah* (tujuan hukum) yang bertitik tolak kepada penalaran inferensial (*burhānī*) pemaduan antara sistem *bayānī* dan *burhānī* dalam *uṣūl al-fiqh* dilakukan dengan upaya memperkenalkan *sillogisme* dan metode induksi. Beliau memadukan *uṣūliyyūn* antara aliran *mutakallimīn* dengan *fukahā'* sembari menyatakan bahwa penguasaan ilmu *manṭiq* penting sebagai penguji kebenaran ilmunya.⁹⁶

⁹⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 330.

⁹⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 179.

⁹⁶ Mizaj Iskandar, *Ushul Fikih Teologis* (Banda Aceh: Naskah Aceh, 2018), hlm. 196.

Dari uraian di atas, tampak bahwa al-Ghazālī mengakui adanya *khiṭāb kullī*, walaupun belum tampak adanya perumusan yang mendetail tentang *al-maqāṣid* yang dipahami dari nas (*istiqrā' ma'nāwī*). Hal itu dapat dilacak dari perhatiannya terhadap konsep *istiṣlāḥ* yang dijadikan sebagai pertimbangan dalam penetapan suatu hukum. Namun demikian, al-Ghazālī tidak mengakui itu sebagai penetapan hukum yang bisa berdiri sendiri tanpa adanya nas yang mendukungnya, karena sebuah hukum tetap harus dilandasi kepada *khiṭāb* walaupun itu menggunakan *khiṭāb kullī*.

C. Penggunaan *Istiqrā'* oleh Ibn Taymiyah⁹⁷

Ibn Taymiyah yang hidup pada zaman berkuasanya bangsa Mongol oleh putra Hulagu Khan, Abaga Khan yang memerintah mulai tahun 1265-1282 M dan masa kekuasaan Daulah Mamlūk/Mamalik, di mana umat Islam mengalami kemunduran.⁹⁸

⁹⁷ Aḥmad ibn Abd al-Ḥalīm ibn Abd al-Salam ibn Abd Allah ibn Muḥammad ibn al-Khadr ibn 'Alī ibn Abd Allah ibn Taymiyah al-Harrānī al-Dimasyqī, yang dikenal dengan Ibn Taymiyah pada tanggal 10 atau 12 Rabī' al-Awwal 661 H/1263 M di Harrān, salah satu kota induk di Jazirah Arabia yang terletak antara sungai Dajalah (Tigris) dengan Eufarat (sebelum masa-masa Islam, kota Harrān, yang terletak di antara dua sungai sebelah utara Irak, dikenal sebagai salah satu pusat filsafat dan kediaman para filosof, di samping basis agama *sabi'ah* dan para pemeluknya, yakni *sabi'in*). Ia tumbuh di lingkungan agamis dan juga banyak belajar pengetahuan agama dari ayahnya. Secara garis keturunan, keluarga Ibn Taymiyah adalah keluarga penganut mazhab Ḥanbalī. Keluarga Ibn Taymiyah terkenal dalam melahirkan para ulama besar, sebut saja kakeknya seorang tokoh mazhab Ḥanbalī yakni Abū al-Barkāt Majd al-Dīn ibn Taymiyah al-Ḥanbalī (590-652 H) merupakan seorang mujtahid mutlak yang ahli tafsir, ahli hadis, ahli *uṣūl al-fiqh*, dan ahli nahwu. Begitu pula dengan ayahandanya al-Syihāb al-Dīn Abd al-Ḥalīm ibn Abd al-Salām (672-682 H) adalah seorang ulama besar di Masjid Agung Damaskus serta menjabat direktur madrasah *Dār al-ḥadīth al-Sukkariyah* (salah satu lembaga pendidikan Islam bermazhab Ḥanbalī yang terkenal, maju dan bermutu). Šālīḥ al-Maḥmūd, *Mawqūf Ibn Taymiyah min al-Asyā'irah* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, t.t), hlm. 151.

⁹⁸ Mustafā Aḥmad al-Zarqā menyebutkan bahwa ada tiga ciri perkembangan fikih pada masa kemunduran fikih; *pertama*, munculnya upaya

Secara internal, umat Islam mengidap penyakit taklid dan jumud karena virus “pintu ijtihad telah tertutup.”⁹⁹ Selain itu virus takhayul, *bid'ah* dan khurafat menjangkiti tubuh umat. Dari eksternal, umat Islam terus diserang oleh tentara salib (*crussaders*), juga dampak serangan tentara Tartar terhadap Baghdād. Pada kondisi inilah Ibn Taymiyah hidup. Jadi, tantangan beliau pada masa itu ada dua. Internal, yaitu memberantas penyakit umat seperti taklid-jumud-*bid'ah*-khurafat dan eksternal,¹⁰⁰ yaitu berjihad melawan tentara Tartar.

pembukuan terhadap berbagai fatwa, sehingga banyak bermunculan buku yang memuat fatwa ulama yang berstatus sebagai pemberi fatwa resmi (mufti) dalam berbagai mazhab. *Kedua*, munculnya beberapa produk fikih dengan keinginan penguasa Turkī Uthmānī, seperti diberlakukannya istilah kadaluarsa (*al-taqaddum*) di pengadilan. Di samping itu, fungsi *ulil amri* dalam menetapkan hukum mulai diakui, baik menetapkan hukum Islam dan penerapannya maupun menentukan pilihan terhadap pendapat tertentu. *Ketiga*, pada akhir periode ini, muncul gerakan kodifikasi hukum Islam sebagai mazhab resmi pemerintah. Hal ini ditandai dengan prakarsa pihak pemerintah Turkī Uthmānī, seperti *Majallat al-Ahkām al-Adillah* yang merupakan kodifikasi hukum perdata yang berlaku di seluruh Kerajaan Turkī Uthmānī berdasarkan mazhab Ḥanafī. Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Amm* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.t), jld. I, hlm. 214.

⁹⁹ Abū Zahrah menyatakan beberapa penyebab yang menjadikan tertutupnya pintu ijtihad, di antaranya; *pertama*, munculnya sikap fanatisme mazhab imamnya (*ta'asub madhhab*) di kalangan pengikut mazhab. Ulama ketika itu merasa lebih baik mengikuti pendapat yang ada dalam mazhab dari pada mengikuti metode yang dikembangkan oleh imam mazhabnya untuk berijtihad. *Kedua*, dipilihnya para hakim yang hanya bertaklid pada suatu mazhab oleh pihak penguasa untuk menyelesaikan persoalan, sehingga hukum fikih yang diterapkan hanyalah hukum fikih mazhabnya. *Ketiga*, munculnya buku-buku fikih yang disusun oleh tiap-tiap mazhab. Hal ini membuat umat Islam mencukupkan diri mengikuti yang tertulis dalam buku-buku tersebut. Sekalipun ada mujtahid yang melakukan ijtihad ketika itu, ijtihadnya hanya terbatas pada mazhab yang dianutnya. Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 367.

¹⁰⁰ Ketika menunaikan ibadah haji, pada tahun 691 H/1292 M, umpama, Ibn Taymiyah merasa kecewa, karena di bumi kelahiran Islam, ia menyaksikan beberapa upacara dan kebiasaan yang dinilainya *bid'ah*. Begitu Ibn Taymiyah kembali ke Mekah, yakni pada tahun 692 H/1293 M, di Damaskus-tempat kediamannya selama ini. Ia menulis kitab *Manasik al-Ḥajj* untuk menang berbagai *bid'ah* yang ditemuinya di tanah Mekah. Muhammad Amin Suma,

Ibn Taymiyah telah lama terlibat kontroversi teologis dan sufistik dengan orang-orang yang tidak sepaham dengannya, harus mengalami ujian berat (*mihnah*) atas tuduhan *taj̣sīm* (*antrophomorphisme*) dan *tasybīh* (menyerupakan Tuhan dengan makhluk) dari lawan-lawannya. *Mihnah* pertama yang dialami oleh Ibn Taymiyah terjadi pada bulan Rabiul Awwal tahun 698 H/1299 M, yakni ketika orang-orang Hammah meminta fatwa tentang pemahaman “sifat-sifat” Tuhan yang terdapat dalam beberapa ayat Alquran:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (الفجر: ٢٢)

Atas beberapa pertanyaan ini, konon Ibn Taymiyah memberikan jawabannya dalam bentuk risalah yang olehnya diberi judul *al-Risālah al-Ḥamawīyyah*. Dalam risalah yang kelak ternyata mengundang polemik itu Ibn Taimiyah menyatakan, antara lain, bahwa semua orang beriman wajib mengimani keseluruhan sifat Tuhan yang disebutkan Alquran sebagaimana adanya tanpa harus ditakwilkan, karena menakwilkan *āyat al-ṣifāt* dan menjelaskan apa yang dikehendaki dari padanya tergolong ke dalam urusan yang ada di luar jangkauan kesanggupan manusia; sementara pada waktu yang bersamaan, kata Ibn Taymiyah, kita dituntut supaya melakukan *tanzīh* (memahasucikan Allah dari menyamakan atau menyerupakan-Nya dengan makhluk)¹⁰¹ sesuai dengan yang disebutkan dalam Alquran:

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا
يَذَرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الشورى: ١١)

Ijtihad Ibnu Taymiyah dalam Fiqih Islam (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 20.

¹⁰¹ Ibn Taymiyah, *al-Risālah al-Ḥamawīyyah al-Kubrā* (Riyāḍ: Dār al-Ṣamī‘ī, t.t), jld I, hlm. 517.

Artinya: (Dia) pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Berlainan dengan maksud Ibn Taymiyah yang sesungguhnya mempertahankan *tanzīh*, jawabannya di atas oleh lawan-lawannya ditafsirkan lain, malahan dituduh *tajsīm* dan *tasybīh*. Akibatnya dia mendapatkan tantangan serius dari para *fuqahā'* di bawah komando al-Qaḍī Jalāl al-Dīn yang bermazhab Ḥanafī, sehingga beliau dihadapkan kepada hakim untuk mempertanggungjawabkan pandangannya itu.¹⁰² Namun apabila ditelusuri dalam tulisan dia ditemukan bahwa pendapat beliau sama dengan pendapat Imām Aḥmad dan Imām Mālik dalam hal menanggapi pertanyaan tentang sifat Tuhan. Hal ini sebagaimana beliau sebutkan dalam kitab *Naqḍ al-Manṭiq*:

وقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف والتكليف، و من عليهم بالتفهيم والتعريف،
حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واكتفوا بنفي
النقائص بقوله عز من قائل: ليس كمثله شيء¹⁰³

Dalam perkembangan selanjutnya, Ibn Taymiyah melakukan kritik terhadap filsafat, ia melakukan dua hal sekaligus, yakni dekonstruksi dan rekonstruksi. Ketidaksepakatan Ibn Taymiyah terhadap filsafat ditunjukkan dalam meruntuhkan logika Aristoteles. Kemudian menyusun logika Islam yang sejalan dengan Alquran dan sunah. Ibn Taymiyah melakukan dekonstruksi dengan cara membongkar kepalsuan logika Aristoteles yang banyak menguasai pikiran intelektual dan cendekiawan Islam kala itu. Dalam kritiknya kepada logika formal, Ibn Taymiyah antara lain

¹⁰² Muhammad Amin, *Ijtihad Ibnu Taymiyah...*, hlm. 23.

¹⁰³ Ibn Taymiyah, *Naqḍ al-Manṭiq* (Beirut: Dār al-‘Ilm, t.t), hlm. 8.

menolak kebenaran demonstrasi atau *burhānī* yang menurut anggapan para filosof merupakan bentuk bukti tertinggi.¹⁰⁴

Ketika ia menolak demonstrasi, ia mengatakan bahwa sebagai suatu bentuk bukti tertinggi demonstrasi harus mengandung universal-universal (*al-kulliyat*) yang terdapat hanya dalam pikiran.¹⁰⁵ Akan tetapi, dalam kenyataan yang ada ini, semuanya adalah bersifat partikular (*juz'ī*), maka berarti bahwa demonstrasi tidak dapat menghasilkan suatu pengetahuan positif tentang wujud ini pada umumnya dan tentang Tuhan pada khususnya. Pengetahuan yang benar tentang wujud ini dapat diperoleh hanya jika seseorang meneliti langsung apa yang ada sebagai partikular-partikular (*al-juz'iyāt*), bukannya pada abstraksi-abstraksi filosofis. Hal yang sama juga berlaku untuk pengetahuan tentang Tuhan, yang hanya bisa diperoleh dengan sikap percaya kepada wahyu-Nya, dan dengan menghayati wahyu itu menurut bahasa apa adanya. Melalui partisipasi dalam dinamika Alquran yang bahasa puitisnya merupakan suatu unsur mukjizat itu seseorang akan mampu menangkap sumber vitalitas keagamaan.¹⁰⁶

Ibn Taymiyah membangun metode-metode ilmu agama dan sekaligus mengkritik logika Aristoteles dengan menggunakan teori *al-tajribāt al-ḥissiyah* (metode empiris), *al-mutawatirāt* (kabar dari mayoritas orang),¹⁰⁷ dan *istiqrā'* (penalaran induktif). Kecaman

¹⁰⁴ Ibn Taymiyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqīn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 5.

¹⁰⁵ Ibn Taymiyah menyebutkan tentang pendapat ahli *manṭiq* mengatakan bahwa satu ilmu berorientasi kepada definisi hakikat (*ḥad*) dan sejenisnya yaitu definisi pembeda (*rasm*), dengan penggunaan qiyas dan seumpamanya dari *istiqrā'* dan *tamthīl*. Hal ini dikarenakan ilmu itu mencakup kepada *tasawwur*, yaitu pengenalan terhadap hakikat satu benda dan *tasdīq*, yaitu nisbah sebagian dari padanya kepada sebagian yang lain. Ibn Taymiyah, *Majmū' al-Fatāwā* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld IX, hlm. 255.

¹⁰⁶ Ibn Taymiyah, *al-Radd...*, hlm. 202.

¹⁰⁷ Untuk menemukan sebuah pengetahuan dengan kebenaran yang bersifat yakin dan merupakan sesuatu yang dapat dijangkau oleh akal (*al-yaqīniyāt al-ḍarūriyat al-'aqliyāt*) dapat dikategorikan kepada enam macam:

yang paling keras adalah menyangkut dasar-dasar logika Aristoteles, yakni *pertama*, teori definisi Aristoteles tidak bisa dipertahankan lantaran sulitnya menetapkan apa yang disebut dengan perbedaan esensial yang menjadi pijakan pokok bagi suatu definisi. *Kedua*, teori *sillogisme*¹⁰⁸ Aristoteles juga tak dapat

pertama, *awwaliyyāt*, yang dinamakan juga dengan *badahiyyāt*, yaitu sejumlah pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan semata-mata penalaran biasa, seperti satu adalah setengah dari dua, *kullī* lebih besar dari *juz'ī* dan seseorang tidak mungkin berada di dua tempat dalam satu waktu. *Kedua*, *al-musyāhadāt*, yaitu pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan perantara alat perasa batin, senang, kelezatan. Pembagian ini juga disebut juga dengan *al-wajdāniyyāt*. *Ketiga*, *al-mujarrabāt*, pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan pengulangan penyaksian terhadap rangsangan itu, seperti api yang mampu membakar. *Ketiga*, *al-mutawātirāt*, yaitu pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan perantaraan informasi banyak orang yang tidak mungkin mereka sepakat untuk berdusta. Keyakinan yang ditimbulkan oleh pengetahuan jenis ini berdasarkan informasi yang diberikan dan berpijak kepada kesaksian terhadap objeknya. *Kelima*, *al-ḥadsiyyāt*, yaitu pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan adanya kekuatan jiwa yang dapat menghilangkan keraguan, karena ada petunjuk yang mengisyaratkan ke sana, misalnya kemenangan suatu pasukan dalam peperangan tergantung kepada adanya persiapan atau tidak. *Keenam*, *al-muḥassāt*, pernyataan yang ditemukan oleh akal dengan perantaraan panca indera secara lahiriah, seperti api itu panas. Namun demikian, ulama ahli *manṭiq* mengatakan bahwa ilmu yang dihasilkan oleh *al-ḥads* atau *al-tawātur* atau *al-tajribah* tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* terhadap lainnya, karena itu bersifat relatif antara pihak yang mengalaminya dan kemungkinan yang alami oleh seorang akan berbeda dengan orang lainnya. Adapun *al-wajdāniyyāt* dan *al-muḥassāt* tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*, kecuali apabila digunakan beberapa panca indera batin atau lahiriah. Abd al-Raḥmān, *Ma'āyar...*, hlm. 139.

¹⁰⁸ Pendekatan silogistik adalah satu-satunya metode yang efektif dalam cara berpikir secara sistematis dalam zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo dan Renaissance. Cara berpikir pada abad pertengahan berdasarkan *sillogisme* ini mencapai puncaknya yang ekstrem, di mana tanpa memperhatikan peringatan Aristoteles, manusia berpikir seakan-akan seperti suatu gimnastik mental tanpa hubungan sama sekali dengan pengamatan dan pengalaman alam nyata. Sebagai umpamanya bagaimana mereka memecahkan masalah mengenai berapa jumlah gigi kuda, namun bukan didekati dengan mengamati dan menghitung gigi kuda, akan tetapi dipecahkan secara logika. Hal ini tentu saja adalah salah dan dalam hal ini bahkan Aristoteles kelihatannya melakukan kesalahan yang sama. George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu dalam Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Pustaka Obor, 2015), hlm. 114.

dipertahankan karena terbaginya semua pernyataan yang mendasari *sillogisme*.¹⁰⁹

Ia juga mengiritik ilmu *manṭiq* di dalam kitabnya tersebut dengan mengatakan bahwa al-Ghazālīlah yang menurutnya sebagai orang pertama yang menyatakan keharusan mengambil *manṭiq* untuk menyempurnakan ilmu-ilmu keislaman pada awal kitabnya *al-Mustasfā*.¹¹⁰ Ia kemudian mengutip ungkapan Ibn Ṣalāḥ yang menuturkan kesesatan ilmu *manṭiq*: “*Manṭiq* adalah pengantar filsafat, dan pengantar kesesatan adalah sesat, dan bersungguh-sungguh dalam mempelajarinya bukanlah perkara yang diperbolehkan oleh Pembuat Syariat, dan tidak ada satupun dari para Sahabat, Tabi‘īn, dan Imam Mujtahid yang memperbolehkannya, sebagaimana pula para Ulama Salaf dan pengikutnya.”¹¹¹ Berkembangnya filsafat Islam kala itu yang cenderung spekulatif membuat Ibn Taymiyah “membendung arus” dengan lebih mengapresiasi hadis-hadis Nabi saw.

Menurut Ibn Taimiyyah pencarian dalil dapat dilakukan dengan menerapkan pola dari *kullī* kepada *juz’ī*, dari *juz’ī* kepada *kullī* dan dari salah satu keduanya terhadap lainnya. Penggunaan istilah itu kadang kala digunakan dengan dari umum kepada khusus, dari khusus kepada umum dan dari salah satunya terhadap yang lainnya. Untuk yang pertama dinamakan dengan *qiyas*. Adapun dari *juz’ī* kepada *kullī* dinamakan dengan *istiqrā’*, yaitu penarikan kesimpulan dari yang khusus kepada umum. Apabila dilakukan secara menyeluruh, maka dinamakan dengan *istiqrā’ tām* dan menghasilkan kesimpulan yakin,¹¹² namun apabila hanya

¹⁰⁹ Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), hlm. 4.

¹¹⁰ Ibn Taymiyah, *al-Radd...*, hlm. 14.

¹¹¹ Abd al-Qādir Jailānī al-Andūnīsī, *Natījah al-Muhtam* (Surabaya: Dār al-Iḥyā’, t.t), hlm. 107.

¹¹² Keyakinan itu dapat dikategorikan kepada beberapa tingkatan, yaitu:

dilakukan penelitian terhadap sebagian besarnya, maka dinamakan dengan *istiqrā' nāqīṣ*. Sedangkan yang ketiga dinamakan dengan *tamthīl*.¹¹³

Dalam permasalahan *istiqrā'*, beliau mengutip perkataan para pakar logika bahwa *istiqrā'* adalah pengambilan kesimpulan umum dengan apa yang terjadi pada sesuatu yang khusus. Ini dapat dilihat dari definisi yang beliau sebutkan dalam kitab *Majmū' al-Fatāwā*:

الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته¹¹⁴

Istiqrā' adalah hukum kepada yang umum dengan sesuatu yang sudah pasti terjadi pada partikularnya.

Ibn Taymiyah juga mengatakan bahwa dalil tidak semata-mata lebih umum dari *madlūl*nya, kadangkala sama antara keduanya atau lebih khusus dari *madlūl*nya. Kemudian beliau juga menolak bahwa dalil itu hanya terbatas kepada qiyas, *istiqrā'* dan *tamthīl* saja. Akan tetapi, dapat juga berupa pengambilan dalil dari *juz'ī* kepada *juz'ī* yang melazimi keduanya dan *kullī* kepada *kullī*. Ibn Taymiyah menyebutkan pengambilan dalil yang seperti ini

-
- a. 'Ilm al-yaqīn (علم اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti berdasarkan pengetahuan yang sudah mutawatir, seperti pengetahuan seseorang tentang kota Mekkah.
 - b. 'Ain al-yaqīn (عين اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti setelah melihatnya, akan tetapi belum mampu mengetahui detil semua bagiannya, seperti orang melihat pesawat yang tidak mampu mengetahui berapa banyak mor dan baut dari pesawat itu.
 - c. Haqq al-yaqīn (حق اليقين), yaitu mengetahui dengan pasti setelah merasakannya/menyentuhnya langsung, sehingga semakin bertambah keyakinannya.

Lihat Aḥmad al-Ṣāwī, *Hasyiyyah Aḥmad al-Ṣawī* (Surabaya: Haramain, t.t), hlm. 25.

¹¹³ Ibn Taymiyah, *al-Nubuwwāt* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), jld II, hlm. 743.

¹¹⁴ Ibn Taymiyah, *Majmū'...*, jld IX, hlm. 196.

dengan *al-ayāt*.¹¹⁵ Metode pencarian dalil dengan keduanya itu tidak termasuk kepada qiyas, *istiqrā'* dan *tamthīl*.¹¹⁶

Dengan demikian, dalam konsep Ibn Taymiyah, *istiqrā'* merupakan satu pola pengambilan ketentuan umum *kullī* dengan melihat *juz'iyāt*. Namun demikian, bagi beliau *istiqrā'* bukan salah satu dari cara pengambilan hukum terhadap satu masalah. Beliau tidak memberikan definisi yang berbeda dengan pakar sebelumnya, bahkan beliau hanya mengutip definisi yang diberikan oleh pakar sebelumnya. Di sini dapat disimpulkan bahwa *istiqrā'* dalam konsep Ibn Taymiyah masih sama dengan konsep yang ditawarkan oleh ilmuwan sebelumnya. Beliau hanya menambah pengambilan dalil dari *juz'ī* kepada *juz'ī* yang melazimi keduanya dan *kullī* kepada *kullī* dan itu belum disebutkan pada masa sebelumnya.

¹¹⁵ Ini dapat dicontohkan dengan mencari dalil terhadap keberadaan siang dengan terbitnya matahari atau matahari dengan adanya siang. Ini tidak termasuk penarikan dalil dari *kullī* kepada *juz'ī*, karena terbit matahari adalah petunjuk yang pasti bagi keberadaan siang dan itu adalah *juz'ī* kepada *juz'ī*, ini berlaku juga pada penentuan posisi Kakbah dengan melihat posisi bintang-bintang. Penemuan dalil dengan jenis siang terhadap jenis terbit matahari merupakan pola penemuan dalil *kullī* terhadap *kullī*. Ibn Taymiyah, *Majmū'...*, jld IX, hlm. 154.

¹¹⁶ Ibn Taymiyah, *Majmū'...*, jld. IX, hlm. 150.

D. Penggunaan *Istiqrā'* oleh al-Syāṭibī¹¹⁷

Al-Syāṭibī mengajukan suatu pandangan tentang upaya mencari *qaṭ'ī dilālah*, yaitu melalui *istiqrā'*. Menurutnnya, dalil-dalil syar'ī yang dapat diandalkan *qaṭ'ī dilālah*nya adalah yang

¹¹⁷ Nama lengkap al-Syāṭibī adalah Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā al Gharnatī al-Syāṭibī. Ia meninggal dunia pada tahun 790 H, namun ia sendiri tidak lahir di negeri asal keluarganya, sebab kota Syāṭibah telah jatuh ke tangan penguasa Kristen, semua penduduk yang beragama Islam diusir dari Syāṭibah dan sebagian besar mereka melarikan diri ke Granada. Sehingga dapat diduga keluarganya bermukim sebagai penduduk Granada sampai akhir hayatnya. Kehidupan politik dalam negeri Granada pada masa al-Syāṭibī berada dalam keadaan yang tidak stabil. Perpecahan dan pertentangan dalam negeri berlangsung cukup lama, hal ini memberikan kemudahan bagi kekuatan Kristen untuk melakukan penaklukan terhadap umat Islam. Meskipun dalam kehidupan sosial politik yang tidak stabil, ternyata tidak menyebabkan terjadinya kemunduran bidang ilmu pengetahuan dan perkembangannya, sehingga pada masa al-Syāṭibī telah berdiri dua buah yayasan ilmu pengetahuan, yaitu yayasan masjid besar yang menyelenggarakan pendidikan, gurunya antara lain Abū Sa'īd Farraj Ibn Lūb, dan yayasan Naṣiriyyāt yang didirikan oleh Sultan Abū Hujjaj Yūsuf pada pertengahan abad VIII H sebagai bukti berkembangnya kehidupan ilmiah, meskipun banyak kota di bawah kekuasaan Kristen, para ulama dan pengarang terus membangun kehidupan ilmiah. Ilmuwan-ilmuwan yang muncul antara lain Ibn Juza'ī, Ibn Lūb, Ibn Fakhkhar, Ibn Jayyāb dan Ibn 'Āṣim dalam bidang ilmu fikih. Ibn Abī Hayyan, Ibn Šā'ī dalam bidang ilmu nahwu. Ibn Khāṭib, Zamrak dan Ibn 'Āṣim dalam bidang ilmu *kalām* dan *siyāsah*. Ibn Huzail al-Hākim dalam bidang filsafat dan al-Syāṭibī dalam bidang *uṣūl al-fiqh* dan falsafah syariah. Pada masa itu Granada menjadi pusat kegiatan ilmiah dengan berdirinya Universitas Granada, sehingga Granada pada masa itu hampir dapat disamakan dengan Cordova di masa filosof dan faqih ternama Ibn Rusyd pada tahun 594 H. Karya-karya ilmiah al-Syāṭibī dibagi menjadi dua kelompok, pertama, karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan, antara lain: *Syarḥ Jalīl 'alā al-Khulāṣah fī al-Nahw*, *Khiyār al-Majālis* (syarah kitab jual beli dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), *Syarḥ Rajz Ibn Mālik fī al-Nahw*, *'Inwān al-Ittiḥāq fī 'Ilmi al-Isytiqāq*, dan *Uṣūl al-Nahw*. Kedua, karya-karya yang diterbitkan dan dipublikasikan, yaitu *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarīah*, *al-I'tisām*, dan *al-Ifādat wa al-Irsyādat*. Kitab *al-Muwāfaqāt* merupakan karya besar al-Syāṭibī dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, yang berusaha memaparkan kajian secara mendalam mengenai rahasia-rahasia pentaklifan dan tujuan pensyariaan hukum Allah dan aspek-aspek lain dari kajian *uṣūl al-fiqh* terutama pada kajian *maqāṣid al-syarīah*. Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, *taḥqīq* Abū 'Ubaidah ibn Ḥusain (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. VI, hlm. 57. Lihat juga 'Aḍw Multaqī, *al-Wafiyāt wa al-Aḥdāth* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 166. Bandingkan dengan Mawqī' Wizārah al-Awqāf al-Miṣrī, *Tarājum Maujizah li al-'Alām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 298.

dihasilkan melalui proses *istiqrā'* dari seluruh nas *syara'*.¹¹⁸ Dalil yang dihasilkan melalui proses ini disebut *syabih bi al-mutawātir al-ma'nawī*, karena ditunjang oleh makna berbagai nas yang menunjuk pada satu pengertian atau keputusan.¹¹⁹ Konsep *al-maqāṣid al-syarī'ah* dirumuskan berdasarkan metode *istiqrā'*, sehingga mempunyai landasan yang *qaṭ'ī*.¹²⁰ Oleh sebab itu, di tempat ini dia menjelaskan bahwa dalil *ẓannī dilālah* bisa menjadi *qaṭ'ī dilālah* apabila maknanya sesuai dengan makna yang terkandung pada dalil yang *qaṭ'ī dilālahnya*.¹²¹

Di samping itu, beliau mengusulkan kepastian (*qaṭ'ī*) sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum. Sebaliknya, sumber-sumber tersebut tidak mengandung kemungkinan-kemungkinan, karena apabila sumber-sumber hukum itu diwarnai oleh sesuatu yang mengurangi kepastiannya, maka seluruh bangunan hukum yang dibentuknya menjadi dapat dipertanyakan dan bahkan diragukan. Jika sesuatu yang belum pasti (probabilitas) dijadikan sumber hukum, termasuk di dalamnya Alquran dan sunah, maka kemudian dia juga dapat dijadikan sebagai dasar dari teologi (*uṣūl al-dīn*) yang membuktikan eksistensi Tuhan dan kebenaran kenabian Muhammad saw., hal ini jelas dapat dipertimbangkan.¹²²

Al-Syāṭibī menawarkan dalil yang lain, yaitu bahwa semua premis fundamental (*muqaddimah*) dalam teori hukum haruslah

¹¹⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 19.

¹¹⁹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 25.

¹²⁰ Namun demikian, kategori itu diperoleh dengan jalan ijtihad, walaupun metodenya *istiqrā' ma'nawī*, tetap tidak harus dianggap sebagai hasil ijtihad yang tidak akan sampai ke tingkat *qaṭ'ī*. Lebih-lebih lagi ketika hasil ijtihad diukur dengan paradigma yang berbeda, maka ke-*qaṭ'ī*-annya menjadi semakin tidak dapat dipertahankan. Karena itu sekiranya perlu, atau ketika ada ijtihad yang lebih baik, maka kategori ini boleh saja diubah atau dikembangkan lagi. Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 57.

¹²¹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 519.

¹²² Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 20.

sesuatu yang jelas kepastiannya (*qaṭ'ī*). Premis-premis tersebut dapat berupa rasional, konvensional atau wahyu. Dalam pikiran manusia, ada tiga kategori benda, keniscayaan (*the necessary*), kemungkinan (*the possible*) dan ketidakmungkinan (*the impossible*). Hal yang sama juga terjadi pada premis-premis konvensional. Kebiasaan berlakunya sesuatu, atau hukum adat, menyatakan bahwa mustahil emas berubah menjadi tembaga. Akal menyatakan bahwa angka dua, jika dikalikan dirinya sendiri menghasilkan sebagai sebuah keniscayaan, angka empat. Apapun masalahnya, premis-premis itu jelas kebenarannya. Premis-premis yang berupa nas juga memiliki kepastian yang jelas. Karena mereka memiliki makna yang sama dan karena mereka diriwayatkan oleh orang banyak, baik berupa *tawatur maknawī* (*through recurrent thematic report*) atau *tawatur lafzī* (*through recurrent verbal report*) atau, lebih jauh lagi, melalui penyelidikan yang seksama terhadap seluruh nas-nas *syar'ī*.¹²³

Dalam hal ini al-Syātibī memiliki ide yang sama dengan para ahli hukum yang lain. Dasar epistemologi dari teori yang dikemukakannya kemudian disandarkan bukan lagi kepada hadis mutawatir atau nas Alquran, melainkan pada penelitian yang komperhensif terhadap seluruh dalil,¹²⁴ baik itu dalam bentuk teks ataupun yang lainnya. Ketidakpastian hadis *aḥad* adalah jelas dan diakui secara universal dan kepastian nas yang mutawatir *lafzī* (dalam bentuk mana Alquran disampaikan) bergantung pada nas yang kebanyakan, kalau tidak semuanya, maka tidak diketahui kebenarannya. Periwatan dari seseorang kepada orang lain dalam jangka waktu yang cukup lama adalah sesuatu yang tidak dapat dijamin kepastiannya, apalagi ketika bahasa yang dipergunakan, seperti yang terjadi pada banyak kasus, memiliki struktur yang

¹²³ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (United Kingdom: Cambridge, 1997), hlm. 165.

¹²⁴ Penelitian ini merupakan struktur prosedial dari prosedur penelitian ilmiah yang harus ditempuh secara sistematis untuk mencapai ilmu. Saeful, *Filsafat...*, hlm. 87.

kompleks, metafora, homonim dan sebagainya yang tidak mungkin berpindah tanpa adanya distorsi.¹²⁵ Karena itu, nas yang tidak dapat diragukan kebenarannya. Menurut al-Syāṭibī, nas-nas yang telah diteliti secara mendalam dengan mempelajari nas-nas *ẓannī* yang memiliki kandungan yang sama. Nas-nas tersebut dapat dikatakan secara kolektif memiliki kepastian (*qaṭʿī*). Melalui cara semacam itulah, misalnya, lima rukun Islam diyakini sebagai kewajiban.¹²⁶

Metode pembuktian di atas jelas sekali mirip dengan hadis-hadis mutawattir *maknawī*. Namun kualitas nas-nas yang dijadikan rujukan oleh metode al-Syāṭibī ini jauh lebih beragam dari *tawatur maʿnā*. Sumber hukum yang dijadikan rujukan oleh *tawatur*

¹²⁵ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 28.

¹²⁶ Setiap lafaz dalam hal ini nas memiliki maksud dan siratan makna tersendiri dan itu tidak dapat dipahami dengan konteks lafaz secara lahiriah, karena akan terjadi kerancuan dalam pemahamannya nanti. Hal ini seperti terlihat dalam ayat yang melarang riba:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران: ١٣٠)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Ayat di atas tidak dapat dipahami secara tekstual ayat, karena riba tidak bisa dimakan, baik diterjemahkan secara bahasa atau istilah. Hal ini dikarenakan riba adalah kelebihan yang dihasilkan dari harta yang diberikan. Misalnya, diberikan seribu, pada saat dikembalikan seribu seratus, maka yang seratus itu adalah riba. Maka kalimat “memakan” dipalingkan dengan “menginfakkan atau membelanjakan.” Namun demikian, itu belum mencakup makna secara keseluruhan, karena menginfakkan tidak hanya terbatas pada “memakan” saja namun itu bisa digunakan untuk hal lainnya, seperti digunakan untuk membeli pakaian, kendaraan dan lain sebagainya. Oleh karena itu, kalimat “memakan” dalam ayat di atas harus diartikan dengan “menghilangkan.” Akan tetapi apabila ditinjau lebih lanjut, pemahaman terhadap di atas tidak hanya berhenti di situ saja, namun dapat juga termasuk dilarang mempraktekkan riba yang pada akhirnya akan menghasilkan harta yang disebut dengan riba. Di samping itu, juga termasuk mewarisi dan menyimpannya. Pemahaman seperti itu tidak akan didapat dengan hanya melihat lafaznya saja, akan tetapi harus ditelusuri dengan penggunaan *maqāṣidnya*, sehingga akan dapat dipahami semua yang menjurus kepada riba itu diharamkan. Ahmad al-Raisūnī, *Mahāḍirāt fi Maqāṣid al-Syariʿat* (Beirut: Dār al-fikr, t.t), hlm. 14.

ma'nawī terbatas pada hadis Nabi saw., sementara pembuktian induktif yang diperkenalkan oleh al-Syātibī berasal dari berbagai sumber, dari Alquran dan sunah hingga ijmak, qiyas dan bukti-bukti kontekstual (*qarain al-aḥwāl*). Ketika sejumlah dalil digabungkan untuk mengklarifikasikan sebuah persoalan atau prinsip, pengetahuan akan persoalan atau prinsip itu akan menyatu dalam pikiran manusia dan menjadikannya sebuah keyakinan. Ini disebabkan oleh karena kumpulan dalil-dalil tersebut memiliki efek terhadap pembuktian induktif yang lengkap. Al-Syātibī secara jujur mengakui, dan ini penting, bahwa cara mempertahankan dalil seperti itu merupakan dasar dari metodenya dalam membangun teori dan argumentasi.¹²⁷

Sebagaimana contoh, lima hal mendasar yang harus dijaga, yang karenanya syariat diturunkan, yaitu; hak hidup, kekayaan, keturunan, akal dan agama, tidak ditemukan dalil *naqlīnya* secara tegas, baik dalam Alquran maupun sunah. Namun, pengetahuan akan hak universal ini ada dalam benak umat Islam, baik sebagai masyarakat maupun individu.¹²⁸ Keyakinan ini disebabkan oleh adanya fakta bahwa prinsip-prinsip tersebut didukung oleh beragam dalil yang jika disimpulkan secara keseluruhan, mengarah kepada kepastian (*qaṭ'ī*). Meskipun jika dalil-dalil itu dianalisa sendiri-sendiri tidak lebih merupakan dalil yang *ẓannī*.

¹²⁷ Wael B. Hallaq, *A History...*, hlm. 166.

¹²⁸ Aḥmad al-Raisūnī menjelaskan bahwa katagori ini termasuk ke dalam *al-maqāṣid al-‘āmm al-kulliyat*. Hal ini dikarenakan *maqāṣid* ini tidak tergantung kepada satu sisi dari syariat, akan tetapi merupakan *maqāṣid* yang menjadi landasan pijakan bagi lainnya. Di sisi lain, ada *al-maqāṣid juz'ī*, yang hanya terbatas pada suatu kasus saja, seperti Nabi saw. membolehkan seorang laki-laki untuk melihat seorang perempuan. Ini dimaksudkan untuk saling mengenal dan merasa tertarik satu sama lain, yang dilanjutkan dengan akad nikah. *Maqāṣid* dalam permasalahan ini menyangkut dengan hukum melihat wanita yang dipinang. Di samping itu, juga seperti pensyariatan azan pada saat masuk waktu salat. *Maqāṣid* yang hendak dicapai dalam masalah ini adalah agar orang berkumpul untuk mendirikan salat. *Maqāṣid* yang seperti ini termasuk dalam *al-maqāṣid al-juz'ī* karena hanya menyangkut hukum *juz'ī*. Aḥmad al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī* (Beirut: Dār al-Baiḍā', 1999), hlm. 15.

Di samping itu, al-Syātibī memberikan batasan terhadap *maqāṣid syarīah* dengan empat batasan:

1. *Mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidā'ī al-taṣrīhī*

Batasan ini dapat dipahami sebagai sebuah upaya melihat ungkapan eksplisit perintah dan larangan dalam nas, yang eksistensi kedua unsur tersebut ada secara mandiri (*ibtidā'ī*). Sebagaimana dipahami, suatu perintah menuntut ditunaikannya perbuatan yang diperintahkan, sementara suatu larangan menuntut dijauhinya perkara yang dilarang. Maka terwujudnya perbuatan yang dikehendaki perintah syariat, atau tercegahnya perkara yang dilarang, dapat disimpulkan berkesesuaian dengan kehendak Allah Swt.

Dengan demikian, penetapan dengan cara ini bisa dikategorikan sebagai penetapan berdasarkan literal nas, yang dibingkai dengan pemahaman umum bahwa dalam perintah syariat pasti terdapat unsur *maṣlaḥat* dan dalam setiap larangan pasti ada unsur *mafsadat*. Sekalipun demikian, apabila menilik redaksi yang diungkap oleh al-Syātibī, terindikasi dua syarat operasional yang dikemukakan, yaitu: *pertama*, perintah dan larangan itu diungkapkan secara eksplisit dan mandiri (*ibtidā'ī*) berdasarkan syarat ini, maka perintah yang sifatnya penguat saja tidak bisa digunakan dalam metode ini. Misalnya, larangan jual beli menjelang salat jumat dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا
الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (الجمعة: ٩)

Artinya: hai orang-rang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat pada hari jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Dalam ayat di atas, larangan tidak bersifat mandiri, akan tetapi dijadikan sebagai penguat terhadap perintah sebelumnya. Larangan jual beli bukan larangan secara mandiri, akan tetapi

sebagai penguat untuk perintah bersegera (*al-sa'y*) untuk melaksanakan ibadah salat jumat. Hal ini dapat menyebabkan keterlambatan jumat disebabkan kesibukan dengan jual-beli itu. Oleh karena itu, penetapan maksud dari syariat (*qaṣd al-Syāri'*) berdasarkan keadaan asal masalah yang diteliti.¹²⁹

Kedua, perintah dan larangan itu harus diungkapkan secara eksplisit (*ṣarīh*) Dengan adanya syarat ini, maka perintah dan larangan yang bersifat *ḍimnī*, atau yang dipahami dari *mafhūm al-nuṣūṣ* (seperti *mafhūm muwāfaqah* dan *mukhālafah*, dan sebagainya), maupun yang dipahami dari kaidah-kaidah fikih (seperti *mā lā yatimm al-wājib illā bih*, atau *al-amr bi al-syai' nahy an ḍiddih*), tidak bisa digunakan untuk menetapkan *maqāṣid al-syarīah* berdasarkan pendekatan ini.¹³⁰

2. Memperhatikan konteks ilat dari setiap perintah dan larangan

Metode ini pada hakikatnya masih memiliki keterkaitan erat dengan metode pertama, tetapi titik fokusnya lebih pada pelacakan ilat di balik perintah dan larangan. Pada tataran ini, penetapan *maqāṣid* berangkat dari pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang ada apa di balik perintah dan larangan itu? Mengapa perkara ini diperintahkan? Mengapa hal itu dilarang?. Dengan pembahasan ini, al-Syātibī tidak menjadikan ilat sebagai *maqāṣid* itu sendiri, melainkan sebatas alamat atau isyarat yang mengarahkan kepada *maqāṣid*. Adapun yang dijadikan *maqāṣid* adalah konsekuensi ideal dari ilat (*muqtaḍā al-'ilat*) dari sisi terlaksananya perbuatan yang diperintahkan dan tercegahnya perkara yang dilarang.

Ilal dibedakan menjadi dua, yaitu ilat yang diketahui (*ma'lūmah*) dan *illat* yang tidak diketahui (*ghair ma'lūmah*). *Illat ma'lūmah*, wajib untuk diikuti oleh seorang mujtahid dalam proses ijtihadnya, berdasarkan kaidah-kaidah *masālik al-'illat* yang banyak dibahas dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Adapun *'illat ghair ma'lūmah*, sikap yang wajib diambil adalah *tawaqquf*, serta tidak

¹²⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 134.

¹³⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 135.

secara terburu-buru dan spekulatif memutlakkan klaim bahwa yang dikehendaki Allah Swt. adalah begini dan begitu. Sebab dipilihnya sikap *tawaqquf* terhadap ‘*illat ghair ma’lūmah*’ karena dua hal, yaitu: *Pertama*, *tawaqquf* karena ketiadaan dalil yang menunjukkan ilat dalam nas. Hal ini dikarenakan menghukumkan dengan tanpa adanya dalil adalah sebuah kesesatan. *Kedua*, *tawaqquf* karena sekalipun ada ilat yang *manṣūṣ*, tetapi bisa jadi bukan merupakan *maqṣūd al-syāri*’.¹³¹

3. Memperhatikan *maqāṣid* turunan (*al-tabi’ah*)

Semua ketentuan syariat, ibadah maupun muamalah memiliki tujuan yang bersifat pokok (*maqṣūd al-aṣliyah*) dan yang bersifat turunan (*maqāṣid al-tābi’ah*). Dalam syariat nikah misalnya, yang menjadi *maqṣūd al-aṣliyah* adalah kelestarian manusia lewat berkembang-biakan (*al-tanāsul*). Sementara setelahnya, terdapat beberapa *maqāṣid* turunan (*tābi’ah*) seperti mendapatkan ketenangan (*al-sakn*), tolong-menolong (*al-ta’āwun*) dalam kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, penyaluran hasrat biologis manusiawi (*al-istimtā’*) secara halal, melihat kecantikan wanita dan memelihara diri dari kemaksiatan. Semua itu merupakan akumulasi dari *maqāṣid al-tabi’ah* dalam syariat nikah.¹³²

Dari semua *maqāṣid* itu, ada yang diungkapkan secara eksplisit oleh nas (*manṣūṣ*), ada yang sebatas isyarat yang mengindikasikan kepada *maqāṣid*, dan ada pula yang dipahami dari dalil-dalil lain atau disimpulkan berdasarkan penelusuran secara induktif (*maslak al-istiqrā’*) dari nas-nas yang ada. Maka keberadaan semua *maqāṣid* yang bersifat turunan (*al-maqāṣid al-tawābi’*) ini dianggap sebagai kehendak Allah (*maqṣūd al-Syāri*) yang berfungsi untuk menguatkan dan menetapkan eksistensi *maqṣūd al-aṣlī*. Bahkan lebih jauh, semua *maṣlaḥat* yang muncul secara empirik dari syariat nikah sekalipun tidak *manṣūṣ*, diposisikan sebagai penguat terhadap *maqṣūd aṣlī*. Dengan

¹³¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 137.

¹³² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 139.

demikian, semua hal yang bertentangan terhadap semua *maqāṣid* baik *aṣlī* maupun *tabi'ah*, baik *maṣlaḥat* yang *mansūṣ* maupun *maṣlaḥat* yang empirik, dianggap menyelisihi *maqṣūd al-Syārī*.¹³³

4. Tidak adanya keterangan *syar'ī* (*sukūt al-Syārī*)

Maksud dalam bahasan ini adalah tidak adanya keterangan nas mengenai sebab hukum atau disyariatkannya suatu perkara, baik yang memiliki dimensi *ubūdiyyah* maupun *muamalah*, padahal terdapat indikasi yang memungkinkan terjadinya perkara tersebut pada tataran empirik. Secara rinci, cakupan perkara yang tidak ada keterangan *syar'ī* ini dipetakan pada dua jenis:

- a. Ketidadaan keterangan karena belum adanya kebutuhan *tasyrī'* untuk menjelaskannya.

Persoalan yang masuk dalam kategori ini adalah semua persoalan baru yang muncul (*al-nawāzil*) setelah wafatnya Rasulullah. Karena pada hakikatnya, hal itu belum ada pada masa *tasyrī'* ketika Rasulullah saw. masih hidup seperti dijadikan Alquran dalam bentuk mushaf, pembukuan ilmu. Terkait dengan hal ini, upaya mengetahui dan menetapkan *maqāṣid*-nya adalah dengan mengembalikan *furū'* kepada *uṣūl* yang relevan, atau dengan menelusuri nas-nas yang memiliki keterkaitan dan menyimpulkannya secara induktif atau *al-istiqrā'*.

- b. Perkara yang telah berkemungkinan ada di masa *tasyrī'*, tetapi tidak ada keterangan syariat terhadapnya.

Permasalahan ini lebih terkait dengan hal-hal berdimensi *'ubudiyah*. Dalam hal ini, persoalannya dipetakan kepada tiga bagian.

1. Mengerjakan sesuatu yang tidak ada keterangan syariat terhadap status pelaksanaannya, atau meninggalkan sesuatu yang diizinkan oleh syariat. Seperti sujud syukur, doa berjamaah setelah salat, berkumpul untuk berdoa bakda asar pada hari Arafah bagi yang sedang tidak *wuquf* di Arafah.
2. Mengerjakan sesuatu yang tidak ada dalil syariat terhadap izin pelaksanaannya, atau meninggalkan

¹³³ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 140.

sesuatu yang diizinkan syariat. Misalnya, berpuasa sambil menahan diri dari berbicara, atau *riyāḍah nafsīyah* dengan meninggalkan makanan halal tertentu.

3. Melakukan sesuatu yang tidak ada keterangan syariat, tetapi hal itu menyelisihi ketetapan syariat yang lain. Misalnya, mewajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut dalam *kafārat ṣihār*, bagi orang yang mampu memerdekakan budak.
4. Menyikapi ketiga perkara ini, perkara yang ketiga digolongkan ke dalam bentuk menyelisihi ketetapan nas syariat dan termasuk dalam kategori *bid'ah qabīḥah*.¹³⁴

Adapun untuk dua hal sebelumnya, al-Syāṭibī berpendapat bahwa sesuatu yang didiamkan syariat tidak secara otomatis melaksanakannya dihukumi bertentangan dengan syariat. Maka yang harus dilakukan dalam menjernihkan permasalahan ini adalah mendeteksi dimensi *maṣlaḥat* dan *muḍarat* di dalamnya. Bila terindikasi adanya *maṣlaḥat*, maka hal itu bisa diterima. Sebaliknya bila terdeteksi dimensi *muḍarat* di dalamnya, secara otomatis hal itu tertolak. Dengan demikian, teknik operasional yang digunakan dalam menyikapi persoalan seperti ini adalah pendekatan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Namun, apabila tidak ditemukan keduanya, maka diberlakukan ketentuan *mubāḥ* dengan pertimbangan *al-maṣlaḥat al-mursalah*.¹³⁵

Di sisi lain, metode pembuktian induktif inilah yang dengan tepat menghubungkan dalam sebuah skala besar, antara teori hukum yang berhubungan dengan apa yang telah dicirikan sebagai sumber-sumber hukum dengan substansi hukum yang digambarkan kemudian yang kurang lebih sama dengan *furū'*. Masing-masing ketentuan hukum yang substantif ini ada berdasarkan dalil-dalil, baik Alquran maupun hadis yang berdiri sendiri. Kebanyakan dalil-dalil itu adalah *ẓannī* yang dengan demikian menghasilkan ketentuan hukum yang tidak dapat dianggap pasti. Sebaliknya, teori

¹³⁴ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 159.

¹³⁵ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 160.

“sumber-sumber hukum” menggabungkan dalil-dalil secara luas yang meskipun masing-masing dari dalil-dalil tersebut bersifat *ẓanni*, tetapi karena masing-masing saling menguatkan, maka menghasilkan suatu kepastian. Ijmak,¹³⁶ kecenderungan hukum dan kemaslahatan umum adalah bagian penting dari teori ini yang keabsahannya sebagai dalil (*hujjah*) diakui oleh metode pembuktian induktif ini. Contohnya, tidak ada satupun ayat Alquran atau hadis *ṣaḥīḥ* yang secara tegas menyatakan bahwa umat Islam secara keseluruhan terjaga dari kesalahan. Namun, keabsahan ijmak sebagai dalil dapat ditampilkan berdasarkan ayat-ayat Alquran, hadis-hadis dan dalil-dalil pendukung lainnya yang secara tidak langsung “sepakat” untuk mendukung pernyataan bahwa umat Islam terjaga dari kesalahan.¹³⁷

¹³⁶ Fazlur Rahman mengomentari tentang masalah ijmak yang bahwa ijmak memiliki nilai pragmatis yang kuat dan menggambarkan nilai kebenaran yang mutlak dalam kandungan isinya, yang ada hanyalah nilai pengaruh yang praktis, tetapi nilai pengaruh tersebut selalu mengalami perubahan. Inilah satu-satunya pandangan yang sesuai dengan teori dan praktisi aliran-aliran hukum masa awal, yang mana ijmak dipandang sebagai proses yang terus-menerus berjalan, akibat dari kegiatan ijtihad yang semestinya terus diupayakan dalam ruang gerak antara sunah dan ijmak. Ijmak adalah satu proses organis dan sebagaimana sebuah organisme, ia berfungsi dan sekaligus tumbuh; pada satu saat ia memiliki fungsionalitas yang tinggi, dalam pengertian seperti ini ia bersifat final; tetapi pada waktu yang sama ia juga mencipta, mengasimilasi dan memodifikasi unsur-unsur yang di luar dirinya. Oleh karena itu, pembentukannya tidak dapat dilembagakan dalam bentuk yang manapun juga dan tidak dapat dilakukan dalam satu ruangan diskusi. Ia lebih cenderung sebagai opini publik. Fazlur Rahman, *Implementation of Islamic Concept of States in The Pakistani Milliu*, dikutip Gufran A. Mas’adi dalam *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 1997), hlm. 143.

¹³⁷ Dalam konteks penafsiran dikenal dengan *tafsīr al-mawḍū‘ī*. Hal ini menjadi indikator bahwa penafsiran merupakan proses untuk mencapai informasi yang paling sesuai dengan maksud Alquran. Oleh karena itu, penafsiran sebagai proses yang telah dilakukan manusia terhadap Alquran harus dinyatakan kemungkinan salah. Dengan demikian, pengetahuan manusia tentang tafsir harus dilihat sebagai proses, bukan sebagai produk. Hal ini menjadi alasan mengapa moderasi perlu dilakukan, bahwa informasi dalam Alquran bukan produk manusia, tetapi hanya ditransfer kepada manusia. Sebaliknya, melihat tafsir sebagai Alquran itu sendiri (*al-fahm* adalah *al-īfām*), mengalami kontradiksi dalam dirinya. Sebab, tafsir sebagai produk pikiran manusia ternyata berbeda-

Ditinjau dari sudut yang lain, unsur utama dari teori hukum, seperti ijmak dan kemaslahatan orang banyak (*maṣlaḥat al-ummah*), dibuat atas dasar prinsip-prinsip yang universal yang yang oleh al-Syāṭibī disebut sebagai *kulliyāt*. Prinsip-prinsip yang bersifat umum (*kulliyyāt*) inilah yang membentuk dasar-dasar syariat. Masing-masing prinsip itu dibentuk oleh kumpulan prinsip khusus. Sebaliknya, sebuah *juz'ī* harus merupakan bagian dari *kullī*, karena jika dia berdiri sendiri dia tidak dapat dipergunakan sebagai dasar bagi teori hukum. Demikian juga sebuah *kullī* tidak akan berarti tanpa *juz'ī*. Eksistensinya sangat bergantung pada *juz'iyāt* yang membentuknya. Di sini, al-Syāṭibī sependapat dengan para teolog dalam menggunakan pandangan nominalis yang berpendapat bahwa tidak satu pun *kullī* yang dapat berdiri sendiri, hanya *juz'iyāt* yang bisa demikian. Mengambil sebuah *kullī* yang tidak didukung oleh *juz'iyāt* sama dengan menggunakan argumen yang belum disusun.¹³⁸

Juz'ī secara definitif adalah bagian dari sebuah *kullī*, karena itu dengan mengemukakan kata *juz'ī* berarti juga secara tidak langsung mengemukakan sebuah entitas di mana *juz'ī* merupakan

beda bahkan bertentangan. Jika bertentangan sampai pada tingkatan invaliditas salah satunya, berarti terjadi invaliditas Alquran. Adapun jika pertentangan diterima sebagai keragaman, integrasi tidak bisa dilakukan terhadap tafsir yang bertentangan, maka integrasi tidak bisa terjadi. Selain itu, menyatakan bahwa tafsir sebagai *al-īfhām* mengharuskan pengakuan kebenaran semua tafsir. Padahal tidak bisa dibantah adanya penafsiran yang salah. Akibatnya pandangan ini terjebak dalam relativisme/nihilisme, sebab ketika semua benar dan semua salah, maka tidak ada lagi yang benar. Untuk keluar dari relativisme/nihilisme, dituntut sikap moderat; bahwa Alquran memuat informasi yang terus-menerus dicari oleh manusia (*al-īfhām*), tetapi untuk memperoleh informasi itu, manusia harus berusaha (*al-fahm*). Hal ini tidak kontradiktif, jika ontologi pengetahuan manusia dilihat sebagai proses, maka penintegrasian ilmu bisa dilakukan sebagai epistemologis. Tetapi ini hanya bisa dilakukan setelah perubahan paradigma, yaitu melihat pengetahuan secara *teoantroposentris*. Artinya, pengetahuan manusia merupakan peraduan secara sirkuler antara informasi wahyu dengan pengetahuan produk manusia. Tanpa perubahan paradigma integrasi ilmu menghadapi kontradiksi. Jabbar Sabil, *Muslim Moderat* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2016), hlm. 12.

¹³⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II..., hlm. 62.

bagiannya, entitas itu adalah *kullī*. Ungkapan serupa juga dapat digunakan untuk kata *kullī*, yang secara langsung juga berarti mengemukakan *juz'iyāt* yang merupakan bagian darinya. Hubungan dialektis antara *kullī* dan *juz'iyāt*nya menunjukkan bahwa menghilangkan sebuah *juz'ī* dari sebuah *kullī* adalah mengganggu keutuhan *kullī* itu; sebaliknya, menggunakan sebuah *kullī* dengan mengabaikan *juz'iyāt* yang membentuknya juga akan merusak *kullī* itu.

Karena sebuah *kullī* tidak dapat digunakan dengan tanpa menyebutkan semua *juz'iyāt* yang tergabung di dalamnya, maka tidak akan ada *juz'ī* yang setara, meskipun pada saat yang sama bertentangan, dengan *kullī*nya. Karena, jika *juz'ī* itu setara dan tidak diperhitungkan dalam proses induktif, maka *kullī*-nya hanyalah sebuah semi-*kullī* dan karenanya dapat dibantah. Tetapi bagaimana jika sebuah *juz'ī* dikecualikan setelah sebuah *kullī* telah disusun atas dasar *juz'iyāt* yang lain dalam jumlah yang besar? Dapat dibantah, dalam masalah hukum adalah normatif untuk menyusun sebuah prinsip umum atas dasar mayoritas mutlak, bukan dalam arti kesemuanya dari dalil-dalil yang terpilih. Karenanya, setelah lima prinsip dasar syariat, mengenai hak atas hidup, harta, keturunan dan sebagainya ditetapkan hukum harus diinterpretasikan sesuai dengan prinsip-prinsip dan setiap *juz'ī* yang sampai saat ini belum diperhitungkan, harus dijadikan sebagai bagian dari *kullī* atau, jika ia berupa *juz'ī* yang berdiri sendiri, ia harus ditinggalkan. Namun tetap, *juz'iyāt* seperti itu harus diperhitungkan, karena mereka tidak dikeluarkan tanpa alasan. Namun demikian, menjelaskan bagaimana al-Syātibī menganggap *juz'iyāt* yang berdiri sendiri menunjukkan asumsi-asumsi tertentu yang ada hubungannya dengan tujuan-tujuan pembentukan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Al-Syātibī mengembangkan teori *al-maqāṣid* dengan tiga transformasi penting, yaitu;¹³⁹

¹³⁹ Jaser 'Audah, *al-Maqāṣid...*, hlm. 46.

- a. *Al-maqāṣid* dari sekadar *maṣlaḥat-maṣlaḥat* lepas ke asas-asas hukum.
- b. *Al-maqāṣid* dari ‘hikmah di balik aturan’ kepada dilakukan ‘dasar aturan’ adalah transformasi.
- c. *Al-maqāṣid* dari ketidaktentuan menuju keyakinan untuk mendukung status baru *al-maqāṣid* itu (sebagai asas dan pokok agama yang diyakini).

Pengembangan teori di atas dapat dijelaskan sebagai berikut; *Pertama*, *al-maqāṣid* dari sekadar *maṣlaḥat-maṣlaḥat* lepas ke asas-asas hukum. Sebelum *al-Muwāfaqāt*, pembahasan tentang *al-maqāṣid* sering kali dalam bab-bab *al-masālih al-mursalah* dan tidak pernah dianggap sebagai salah satu asas dalam penyusunan hukum berdasarkan syariat. Al-Syātibī memulai bagian *al-maqāṣid* dalam *al-Muwāfaqāt* dengan mengutip ayat-ayat Alquran yang membuktikan bahwa Allah Swt. memiliki maksud dari penciptaan, pengiriman para Rasul dan arahan-arahan-Nya. Berdasarkan kutipan-kutipan itu, al-Syātibī menganggap *al-maqāṣid* sebagai “*al-uṣūl al-dīn wa qawā'id al-syarī'ah wa kulliyāt al-millah*.”¹⁴⁰

Kedua, *al-maqāṣid* dari ‘hikmah di balik aturan’ kepada dilakukan ‘dasar aturan’ adalah transformasi. Teks-teks suci dapat dibagi ke dalam dua kelompok utama; *al-kulliyāt* (teks-teks yang berkenaan dengan pokok-pokok agama), dan *juz' iyyāt* (teks-teks suci yang berkenaan dengan detail-detail agama). Teks-teks yang mengatur *al-kulliyāt* mempunyai supremasi atas teks-teks yang lain. Misalnya, hakikat syariat sebagai pelestari dari *maṣlaḥat-maṣlaḥat* manusia (baik keniscayaan, kebutuhan, maupun kemewahan), di dunia maupun di Akhirat, termasuk *al-kulliyāt* juga perintah untuk kebaikan, keadilan dan rahmat. Sedangkan teks-teks yang berkenaan dengan aturan-aturan mendetail akad nikah, dagang atau pemerintahan adalah termasuk *al-juz' iyyāt*.

¹⁴⁰ Teks aslinya berbunyi:

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة.

Lihat. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II..., hlm. 43.

Berdasarkan pemahamannya bahwa *maqāṣid* termasuk *al-kulliyāt*, maka al-Syāṭibī mengambil kesimpulan bahwa aturan mana pun yang dibuat atas nama syariat tidak dapat melangkahi *al-maqāṣid*. Pendirian seperti ini (yang mendudukkan *al-maqāṣid* sebagai pengatur utama hukum-hukum Islam) adalah perbedaan yang tajam dengan tradisi fikih para ahli *uṣūl al-fiqh*, sekalipun dalam tradisi fikih Mālikī yang diikuti al-Syāṭibī. Dalam tradisi fikih Mālikī, dalil-dalil (teks-teks suci) spesifik/parsial (yang mengatur *al-juz'īyyāt*) selalu didahulukan atas dalil-dalil pokok/umum. Lebih lanjut al-Syāṭibī beranggapan bahwa pengetahuan akan *al-maqāṣid* adalah syarat utama bagi keahlian ijtihad pada segala tingkatan.

Ketiga, *al-maqāṣid* dari ketidaktentuan menuju keyakinan untuk mendukung status baru *al-maqāṣid* itu (sebagai asas dan pokok agama yang diyakini). Al-Syāṭibī memulai penulisannya tentang *al-maqāṣid* dengan mengklaim keyakinan akan hasil proses induksi yang dilakukannya terhadap ayat-ayat Alquran untuk menarik kesimpulan tentang *al-maqāṣid*. Keyakinan itu didasarkan pada dalil-dalil (teks-teks Alquran) yang demikian banyak yang dikumpulkannya. Pemberian label *qaṭ'ī* terhadap kesimpulan yang didasari oleh induksi.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa, al-Syāṭibī menggunakan pola *istiqrā'* terhadap nas-nas Alquran dan hadis (*juz'īyyāt*) untuk ditarik satu kaidah yang bersifat umum (*kullī*). Dia menganggap kaidah *kullī* bersifat *qaṭ'ī*, karena didukung oleh sejumlah ayat yang dapat melahirkan suatu prinsip, sehingga tampak bahwa ketentuan umum yang didukung sejumlah ayat mendekati kepada apa yang dikehendaki oleh syariat. Ketentuan yang dianggap *qaṭ'ī* bukan dari *dilālah* ayat itu dalam konteks satu persatu, akan tetapi dukungan dari sejumlah ayat memberikan suatu pengetahuan yang mendekati kepada *qaṭ'ī* atau bahkan dapat dikatakan *qaṭ'ī*, karena sejumlah nas yang bersifat *ẓannī* apabila saling mendukung satu sama lain akan mencapai tingkatan *qaṭ'ī*.

E. Penggunaan *Istiqrā'* oleh Ibn 'Āsyūr¹⁴¹

Ibn 'Āsyūr (w. 1325 H/1907 M) mengungkapkan bahwa *istiqrā'* adalah melakukan pengamatan terhadap pemberlakuan syariat. Maksud syariat yang disebut dengan *al-maqāṣid al-syarī'ah*¹⁴² tidak akan diketahui tanpa menggunakan *istiqrā'*. Dia membedakannya menjadi dua macam:¹⁴³

1. Meneliti hukum-hukum yang sudah diketahui illatnya melalui prosedur *masālik al-'illah* yang dikenal dalam *uṣūl al-fiqh*, untuk kemudian dicari hikmah dari hukum-hukum tersebut serta membatasi satu hikmah dari beberapa hikmah yang ditemukan.
2. Dengan mengamati dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan ilat.

Pertama, meneliti hukum-hukum yang sudah diketahui illatnya melalui prosedur *masālik al-'illah* yang dikenal dalam *uṣūl al-fiqh*, untuk kemudian dicari hikmah dari hukum-hukum tersebut serta membatasi satu hikmah dari beberapa hikmah yang ditemukan. Ini merupakan operasional *istiqrā'*, karena penarikan pemahaman secara umum (*kullī*) dari partikularnya (*juz'iyāt*). Adapun dalam konteks ini, penarikan sebuah ilat dari beberapa ilat

¹⁴¹ Ibn 'Āsyūr lahir di kota Mursā, suatu daerah di Tunisia Utara pada tahun 1296 H/1877 M. Silsilah keturunan beliau bersambung kepada ulama besar, misalnya Aḥmad ibn 'Āsyūr, Muḥammad ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhīr ibn 'Āsyūr al-Jadd dan Muḥammad al-Fāḍil ibn 'Āsyūr. Pada saat kecil dia diasuh oleh kakeknya dari pihak ibunya yaitu Muḥammad al-'Azīz Bū'thūr. Pada umur enam tahun dia mulai belajar qira'at, menulis dan menghafal Alquran dan mengikuti pelajaran ilmu bahasa. Pada tahun 1310 H, dia masuk pada Universitas al-Zaitun. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid, taḥqīq* Muḥammad al-Ṭāhīr al-Maysāwī..., hlm. 5.

¹⁴² *Maqāṣid* dalam konsep Ibn 'Āsyūr dapat dipahami sebagai makna-makna hikmah yang mendasari bagi *Syārī'* pada sekalian *tasayrī'* atau pondasinya. Adapun teks aslinya adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فبدخل في هذا أوصاف الشريعة و غاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

Lihat. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 50.

¹⁴³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 15.

yang ada untuk kemudian ditetapkan sebagai maksud pensyariatan (*maqṣūd syar'ī*).

Ibn Āsyūr menjelaskan bahwa *maqāṣid al-Syāri'* dipilah dalam dua kategori, yaitu; *al-maqāṣid al-'āmmah* dan *al-maqāṣid al-khaṣṣah*. *Al-maqāṣid al-'āmmah* merupakan generalisasi dari berbagai nas partikular, baik yang mengandung ketentuan umum maupun ketentuan khusus. Adapun *al-maqāṣid al-khaṣṣah* merupakan ketentuan khusus dari nas-nas partikular yang generalisasinya terbatas dalam lingkup muamalah khusus. Ibn Āsyūr menyatakan *al-maqāṣid al-khaṣṣah* ini sebagai cara-cara (*kayfiyyah*) yang dimaksudkan oleh *al-Syāri'*, seperti dalam masalah keluarga, transaksi dagang dalam konteks terbatas dan sebagainya.

Selanjutnya *al-maqāṣid al-'āmmah* dibagi dalam kategori yang disebut Ibn Āsyūr sebagai tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-'āliyyah*) dan tujuan dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*), di mana *al-maqāṣid al-'āliyyah* merupakan *maṣlaḥat* dan mafsadat itu sendiri. Mengingat *maqāṣid* tidak lepas dari nilai *akhlāqī*, maka penulis meminjam istilah nilai (*al-qiyam*) dari Muḥammad Fahmī 'Ulwān, yang memiliki terminologi yang sama dengan konsep *maqāṣid* Ibn Āsyūr¹⁴⁴ yaitu nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyyah*) dan nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), karena nilai *akhlāqī* terdiri dari dua pertingkatan, yaitu, tujuan (*ghāyah*) dan sarana (*wasīlah*).¹⁴⁵

Menurut 'Ulwān, nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyyah*) adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik individu maupun masyarakat.¹⁴⁶ Pendapat 'Ulwān ini senada dengan pandangan Ibn

¹⁴⁴ Nilai menurut Fahmī 'Ulwān adalah:

القيمة : انتقال من دلالة مادية معروفة في علم الحساب، وعلم الاقتصاد السياسي، إلى دلالة معنوية عما في الأشياء من خير أو جمال أو صواب.

Lihat. Fahmī 'Ulwān, *al-Qiyam...*, hlm. 91.

¹⁴⁵ Fahmī 'Ulwān, *al-Qiyam...*, hlm. 98.

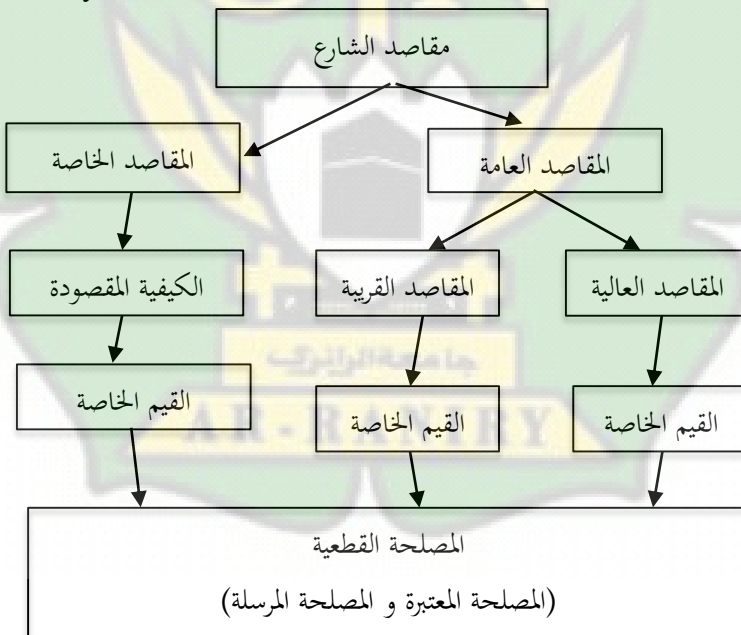
¹⁴⁶ Teks aslinya adalah:

وهذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعا للفرد و للمجتمع، وهذه الغاية تضي على القيام الخمسة الوسيطة، معناها لكي تحقق كمال الوجود البشري، وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية.

Tujuan yang dimaksud adalah kehidupan yang patut/layak bagi seluruh manusia, baik individu maupun masyarakat. Tujuan ini disandarkan pada nilai-nilai sarana yang lima dan artinya supaya memastikan

Āsyūr, hanya saja dikemukakan dalam konteks aksiologi, sedangkan Ibn Āsyūr membicarakannya dalam konteks epistemologi. Ibn Āsyūr menyatakan tujuan syariat adalah memelihara tatanan hidup umat (*ḥifẓ niẓām al-ummah*) dan memelihara tatanan itu lewat perbaikan manusia yang meliputi perbaikan akal, amal dan alam/lingkungan. Adapun nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) merupakan keseluruhan dari *ḍarūriyyāt*, *ḥajiyyāt* dan *taḥsīniyyāt*, yaitu *al-kulliyat al-khamsah*. Menurut Ibn Āsyūr, seluruh *al-kulliyāt al-khamsah* merupakan sarana mewujudkan tujuan utama yang aspeknya meliputi perbaikan tiga sarana, yaitu; akal, amal dan alam.

Adapun pada *al-maqāṣid al-khaṣṣah*, Ibn Āsyūr merumuskan nilai-nilai khusus untuk mendekatkan masalah *ḥadīthah* dengan nas. Nilai ini digeneralisasi dari kasus-kasus partikular yang sejenis, sehingga bisa disebut *al-qiyam al-khaṣṣah*. Sebagai terminologi, kata ini sesuai dengan istilah *al-maqāṣid al-khaṣṣah* dari Ibn Āsyūr.



kesempurnaan eksistensi manusia. Oleh karena itu, jadilah ia nilai-nilai moralitas (*akhlāqī*) yang terukur.

Operasional di atas dapat dilihat pada ilat larangan menjual barang yang tidak berada dalam kekuasaannya (belum menjadi milik) penjualnya adalah supaya barang-barang tersebut tetap tersedia di pasaran. Ini juga terlihat pada larangan penimbunan barang untuk pengambilan keuntungan¹⁴⁷ di saat barang itu langka. Dalam permasalahan ini, ilatnya adalah supaya tidak menyebabkan sedikitnya stok barang di pasar atau bahkan menghilangkannya dari peredaran.¹⁴⁸

¹⁴⁷ ربح - يربح – ربح Keuntungan dalam kosakata bahasa Arab berasal dari kata ربح yang berarti *profit, benefit, Interest*, yaitu; hasil atau keuntungan atau pertumbuhan dalam dagang.¹⁴⁷ Hal ini dapat dilihat seperti pada salah satu contoh رِبْحُ فَلَانٍ وَأَرْبَحْتُهُ, sebagian orang Arab sering mengatakan kepada temannya pada saat terjadi suatu jual-beli رِبْحٌ تَجَارَتُهُ إِذَا رِبْحٌ صَاحِبِهَا فِيهَا maka keuntungan itu adalah *al-riḥ* (الربح) dan perdagangan adalah *tijārah* (تجارة) serta *rābiḥah* (رابحة) yaitu hasil dagang. Profit dalam bahasa Indonesia disebut dengan keuntungan, keuntungan adalah kelebihan yang didapat dari penjualan dan pembelian barang yang diperdagangkan yang di mana merupakan salah satu unsur penting dalam perdagangan, melalui proses pemutaran modal dalam kegiatan ekonomi. Profit disebut juga dengan suatu keuntungan atau yang merupakan pendapatan seseorang yang melakukan jual beli atau berbisnis dalam berdagang. Dengan demikian, keuntungan (*al-riḥ*) adalah tambahan harga barang yang diperoleh antara harga pembelian dan penjualan barang yang diperdagangkan. Ibn Qudāmah, keuntungan dari harta dagangan ialah pertumbuhan pada modal, yaitu pertambahan nilai barang dagang. Dari pendapat ini bisa dipahami bahwa laba itu ada karena adanya pertambahan atau kelebihan pada nilai harta yang telah ditetapkan untuk dagang. Sedangkan menurut Ibn al-‘Arabī, bahwa setiap *mu‘awwaḍah* (*barter*) merupakan perdagangan terhadap apapun bentuk barang penggantinya. Si pelaku *barter* hanya menginginkan kualitas (sifat) barang atau jumlahnya, sedangkan keuntungan adalah kelebihan yang diperoleh oleh seseorang atas barang pengganti. Dengan kata lain, keuntungan ialah hasil dari selisih nilai awal harga pembelian dengan nilai penjualan. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Otto Harrassowitz Weisbaden, 1971), hlm. 321. Muḥammad al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughat* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jld. V, hlm. 21. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), jld. IV, hlm. 134. Ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 407.

¹⁴⁸ Islam memerangi praktik penimbunan barang, sampai diidentikkan dengan perbuatan kufur sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:
عَنْ ابْنِ عُمرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اخْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَقَدْ بَرَأَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَرَأَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ (رواه أحمد)

Dari sini dapat disimpulkan bahwa penyediaan stok barang agar tetap beredar di pasar dan memudahkan orang untuk mendapatkannya menjadi tujuan atau hikmah dalam hukum ini. Ketersediaan barang di pasar dapat dipahami dengan adanya perputaran barang yang stabil di pasar dan itu dapat menjaga kestabilan pasar. Namun, apabila penimbunan itu tidak menimbulkan gangguan terhadap kestabilan pasar, maka tidak mengapa, sehingga di sini dibolehkan kepemilikan bersama (*syirkah*),¹⁴⁹ Metode *istiqrā'* yang digunakan di sini adalah dengan

Artinya: dari Ibn 'Umar, dari Nabi saw.: Barangsiapa yang menimbun makanan selama empat puluh hari, maka dia akan bebas dari Allah Swt. dan Allah Swt. akan bebas darinya.

Hadis di atas menjelaskan bahwa praktek monopoli merupakan suatu perilaku yang tidak mencerminkan bahwa dia meyakini bahwa semua yang didapatkannya adalah pemberian dari Allah Swt. dan dia diberikan hak untuk mengelolanya. Namun, apabila dia menganggap itu adalah miliknya secara penuh, dan dia punya hak untuk mengelola sesukanya, walaupun itu berseberangan dengan syariat, maka Allah Swt. akan memberikan keleluasan seterusnya agar dia lebih sesat dan berketetapan dengan itu (*istidrāj*) dan itu akan berakibat fatal ke depannya. Praktek monopoli adalah praktek mencegah manusia dari mendapatkan kebutuhan pokok mereka, dan itu sangat bertentangan dengan etika seorang muslim. Walaupun Islam hanya melarang penimbunan terhadap kebutuhan pokok, namun itu berlaku juga kepada semua kebutuhan manusia lainnya, karena ini akan menghilangkan konsep kebebasan pasar, proses produksi tidak akan berjalan lancar, harga yang berlaku di pasar berada dalam genggamannya orang yang memonopoli dan ditetapkan sesuai dengan kehendak mereka. Praktek seperti ini akan menutup kesempatan bagi pelaku ekonomi lain untuk berkompetisi, padahal itu merupakan pintu bagi adanya peningkatan kualitas dan profesionalitas kerja. Abdul Sami' al-Miṣrī, *Pilar-pilar Ekonomi Islam*, terj. Dimyauddin Djuwaini (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 93.

¹⁴⁹ *Syirkah* adalah bersekutu pada kepemilikan suatu barang. *Syirkah* dapat dibagi kepada empat macam. *Pertama*, *syirkah abdān*, yaitu seperti bersekutu dua orang pada suatu usaha, serta perjanjian hasil dari hasil usaha dibagi antara keduanya. *Kedua*, *syirkah mufawwaḍah*, yaitu seperti bahwa bersekutu dua orang pada berusaha dengan badan keduanya atau dengan harta keduanya, keuntungan dan kerugian ditanggung bersama. *Ketiga*, *syirkah wujūh*, yaitu seperti bahwa bersekutu dua orang pada membeli dan perjanjian keuntungan barang yang dibeli dibagi antara keduanya. Keempat *syirkah 'inān*, yaitu seperti bahwa bersekutu dua orang pada arti supaya diperniagakan oleh keduanya akan barang itu untuk mendapatkan keuntungan. Abd al-Rauf al-Singkili, *Mir'at al-Ṭullab fī Tashīl Ma'rifah Ahkām al-Syar'iyyat li Malik al-*

menghimpunkan dalil secara menyuruh untuk melakukan sesuatu tindakan yang dapat melestarikan kemaslahatan bagi diri dan orang lain. Di antara dalil-dalil yang dipakai adalah:

... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (البقرة: ٢٠٥)

Artinya: ...dan Allah tidak menyukai kebinasaan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ... (النساء: ٢٩)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil....

... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى... (الانعام: ١٦٤)

Artinya: dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ... (المائدة: ٩١)

Artinya: seungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu....

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... (البقرة: ١٨٥)

Artinya: ...Allah mengkehendaki kemudahan bagimu dan tidak mengkehendaki kesukaran bagimu....

...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... (الحج: ٧٨)

Artinya: ...dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan....

Dari beberapa nas di atas, tampak bahwa nas-nas tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain dan saling mendukung untuk menguatkan yang lainnya. Dari kesemua dalil di atas bermuara kepada ingin mewujudkan kemaslahatan dan menghilangkan kemudaratatan terhadap manusia. Kesimpulan yang seperti demikian

tidak ada perbedaan ulama, karena semua ulama sepakat bahwa nas merupakan sarana untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan bagi manusia. Kaidah umum (*kullī*) yang ditemukan adalah berdasarkan penelusuran terhadap nas (*istiqrā'*), sehingga dipahami maknanya (*istiqrā' ma'nawī*) untuk didapat sebuah nilai yang mengakomodir kesemua nas itu. Dalam permasalahan distorsi pasar dapat dilihat herarki nilai sebagaimana ragaan di bawah ini:



Sampai di sini tahap pertama ijtihad *maqāṣidī* dituntaskan, yaitu perumusan nilai (*takhrīj al-manāt*). *Maqāṣid al-syarī'ah* ini hanya terwujud jika segala bentuk distorsi pasar (*gharar*) ditanggulangi. Dari itu, tugas pemerintah adalah positivisasi norma yang telah dirumuskan berdasar nilai khusus itu. Tetapi tugas pemerintah tidak berhenti di situ, bahkan bisa menjadi lebih kompleks, khususnya jika penerapan sanksi diperlukan. Hal ini

ditentukan oleh tahap kedua itijhad *maqāṣidī*, yaitu *taḥqīq al-manāṭ*.

Menurut ‘Abd al-Raḥmān al-Zaydī, *taḥqīq al-manāṭ* merupakan pengamatan terhadap realitas (*al-wāqi’*), dan pengamatan terhadap efek (*al-mā’al*). Realitas yang harus diamati adalah keadaan (*al-ḥāl*), masa (*al-zamān*), tempat (*al-makān*) dan manusia sebagai individu dan masyarakat (*al-asykhāṣ*).¹⁵⁰ Adapun pada efek (*i’tibar al-mā’alāt*), yang dikaji adalah hubungan sebab akibatnya dengan suatu perbuatan.¹⁵¹

Penerapan pola *istiqrā’* dapat dilihat juga pada contoh larangan meminang wanita *makhṭūbah* (sedang dalam pinangan orang lain), di sini dapat diketahui bahwa ilatnya adalah perbuatan tersebut termasuk ke dalam perbuatan yang keji (*al-waḥisyah*) dari larangan tersebut. *Maqāṣid al-syarī’ah* yang tampak dari kasus ini adalah demi menjaga kelangsungan persaudaraan (*al-ukhuwwah*) di antara sesama muslim.¹⁵² Kedua, dengan mengamati dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan ilat. Melalui cara ini, akan diketahui bahwa ilat itu merupakan tujuan yang diinginkan oleh Pembuat Syariat (*murād li al-Syāri’*).

Inti dari penalaran model (jenis) ini adalah berupaya menemukan apa kemaslahatan hakiki yang akan terlindungi sekiranya perbuatan itu diwajibkan, dimubāḥkan ataupun diharamkan atau sebaliknya apa kemudharatan hakiki yang akan muncul sekiranya perbuatan itu diwajibkan, dimubahkan ataupun diharamkan. Adapun makna dari *maṣlaḥat* dan kategori serta hierarkinya, yang akan digunakan sebagai tumpuan dalam penalaran ini.¹⁵³

¹⁵⁰ ‘Abd al-Raḥmān al-Zaydī, *al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāṭ fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.t), hlm. 196.

¹⁵¹ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *Naẓariyyat al-Maṣlaḥat fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahzat al-‘Arabiyyah, t.t), hlm. 242.

¹⁵² Ibn Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 16.

¹⁵³ Al- Yasa’ Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 55.

Najm al-Dīn al-Ṭūfī memiliki pandangan bahwa, syariat selalu bergandengan dengan kemaslahatan, sehingga harus didahulukan *maṣlaḥat* dari nas. Ini terkhusus dalam bidang muamalah dan adat, tidak termasuk ibadah dan *miqdārat*. Adapun muamalah dan seumpamanya, lebih banyak diperhitungkan kemaslahatan manusia sebagaimana yang terjadi pada kenyataannya. Maka *maṣlaḥat* dan dalil syariat yang lain adakala bersesuaian dan adakala saling bertentangan. Maka apabila bersesuaian, maka diterapkan sebagaimana adanya. Namun, apabila bertentangan, apabila ada kemungkinan dikompromi, maka dikompromikan keduanya sesuai dengan penunjukan masing-masing. Apabila tidak memungkinkan untuk dikompromi, maka didahulukan *maṣlaḥat* dari lainnya, sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis: لا ضرر و لا ضرار ini mengindikasikan bahwa kemudharatan itu harus dihilangkan dan kemaslahatan itu harus diwujudkan dan dipelihara. Oleh karena itu, kemaslahatan itu harus didahulukan, karena *maṣlaḥat* itu adalah maksud penyelenggaraan sebuah hukum terhadap *mukallaḥ*, sedangkan dalil yang lain sebagai perantara untuk mewujudkan itu.¹⁵⁴ Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah kaidah:

المقاصد واجبة التقديم على الوسائل

Maksud dari sebuah perbuatan terdahulukan dengan sendirinya dari perantara untuk mewujudkan perbuatan itu.

Walaupun demikian, ini memiliki dua kemungkinan, yaitu;¹⁵⁵

1. Menolak ijmak dan menerima *maṣlaḥat* apabila *maṣlaḥat* itu disepakati dan ijmak terjadi perbedaan pendapat. Mengambil yang disepakati lebih baik dari pada yang terjadi perbedaan pendapat.

¹⁵⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī fīmā lā Naṣ fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 141.

¹⁵⁵ Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Buṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥat fī al-Syarīat al-Islāmiyyah* (Kairo: Muassah al-Risālah, t.t), hlm. 207.

2. Terdapat beberapa nas yang berbeda, sehingga melahirkan hukum yang berbeda-beda, sedangkan memelihara kemaslahatan adalah suatu hal yang hakiki dan tidak ada perbedaan padanya sebagai maksud *syara'* dan sepatutnya itu diikuti.

Kemungkinan didahulukan *maṣlaḥat* dari dalil-dalil apabila terjadi pertentangan antara keduanya. Ini menjadi suatu kekeliruan dalam kenyataannya, karena Kitabullah diturunkan dengan kandungan *maṣlaḥat* untuk makhluk (*li maṣāliḥ al-khalq*) di dalamnya. Hal ini dapat dilihat pada Alquran:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِلْمُؤْمِنِينَ (يونس: ٥٧)

Artinya: hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan-mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.

Ayat di atas menunjukkan bahwa Kitabullah diturunkan sebagai rahmat dan untuk memelihara kemaslahatan umat manusia. Maka dengan sendirinya nas itu bersesuaian dengan *maṣlaḥat* itu sendiri, sehingga menjadi mustahil ditemukan ayat yang bertentangan dengan hakikat *maṣlaḥat* itu. Adapun orang yang mengklaim sebaliknya, kemungkinan belum memahami secara baik tentang hakikat dari *maṣlaḥat* itu sendiri.¹⁵⁶

Juz'iyāt tersebut mencakup nas-nas, seperti yang disebutkan di atas, ijmak-ijmak, hukum-hukum, ilat-ilat syariat, perkataan-perkataan ulama salaf dan ijtihad mereka, kasus-kasus, petunjuk-petunjuk syariat yang berbeda-beda. Kemudian untuk menemukan suatu kaidah yang bersifat umum (*kullī*) dilihat penunjukan dari masing-masing dalil itu, sehingga akan diketahui mana yang tepat untuk dijadikan sebagai kaidah umum yang akan mengakomodir semua partikularnya (*juz'ī*).¹⁵⁷

¹⁵⁶ Al-Buṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥat...*, hlm. 209.

Dengan demikian, tampak bahwa ada perkembangan dalam penggunaan kata *istiqrā'*. Pada masa awal penggunaannya pada masa sebelum Masehi yang digunakan oleh para filosof Yunani. Mereka menggunakannya untuk mendapat kesimpulan dari berbagai kasus yang ditemukan dalam realitas (empiris) yang kemudian ditarik sebuah kesimpulan umum yang bersifat universal dan berlaku untuk sebagian besar dari partikularnya. Misalnya, penggunaannya yang dilakukan oleh Aristoteles yang mengklaim bahwa proses berpikir deduktif juga berasal dari berpikir induktif, karena prinsip umum yang dirumuskan oleh akal pikiran adalah hasil observasi terhadap realitas.

Seiring perkembangan ilmu dan terpengaruhnya filsafat Yunani ke dunia Islam, maka terpengaruh juga cara berpikir para pemikir muslim yang mengadopsi cara kerja pemikir Yunani. Mereka juga menggunakan metode *istiqrā'* untuk merumuskan hukum Islam dengan melihat kasus-kasus yang muncul dalam masyarakat, kemudian merumuskan sebuah kaidah umum yang akan dijadikan muara untuk mengakomodir kasus-kasus yang lain yang serupa dengannya.

Kemudian pola berpikir *istiqrā'* terjadi perkembangan yang cukup signifikan pada masa al-Syāṭibī. Pada masa beliau konsep *istiqrā'* dikembangkan dari sebelumnya digunakan untuk mengamati kasus-kasus yang muncul di masyarakat (*istiqrā' manṭiqī*) berubah kepada melihat nas-nas (*istiqrā' ma'nawī*). Nas-nas tersebut dipahami satu per satu dan kaitan antara satu sama lain. Ini dapat dilakukan dengan memahaminya secara konteks tekstual (*siyāq al-naṣ*), konteks pembicaraan (*siyāq al-khiṭāb*) dan konteks signifikan (*siyāq al-ḥāl*). Jadi nas-nas itu harus dipahami secara detail satu per satu, secara komperhensif, baik teks, konteks atau latar belakang historis nas-nas itu muncul.

Namun demikian, apa yang ditawarkan oleh al-Syāṭibī masih berupa embrio untuk penggunaan *istiqrā' ma'nawī*, penggunaan

¹⁵⁷ Nūr al-Dīn Mukhtar al-Khādimī, *al-Istiqrā' wa Dawwaruh fī Ma'rifat al-Maqāṣid al-Syari'at* (Riyād: Maktabah al-Rusy, t.t), hlm. 56.

istiqrā' ma'nawī oleh al-Syātibī terhadap banyak ayat yang saling mendukung satu sama lain, sehingga hal itu dikembangkan lagi oleh Ibn Āsyūr dengan memahami bahwa *kullī* itu tidak hanya muncul dengan menghimpunkan banyak ayat, akan tetapi boleh juga satu ayat yang mengandung makna *kullī*, serta menurunkan penalaran itu kepada kasus-kasus yang sebelumnya diselesaikan dengan menggunakan nas yang spesifik, namun setelah diteliti lebih lanjut, maka diperlukan penelaahan lebih lanjut, sehingga lebih tepat digunakan nas yang bersifat *kullī* dari pada nas yang bersifat *juz'ī*. Sehingga apa yang dilakukan oleh Ibn Āsyūr lebih aplikatif dan efisien dari apa yang dilakukan oleh al-Syātibī, karena al-Syātibī hanya merumuskan penemuan konsep *kullī* (*al-maqāṣid al-syarīat*) dengan menggunakan pemahaman terhadap nas-nas yang saling berkaitan. Sedangkan Ibn Āsyūr mengaplikasikannya ke dalam kasus-kasus yang bersifat partikular.

F. *Ta'rīf* dan Permasalahannya

1. Pengertian *Ta'rīf*

Ta'rīf dapat diartikan sebagai memperkenalkan sesuatu sesuai hakikat/*māhiyah* sebenarnya.¹⁵⁸ Dengan kata lain, apabila *ta'rīf* itu dipahami, maka akan dapat dipahami sesuatu yang dita'rīfkan itu dan dapat dibedakan dengan lainnya.¹⁵⁹ 'Abd al-Rahmān al-Najdī mengatakan bahwa *ta'rīf* merupakan hakikat¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ada sebagian yang membedakan antara hakikat dengan *māhiyah*. Hakikat hanya diperuntukkan kepada sesuatu yang dapat dipastikan keberadaannya secara kenyataan dan makna (*mutaḥaqiq thābit ḥissan aw ma'nā*). Sedangkan *māhiyah* dapat diperuntukkan kepada yang *mawjūd* atau kepada yang *ma'dūm*, karena boleh jadi sesuatu itu ada namanya (اسم), akan tetapi tidak ada bendanya (مسمى), seperti lafaz العنقاء yang diartikan sejenis burung yang hanya ada nama, namun tidak memiliki bentuk dalam kenyataannya. Muḥammad ibn al-Tanqīṭī, *al-Ḍau' al-Masyruq 'alā Sullam al-Manṭiq* (Beirut: Dār al-Kutub, 2007), hlm. 76.

¹⁵⁹ Muḥammad, *al-Ḍau' al-Masyruq...*, hlm. 74.

¹⁶⁰ Hakikat dapat dibagi menjadi tiga macam: a) hakikat lughawiyah, apabila disandarkan kepada penggunaan secara bahasa. b) hakikat syar'iyah,

sesuatu itu, yaitu lafaz yang dipakai untuk menjelaskan makna yang dikehendaki oleh lafaz itu menurut penggunaannya.¹⁶¹

Penta 'rīfān itu dimungkinkan apabila sesuatu itu memiliki bagian yang akan dita 'rīfkan, seperti; hewan. Namun, apabila tidak memiliki bagian dan ia bukan bagian dari lainnya, maka tidak dita 'rīfkan, seperti; *nuqṭah* (titik). Penta 'rīfān itu dilakukan secara bertahap, yang pertama dilakukan dengan Penta 'rīfān satuan dari sesuatu itu (*taṣawwur*) kemudian baru dapat dilakukan Penta 'rīfān yang kedua, yaitu; nisbah hukum terhadap sesuatu (*taṣdīq*).¹⁶²

2. Pembagian Ta 'rīf

Penta 'rīfān yang digunakan untuk menjelaskan sesuatu secara hakikat, dapat dibagi dua macam, yaitu *ta 'rīf bi al-ḥadd* dan *ta 'rīf bi al-rasm*. *Ta 'rīf bi al-ḥadd* adalah pendefinisian sesuatu yang menggunakan lafaz *kullī dhātī*, seperti; manusia adalah hewan yang berpikir. Sedangkan *ta 'rīf bi al-rasm* adalah pendefinisian sesuai dengan menggunakan lafaz *kullī 'araḍ/jins* dan *'araḍ khāṣ*, seperti; manusia adalah hewan yang bisa tertawa. *Ta 'rīf al-ḥadd* terbagi kepada dua macam, yaitu; *ta 'rīf al-ḥadd al-tām* dan *ta 'rīf al-ḥadd al-nāqīṣ*. *Ta 'rīf al-ḥadd al-tām* adalah *ta 'rīf* yang tersusun dari *jins* yang dekat dengan *paṣl* yang dekat, seperti; manusia adalah hewan yang berpikir. Sedangkan *ta 'rīf al-ḥadd al-nāqīṣ* adalah *ta 'rīf* yang tersusun dari *jins* yang jauh dengan *paṣl* yang dekat, seperti; manusia adalah tubuh yang berpikir atau dengan *paṣl* saja, seperti; manusia adalah yang berpikir. *Ta 'rīf al-rasm* juga terbagi kepada dua macam, yaitu; *ta 'rīf al-rasm al-tām* dan *ta 'rīf al-rasm al-nāqīṣ*. *Ta 'rīf al-rasm al-tām* adalah *ta 'rīf* yang tersusun dari *jins* dekat dan *khāṣṣah*, seperti; manusia adalah hewan yang bisa tertawa. *Ta 'rīf al-rasm al-nāqīṣ* adalah *ta 'rīf* yang tersusun

apabila disandarkan kepada penggunaan *Syāri'*. c) hakikat 'urufiyyah, apabila disandarkan kepada penggunaan 'urf, baik 'urf *khāṣ* maupun 'urf 'āmm. Abd al-Raḥmān, *Ma 'āyar...*, hlm. 16.

¹⁶¹ Abd al-Raḥmān, *Ma 'āyar...*, hlm. 15.

¹⁶² Muḥammad, *al-Ḍau' al-Masyruq...*, hlm. 75.

dari *khaṣah* saja, seperti; manusia adalah yang bisa tertawa atau tersusun dari *khaṣah* dan *jins* yang jauh, seperti; manusia adalah tubuh yang bisa tertawa.¹⁶³

3. Syarat-syarat *Ta'rīf*

Ta'rīf memiliki beberapa syarat yang harus terpenuhi untuk dapat diterima sebagai sebuah *ta'rīf*. Muḥammad ibn al-Tanqīṭī dalam kitabnya *al-Ḍau' al-Masyruq 'alā Sullam al-Manṭiq*, bahwa persyaratan yang harus terpenuhi delapan kriteria sebagai sebuah *ta'rīf*. Penelitian ini mengikuti kriteria yang diberikan oleh Muḥammad al-Tanqīṭī, karena kriteria tersebut dianggap memadai dan cukup jelas untuk menjelaskan hakikat *ta'rīf*. Kedelapan kriteria itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Harus *jāmi'*, artinya harus mencakupi semua bagian dari apa yang dita'rīfkan, sehingga *ta'rīf* yang tidak memenuhi kriteria *jāmi'*, maka *ta'rīf* itu tidak dapat diterima, seperti; manusia adalah hewan yang bisa membaca, karena ada manusia yang tidak bisa membaca, yang mengakibatkan ada sebagian satuannya yang tidak masuk ke dalam *ta'rīf* itu.
2. Harus *māni'*, artinya harus menolak sesuatu yang tidak termasuk ke dalam cakupan *ta'rīf* itu, sehingga *ta'rīf* akan dapat menghambat sesuatu yang tidak dimaksudkan dalam *ta'rīf* masuk dalam *ta'rīf* itu. Apabila kriteria ini tidak terpenuhi, maka tidak dapat diterima sebagai sebuah *ta'rīf*, seperti; manusia adalah hewan, karena *ta'rīf* seperti ini akan mencakup semua hewan, seperti kambing, sapi, kerbau dan lainnya.
3. Tidak boleh mengakibatkan kemustahilan (seperti mengandung *dūr*, *tasalsul* atau berkumpul dua yang bertentangan). *Ta'rīf* yang mengandung *dūr*, seperti; A anak B, si B anak si C dan si C anak si A. *Ta'rīf* yang mengandung *tasalsul* (sebab yang tidak berakhir), seperti;

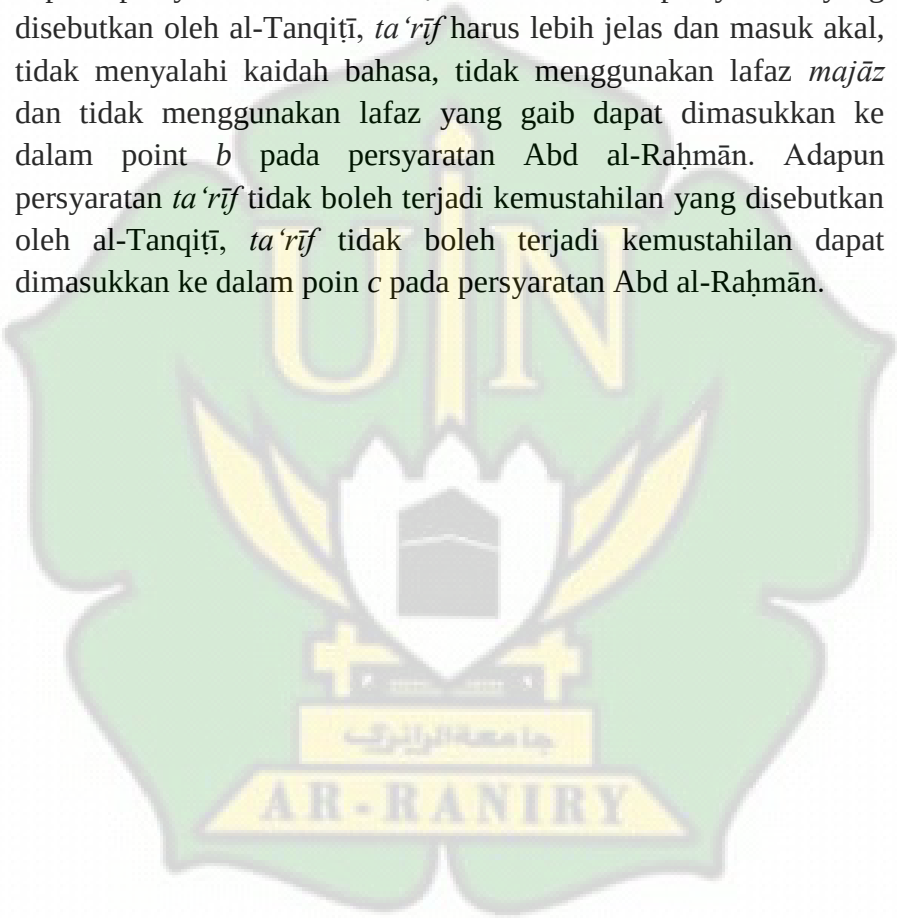
¹⁶³ Abd al-Qādir Jailanī al-Indunisiyyī, *Natijat al-Muhtam* (Surabaya: Haramain, t.t), hlm. 195.

ayam dengan telur, mana duluan. *Ta'rif* yang mengandung hal yang bertentangan, seperti; ada satu orang dalam satu waktu, laki dan perempuan, genap dan ganjil dan lain sebagainya.

4. Harus lebih jelas dan mudah diterima akal, karena kegunaan *ta'rif* adalah untuk memperjelas pengertian terhadap sesuatu. Adapun *ta'rif* yang tidak memenuhi kriteria ini, seperti; genap adalah bilangan yang lebih dari ganjil atau *menta'rifkan* mertua dengan nenek dari anak isteri. *Penta'rifan* seperti itu bukan memperjelas, akan tetapi malah membuat kabur, walaupun hasilnya benar, akan tetapi sifatnya tidak mempermudah.
5. Tidak boleh menyalahi kaidah bahasa. Adapun *Penta'rifan* yang tidak memenuhi kriteria ini, seperti; ada *fi'il* tidak ada *fa'il* atau *mubtada'* tanpa *khavar*, yang demikian itu menyalahi kaidah bahasa.
6. Tidak boleh menggunakan lafaz *majāz* tanpa adanya petunjuk. Adapun *Penta'rifan* yang tidak memenuhi ketentuan ini, seperti; *menta'rifkan* ulama dengan lautan, karena kata lautan itu mengandung pengertian metaforis atau *majāz*, yakni luasnya ilmu ulama, jadi harus disertai dengan petunjuk.
7. Tidak boleh memakai lafaz *majāz*, tanpa adanya petunjuk yang menunjukkan pada satu arti, seperti; mata, dapat berarti mata orang, mata air atau matahari.
8. Tidak boleh mengandung lafaz yang gaib, yaitu; lafaz yang tidak terang maknanya, seperti; kertas adalah kayu yang dihancurkan kemudian dipress dalam bentuk lembar-lembar yang tipis. Yang demikian, memang dapat berarti kertas, akan tetapi bisa juga tripleks tipis.

Di sisi lain, Abd al-Rahmān al-Najdī memberikan tiga syarat yang harus terpenuhi untuk sebuah *ta'rif*, yaitu; a) *ta'rif* itu harus seimbang dengan yang dita'rifkan. b) *Ta'rif* itu harus lebih jelas

dari yang dita'*rīf*kan. c) *Ta'rīf* itu tidak boleh terjadi *dūr*.¹⁶⁴ Apabila ditelusuri lebih lanjut, persyaratan yang disebutkan oleh Abd al-Raḥmān lebih ringkas dibandingkan dengan yang disebutkan al-Tanqīṭī, namun persyaratan sebuah *ta'rīf* harus *jāmi'*, *māni'* yang disebutkan al-Tanqīṭī dapat dimasukkan ke dalam point *a* pada persyaratan Abd al-Raḥmān. Kemudian persyaratan yang disebutkan oleh al-Tanqīṭī, *ta'rīf* harus lebih jelas dan masuk akal, tidak menyalahi kaidah bahasa, tidak menggunakan lafaz *majāz* dan tidak menggunakan lafaz yang gaib dapat dimasukkan ke dalam point *b* pada persyaratan Abd al-Raḥmān. Adapun persyaratan *ta'rīf* tidak boleh terjadi kemustahilan yang disebutkan oleh al-Tanqīṭī, *ta'rīf* tidak boleh terjadi kemustahilan dapat dimasukkan ke dalam poin *c* pada persyaratan Abd al-Raḥmān.



¹⁶⁴ Abad al-Raḥmān, *Ma'āyar...*, hlm. 56.

BAB IV

EPITEMOLOGI *AL-QIYĀS AL-KULLĪ* SEBAGAI METODE PENEMUAN HUKUM DALAM KONTEKS KEKINIAN

A. Perubahan *al-Qiyās al-Juz'ī* Kepada *al-Qiyās al-Kullī*

Sebelum dijelaskan perubahan *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī*, akan dijelaskan dulu mengenai kemunculan *al-qiyās al-kullī* itu sendiri atau kerangka awal dari *al-qiyās al-kullī* itu, sehingga tidak menjadi kabur di saat dijelaskan pengertiannya nanti. Dalam sub item ini tidak akan dibahas panjang lebar tentang *al-qiyās al-juz'ī* atau qiyas yang digunakan ulama sebelumnya, karena itu sudah dianggap tuntas penjelasannya pada Bab II. Pada sub item ini akan dijelaskan pertama sekali muncul kerangka *al-qiyās al-kullī* dalam pandangan Ibn 'Āsyūr, kemudian dilanjutkan penjelasan kemunculan *al-qiyās al-kullī* menurut pandangan Mukhtār al-Khadimī yang langsung menggunakan istilah *al-qiyās al-kullī* sebagai padanan dari kata *al-maqāṣid al-istiqrā'iyyah* yang hal itu belum muncul secara eksplisit pada Ibn 'Āsyūr. Setelah tampak jelas kemunculan *al-qiyās al-kullī* pada dua tokoh tersebut, maka akan dijelaskan pengertian *al-qiyās al-kullī* yang digunakan dalam penelitian ini, sehingga akan menampakkan sebuah perbedaan dan persamaan dengan penelitian sebelumnya. Di samping itu juga, akan menampakkan sisi perubahan dengan qiyas yang digunakan sebelumnya yang dalam penelitian ini digunakan istilah *al-qiyās al-juz'ī* sebagai lawan dari istilah *al-qiyās al-kullī*.

1. Kemunculan *al-Qiyās al-Kullī* dalam Pandangan Ibn 'Āsyūr

Ibn 'Āsyūr adalah salah seorang yang meneliti tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal ini tampak dilihat dari karangannya *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* yang membahas tentang bagaimana hakikat dari *maqāṣid* dan aplikasinya terhadap kasus dengan menggunakan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī*. Setelah dilakukan penelusuran terhadap pemikiran Ibn 'Āsyūr, ditemukan konsep dasar pengaplikasian penalaran induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, penalaran ini dimaksudkan untuk menemukan sebuah kaidah umum yang merupakan *maqāṣid al-syarī‘ah*.¹ Dengan demikian, dapat dilacak bahwa pola *al-qiyās al-kullī* telah mulai dirintis oleh Ibn ‘Āsyūr dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, yang tampak bahwa *al-qiyās al-kullī* merupakan turunan dari metode *al-istiqrā’ al-ma‘nawī* dari nas. Pola *al-istiqrā’ al-ma‘nawī* dapat dilihat dari suatu permasalahan yang dia contohkan dalam kitabnya, bahwa syariat diberlakukan untuk memberikan *kemudahan* kepada penganutnya. *Al-istiqrā’ al-ma‘nawī* dilakukan dengan menampilkan berbagai nas yang akhirnya ditarik kaidah yang bersifat umum dan itu merupakan generalisasi nilai yang terkandung dalam nas yang terkait dengan suatu masalah. *Istiqrā’* seperti ini bersifat *qaṭ’ī*² apabila dinisbahkan kepada nas.³ Ada beberapa ayat yang menjelaskan tentang kemudahan yang diberikan Allah kepada hambanya, di antaranya:

¹ Temuan besar Ibn ‘Āsyūr adalah peletakan syarat-syarat dalam rangka menetapkan suatu *al-ma‘nā* sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dia menetapkan empat syarat; pertama, tujuan itu bersifat pasti (*al-thubūt*). Kedua, tujuan itu bersifat jelas (*al-zuhūr*). Ketiga, tujuan itu bersifat terukur (*al-‘indibā’*). Keempat, tujuan itu bersifat konsisten (*al-ittirād*). Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 180.

² Pemahaman *qaṭ’ī* di sini bukan ditinjau dari segi lafaz (*qaṭ’ī wurūd*), yaitu Alquran secara teks merupakan lafaz yang diriwayat secara mutawatir, sehingga tidak diragukan kebenaran lafaznya. Namun, *qaṭ’ī* di sini adalah *qaṭ’ī dalālah*, yaitu penunjukan dari teks itu sendiri dengan didukung oleh berbagai teks yang lain secara menyeluruh (*istiqrā’ tām*), maka ke-*qaṭ’ī*-annya tidak dapat dibantah lagi, karena sudah mencakup secara keseluruhan partikular yang ada.

³ Fahmī ‘Ulwān menjelaskan perbedaan antara *al-istiqrā’ al-manṭiqī* dengan *al-istiqrā’ al-ma‘nawī*. *Al-istiqrā’ al-manṭiqī* hanya bersifat probabilitas sedangkan *al-istiqrā’ al-ma‘nawī* bersifat yaqiniyyah. Hal ini sebagaimana penyataannya:

و يختلف الاستقراء المعنوي مع المنطقي في أنه يصل إلى ضرورات يقينية بينما الاستقراء المنطقي احتمالي ولا يصل إلى قضايا يقينية، كما يختلف مع المعرفة الذوقية والایمانية، في أنه يبدأ من المحسوس لكي يصل إلى المعقول أى يستقرى الوقائع العينية لكي يصل إلى حقائق عقلية، والاستقراء للكليات التي تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها، معتمدا على استقراء النصوص أى يعتمد على النص المكتوب كما يعتمد على الوقائع الحسية المباشرة.

Lihat. Fahmī ‘Ulwān, *al-Qiyam...*, hlm. 62.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (البقرة: ١٨٥)

Artinya: (beberapa bulan yang ditentukan itu ialah) bulan *Ramaḍān*, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Karena itu, barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah dia berpuasa pada bulan itu, dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (lalu dia berbuka), maka wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain. Allah mengkehendaki kemudahan bagimu dan tidak mengkehendaki kesukaran bagimu. Hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu supaya kamu bersyukur.

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah Swt. memberikan kemudahan dalam beragama dan menghilangkan kesulitan. Hal ini tampak dari banyak ketentuan syariat yang memberikan kemudahan, seperti dibolehkan untuk berbuka bagi orang yang sedang dalam perjalanan dan dibenarkan tidak berpuasa bagi orang yang sedang sakit dan tidak kuat untuk berpuasa. Puasa hanya diwajibkan kepada mereka yang sanggup saja dan tidak mengalami kemudharatan jika berpuasa. Ayat di atas juga menjelaskan bahwa orang gila dan anak kecil tidak wajib berpuasa, karena tidak terdapat perintah (*khiṭāb*) terhadap mereka.⁴ Dengan demikian, ayat di atas menjelaskan beberapa kemudahan mulai dari boleh berbuka bagi musafir dan boleh tidak berpuasa bagi orang sakit. Kemudian kewajiban puasa itu diwajibkan kepada mereka yang sudah mendapatkan kepastian awal bulan *Ramaḍān*. Sebaliknya, bagi mereka yang belum melihat atau belum mendapatkan kepastian awal bulan, maka tidak

⁴ Al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī* (Beirut: Dār al-‘Ilmiyah, t.t), jld II, hlm. 44.

diwajibkan berpuasa, yang dikenal dengan hari *syakk*, bahkan dilarang puasa pada hari itu. Kemudahan dalam beragama juga didukung oleh ayat lain yang menyatakan bahwa agama tidak memberikan kesulitan:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ
أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ
وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ
فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (الحج: ٧٨)

Artinya: dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (ikutilah) agama orang tuamu Ibrāhīm. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Alquran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah pelindungmu, maka Dia-lah sebaik-baiknya pelindung dan sebaik-baiknya penolong.

Ayat di atas menjelaskan bahwa agama Islam tidak mengkehendaki kesempitan tanpa ada jalan keluar untuk itu. Ini diartikan dari kata *من ضيق* dengan kata *من حرج* yang berarti kesempitan. Agama yang dimaksud adalah agama Nabi Ibrāhīm as., karena agama Ibrāhīm memberikan kelonggaran dan kelenturan dalam pelaksanaannya.⁵ Ini dapat dilihat dari pelaksanaan salat yang merupakan salah satu rukun Islam, dilakukan empat rakaat pada waktu seseorang berada di tempat tinggalnya (*al-ḥaḍr*) dan dibenarkan melakukan dua rakaat pada saat berada dalam perjalanan (*safr*).⁶ Kebolehan melakukan salat dalam keadaan duduk bagi orang

⁵ Yahyā Ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Misriyyah, t.t), jld II, hlm. 231.

⁶ Al-Kāsānī menyatakan bahwa *qaṣr* itu adalah *azīmah* bukan *rukḥṣah*. Dua rakaat salat yang empat dilakukan dalam *musāfir* adalah sempurna bukan

yang tidak sanggup berdiri, bahkan boleh dalam keadaan berbaring apabila tidak sanggup duduk. Ini mengindikasikan bahwa agama Islam mengkehendaki kemudahan bagi setiap pemeluknya. Ini juga didukung oleh ayat lain yang senada dengan ayat di atas:

pengurangan dari empat yang seharusnya, sebagaimana dikatakan oleh al-Syāfi‘ī. Hal ini juga disokong oleh perkataan Imām Ḥanafī:

رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَتَمَّ الصَّلَاةَ فِي السَّفَرِ فَقَدْ أَسَاءَ وَخَالَفَ السُّنَّةَ

Diriwayatkan dari Abī Ḥanīfah bahwa beliau berkata: barang siapa yang menyempurnakan salat dalam keadaan musafir, maka sungguh dia adalah orang yang buruk dan menyalahi sunnah.

Perkataan Abū Ḥanīfah di atas memberikan indikasi bahwa *qasr* salat dilakukan bukan karena keringanan (*rukḥṣah*), akan tetapi suatu yang diperintahkan untuk dilaksanakan pada saat dalam perjalanan (*safar*). Al-Kāsānī menganggap dispensasi (*rukḥṣah*) merupakan penjabaran berubahnya atas hukum *aṣl* karena adanya suatu alasan yang menuntut perubahan itu, yaitu dari yang semula berat menjadi ringan dalam mengerjakannya (mencari alat hukum dan penyebab diringkankannya suatu perbuatan). Al-Kāsānī mengatakan wajib *qasr* dalam perjalanan *safar* (bepergian) bukan tidak memperhatikan saat orang dalam keadaan payah (terjadi *masyaqqah*) tapi *masyaqqah* bagi al-Kāsānī adalah penyebutan atas perubahannya suatu hukum karena ada alasan yang membuat perubahan itu menjadi berat dilaksanakan dengan alasan perbuatan itu memberatkan suatu orang (kesepakatan banyak orang) bukan berat itu dilaksanakan oleh pribadi (individu) yang mengalaminya, karena sesungguhnya Allah tidak memberikan suatu beban hukum terkecuali sesuai dengan kemampuan hambanya. Al-Kāsānī dalam memberi batasan *qasr* sebagai salat yang dihukum *azīmah*, bukan karena tidak mempertimbangkan keadaan (sewaktu-waktu terjadi *masyaqqah*), tetapi berdasar itu pula beliau menetapkan pertimbangan *masyaqqahnya*, seperti para ulama yang menyatakan bahwasanya *qasr* itu *rukḥṣah*. Ulama yang menyutujui adanya *rukḥṣah*, berketetapan bahwasanya mengerjakan *qasr* itu setelah terjadinya *masyaqqah*. Namun, dalam konsep la-Kāsānī, *safar* itu sendiri adalah *masyaqqah* sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي سَمِيْعٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ، يَتَمَتَّعُ أَحَدُكُمْ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَنَوْمَهُ، فَإِذَا قَضَى حَقَّهُ، فَلْيُعْجِلْ إِلَى أَهْلِهِ (رواه البخاري)

Artinya: Abd Allah ibn Maslamah berkisah kepada kami, Mālik berkisah kepada kami, dari Sumayy, dari Abī Šāliḥ, dari Abī Hurairah, dari Nabi saw. berkata: safar adalah bagian dari azab, ia mencegah seseorang dari makan, minum dan tidurnya. Maka apabila ia telah usai keperluannya, maka hendaklah dia segera kembali kepada keluarganya.

Lihat. Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā' i ' al-Šanā' i ' fī Tartīb al-Syarā' i '* , jld. I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 90-92.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (النساء: ٢٨)

Artinya: Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Dari beberapa ayat di atas, tampak bahwa syariat mengkehendaki kemudahan dan mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Prinsip⁷ umum (*kullī*) itu dilahirkan dari mengumpulkan berbagai ayat yang bersifat partikular (*juz'iyāt*) terhadap masalah masing-masing. Dengan demikian, syariat diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan, ini dapat dipahami dari ayat yang telah disebutkan di atas. Apabila ditelusuri lebih lanjut, maka akan didapat beberapa hadis yang mendukung pernyataan ini, di antaranya:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا مُعَانُ بْنُ رِفَاعَةَ، أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ مِنْ سَرَايَاهُ، فَمَرَّ رَجُلٌ بِغَارٍ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ مَاءٍ، فَجَذَبَتْهُ نَفْسُهُ أَنْ يُقِيمَ فِي ذَلِكَ الْغَارِ، فَيَقُوتَ مَا فِيهِ مِنْ مَاءٍ، وَيُصِيبَ مِمَّا حَوْلَهُ مِنَ الْبَقْلِ، وَيَتَحَلَّى مِنَ الدُّنْيَا، ثُمَّ قَالَ: لَوْ أَنِّي أَتَيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَإِنْ أَذِنَ لِي فَعَلْتُ، وَإِلَّا لَمْ أَفْعَلْ. فَأَتَاهُ، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنِّي مَرَرْتُ بِغَارٍ فِيهِ مَا يَقُوتُنِي مِنَ الْمَاءِ وَالْبَقْلِ، فَحَدَّثْتَنِي نَفْسِي بِأَنْ أُقِيمَ، وَأَتَحَلَّى مِنَ الدُّنْيَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ، وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَعْدَاةٌ أَوْ رَوْحَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَلَمَقَامٌ أَحَدِكُمْ فِي الصَّفِّ خَيْرٌ مِنْ صَلَاتِهِ سِتِّينَ سَنَةً» (رواه الطبراني)⁸

Artinya: Ahmad ibn Abd al-Wahāb berkisah kepada kami, Abū al-Mughīrah berkisah kepada kami, Mu'ādh ibn Rifā'ah berkisah kepada kami, 'Alī ibn Yazīd berkisah kepada kami, dari al-Qāsim, dari Abī Umāmah berkata: kami pergi bersama Nabi saw. untuk perang *sariyyah*, maka tampak

⁸ Ṭabranī, *Sunan Ṭabranī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. IV, hlm. 362.

seorang laki-laki di sebuah gua yang menyendiri dalam gua itu dengan makan lumut dan air saja dan tidak pernah bertemu dengan manusia lainnya. Abī Umāmah berkata: jika aku bertemu dengan Nabi saw. akan aku tanyakan tentang itu. Apabila Beliau mengizinkannya, maka aku akan melakukannya. Setelah Abī Umāmah bertemu dengan Nabi saw. dia menceritakan hal itu, maka Nabi saw. menjawabnya: sesungguhnya aku tidak diutus kepada yahudi dan nasrani, akan tetapi aku diutus dengan agama yang lurus dan mudah. Demi Zat yang jiwaku dalam genggamannya, peperangan di jalan Allah lebih baik bagimu dari pada dunia ini dengan seisinya. Sungguh berdiri kamu di saf perang lebih baik bagimu dari pada salat selama enam puluh tahun.

Hadis di atas menjelaskan bahwa Rasulullah saw. di utus untuk membawa syariat yang mudah kepada umatnya. Oleh karena itu, Rasulullah saw. tidak membenarkan umatnya untuk melakukan sesuatu yang bernilai ibadah, namun itu dapat memberatkan dirinya, seperti kisah orang yang ada dalam hadis di atas. Ini didukung juga oleh hadis lain:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، أَخْبَرَنَا حُمَيْدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ الطَّوِيلِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: جَاءَ ثَلَاثَةٌ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَانَتْهُمْ تَقَالُوهَا، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَا أَنَا فَإِنِّي أَصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أَفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزُّ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْفُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (رواه البخارى)⁹

⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, jld. VII..., hlm. 2.

Artinya: Sa‘īd Ibn Abī Maryam berkisah kepada kami, Muḥammad Ibn Ja‘far berkisah kepada kami, Ḥumaid Ibn Abī Ḥumaid al-Ṭawīl berkisah kepada kami, Anas Ibn Mālīk berkata: tiga orang sahabat mendatangi rumah isteri-isteri Nabi saw. menanyakan tentang ibadah yang dilakukan oleh Nabi saw., setelah dijelaskan kepada mereka, mereka berkata: kami tidak ada apa-apanya dibandingkan Rasulullah saw, dia sudah diampunkan dosa sebelumnya dan yang akan datang. Kemudian salah satu dari mereka berkata: sesungguhnya aku akan salat malam selama-lamanya, yang lain berkata: aku akan puasa sepanjang waktu dan tidak akan berbuka, seorang lagi berkata: aku akan menjauhi perempuan dan tidak akan melangsungkan perkawinan selama-lamanya. Kemudian Rasulullah saw. mendatangi mereka dan berkata: kalian telah berkata, demikian dan demikian, demi Allah sesungguhnya aku adalah lebih takut dan lebih takwa kepada Allah dari kamu, akan tetapi aku berpuasa dan berbuka, aku salat dan istirahat, aku juga menikahi perempuan. Barangsiapa yang membenci sunahku, maka tidak termasuk golonganku.

Hadis di atas menjelaskan bahwa Rasulullah yang merupakan orang sudah mendapatkan keampunan dari Allah saja tidak melakukan ibadah yang dapat memberatkan dirinya. Hal ini menunjukkan bahwa Beliau juga tidak ingin umatnya melakukan ibadah yang dapat membuat mereka merasakan bahwa agama ini memberatkan dan menimbulkan masalah baru setelah melakukan ibadah itu, baik terhadap fisiknya maupun mentalnya. Oleh karena itu, Rasulullah saw. tidak melakukan ibadah secara berlebihan dan ragu terhadap kesempurnaan ibadahnya, karena ini akan merusak ibadah itu sendiri. Dalam hadis yang lain disebutkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَا مُوسَى، وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُمَا: يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنْفِرَا وَتَطَاوَعَا (رواه أحمد)¹⁰

Artinya: Muḥammad ibn Ja‘far berkisah kepada kami, Syu‘bah berkisah kepada kami, dari Sa‘īd ibn Abī Burdah, dari ayahnya, dari kakeknya: Rasulullah saw. mengutus Abā Mūsā dan Mu‘ādh ibn Jabal ke Yaman. Rasulullah saw. berkata kepada keduanya: mudahkanlah dan jangan kalian payahkan, berikan kabar gembira dan janganlah menghindar diri dari masalah serta berbuat baik terhadap siapa saja.

Berdasarkan nas di atas yang menunjukkan bahwa syariat diturunkan dalam kemudahan dan menghindari kesukaran, maka Ibn ‘Āsyūr memberikan beberapa kriteria yang harus dimiliki mujtahid dalam menemukan hukum syariat, yaitu;

1. Mujtahid memahami teks nas dengan menggunakan kaidah *lughawiyah* yaitu kaidah *lafziyyah* yang dijadikan sebagai alat untuk memahami teks itu. Kaidah itu disebut juga dengan kaidah *uṣūl al-fiqh*.
2. Apabila terdapat dua dalil yang saling bertentangan, maka akan dicarikan solusinya dengan melihat penunjukan maknanya (*madlūl*), sehingga boleh jadi antara keduanya hanya bertentangan secara lafaz saja (*khilāf lafzī*). Namun, apabila tidak ditemukan cara untuk mengkompromi keduanya, maka dilakukan pentarjihan salah satu keduanya.
3. Melalui jalan qiyas, yaitu menemukan hukum terhadap kasus yang tidak disebutkan dalam nas dengan adanya ilat (*‘ilal al-tasyrī‘āt*) yang menghubungkan keduanya dengan menggunakan cara-cara penemuan ilat (*masālik al-‘illat*) yang disebutkan dalam *uṣūl al-fiqh*.

¹⁰ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. X, hlm. 519.

4. Pemberian hukum terhadap suatu perbuatan atau kasus yang terjadi dalam masyarakat yang tidak ditemukan mujtahid sebelumnya dan tidak dapat diterapkan qiyas, Imam Mālik menyebutkannya dengan *al-maṣāliḥ al-mursalah*.
5. Penetapan hukum yang semata-mata ditetapkan tanpa diketahui ilat atau hikmah pensyariatannya. Pelaksanaan hukum seperti ini disebut *ta'abbudī*.¹¹

Penetapan hukum dengan pertimbangan kemaslahatan, kemaslahatan tersebut dapat dilacak dengan tiga cara;

- a. Dengan semata-mata perintah dan larangan, karena perintah mengkehendaki untuk dilakukan perbuatan itu, maka terwujudnya perbuatan itu adalah tujuan *syara'* (*maqṣud li al-Syāri'*).
- b. Dengan melacak alasan/ilat dari perintah dan larangan itu, seperti perintah nikah adalah untuk melestarikan keturunan, diperintahkan untuk melakukan transaksi jual-beli untuk mendapatkan manfaat dari barang yang diperjualbelikan itu.
- c. Pensyariatan hukum memiliki maksud pokok (*maqāṣid aṣliyyah*) dan maksud yang mengikuti maksud pokok itu (*maqāṣid tab'iyyah*). Yang terakhir ini dapat ditemukan dengan adanya nas khusus tentang itu, isyarat dari nas dan pengumpulan beberapa nas (*istiqrā' min al-manṣūṣ*).¹²

Dalam permasalahan yang kedua, pencarian ilat didasari kepada pemilihan ilat yang bersesuaian dengan maksud *syara'*. Pemilihan tersebut harus dilakukan dengan mengumpulkan beberapa ilat yang kemudian diseleksi mana yang paling sejalan dengan maksud *syara'*, kemudian baru dijadikan ilat tersebut sebagai hubungan untuk merentangkan hukum kepada kasus baru. Ilat yang ditemukan harus bisa terukur dan memiliki kesesuaian

¹¹ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 184.

¹² Ibn Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 196.

dengan maksud *syara'*. Dari beberapa ilat yang ditemukan akan tampak sebuah kaidah yang bersifat umum (*al-qā'idah al-kulliyyah*) yang akan mengakomodir kesemua ilat itu, sehingga itu dapat dijadikan sebagai kaidah *kullī* untuk diberlakukan kepada *juz'ī* lainnya yang tidak disebutkan dalam nas.¹³

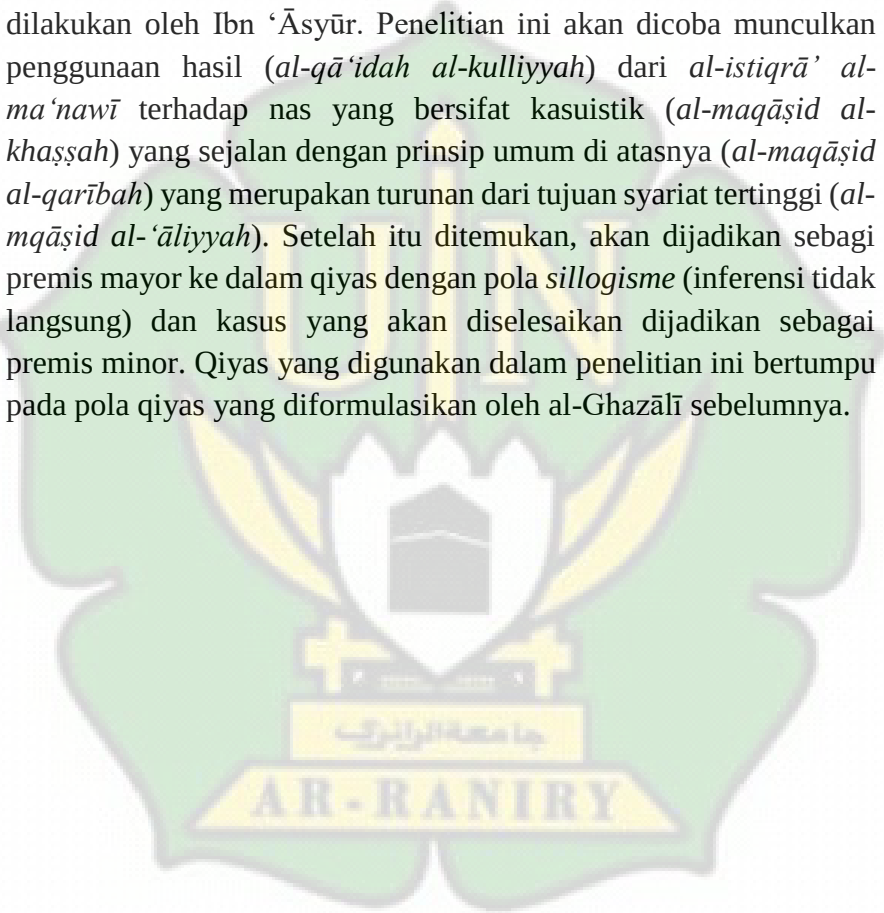
Sebagai contoh, larangan menjual barang sebelum diterima dikarenakan barang akan terjual di pasar, larangan menjual makanan dengan makanan menggunakan pertempoan waktu, karena tidak adanya ketersediaan makanan dalam tanggungan, sehingga akan menyusahkan pernyerahannya, larangan menimbun barang, karena sedikitnya pasokan barang di pasar. Dari beberapa ilat di beberapa kasus itu dapat ditarik sebuah kaidah *kullī*-nya; yaitu syariat mengkehendaki stabilnya peredaran barang dan kemudahan dalam mendapatkannya. Ini mengindikasikan bahwa kaidah umum itu dapat dijadikan sebagai alasan hubungan dengan partikular lainnya yang dicakup oleh kaidah umum tersebut.

Namun, setelah ditelusuri lebih lanjut, tidak ditemukan secara eksplisit penyebutan *al-qiyās al-kullī* oleh Ibn Āsyūr, akan tetapi dapat dilacak dengan penjelasannya di atas, bahwa suatu hukum dapat direntangkan setelah dicari kesamaan antara kasus baru dengan kasus yang telah ada melalui sebuah kaidah umum (penerapan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī*) yang kemudian itu dijadikan sebagai alasan (ilat) untuk berlakunya hukum tersebut kepada kasus yang belum ditemukan penjelasan eksplisitnya dalam nas. Perentangan hukum seperti itu merupakan pola yang diterapkan pada qiyas, sedangkan ilat yang dijadikan sebagai alasan perentangan itu adalah kaidah umum dan kasus baru itu termasuk dalam partikularnya, maka proses yang seperti itu dapat dikatakan sebagai terminologi dari *al-qiyās al-kullī*.

Adapun dalam penelitian ini, konsep yang ditawarkan oleh Ibn Āsyūr akan dijadikan sebagai fondasi awal untuk pengembangan kontruksi lebih lanjut dengan kasus-kasus lain yang nantinya

¹³ Ibn Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 192.

diharapkan *al-qiyās al-kullī* dapat teruji secara metodologis menjadi sebagai metode penemuan hukum dalam konteks kekinian. Ibn ‘Āsyūr hanya menjelaskan pola penerapan *al-istiqrā’ al-ma’nawī* terhadap kasus tanpa memunculkan pola qiyas, sehingga ini dapat diprediksikan bahwa dia tidak menyebutkannya sebagai qiyas. Penelitian ini merupakan lanjutan dari penelitian yang telah dilakukan oleh Ibn ‘Āsyūr. Penelitian ini akan dicoba munculkan penggunaan hasil (*al-qā’idah al-kulliyyah*) dari *al-istiqrā’ al-ma’nawī* terhadap nas yang bersifat kasuistik (*al-maqāṣid al-khaṣṣah*) yang sejalan dengan prinsip umum di atasnya (*al-maqāṣid al-qarībah*) yang merupakan turunan dari tujuan syariat tertinggi (*al-mqāṣid al-‘āliyyah*). Setelah itu ditemukan, akan dijadikan sebagai premis mayor ke dalam qiyas dengan pola *sillogisme* (inferensi tidak langsung) dan kasus yang akan diselesaikan dijadikan sebagai premis minor. Qiyas yang digunakan dalam penelitian ini bertumpu pada pola qiyas yang diformulasikan oleh al-Ghazālī sebelumnya.



2. Kemunculan *al-Qiyās al-Kullī* dalam Pandangan Mukhtār al-Khādimī¹⁴

Mukhtār al-Khādimī dalam kitabnya *al-Maqāṣid al-Istiqrā'iyyah* menjelaskan bahwa *al-maqāṣid al-istiqrā'iyyah* merupakan salah satu bagian dari *al-maqāṣid al-syar'iyyah* yang ditemukan dengan penggunaan pola *istiqrā'*, sedangkan *istiqrā'* itu sendiri adalah peninjauan terhadap partikular (*al-juz'iyyāt*) untuk sampai pada sebuah kaidah umum (*al-kullīyyāt*). Dalam konteks *al-maqāṣid al-syar'iyyah* penerapan *istiqrā'* itu diberlakukan pada *maqāṣid juz'iyyāt* untuk sampai pada *al-maqāṣid al-istiqrā'iyyah*.¹⁵

Al-maqāṣid al-istiqrā'iyyah dapat diartikan sejumlah *al-maqāṣid al-syar'iyyah* yang ditemukan dengan menggunakan pola *istiqrā'* pada *juz'iyyāt*nya. Hal ini dikarenakan syariat diturunkan untuk mewujudkan *maṣlaḥat* bagi umat manusia, sehingga dalam setiap perintah mengandung kemaslahatan dan setiap larangan mengandung kefasidan dan celaan. Itu dapat dilihat dari pensyariatan nikah yang bersifat permanen atau tanpa batas waktu yang ditentukan, ini dimaksudkan untuk melestarikan keturunan dan

¹⁴ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī dilahirkan di sebuah kota di Tūnisia pada tanggal 18 Mei 1963 M. Al-Khādimī belajar ilmu Alquran di Masjid 'Alī al-Bahlī kepada Muhammad al-'Abīdī. Kemudian dia belajar pada tingkatan ibtida'iyyah dan tsanawiyah di kotanya. Dia melanjutkan pendidikan tinggi pada tahun 1404 H/1984 M di Universitas al-Zaitūnah, Tūnisia. Pada tahun 1988, al-Khādimī lulus di bidang fiqh dan *siyāsah syar'iyyah* pada Fakultas Syariah dan Uṣūl al-Dīn. Dia lulus program doktoral di bidang *uṣūl al-fiqh* pada tahun 1993. Dia juga mengambil program doktoralnya yang kedua di bidang fikih dan lulus dengan predikat sangat memuaskan pada tahun 1997 dengan judul disertasinya "*al-Maqāṣid fī al-Madḥhab al-Mālikī*." Al-Khādimī mengajar ilmu keislaman di Tūnisia dan Negara-negara Arab. Dia termasuk anggota Dawlah Akhlāqīyyah Ḥuyūwiyyah, dia juga sering menjadi pemateri pada berbagai muktamar tentang ilmu keislaman. Di antara karyanya adalah; *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, *Ta'lim 'Ilm Uṣūl*, *al-Maqāṣid fī al-Madḥhab al-Mālikī*, *Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* dan masih banyak lagi yang tidak mungkin disebutkan semuanya di sini. A'ḍā' Multaqī Ahl al-Ḥadīth, *al-Mu'jam al-Jāmi' fī Tarajum al-'Ulamā' wa Ṭalabah al-'Ilm al-Mu'āṣirah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 350.

¹⁵ Nūr al-Dīn al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Istiqrā'iyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 2.

menjaga kemaslahatan bagi kedua belah pihak, perintah untuk mengangkat pemimpin adalah untuk menjaga kemaslahatan bagi rakyatnya dengan penerapan berbagai peraturan yang mendatangkan kemaslahatan bagi rakyat. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah kaidah:

التَّصَرُّفَ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ¹⁶

*Peraturan yang diterapkan kepada rakyat berorientasi kepada maṣlahat*¹⁷

Di samping itu, dapat dirincikan bahwa pensyarian perkawinan, pengharaman zina, khalwat dan sebagainya dengan diringi hukuman bagi yang melanggar larangan tersebut adalah sebuah bentuk penjagaan terhadap kehormatan (*ḥifz al-‘ird*). Kaidah umum ini diyakini lahir dari beberapa hukum-hukum yang dipahami dari beberapa makna, sedangkan makna itu sendiri dipahami dari nas-nas, sehingga hukum itu bersumber dari dalil *syar‘ī* yang bersifat umum (*al-dalīl al-syar‘ī al-kullī*).

Para ulama membagi landasan hukum yang merupakan dalil syariat yang dijadikan sebagai pijakan untuk menarik sebuah

¹⁶ ‘Alī Ḥaidar, *Durrar al-Ḥikām fī Syarḥ Majalat al-Aḥkām* (Beirut: al-Jail, t.t), jld II, hlm. 288.

¹⁷ Al-Suyūṭī memberikan redaksi yang lain:

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Imam al-Syāfi‘ī mengatakan: Imam atau pemimpin diibaratkan sebagai wali bagi harta anak yatim (*manzilat al-imām min al-ra‘iyah manzilat al-walī min al-yatīm*). Itu juga pernah dikatakan oleh Khalifah ‘Umar Ibn Kaṭṭāb ra.:

قال عمر رضي الله عنه: إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه فإذا أسرت رددته فإن استغفنت استغفنت

Oleh karena itu, seorang pemimpin tidak boleh mencurangi atau menyalahi amanah yang sudah dipercayakan kepadanya. Di antara penerapan peraturan yang berorientasi kepada kemaslahatan adalah tidak melebihi dalam pembagian zakat di antara mustahik zakat yang memiliki kebutuhan yang sama. Di samping itu, seorang pemimpin tidak boleh membatalkan *qisās* tanpa ada alasan yang jelas, karena itu bertentangan dengan *maṣlḥat*. Namun, apabila ada *maṣlahat* dalam pelaksanaan *qisās*, maka dilaksanakan atau ada kemaslahatan pada pengambilan diyat, maka dia mengambil diyat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazāir* (Surabaya: Saqafurah, t.t), hlm. 84.

kesimpulan hukum terhadap suatu kasus. Dalil¹⁸ itu dapat berupa dalil yang bersifat khusus/partikular (*al-dalīl al-syar'ī al-juz'ī*) atau dalil yang bersifat umum (*al-dalīl al-syar'ī al-kullī*).¹⁹ Mengenai dalil yang bersifat khusus tidak ada perbedaan pendapat tentang kebolehan untuk dijadikan sebagai landasan hukum terhadap suatu kasus. Dalil ini dapat berupa Alquran, hadis atau ijmak khusus. Namun, dapat juga berupa Alquran dan hadis sekaligus. Misalnya tentang kehalalan jual-beli dan keharaman riba yang memiliki dalil:

...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... (البقرة: ٢٧٥)

Artinya: ...dan Allah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba...

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبِي، فَقَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدِّمِّ، وَثَمَنِ الْكَلْبِ، وَآكِلِ الرِّبَا وَمُؤْكِلِهِ، وَالْوَأْتِمَةَ وَالْمَسْتُوشِمَةَ (رواه البخارى)²⁰

Artinya: Sulaimān ibn Ḥarb berkisah kepada kami, Syu'bah berkisah kepada kami, dari 'Awn ibn Abī Juḥaifah, ayahku berkata: sesungguhnya Nabi saw. melarang pengambilan harga

¹⁸ Dalil memiliki beberapa padanan kata yang memiliki makna yang sama di antaranya, *al-mursyid* dan *muwajjuh*, *al-dāl* dan *al-nāsiḥ*, *uṣūl* dan *maṣādir*, baik yang disepakai, yaitu *al-Kitāb* dan sunah ataupun yang tidak sepakati, seperti *istiḥsān*, *istiṣlāḥ* dan *istiḥāb*. Dalil pada umumnya dipakai pada *dilālah* atas nas *al-Kitāb*, sunah dan ijmak, artinya pada *dilālah* hukum partikular yang tertentu (*ḥukm juz'ī muayyan*), seperti *dilālah* ayat-ayat bal terhadap hukum bal dan *dilālah* sebuah hadis terhadap suatu hukum. dalil seperti itu digunakan untuk *dilālah* perkara yang *kullī* dan preposisi umum, akan tetapi ada perbedaan ulama tentang kejelasan dan isyaratnya. Di samping itu, ada juga yang menamakan dengan *al-qā'idah al-'āmmah*, *al-aṣl al-kullī*, *al-mabda' al-syar'ī* dan *jins al-'ālī* dan sebagainya. Oleh karena dalil memiliki banyak nama, maka dalil dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu; *al-dalīl al-syar'ī al-juz'ī* dan *al-dalīl al-syar'ī al-kullī*. Al-Khādimī, *al-Maqāṣid*..., hlm. 85.

¹⁹ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid*..., hlm. 86.

²⁰ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., jld. VII, hlm. 166.

darah, harga anjing, pemakan riba, perwakilannya dan pembuat dan penerima tato.

Keharaman riba ditunjukkan langsung oleh ayat dan hadis di atas. Keharaman ini dapat ditemukan hanya dengan penggunaan penalaran lughawiyah, yaitu dengan penggunaan kaidah *uṣūliyyah*:

صيغة النهي مقتضية للتحريم²¹

Lafaz nahy mengkehendaki haram

Lafaz *nahy* apabila tanpa dibarengi oleh dalil yang memalingkan dari hakikat larangan itu sendiri, maka hukumnya haram. Hal ini sama halnya dengan *amr* yang diperintahkan dengan tanpa diiringi dengan petunjuk yang lain untuk memalingkan dari makna wajib. Ini menjadikan permasalahan apabila dilihat dalam permasalahan *mubāḥ*, apakah terdapat perintah atau hanya perizinan semata di dalamnya, sehingga dimasukkan ke dalam hukum *taklifi*. Uraian secara terperinci tentang keberadaan *khiṭāb* pada *mubāḥ* akan dijelaskan pada sub item selanjutnya.

Adapun dalil yang bersifat umum diambilkan dari beberapa makna nas yang memiliki kesamaan dan saling mendukung satu sama lainnya, kemudian ditarik sebuah kaidah yang bersifat umum dan mampu mengakomodir kesemua makna nas yang diteliti. Dalil umum dapat juga disebut sebagai landasan hukum yang bersifat umum (*al-aṣl al-kullī*), karena yang dijadikan kaidah umum di sini adalah kumpulan nas bukan satu nas saja. Dalil umum ini bukan didasari kepada kemauan hawa nafsu dan tanpa landasan sama sekali.²²

Al-Kadimī menambahkan, permasalahan tentang penerimaan dalil yang bersifat umum merujuk kepada penerimaan oleh jumhur ulama bahwa terminologi dalil adalah sesuatu yang dapat dijadikan sebagai landasan untuk menemukan hukum pada suatu kasus.

²¹ Manṣūr Ibn Muḥammad al-Marwazī, *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 138.

²² Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid...*, hlm. 32.

Pernyataan ini memberikan pemahaman bahwa dalil itu mencakup dalil *syar'ī* yang *juz'ī* dan dalil *syar'ī* yang *kullī*.²³ Oleh karena itu, landasan itu tidak mesti berupa nas atau ayat khusus yang dapat mencakup permasalahan yang mengkehendaki hukum, karena akan sangat sukar ditemukan nas khusus (*aṣl muayyan*) untuk menjawab berbagai kasus yang muncul belakangan dengan perkembangan teknologi dan peradaban manusia.

Penerimaan terhadap dalil yang bersifat umum bukan tanpa alasan yang jelas. Penerimaan ini juga memiliki persyaratan yang ketat dan jelas, sehingga tidak terkesan memudahkan syariat dengan mengandalkan nas yang bersifat umum untuk menjawab permasalahan yang terjadi. Penemuan kaidah umum dari nas yang memiliki kesamaan dan saling mendukung antar sesama nas yang dilakukan dengan penerapan metode *istiqrā'*. Sesuatu yang berlandaskan kepada dalil syariat, maka itu juga dianggap sebagai syariat juga. Hal ini dikarenakan hukum dapat berupa apa yang disebutkan secara jelas dalam teksnya (*al-aḥkām al-manṭūq*) dan ada juga hukum yang tidak disebutkan oleh nas, akan tetapi dipahami dari nas itu (*al-maskūt 'anhā*).²⁴

Ini mengisyaratkan bahwa Alquran merupakan Kitab yang mencakup semua permasalahan yang terjadi dan tetap eksis tanpa batas ruang dan waktu. Ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي
الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (الانعام: ٣٨)

Artinya: dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhan-lah mereka dihindarkan.

²³ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid*..., hlm. 88.

²⁴ Al-Khādīmī, *al-Maqāṣid*..., hlm. 88.

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa Alquran mampu mencakup hukum segala masalah yang ada. Hukum-hukum yang tidak disebutkan secara eksplisit dapat ditemukan secara implisit dari teks itu sendiri, sehingga hukum bagi yang tidak disebutkan mengiringi apa yang disebutkan secara tekstual. Ini dipahami dengan keumuman dan kesempurnaan agama. Namun, apabila hanya dipahami bahwa hukum itu hanya pada yang disebutkan nas, maka akan ada banyak masalah yang tidak bisa diselesaikan, karena hukumnya tidak disebutkan oleh nas langsung. Adapun dalam permasalahan istilah *al-qiyās al-kullī*, al-Khādimī menyebutkan bahwa *al-qiyās al-kullī* adalah padanan dari istilah *al-maqāṣid al-istiqrā'iyah*, *al-istiqrā' al-ma'nawī*, *al-'umūm al-ma'nawī*, *al-tawātur al-ma'nawī*, *al-maṣāliḥ al-kulliyah*, *al-dalīl al-syar'ī al-kullī* atau *al-dalīl al-'āmm* atau *al-ijmālī* atau *al-ba'īd* atau *al-'ālī*, *al-qiyās al-mausi'* atau *al-maṣlahī* atau *al-maqāṣidī* atau *qiyas al-ma'ānī*.²⁵ Setelah ditelusuri lebih lanjut, al-Khādimī menjelaskan bagaimana hakikat *al-dalīl al-syar'ī al-kullī* dan kekuatannya sebagai dalil untuk *istinbāṭ* hukum. Sejauh penelusuran penulis, tidak ditemukan dia menjelaskan hasil *al-istiqrā' al-ma'nawī* dalam operasional qiyas. Adapun dalam penelitian ini digunakan istilah *al-qiyās al-kullī*, dikarenakan dalam penelitian ini dilakukan dua tahapan, yaitu dicarikan kaidah umum dengan pola *al-istiqrā' ma'nawī* (induksi tematik) terlebih dahulu dari nas-nas kasuistik yang akan melahirkan *al-qā'idah al-kulliyah* dalam tingkatan *al-maqāṣid al-khaṣṣah*. *Al-qā'idah al-kulliyah* ini disesuaikan dengan salah satu *al-qawā'id al-kulliyah* yang termasuk dalam *al-kulliyah al-khamsah* pada tingkatan *al-maqāṣid al-qarībah* yang merupakan turunan dari *al-maqāṣid al-'āliyyah*. Setelah itu ditemukan, baru dimasuk ke dalam pola qiyas (deduksi) pada premis mayornya, dan kasus baru dijadikan sebagai premis minor, sehingga melahirkan sebuah konklusi yang merupakan hukum bagi kasus baru yang

²⁵ Al-Khādimī, *al-Maqāṣid...*, hlm. 83.

belum ada hukum sebelumnya. *Al-qiyās al-kullī* ini diharapkan menjadi sebuah metode penemuan hukum yang akan digunakan untuk menemukan hukum oleh pihak yang berwenang, baik itu pemerintah, hakim, ataupun lembaga fatwa.

3. Hakikat Perubahan *al-Qiyās al-Juz'ī* Kepada *al-Qiyās al-Kullī*

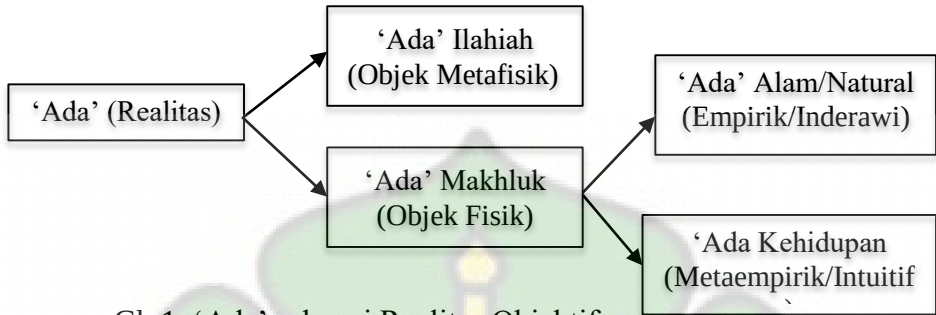
Hakikat adalah keber-ada-an sesuatu. Sebagaimana telah disebutkan pada Bab III, ada sebagian yang membedakan antara hakikat dengan *māhiyah*. Hakikat hanya diperuntukkan kepada sesuatu yang dapat dipastikan keberadaannya secara kenyataan dan makna (*mutaḥaqiq thābit ḥissan aw ma'nā*). Sedangkan *māhiyah* dapat diperuntukkan kepada yang *mawjūd* atau kepada yang *ma'dūm*, karena boleh jadi sesuatu itu ada namanya (اسم), akan tetapi tidak ada bendanya (مسمى), seperti lafaz العنقاء yang diartikan sejenis burung yang hanya ada nama, namun tidak memiliki bentuk dalam kenyataannya.

'Ada' dalam bahasa Arab sering diidentikkan dengan *wujūd* yang berarti "ada", sedangkan dalam bahasa Inggris diidentikkan dengan kata "*being*" yaitu; konsep dasar yang paling umum meliputi semua yang *mawjūd*. Dengan demikian, hakikat merupakan tinjauan terhadap keber-ada-an sesuatu dan ini merupakan pembicaran yang berkisar dalam ontologi. Keber-ada-an di sini dapat berupa objek yang berada dalam wilayah fisik, metafisik atau metaempirik.²⁶ Oleh

²⁶ Untuk dapat mengetahui interaksi tersebut, manusia harus mengalami tiga relasi:

- a. Kesadaran kognitif (*cognitive consciousness*) terkait dengan kesadaran relasi subjek-objek. Kesadaran ini berkaitan dengan fakultas untuk memahami, mengingat atau memikirkan objek.
- b. Kesadaran rekognitif (*recognitive consciousness*) berkaitan dengan kesadaran relasi subjek-subjek. Kesadaran ini berkaitan dengan fakultas untuk membangun pengakuan, penghargaan, empati, kasih sayang dan lain-lain antar sesama subjek.
- c. Kesadaran transkognitif (*trans-conitive*) berkaitan dengan kesadaran relasi subjek sebagai hamba dengan Tuhan-nya. Kesadaran transkognitif berkaitan dengan moda yang melampaui moda kesadaran

karena itu, realitas sebagai ‘ada’ secara objektif dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb 1: ‘Ada’ sebagai Realitas Objektif

Membicarakan objek-objek sebagai ‘ada’ di luar sana merupakan pembicaraan ontologis. Akan tetapi, karena kebutuhan akan kebenaran, ketika objek-objek itu dibicarakan, segera pembicaraan masuk pada soal epistemologi, tentang keber-‘ada’-an realitas yang diketahui. Penjelasan di atas diperlukan dikarenakan penelitian ini meneliti tentang *al-qiyās al-kullī*, yang keber-‘ada’-annya masuk dalam ranah konsep (*metaempirik*). Untuk menjawabnya secara tuntas, maka diperlukan penjelasan secara etimologi terlebih dahulu, yaitu penjelasan arti dari kata-kata yang merangkainya secara kaidah bahasa (*linguistik*). Hal ini dikarenakan setiap kata harus mengikuti kaidah bahasa yang mencakup penjelasan arti kata yang merangkainya sebagaimana dipakai oleh ahli bahasa, maka diperlukan penjelasan arti tiap-tiap kata yang menyusunnya, yaitu; *al-qiyās* dan *al-kullī*, kemudian baru dirangkaikan menjadi sebuah istilah yang akan digunakan dalam penelitian ini.

Al-qiyās al-kullī secara etimologi merupakan rangkaian dua kata, *al-qiyās* dan *al-kullī*. *Al-qiyās* merupakan kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu, قياس- يقيس- قياس yang berarti *to measure*,

(1) dan (2). Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial* (Mataram: IPGH, 2014), hlm. 257.

*gauge, measure, analogy with, draw analogous conclusions.*²⁷ Qiyas dari segi bahasa lebih cenderung diartikan sebagai praktek menyamakan suatu benda dengan benda lainnya berdasarkan kemiripan antara keduanya. Kesamaan itu dapat berupa substansi pembentuk keduanya atau faktor dari luar yang melekat pada benda itu. Penyamaan ini sudah pasti menyangkut dengan sesuatu yang bersifat material, karena itu menyangkut realitas yang ada. Penggunaan qiyas digunakan untuk menyeleksi setiap partikular yang ada, dengan melihat kesamaan dan kemiripan dengan partikular yang sudah ada untuk dijelaskan kesamaan hukum yang berlaku pada keduanya. Qiyas dapat diterapkan apabila diperoleh titik kesamaan (ilat) antara dua material itu, baik itu bentuk atau jenis antara keduanya. Ilat ini adalah hasil generalisasi sifat dari sesuatu yang telah disebutkan sebelumnya, sehingga partikular baru dapat masuk di bawah genus sifat itu dan mendapatkan hukum yang sama dengan partikular yang disebutkan sebelumnya. Apabila itu tidak ditemukan, maka qiyas tidak dapat berfungsi pada permasalahan yang demikian. Hal ini dapat dilihat sebagaimana Allah menggunakan penyamaan dalam Alquran di antaranya:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٦١)

Artinya: perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir; pada setiap bulir seratus biji. Allah melipatgandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Al-Qurṭubī dalam tafsirnya *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* menjelaskan bahwa dalam ayat di atas terdapat penyamaan antara orang yang bersedekah dengan orang yang menanam tumbuhan dan

²⁷ Hans Wehr, *A Dictionary...*, hlm. 804.

sedekah dengan biji-bijian. Penyamaan ini dilakukan karena memiliki suatu kesamaan yang dapat menghubungkan antar keduanya.²⁸ Orang yang bersedekah mengeluarkan atau membelanjakan hartanya kepada orang lain, sehingga menyebabkan harta yang ada padanya berkurang, begitu juga dengan orang yang menanam tanaman menggunakan benih, benih yang sudah dimasukkan ke tempat penyemaian, mengakibatkan benih yang ada padanya berkurang. Namun demikian, bagi orang yang bersedekah akan mendapatkan keuntungan berupa pahala dari sedekahnya itu dan hal yang sama juga berlaku pada orang yang menanam tanaman akan keuntungan hasil panen dari tanaman itu. Penyamaan ini dibolehkan walaupun yang satunya bersifat abstrak (*al-ma'qūl*) yaitu; pahala dan yang lain bersifat materi (*maḥsūs*) yaitu; keuntungan hasil panen, karena keduanya dianggap pasti adanya, sehingga penyamaan itu memenuhi persyaratan.²⁹

Di sisi lain, kata *kullī* merupakan kata yang diberikan imbuhan “*ya nisbah*” yang berarti *total*, *enteri*, *all-round*, *over all*, *comprehensive*, *complete* dan *universal*.³⁰ Berdasarkan arti secara bahasa tersebut, *kullī* dapat diartikan sebagai suatu kata yang digunakan untuk cakupan secara umum dari beberapa partikularnya. Hal ini dapat dilakukan apabila setiap partikular yang diteliti memiliki kemiripan antara satu dan lainnya, sehingga dapat digabungkan dalam suatu *genus* besar yang mencakup sebagian besar dari partikularnya dan diberikan nama yang memberikan gambaran dari keseluruhan partikularnya, walaupun ada partikularnya yang tidak termasuk di dalamnya. Hal ini dikarenakan generalisasi itu hanya berlaku untuk sebagian besar (*aghlabiyyah*).

Masing-masing prinsip umum itu dibentuk oleh kumpulan prinsip khusus. Sebaliknya, sebuah *juz'ī* harus merupakan bagian

²⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmī li Ahkām al-Qur'ān*, jld. III..., hlm. 303.

²⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. III, hlm. 41.

³⁰ Hans Wehr, *A Dictionary...*, hlm. 835.

dari *kullī*, karena jika dia berdiri sendiri dia tidak dapat dipergunakan sebagai dasar bagi hukum. Demikian juga sebuah *kullī* tidak akan berarti tanpa *juz'ī*. Eksistensinya sangat bergantung pada *juz'īyyāt* yang membentuknya. Di sini, al-Syātibī sependapat dengan para teolog yang berpendapat bahwa tidak satu pun *kullī* yang dapat berdiri sendiri, hanya *juz'īyāt* yang bisa demikian. Mengambil sebuah *kullī* yang tidak didukung oleh *juz'īyāt* sama dengan menggunakan argumen yang belum disusun.³¹

Juz'ī secara definitif adalah bagian dari sebuah *kullī*, karena itu dengan mengemukakan kata *juz'ī* berarti juga secara tidak langsung mengemukakan sebuah entitas di mana *juz'ī* merupakan bagiannya, entitas itu adalah *kullī*. Ungkapan serupa juga dapat digunakan untuk kata *kullī*, yang secara langsung juga berarti mengemukakan *juz'īyāt* yang merupakan bagian darinya. Hubungan dialektis antara *kullī* dan *juz'īyāt*nya menunjukkan bahwa menghilangkan sebuah *juz'ī* dari sebuah *kullī* adalah mengganggu keutuhan *kullī* itu; sebaliknya, menggunakan sebuah *kullī* dengan mengabaikan *juz'īyāt* yang membentuknya juga akan merusak *kullī* itu.

Berdasarkan pengertian yang dijelaskan di atas, tampak bahwa *al-qiyās al-kullī* adalah penemuan hukum terhadap suatu permasalahan baru dengan menggunakan penyamaan pada sesuatu yang telah ada dengan *al-qā'idah al-kullīyyah* sebagai penyatunya. Prinsip umum itu digunakan sebagai perantara hubungan antara keduanya. Oleh karena demikian, sebelum melakukan qiyas, maka harus dicarikan sebuah prinsip umum atau kaidah umum dari nas yang bersifat kasuistik atau lebih dekat dengan kasus yang dengannya dapat ditarik permasalahan baru itu ke dalam hukum yang telah ada sebelumnya. Dengan demikian, *al-qiyās al-kullī* adalah pemilahan dan pemilihan terhadap berbagai teks yang

³¹ Teks aslinya berbunyi:

وجزئيات الكلّي قد تختص ١ بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإن لم يتصف بها الكلّي من جهة ما هو كلي ٢، ولا يدل ذلك على أن للجزئي مزية على الكلّي، ولا أن ذلك في الجزئي خاص به لا تعلق له بالكلّي، كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي ٣؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته

Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld II..., hlm. 440.

dianggap memiliki kemiripan atau mendukung antara satu dengan lainnya untuk melahirkan kaidah umum yang menjadi penyatu kasus baru ke dalam cakupan kasus sebelumnya, sehingga permasalahan itu akan mendapatkan hukum sebagaimana permasalahan sebelumnya yang memiliki kemiripan dengannya. Adapun perubahan *al-qiyās al-juz'ī* ke *al-qiyās al-kullī* dapat dilihat dari terminologi masing-masing. Pada *al-qiyās al-juz'ī* penyatu antara *furū'* adalah generalisasi dari sifat yang ada pada nas tertentu (*aṣl muayyan*) sedangkan pada *al-qiyās al-kullī*, penyatu antara *furū'* dengan *aṣl* adalah *al-qā'idah al-kullī* yang ditemukan dari nas kasuistik yang dipilih yang mendekatkan kepada kasus yang akan dicarikan hukumnya. Penggunaan istilah *al-qiyās al-juz'ī* terhadap qiyas yang digunakan oleh ulama masa lalu adalah sebagai pembeda dari *al-qiyās al-kullī*. Hal ini dikarenakan belum ditemukan ulama yang menggunakan kata *al-qiyās al-juz'ī* pada qiyas yang digunakan sebelumnya. Pada sub item ini, *Al-qiyas al-juz'ī* tidak dijelaskan lagi detailnya, karena telah dianggap tuntas pembahasannya pada Bab II. Oleh karena demikian, perbedaan dari terminologinya hanya pada penyamaan satu perkara dengan perkara lain. Pada *al-qiyās al-juz'ī* penyamaan sesuatu yang bersifat realitas aktual, sedangkan pada *al-qiyās al-kullī* penyamaan bersifat realitas konseptual.

Perubahan *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī* juga dapat dilihat dari bagian-bagian yang menyusunnya atau substansi dari masing-masing istilah itu. Substansi adalah wahana bagi sifat-sifat, yakni sesuatu yang mendasari atau mengandung kualitas dan sifat-sifat yang dipunyai sesuatu. Substansi merupakan sesuatu yang di dalamnya terwujud esensi, sehingga setiap substansi mengandung arti esensi, tetapi tidak sebaliknya. Jika substansi adalah apa yang menyusun sesuatu, esensi adalah yang menjadikan sesuatu itu sesuatu tertentu. Akan tetapi, apabila substansi dilawankan dengan aksidensi, substansi sering dipakai searti dengan esensi. Adapun materi (*mater*) hanyalah salah satu jenis substansi, yakni sesuatu

yang mendasar dari alam fisis yang darinya sesuatu terbuat, sedangkan bentuk (*form*) adalah struktur sesuatu itu.³²

Perubahan substansi *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī* dalam konteks adalah terletak pada permasalahan *aṣl*, dalam *al-qiyās al-juz'ī*, *aṣl* yang dijadikan sebagai tempat berpijaknya qiyas adalah nas yang bersifat khusus (*aṣl muayyan*) yang menjelaskan secara khusus hukum tentang suatu permasalahan yang kemudian direntangkan hukum pada kasus baru yang merupakan cakupan dari nas itu sendiri. Sedangkan pada *al-qiyās al-kullī*, *aṣl* yang dijadikan sebagai pijakan untuk melakukan qiyas adalah nas yang bersifat umum (*aṣl kullī*) yang kemudian dirumuskan menjadi kaidah umum untuk menyatukan kasus baru dalam hukum yang sebelumnya telah ada. Hal ini dilakukan karena secara kasus baru tersebut tidak dapat masuk ke dalam genus kasus yang telah disebutkan oleh nas, sehingga perlu dicarikan *aṣl* yang lain agar kasus baru itu tetap bisa mendapatkan hukum sebagaimana kasus sebelumnya.

Perubahan substansi *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī* terjadi pada penggunaan ilatnya. *Al-qiyās al-juz'ī* menitikberatkan penggunaan ilat dengan syarat harus jelas dan terbatas (*ẓāhiratan muḍabbiḥatan*), sehingga akan sangat terbatas sifat yang dapat dijadikan ilat. Namun, perlu ditekankan bahwa fungsi ilat di sini adalah sebagai pengenalan hukum (*mu'arrif li al-ḥukm*) bukan sebagai penetap hukum, karena pada dasarnya perbuatan dan hukum Allah tidak memiliki ilat untuk melazimkannya. Pendapat ini adalah sebagaimana yang dipegang oleh ulama *mutakallimīn*. Berbeda dengan golongan *fuqahā'* yang mengatakan bahwa hukum itu ditentukan ilat yang ada padanya. Ilat itu berfungsi sebagai pembangkit hukum (*bā'ithah li al-syar' alā ḥukm*).³³ Namun demikian, apabila ditelusuri lebih lanjut, kedua pendapat itu tidak

³² Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soedjono Soemargono, dikutip oleh Saiful Anwar, *Filsafat...*, hlm. 129.

³³ Ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syari'iyah* (Riyād: Dār al-Hajrah, t.t), hlm. 83.

terjadi pertentangan, sehingga kedua dapat dikompromi bahwa apa yang dikatakan oleh golongan *mutakallimīn* bahwa hukum Allah tidak memiliki ilat yang mewajibkan hukum, akan tetapi hanya sebagai pengenalan hukum. Di sini jelas bahwa mereka mengakui adanya ilat dalam hukum. Di sisi lain, golongan *fuqahā'* mengakui adanya ilat dalam hukum sebagai pembangkit hukum, ini difokuskan pada pembangkit untuk pelaksanaan hukum pada mukallaf bukan pada pensyariaan hukum itu sendiri. Adapun dalam permasalahan *al-qiyās al-kullī*, ilat yang digunakan adalah kaidah umum yang ditemukan setelah diterapkan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī* pada nas. Kemudian kaidah itu dijadikan sebagai premis mayor dalam pola silogisme yang mencakup premis mayor, premis minor dan konklusi. Ini berbeda dengan *al-qiyās al-juz'ī* yang menjadikan ilatnya adalah sifat yang telah disebutkan oleh nas yang terkhusus.

Hakikat³⁴ dari perubahan *al-qiyās al-juz'ī* kepada *al-qiyās al-kullī* adalah ketercakupan pemasalahan baru terhadap permasalahan yang disebutkan dalam nas. Ketercakupan ini adalah dengan menyatukan dalam satu *al-qā'idah al-kullī* yang ditemukan dari penalaran induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*) terhadap nas yang bersifat kasuistik yang kemudian dijadikan sebagai premis mayor pada qiyas yang menggunakan pola *sillogisme* dan menjadikan kasus yang akan diselesaikan hukumnya sebagai premis minor, kemudian akan menghasilkan konklusi sebagai hukum bagi kasus yang belum ditemukan hukum sebelumnya. Dengan demikian, hakikat terdalam dari *al-qiyās al-kullī* adalah pencarian kaidah umum dari berbagai nas yang bersifat kasuistik atau nas yang dapat

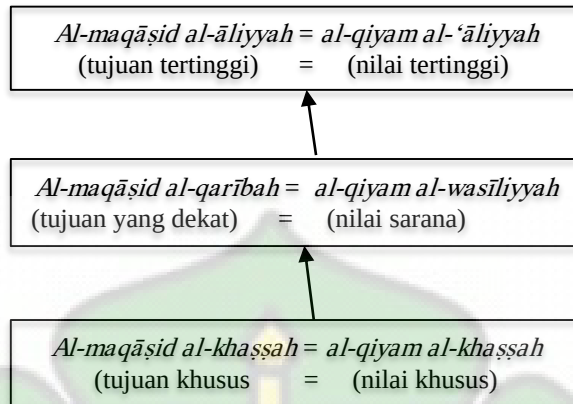
³⁴ Hakikat terdalam sering diidentikkan dengan kata esensi dapat diartikan dengan “apa-nya” kenyataan, yaitu “ke-begituan”-nya dan itu dapat ditangkap dalam konsep. Arti dari esensi mengalami perubahan sesuai dengan penggunaannya. Sahihlah untuk mereduksikan bermacam-ragaman arti ini ke “jenis-jenis” dasar. Tetapi ini sendi merupakan tugas yang besar. Tidaklah dengan sendirinya jelas bahwa perbedaan antara substansi dari substansi dan esensi dari aksiden benar-benar bersifat adil terhadap situasi tertentu. Sebagaimana semua pembagian, pembagian kenyataan menjadi substansi dan aksiden sekaligus menjelaskan dan menyembunyikan. P. Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius: 1994), hlm. 121.

mendekatkan kepada kasus yang akan diselesaikan hukumnya, kemudian dijadikan sebagai premis mayor. Ini dimaksudkan agar terjadi perentangan hukum terhadap kasus baru.

Namun demikian, dalam penelitian ini tidak akan dijelaskan secara panjang lebar tentang penemuan kaidah itu, akan tetapi hanya disebutkan beberapa nas sebagai contoh untuk merumuskan kaidah umum berdasarkan *al-istiqrā' al-ma'nawī* dari nas yang bersifat kasuistik itu (*al-maqāṣid al-khaṣṣah*). Hal ini dikarenakan penelitian ini lebih difokuskan kepada formulasi *al-qiyās al-kullī* yang merupakan operasional qiyas dalam kerangka *al-istiqrā' al-ma'nawī*. Oleh karena itu, hakikat *al-qiyās al-kullī* bertumpu pada kecakupan permasalahan baru dengan adanya kaidah umum itu akan banyak kasus baru yang dapat diselesaikan, karena *al-qiyās al-kullī* menggunakan operasional qiyas, namun penyatu antara kasus yang belum ada hukum dengan kasus yang telah disebutkan oleh nas menggunakan kaidah umum yang sebelumnya telah ditemukan dalam proses penalaran *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

Al-qā'idah al-kullīyyah yang digunakan dalam penelitian ini merupakan rumusan yang dihasilkan dari nilai yang ditemukan dari proses *al-istiqrā' al-ma'nawī* terhadap nas-nas yang bersifat kasuistik. Sebagaimana telah disebutkan dalam Bab III sebelumnya bahwa *al-qā'idah al-kullīyyah* tersebut adalah perwujudan dari *maqāṣid al-syarī'ah* yang bersumber dari nas syariat. Ibn Āsyūr menyusunnya dari yang terendah, yaitu tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khaṣṣah*), lalu tujuan yang dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*) dan tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-'āliyyah*), yang terakhir ini merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri.

Sejalan dengan Bab III, bahwa maslahat sebagai sesuatu yang dituju adalah berupa nilai, Fahmī Muḥammad 'Ulwān mengkonversi *maqāṣid* menjadi tingkatan nilai. Menurutnya, nilai-nilai *akhlaqī* terdiri dari tujuan (*ghāyah*) dan sarana (*wasīlah*). Oleh karena itu, *maqāṣid* sebagai nilai terdiri dari nilai khusus (*al-qiyam al-khaṣṣah*), nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) dan nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyyah*). Berikut ilustrasinya:



Gb. 2: peningkatan nilai *maqāṣid* berdasar teori Ibn Āsyūr

Tampak pada ilustrasi ini bahwa *maqāṣid* tertinggi adalah nilai universal dalam sistem hukum Islam, Ibn Āsyūr menyatakan:

أن المقاصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الانسان. و يشمل صلاحه عقله و صلاح عمله، و صلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيها.³⁵

Tujuan umum syariat adalah memelihara tatanan hidup umat (ḥifẓ nizam al-ummah) dan melanggengkan kebaikan melalui kebaikan penatannya, yaitu manusia. Kebaikan manusia mencakup kebaikan akalunya, kebaikan amal perbuatannya dan kebaikan semua yang ada di alam di mana manusia hidup.

Tidak berbeda dengan dari Ibn Āsyūr, Fahmī Muḥammad ‘Ulwān menyatakan sebagai berikut:

³⁵ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 60.

و هذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعا للفرد وللمجتمع، وهذه الغاية تصفى على القيم الخمسة الوسيطة، معناها لكي تحقق كمال الوجود الشري، وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية³⁶

Tujuan tertinggi ini adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik itu individu maupun masyarakat. Tujuan tertinggi ini diletakkan di atas nilai-nilai sarana yang lima, ini bermakna supaya dapat memastikan kesempurnaan eksistensi manusia. Oleh karena itu, ia menjadi nilai-nilai akhlak yang terukur.

Pernyataan di atas menunjukkan, bahwa di satu sisi nilai tertinggi merupakan abstraksi dari nilai sarana, di sisi lain maslahat tertinggi terwujud melalui tercapainya maslahat pada sarana. Oleh karena itu, nilai-nilai sarana serupa dengan nilai-nilai *akhlāqī* yang dipedomani dalam menjalani kehidupan sehari-hari, sehingga maslahat terwujud.

Nilai sarana ini merupakan *maqāṣid* yang dirumuskan oleh al-Ghazālī menjadi *al-kulliyāt al-khamsah*. *Al-kulliyāt al-khamsah* diabstraksi dari *al-maqāṣid al-khaṣṣah*, yaitu nilai yang ditemukan dalam perintah dan larangan pada ayat-ayat tertentu. Jadi, berangkat dari nilai-nilai khusus yang kasuistik, *uṣūliyyūn* mengeneralisasi nilai-nilai umum yang menjadi nilai menengah, lalu naik menjadi nilai universal. Hal ini menunjukkan bahwa penemuan nilai dimulai dari *al-maqāṣid al-khaṣṣah*, maka pembahasan ini harus dimulai dari cara menemukan *maqāṣid* secara partikular pada nas syariat tertentu, *uṣūliyyūn* menyebutnya “*masālik al-‘illah*,” yaitu jalan atau cara-cara penemuan *al-‘illah*. Namun sebelum itu, harus diketahui bahwa *maqāṣid* adalah konteks yang tidak lepas dari teks.

Hubungan teks dengan konteks mencakup tiga konsep relasi: 1) konsep relasi teks, makna dan realitas; 2) konsep relasi teks dan konteks; 3) konteks wacana. Makna teks atau makna tekstual adalah

³⁶ Fahmī ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍaruriyyah...*, hlm. 94.

pengertian dari kalimat yang diperoleh secara semantik.³⁷ Sedangkan konteks adalah bagian dari suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna (teks).

Tidak berbeda dari bahasa Indonesia, dalam Bahasa Arab juga dibahas persoalan teks-konteks, hanya saja berbeda terminologinya. Kebutuhan terhadap konteks timbul pada saat mendiskusikan *dilālah*, yaitu penunjukan lafaz terhadap makna, terutama *dilālat al-iltizām*. *Uṣūliyyūn* kalangan *Mutakallimīn* menyebutnya penunjukan dari ungkapan yang tidak jelas (*dilālat al-manṭūq ghayr al-ṣarīḥ*). Mereka membaginya dalam tiga kategori; *dilālat al-iqtidā'*, *dilālat al-īmā'* dan *dilālat al-isyārah*. Menurut al-Syawkānī:

فدلالة الاقتضاء هي اذا توافق الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم. و دلالة الاماء أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا. ودلالة الاشارة حيث لا يكون مقصودا للمتكلم.³⁸

Dilālat al-iqtidā' adalah maksud pembicara di mana kebenaran makna bergantung padanya, baik kebenaran logis maupun syar'ī. *Dilālat al-īmā'* adalah adanya penetapan sebab akibat pada satu kalimat. Adapun *dilālat al-isyārah*, disebut isyarat, karena bukan maksud pembicara.

Berbeda dari *Mutakallimīn*, *dilālat al-manṭūq ghayr al-ṣarīḥ* ini disebut oleh *Fuqahā'* sebagai *isyārat al-naṣṣ*, *dilālat al-naṣṣ*, dan *iqtidā' al-naṣṣ*. Jadi makna yang menurut *Mutakallimīn* termasuk tekstual, bagi *Fuqahā'* sudah keluar dari teks. Berikut tabulasinya:

Makna	Menurut <i>Fuqahā'</i>	Menurut <i>Mutakallimīn</i>	Keterangan
Teks (sighat)	<i>'ibārat al-naṣṣ</i> dan <i>dilālat al-īmā'</i>	<i>Manṭūq al-ṣarīḥ</i>	Hanafiiyyah memasukkan <i>dilālat al-īmā'</i> ke dalam <i>'ibārat al-naṣṣ</i>
	<i>Isyārat al-naṣṣ</i>	<i>Manṭūq ghayr ṣarīḥ</i> a. <i>Iqtidā'</i>	<i>Iqtidā'</i> dan <i>īmā'</i> tidak dianggap <i>dilālah</i>

³⁷ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 1258. Semantik adalah ilmu tentang makna kata dan kalimat; atau pengetahuan tentang seluk-beluk dan pergeseran arti kata.

³⁸ Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, hlm. 174.

		b. <i>Īmā'</i> c. <i>Isyārah</i>	<i>lafziyyah</i> oleh <i>Ḥanafiiyyah</i>
Makna (<i>ma'nā</i>)	<i>Dilālat al-naṣṣ</i>	<i>Maḥmūm muwāfaqah</i>	Sependapat
	<i>Iqtiḍā' al-naṣṣ</i> • Wajib <i>taqdīr</i> untuk benar <i>kalām</i> • Wajib <i>taqdīr</i> untuk <i>ṣaḥīḥ kalām</i> secara akal • Wajib <i>taqdīr</i> untuk sah <i>kalām</i> secara syar'ī	<i>Maḥmūm mukhalafah</i> a. <i>Maḥmūm al-ṣifāt</i> b. <i>Maḥmūm al-syart</i> c. <i>Maḥmūm al-ghāyah</i> d. <i>Maḥmūm al-'adad</i> e. <i>Maḥmūm al-laqab/lan</i> f. <i>Maḥmūm al-ḥaṣr</i>	Klasifikasi <i>maḥmūm</i> mukhalafah ini ditolak oleh <i>Ḥanafiiyyah</i>

Tabel 1: Penunjukan lafaz kepada makna

Berdasarkan tabulasi di atas dapat dijelaskan bahwa *Uṣūliyyūn* sepakat makna kata ‘ah’ dalam surat al-Isrā’: 23 tentang larangan menggunakan kata itu terhadap orang tua mencakup memukul, tapi sebagian *uṣūliyyūn* menganggapnya tercakup secara tekstual (*faḥwā al-kitāb* yang merupakan salah satu bagian dari *maḥmūm muwāfaqah*). Sementara al-Ghazālī mengatakan, cakupan ini terjadi secara kontekstual, yaitu melalui operasional *al-qiyās*.³⁹ Apabila ditinjau lebih lanjut, maka perluasan makna pada ayat itu didasarkan pada konteks situasi, yaitu ‘urf.

Konteks situasi seperti ini mengantarkan pada *maqāṣid*, kemudian al-Syāṭibī memakai metode induksi tematik (*al-istiqrā’ al-ma’nawī*) untuk mengabstraksi *maqāṣid* partikular menjadi kaidah universal (*al-uṣūl al-syarī’at al-kulliiyyah*). Jika *al-‘illah* pada ayat-ayat tertentu (*aṣl muayyan*) diketahui berdasarkan konteks situasi eksternal dan eksplisit, maka kaidah umum juga eksternal, tapi bersifat implisit, sebab ia ada dalam bentuk wacana di dalam ayat-ayat hukum. Sampai di sini jelas bahwa konteks situasi adalah makna dari teks, tapi berada di luar teks (eksternal) dan bersifat eksplisit seperti ‘urf pada contoh di atas. Adapun konteks wacana, dikatakan makna teks yang eksternal, karena ia berada di luar teks ayat tertentu (*aṣl muayyan*). Tapi konteks wacana tetap makan teks, sebab ada secara implisit di dalam ayat-ayat setema, lalu diabstraksi menjadi *maqāṣid*.

³⁹ Al-Ghazālī, *Syifā’ al-Ghalīl*..., hlm. 31.

Dengan demikian, hakikat *al-qiyās al-kullī* adalah konsep tentang cara penemuan hukum dengan penggunaan inferensi tidak langsung atau menggunakan pola *sillogisme*, yaitu penemuan kesimpulan dengan adanya premis mayor dan premis minor sebelumnya. Dalam konteks *al-qiyās al-kullī*, premis mayor yang digunakan adalah kaidah umum (*al-qā'idah al-kulliyyah*), sedangkan premis minor adalah kasus baru, sehingga menghasilkan kesimpulan.

Perubahan hakikat dari *al-qiyās al-juz'ī* yang terfokus pada ilat yang ada pada kasus yang disebutkan oleh nas (*aṣl*) dapat direntangkan (*ta'diyah*) pada kasus baru (*furū'*). Ilat yang dijadikan sebagai penyatu antara *aṣl* dan *furū'* langsung disebutkan oleh nas (*manṣūṣah*), sehingga akal dijadikan sebagai sumber untuk menemukan ilat pada *furū'*. Apabila telah ditemukan ilat pada *furū'* dan memiliki kesamaan dalam satu genus, maka dengan sendirinya *furū'* itu tercakup dalam hukum *aṣl* yang telah disebutkan nas. Kemudian pada *al-qiyās al-kullī* terjadi perubahan dari yang sebelumnya pada *al-qiyās al-juz'ī*, ilat yang dijadikan sebagai perentang hukum adalah sifat yang disebutkan langsung nas, sedangkan pada *al-qiyās al-kullī*, ilat yang ditemukan berdasarkan *istinbāt*, karena ilat yang ada tidak dapat menarik kasus baru kepada kasus yang telah disebutkan nas, sehingga digunakan metode inferensi tidak langsung dengan menggunakan kaidah umum yang dihasilkan dari hasil *al-istiqrā' al-ma'nawī* pada nas yang bersifat kasuistik. Kaidah umum itu akan dijadikan sebagai penyatu antara *aṣl* yang telah disebutkan oleh nas dengan kasus baru yang tidak bisa dicakup dengan menggunakan *al-qiyās al-juz'ī*, namun akan dapat dicakup dengan menggunakan metode *al-qiyās al-kullī*.

B. Proses Pembentukan *al-Qiyās al-Kullī*

Sejalan sub item sebelumnya yang membahas tentang hakikat *al-qiyās al-kullī*, maka pada sub item ini akan dijelaskan bagaimana posisi *khiṭāb* dalam *al-qiyās al-kullī*, sehingga memenuhi kriteria sebagai sebuah metode penemuan yang berkarakteristik *syar'ī*. Di

samping itu akan dijelaskan beberapa metode yang diperselisihkan memenuhi kriteria sesah metode penemuan hukum. Sebelum dibahas lebih lanjut tentang pembentukan *al-qiyās al-kullī*, maka akan dijelaskan dulu tentang hukum syariat, penjelasan tersebut diharapkan dapat menjawab bahwa metode *al-qiyās al-kullī* ini dapat dipastikan hukum yang dihasilkannya adalah hukum syariat atau bukan. Hukum dapat didefinisi sebagai:

الْحُكْمُ خِطَابُ اللَّهِ، الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، بِالِإِقْتِضَاءِ، أَوِ التَّخْيِيرِ، أَوْ الْوَضْعِ⁴⁰
Titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan tuntutan (imperatif), pembebasan pilihan (fakultatif) atau peletakan.

Hukum yang dikenal di antara ulama *uṣūl* dengan penetapan di satu sisi, dan penafian di sisi lain, (adalah titah Allah), yakni *Kalām-Nya*, *kalām nafsī* yang *azalī*, yang di masa *azalī* dinamakan *khiṭāb* secara hakikat, menurut yang paling *ṣaḥīḥ* dengan hubungan *ma'nawī* sebelum wujudnya dan hubungan *tanjizī* yang wujudnya setelah terutusnya Nabi saw., karena tidak ada hukum sebelumnya atau dikenal dengan zaman *fiṭrah*.

Khiṭāb Allah dalam definisi di atas adalah semua bentuk sumber hukum, baik Alquran, hadis, ijmak dan qiyas. Ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa sumber hukum hanya Alquran dan hadis saja, sedangkan ijmak dan qiyas hanya sebagai metode penemuan hukum saja dari Alquran dan hadis, sehingga sesuatu yang disandarkan kepadanya tidak layak disebutkan dengan sumber dan itu telah dijelaskan sebelumnya.

Adapun yang dimaksud dengan pernyataan “yang menyangkut perbuatan mukallaf” adalah perbuatan yang dilakukan oleh manusia dewasa⁴¹ yang berakal sehat meliputi perbuatan hati, seperti niat dan

⁴⁰ Sulaimān ibn Abd al-Qawwī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Raudhah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 254.

⁴¹ Dewasa adalah masa di mana seseorang dapat memperoleh hak dan kewajiban yang dikenal dengan *ahliyah*. Dalam kaitannya dengan pembebanan hukum terhadap seseorang dikenal dengan *maḥkūm 'alaih* yang disyaratkan seseorang harus mengetahui dan memahami dalil *taklīf* bahwa dia mampu

perbuatan anggota serta ucapan, seperti *gībah* (menggunjing) dan *namīmah* (mengadu domba). Pendapat ini didasarkan kepada pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa hati juga memiliki perbuatan sama dengan anggota lain walaupun bersifat abstrak.

Imperatif (iqtidā’) yang disebutkan dalam definisi di atas adalah tuntutan untuk melakukan sesuatu, yakni memerintahkan atau tuntutan untuk meninggalkannya yakni melarang, baik tuntutan itu bersifat memaksa maupun tidak (dalam konteks ini, manusia tidak memiliki kemerdekaan di dalamnya). Sedangkan *takhyīr (fakultatif)* adalah kebolehan memilih antara melakukan sesuatu atau meninggalkannya dalam posisi yang sama. Adapun yang dimaksud *wad’* adalah memposisikan sesuatu sebagai penghubung hukum, baik berbentuk sebab, syarat maupun penghalang.

1. *Amr dan Nahy sebagai Khiṭāb dalam Hukum*

Perintah dalam konteks *khiṭāb*, disebut juga dengan *amr*, menurut jumhur ulama *uṣūl al-fiqh*, *amr* dapat didefinisikan sebagai lafaz yang menunjukkan tuntutan dari atasan kepada bawahannya untuk mengerjakan suatu pekerjaan. Definisi ini tidak hanya ditujukan pada lafaz yang memakai *sīghat amr*, akan tetapi ditujukan pula pada semua kalimat yang mengandung perintah,⁴² karena kalimat perintah tersebut terkadang menggunakan kalimat *majazī* (samar).

memahami undang-undang yang dipaksakan kepadanya itu dari Alquran dan sunah. Orang yang tidak sanggup memahami dalil *taklīf*, maka ia tidak mungkin dia melaksanakan apa yang dipaksakan kepadanya itu dan tidak akan berhasil apa yang dimaksudkannya itu. Menurut *syar’ī*, seseorang yang telah dewasa tanpa ada kecacatan padanya dan telah berakal, maka ia dianggap telah mampu untuk memikul tanggung jawab hukum. Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta: Reneka Cipta, 2005), hlm. 160.

⁴² Penggunaan kalimat *amr*, misalnya; *افعل* mengandung makna bahwa perbuatan tersebut wajib dikerjakan, kecuali ada petunjuk (*القربة*) yang memalingkan perintah tersebut kepada sunat atau mubah, maka perintah itu berlaku berdasarkan petunjuk itu. Juwaynī, *al-Waraqāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 13.

Para ulama telah menyepakati bahwa bentuk *amr* digunakan untuk berbagai macam arti. Al-Āmidī menyebutkan dalam *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* sebanyak lima belas macam makna,⁴³ sedangkan al-Maḥallī dalam *Syarḥ Jam‘ al-Jawāmi‘* menyebutkan sebanyak dua puluh enam macam makna.⁴⁴ Walaupun demikian, mereka sepakat bahwa bentuk *amr* secara hakikat digunakan untuk *ṭalab* (tuntutan). Namun, mereka berbeda pendapat mengenai *ṭalab* ini, apakah dengan sendirinya menunjukkan wajib ataukah diperlukan adanya *qarīnah*. Menurut jumhur ulama, *amr* itu secara hakikat menunjukkan wajib dan tidak bisa berpaling pada arti lain, kecuali bila ada *qarīnah*. Pendapat ini dipegang oleh al-Amidī, al-Syāfi‘ī, para *fuqahā’*, kaum *mutakallimīn*, seperti al-Ḥasan al-Baṣrī dan Jubāī.⁴⁵

Golongan kedua, yaitu mazhab Abū Ḥasyim dan sekelompok ulama *mutakallimīn* dari kalangan muktazilah menyatakan bahwa hakikat *amr* itu adalah *nadb*.⁴⁶ Golongan ketiga berpendapat bahwa *amr* itu *musytarak* antara wajib dan *nadb*, pendapat ini dipengaruhi oleh Abū Mansūr al-Maturidī.⁴⁷ Pendapat keempat, Qaḍī Abū Bakar dan al-Ghazālī menyatakan bahwa *amr* itu maknanya bergantung pada dalil yang menunjukkan maksudnya.⁴⁸

⁴³ Makna *amr* menurut ulama *uṣūl* ada lima belas: *al-wujūb*, *al-nadb*, *al-irsyād*, *al-ibāḥah*, *al-ta’dīb*, *al-imtīnān*, *al-ikrām*, *al-tahdīd*, *al-indhār*, *al-taskhīr*, *al-ta’jīz*, *al-ihānah*, *al-taswīyah*, *al-do‘ā* dan *al-tamannī*. Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 143.

⁴⁴ Makna *amr* meliputi dua puluh enam macam makna: *al-wujūb*, *al-nadb*, *al-ibāḥah*, *al-tahdīd*, *al-irsyād*, *irādah al-imtithāl*, *al-ta’dīb*, *al-indhār*, *al-imtīnān*, *al-ikrām*, *taskhīr wa al-imtithān*, *al-takwīn*, *al-ta’jīz*, *al-ihānah*, *al-taswīyah*, *al-do‘ā*, *al-tamannī*, *al-iḥtiqār*, *al-khabr*, *al-in‘ām*, *al-tafwīd*, *al-ta’ajub*, *al-takzīb*, *al-masyūrah* dan *al-i’tibār*. Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Badr al-Ṭālī‘ fī Ḥill Jam‘ al-Jawāmi‘* (Beirut: Risālah, t.t), hlm. 307.

45

46

47

48

Makna hakiki *amr* yang diperselisihkan di atas adalah apabila *amr* itu tidak disertai suatu *qarīnah*. Ibn Ḥazm berpendapat bahwa *amr* yang terdapat dalam Alquran. Sungguhpun disertai *qarīnah* tetap menunjukkan wajib, kecuali kalau ada nas lain atau ijmak yang memalingkan pengertian *amr* dari wajib.⁴⁹ Sedangkan jumhur ulama berpendapat bahwa tidak adanya *qarīnah* menunjukkan wajib. Sebaliknya adanya suatu *qarīnah* sudah cukup dapat mengubah hakikat arti *amr* itu.

Dari kedua sikap ulama di atas, ada dampak luas pada penetapan hukum. Contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah masalah pencatatan dan persaksian dalam utang-piutang. Menurut Ibn Ḥazm, pencatatan dan persaksian dalam utang-piutang itu adalah wajib.⁵⁰ Dia memahami adanya perintah dari ayat tentang utang-piutang:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَئَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا بُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٨٢)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah secara tidak tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya

⁴⁹ Ibn Ḥazm, *al-Ihkām*..., jld III, hlm. 8.

⁵⁰ Ibn Ḥazm, *al-Maḥallā*, jld VI..., hlm. 351.

dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah dia menulis, dan hendaklah orang yang berutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah Tuhan-nya, dan janganlah ia mengurangi sedikit pun utangnya. Jika yang berutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakan, maka hendaklah walinya mengimlakan, maka hendaklah walinya mengimlakan dengan jujur. Dan saksikanlah dengan dua orang saksi dari laki-laki (di antara kamu). Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa, maka seorang lagi mengingatnya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis utang itu, baik kecil maupun besar, sampai batas waktu pembayarannya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah dan lebih dapat menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (tulislah muamalahmu itu) kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu (jika) kamu tidak menuliskannya. Dan saksikanlah apabila kamu berjual-beli, dan janganlah penulis dan saksi saling menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwakanlah kepada Allah; Allah mengajarmu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Namun demikian, jumhur ulama mengatakan bahwa, *amr* pada ayat tersebut adalah *nadb*. Alasannya, mayoritas kaum muslimin dalam memberlakukan jual-beli yang tidak kontan itu tidak dicatat dan dipersaksikan serta pencatatan itu hanya untuk memelihara harta dan menghilangkan keraguan.⁵¹ Oleh karena itu, dipandang ijmak di kalangan kaum muslimin, bahwa *amr* pada ayat tersebut bukan

⁵¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li al-Aḥkām*..., jld III, hlm. 383.

untuk menunjukkan *wujūb*. Bagi ulama yang berpendapat bahwa *amr* itu pada prinsipnya menunjukkan wajib dan tidak bisa berubah, kecuali ada *qarīnah*, mereka sendiri sebenarnya berbeda pendapat dalam menentukan sesuatu yang dipandang sebagai *qarīnah*. Perbedaan itu otomatis berpengaruh pada penetapan hukum. Misalnya, masalah *mut‘ah* bagi wanita yang telah dicerai. Menurut al-Syāfi‘ī, Ḥanafiyyah dan Ḥanabilah, *mut‘ah* tersebut adalah wajib dengan mendasarkan pada *muṭlaq amar* dalam ayat.⁵² Demikian pula menurut pendapat Ibn ‘Umar dari kalangan sahabat, Sa‘īd ibn al-Musayyab dan mujtahid dari kalangan *tabi‘īn*.

Di sisi lain, *khiṭāb* juga memiliki tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan (*talab tarak*). *Talab tarak* disebut juga dengan *nahy* yang berarti kebalikan dari *amr*, yakni lafaz yang menunjukkan tuntutan untuk meninggalkan sesuatu (tuntutan yang mesti dikerjakan) dari atasan kepada bawahan. Namun, para ulama sepakat bahwa hakikat *dalālah nahy* adalah untuk menuntut meninggalkan sesuatu, tidak beralih makna, kecuali apabila ada suatu *qarīnah*. Namun, mereka berbeda pendapat tentang hakikat tuntutan untuk meninggalkan larangan tersebut, apakah hakikatnya untuk *tahrīm*, *karahah* atau untuk keduanya.⁵³

- a. Menurut jumhur ulama, hakikatnya itu untuk *tahrīm*, bukan *kirāhah*. Tidak bisa menunjukkan makna lain, kecuali dengan *qarīnah*.
- b. Menurut pendapat kedua, *nahy* yang tidak disertai dengan *qarīnah* menunjukkan *karahah*.
- c. Menurut pendapat ketiga, musytarak antara *tahrīm* dan *karahah*, baik *isytirāk lafzī* maupun *isytirāk ma‘nawī*.
- d. Hakikat tuntutan *nahy* itu tasawuf.

Dari keempat pendapat di atas, yang dipandang kuat adalah pendapat jumhur. Hal itu disimpulkan dari keumuman *ṣīghat-ṣīghat nahy*, juga didasarkan pada argumen-argumen:

⁵² Teks ayatnya berbunyi:
... وَمَنْعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (البقرة: ٢٣٦)

⁵³ Al-Amidī, *al-Iḥkām*...hlm. 121.

1. Akal yang sehat bisa menunjukkan bahwa larangan itu menunjukkan pada haram.
2. Para ulama salaf memakai *nahy* dalil untuk menunjukkan haram. Dan hal itu telah disepakati sejak zaman para Sahabat, *tabi'in* dan para pengikut mereka.
3. Hal itu didasarkan juga pada landasan yang disebutkan Alquran:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الحشر: ٧)

Artinya: apa saja harta rampasan (*fay'*) yang diberikan Allah kepada rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin orang-orang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertaqwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukumannya.

Keberadaan *khiṭāb* pada *amr* dan *nahy* tampak jelas sebagaimana telah disebutkan di atas. Kejelasan *khiṭāb* yang berbentuk perintah sudah jelas menunjukkan wajib selama tidak ada petunjuk yang memalingkannya kepada *nadb*. Hal ini juga berlaku pada larangan yang sudah jelas dalam teks itu menunjukkan haram selama tidak ada petunjuk lain yang memalingkannya kepada *makrūh*. Namun demikian, yang menjadi persoalannya, bagaimana dengan teks yang tidak menunjukkan perintah atau larangan secara eksplisit. Apakah teks itu memiliki *khiṭāb* sebagaimana *amr* dan *nahy* di atas? Untuk menjawab pertanyaan akan dijelaskan pada sub item berikutnya.

2. Keberadaan *Khiṭāb* dalam *Takhayyur* (*Mubāh*)

Sebagaimana telah disebutkan pada sub item sebelumnya bahwa hukum *taklīfī* adalah firman Allah yang menuntut manusia untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu atau memilih antara berbuat dan meninggalkan.

- a. Contoh firman Allah Swt. yang bersifat menuntut untuk melakukan perbuatan.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (النور: ٥٦)

Artinya: dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatlah kepada Rasul supaya kamu diberi rahmat.

- b. Contoh firman Allah Swt. yang bersifat menuntut meninggalkan perbuatan:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة: ١٨٨)

Artinya: janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.

- c. Contoh firman Allah Swt. yang bersifat memilih (*fakultatif*):

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٧)

Artinya: dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu dan kamu pun adalah pakaian bagi

mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang, campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedangkan kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia supaya mereka bertakwa.

Taklīfī adalah pembebanan hukum, mengapa *mubāḥ* dimasukkan dalam hukum *taklīfī*, padahal tidak terdapat tuntutan sama sekali, hanya sekadar pembebasan pilihan antara melakukan dan meninggalkan. Penjelasan tentang *ibāḥah* menjadi penting, karena *mubāḥ* adalah salah satu dari pembagian hukum *taklīfī* dan pada hukum sebagaimana telah dijelaskan di atas harus memiliki *khiṭāb* sebagai daya ikat dalam hukum itu.

Di satu sisi, masuknya *mubāḥ* ke dalam hukum *taklīfī* adalah semata-mata *taghlīb* atau menganggapnya sama dengan hukum-hukum lainnya. Di antara penyebab *taghlīb* adalah karena kebanyakan hal-hal *mubāḥ* dijelaskan dengan *sīghat ṭalab* atau tuntutan atau dengan memandang kewajiban meyakini kemubāḥannya.⁵⁴ Untuk lebih memperjelas permasalahan, maka diperlukan penjelasan tentang hakikat dari *mubāḥ* itu sendiri. Sebelum dijelaskan bagaimana keberadaan *khiṭāb* dalam *mubāḥ* ada baiknya dijelaskan dulu tentang hakikat dari *mubāḥ*, sehingga akan

⁵⁴ Dimasukkan mubah dalam hukum *taklīfī* termasuk *taghlīb*. Hal ini dikarenakan tidak terdapat pembebanan dengan *mubāḥ* hingga masuk dalam hukum *taklīfī* secara hakikat. Karena *taklīf* adalah menuntut sesuatu yang mengandung kesulitan dan kepayahan dan tidak ada sedikitpun itu dalam *mubāḥ*. Adakalanya sebab *taghlīb* ini adalah banyak di antara perbuatan-perbuatan *mubāḥ* yang dijelaskan dalam dengan *sīghat* tuntutan atau dengan memandang kewajiban untuk meyakinkannya sebagai sesuatu yang *mubāḥ*. Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 40.

mudah untuk dipahami, apakah mengandung *khiṭāb* di dalamnya atau tidak?.

Mubāh secara bahasa berarti diizinkan, sedangkan menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, *mubāh* adalah sesuatu yang diberi pilihan oleh *Syāri* kepada *mukallaf* di antara melakukan dan Dalam Alquran, kata *mubāh* adakalanya digunakan kata halal (حلال) seperti yang disebutkan dalam Alquran:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا
وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ
فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء: ٢٤)

Artinya: dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini, bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (dicampuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban dan tiadalah mengapa bagimu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

⁵⁵ *Mubāh* merupakan keizinan dalam berbuat, karena ada dalil keizinan dari Allah sebelum datangnya dalil *syara*, walaupun tidak tampak secara eksplisit. Ini dapat ditinjau dari dua segi: *pertama*, Allah menciptakan makanan dan rasa pada manusia. Manusia mengetahui dengan dalil akal, makanan tersebut bermanfaat untuknya dan tidak memberikan mudarat. *Kedua*, Allah menciptakan makanan untuk kepentingan tubuh beserta mungkin tidak diciptakan, sedangkan faedah itu tidak kembali kepada Allah, karena Allah tidak butuh kepada hal itu. Manfaat itu hanya bermanfaat bagi si hamba itu sendiri. Ini mengindikasikan bahwa perbuatan untuk memperoleh makanan itu adalah diizinkan. Al-Amidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld I, hlm. 94.

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ
فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (المائدة: ٥)

Artinya: pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu dan makanan kamu halal juga bagi mereka. (dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan dia di Hari Akhirat termasuk orang-orang yang merugi.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا
أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا
يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ
وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ
(المائدة: ٢)

Artinya: hai orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar Allah dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, janganlah (mengganggu) binatang-binatang *hadya* dan binatang-binatang *qala'id* dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah, sedang mencari karunia dan keridhaan dari Tuhan-nya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidil Haram,

mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertaqwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.

Di samping itu, ada juga digunakan dengan kalimat penghapusan dosa (رفع الاثم او الجناح او الحرج) terhadap suatu perbuatan, seperti disebutkan dalam Alquran:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمَسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ (البقرة: ٢٢٩)

Artinya: talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu, boleh rujuk lagi dengan cara yang makruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah Swt. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami-isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang yang zalim.

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ يَدْخُلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا اَلِيْمًا (الفنح: ١٧)

Artinya: tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang-orang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). Dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang

siapa yang berpaling, niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih.

Di sisi lain, *mubāh* juga dapat berupa kalimat perintah (*amr*). Namun dibarengi dengan petunjuk yang mengalihkan dari makna wajib ke makna *mubāh*. Hal ini seperti disebutkan dalam Alquran:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (الجمعة: ١٠)

Artinya: apabila telah ditunaikan salat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٧)

Artinya: dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang, campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian serpuanakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah merengkan ayat-ayat-Nya kepada manusia supaya mereka bertakwa.

Perintah untuk bertebaran atau beraktivitas kembali setelah salat jumat dan perintah menggauli isteri-isteri pada malam *Ramaḍān* adalah *mubāḥ*. Pemahaman seperti ini berdasarkan petunjuk, bahwa perintah setelah larangan menunjukkan kepada *mubāḥ* atau dibolehkan.⁵⁶ Oleh karena demikian, di sini dapat disimpulkan sementara bahwa dalam *mubāḥ* itu sendiri mengandung *khiṭāb*, yaitu perintah memilih untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya.

Namun demikian, *mubāḥ* merupakan sesuatu yang tidak berakibat pahala ataupun siksa dalam melakukan atau meninggalkannya, seperti makan makanan yang lezat, memakai pakaian indah, tidur dan lain-lain. Ketiadaan pahala ini dengan catatan jika tidak diniati ibadah, akan tetapi apabila makan diniati sebagai bekal kekuatan untuk beribadah, tidur diniati agar bisa bangun melakukan tahajjud, maka hal-hal yang asalnya *mubāḥ*, dengan niat yang baik ini bisa berakibat mendapatkan pahala dan masuk dalam kategori *mandūb* atau sunat. Nama lain dari *mubāḥ* adalah halal dan *jāiz* (boleh).

Al-Asnawī dalam *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl* menyebutkan bahwa, menurut mayoritas ulama, *mubāḥ* adalah baik. Secara terperinci dapat dijelaskan:⁵⁷

1. Kalangan Asy‘ariyyah menyatakan bahwa perbuatan yang dilarang *syara‘* adalah perbuatan buruk, meliputi perbuatan haram ataupun *makrūh*. Sedangkan perbuatan yang tidak dilarang *syara‘* adalah baik. Perbuatan yang tidak dilarang *syara‘* itu meliputi perbuatan yang diperintahkan (wajib dan *mandūb*) ataupun tidak diperintahkan (*mubāḥ*).

⁵⁶ Ini didasarkan kepada kaidah:

الأمر بعد النهي للإباحة

Lihat. Abd al-Karīm, *al-Muhadhdhab fī al-Ilm al-Uṣūl al-Muqārīn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. III, hlm. 365.

⁵⁷ Al-Asnawī, *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. I, hlm. 62.

2. Mayoritas ulama muktazilah berpandangan bahwa setiap perbuatan yang tidak boleh dilakukan adalah perbuatan buruk; jika tidak demikian, maka perbuatan itu adalah tidak baik.

Dari dua pendapat ini, keduanya sepakat bahwa perbuatan *mubāh* adalah baik. Tetapi keduanya berbeda penilaian tentang perbuatan *makrūh*, menurut *asy'ariyyah makrūh* adalah perbuatan buruk sedangkan menurut muktazilah, *makrūh* tergolong perbuatan baik.

3. Sebagian muktazilah berpandangan bahwa sebuah perbuatan yang mengandung sifat yang mengharuskan untuk dicela (yakni perbuatan haram) adalah buruk; sedangkan perbuatan yang mengandung sifat yang mengharuskan untuk dipuji (yakni wajib dan *mandūb*) adalah baik; sedangkan perbuatan yang tidak mengandung keduanya (yakni *makrūh* dan *mubāh* tidak disebut baik ataupun buruk).

Dapat disimpulkan, bahwa pendapat ketiga ini berlawanan arus dengan pendapat pertama dan kedua yang menggolongkan *mubāh* dalam kategori perbuatan baik. Dari teori ini terbangun sebuah permasalahan; ketika vonis *qiṣāṣ* potong tangan dijatuhkan atas seorang pelaku *jināyat* potong tangan, lalu terpidana *qiṣāṣ* tersebut dipotong tangannya. Akibat potong tangan ini, terpidana *qiṣāṣ* tersebut meninggal dunia. Maka tidak wajib memberikan ganti rugi (*damān*) akibat kematian tersebut. Karena pemilik hak *qiṣāṣ* melakukan sesuatu yang *mubāh* yang menjadi haknya, yakni tuntutan eksekusi *qiṣāṣ*, meskipun dia punya kuasa untuk tidak menggunakan haknya. Ini didasari kepada apa yang disebutkan Alquran:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (التوبة: ٩١)

Artinya: tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka

nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan rasul-Nya. Tidak ada jalan sedikitpun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Al-Asnawī mengatakan bahwa, kata *al-muhsin* adalah orang yang melakukan *al-ḥasan*, sehingga menurut ulama yang menyatakan bahwa *mubāḥ* adalah *ḥasan* (baik), maka berdasarkan ayat tersebut, penuntut eksekusi *qiṣāṣ* tidak wajib memberikan *damān*, sedangkan ulama Hanafiyyah menyatakan bahwa kasus tersebut mengharuskan *damān*.⁵⁸ Ini mengindikasikan bahwa *mubāḥ* adalah sesuatu yang dianjurkan, karena itu hal yang baik, hal yang baik sepatutnya dilakukan dan apabila itu diikutsertakan dengan niat, maka menjadi *mandūb* yang mendapat pahala bagi yang mengerjakannya.

Pada masa selanjutnya, pendapat al-Asnawī tersebut memiliki kesamaan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Syātibī. Al-Syātibī mengemukakan secara panjang lebar tentang dalil yang mendukung *mubāḥ*, karena *mubāḥ* adalah sesuatu yang sekali netral, mengerjakan atau meninggalkan perbuatan yang *mubāḥ* adalah sama sekali bukan sesuatu yang terpuji atau tercela. Ini tampak bahwa penjelasan al-Syātibī tentang *mubāḥ* ini diarahkan kepada sufi yang tampaknya berpandangan kuat bahwa mengerjakan sesuatu yang *mubāḥ* akan mengakibatkan manusia lalai oleh kesenangan duniawi, padahal ia semestinya hanya mengerjakan perbuatan-perbuatan baik demi keselamatannya di Akhirat. Jalan hidup sufi mengkehendaki agar perbuatan-perbuatan *mubāḥ* itu ditinggalkan.

Menanggapi pandangan tersebut, al-Syātibī mengembangkan sebuah penjelasan dan taksonomi baru mengenai *mubāḥ*. Perbuatan yang berkategori *mubāḥ* menurutnya dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yang masing-masing terbagi lagi menjadi sub-

⁵⁸ Al-Asnawī, *al-Tamhīd...*, hlm. 63.

⁵⁹ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terjemahan E. Kusnadiningrat dkk (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), hlm. 283.

- a. Perbuatan yang dalam skala sempit berstatus *mubāḥ*, namun ketika perbuatan itu menjadi sesuatu yang dibutuhkan dalam skala yang lebih luas, ia menjadi *mandūb* atau wajib.
- b. Perbuatan perbuatan yang dalam skala kecil berstatus *mubāḥ*; namun, ketika perbuatan itu merugikan dalam skala yang lebih luas, maka perbuatan itu menjadi *makrūh* atau haram.

Dua pembagian di atas melahirkan empat sub-kategori.

1. Perbuatan yang pada dasarnya *mubāḥ*, namun secara keseluruhan bisa menjadi *mandūb*, seperti sandang, pangan dan papan, dalam batas-batas tertentu berstatus *mubāḥ*, tetapi ketika ia selamanya dianggap sesuatu yang bebas secara kategoris, maka perbuatan semacam itu merupakan pelanggaran terhadap apa yang oleh hukum dipandang sebagai *mandūb*.
2. Perbuatan yang pada awalnya berstatus *mubāḥ*, namun dalam skala yang luas ia adalah wajib, seperti seorang suami boleh tidak melakukan persetubuhan dengan isterinya dalam jangka waktu tertentu, sebuah pilihan yang tidak dilarang. Namun, jika semua laki-laki memutuskan untuk tidak lagi melakukan persetubuhan untuk selamanya, maka perbuatan semacam itu tidak lagi berstatus *mubāḥ*, karena mengganggu kategori *kullī ḍarūriyat* yang mengkehendaki terjaganya keturunan.
3. Perbuatan yang dalam batas-batas tertentu berstatus *mubāḥ*, tetapi dalam skala besar ia menjadi *makrūh*, misalnya menyanyi, dalam batas-batas tertentu adalah *mubāḥ* jika dilakukan dalam waktu-waktu tertentu, akan tetapi menyanyi sebagai sebuah kebiasaan, perbuatan yang dilakukan secara terus menerus adalah *makrūh*.
4. Perbuatan yang pada saat-saat tertentu berstatus *mubāḥ*, namun dalam kerangka yang lebih luas ia menjadi haram atau *mamnū'*. Mengerjakan perbuatan *mubāḥ* secara

berlebihan akan menyebabkan perbuatan itu menjadi haram.⁶⁰

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa perbedaan antara perbuatan *mubāh* yang diperbolehkan atau tidak adalah karena kadar dan frekuensi perbuatan tersebut. Kesaksian seseorang di pengadilan, misalnya dapat diterima meskipun dia terkadang suka bernyanyi dan main catur. Tetapi apabila dia terlalu sering menyanyi atau menghabiskan waktunya seringkali dengan permainan catur, maka perbuatannya tersebut mengurangi haknya, sehingga membuatnya tidak dapat diterima sebagai saksi. Perbuatan-perbuatan *mubāh* berstatus relatif dapat berubah sesuai dengan perubahan frekuensi perbuatan itu sendiri. Ketika perbuatan-perbuatan tersebut berulang kali dan seringkali dilakukan atau mungkin ditinggalkan, maka meninggalkan atau melakukan perbuatan itu masing-masing menjadi wajib.⁶¹

Ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *mubāh* dilihat dari segi keterkaitannya dengan *muḍarat* dan manfaat.⁶²

1. *Mubāh* yang apabila dilakukan, tidak mengandung *muḍarat*, seperti makan, minum, berpakaian dan berburu.
2. *Mubāh* yang apabila dilakukan mukallaf tidak ada *muḍaratnya*, sedangkan perbuatan itu sendiri pada dasarnya diharamkan. *Mubāh* seperti ini di antaranya, melakukan sesuatu dalam keadaan darurat atau terpaksa, seperti makan daging babi, karena tidak ada makanan lagi yang mesti dimakan dan apabila daging babi itu tidak dimakan, maka seseorang bisa meninggal dunia. Oleh sebab itu, dalam kondisi seperti ini makan daging babi

⁶⁰ Wael, *Sejarah Teori ...*, hlm. 285.

⁶¹ Hal ini sebagaimana disebutkan oleh al-Syātibī bahwa ada pendapat yang mengatakan bahwa *mubāh* itu menjadi wajib. Teks aslinya:

وقد استدل من قال: إنه مطلوب، بأن كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب

Lihat. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I., hlm. 195.

⁶² Muḥammad salām Madkūr, *Nazariyat al-Ibāḥah 'ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'* (Kairo: Dār al-Nabḍah, 1965), hlm. 37.

untuk sekedar mempertahankan nyawa termasuk *mubāh*, atau sesuatu yang pada dasarnya wajib dilaksanakan, tetapi karena darurat, maka boleh ditinggalkan, seperti berbuka puasa bagi orang hamil, musafir dan ibu yang menyusui anaknya.

3. Sesuatu yang pada dasarnya bersifat *muḍarat* dan tidak boleh dilakukan menurut *syara'*, tetapi Allah memaafkan pelakunya, sehingga perbuatan itu menjadi *mubāh*. Contoh untuk kategori ini banyak sekali, yaitu mengerjakan haram sebelum Islam, seperti mengawini bekas isteri ayah dan mengawini dua orang wanita yang bersaudara sekaligus. Kemudian datang syariat Islam yang mengharamkan perbuatan tersebut dan menyatakan bahwa orang yang melakukannya sebelum Islam dimaafkan.

Kemaafan terhadap pelaku yang melakukan itu dikarenakan belum datangnya syariat yang melarangnya. Setelah datangnya syariat, maka ketentuannya sebagaimana yang ditetapkan dengan datangnya syariat itu. Ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا
وَسَاءَ سَبِيلًا (٢٢) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ
وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ
الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ
أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا
(النساء: ٢٣)

Artinya: dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang tempuh). (22) diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang

perempuan; saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan isteri itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya. (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha penyayang.

Ketika Islam datang, banyak perbuatan dianggap *mubāḥ*, seperti meminum khamar dan beristeri lebih dari empat orang. Kedua perbuatan ini pada masa awal Islam masih dibolehkan, kemudian turun ayat yang mengharamkannya. Apa yang telah dilakukan umat Islam sebelum turunnya ayat yang melarang perbuatan tersebut, termasuk dalam hukum *ma'fu 'anh* atau *mubāḥ*. Akan tetapi, *ma'f 'anh* tersebut menurut sebagian ulama *uṣūl al-fiqh* merupakan bagian tersendiri dari hukum *mubāḥ*.

Al-Syāṭibī membagikan *mubāḥ* dari segi statusnya yang bersifat *kullī* dan *juz'ī*.⁶³

- a. *Mubāḥ bi al-juz'ī al-maṭlūb bi al-kullī 'alā jihat al-wujūb*, artinya, hukum *mubāḥ* yang secara parsial bisa berubah menjadi wajib, apabila dilihat dari keseluruhan atau kepentingan umat secara keseluruhan. Misalnya, makan, minum dan berpakaian. Pada dasarnya pekerjaan seperti ini hukumnya hanya mubah, sehingga seorang mukallaf boleh memilih untuk melakukan atau tidak melakukan pada waktu atau kondisi tertentu. Akan tetapi, apabila seseorang meninggalkan makan, minum dan berpakaian

⁶³ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. I..., hlm. 206.

sama sekali (secara *kullī*), maka pekerjaan tersebut menjadi wajib baginya, bukan *mubāḥ* lagi.

- b. *Mubāḥ bi al-juz'ī li al-maṭlūb bi al-kullī 'alā jihat al-mandūb*. Artinya, hukum *mubāḥ* secara *juz'ī* berubah menjadi *mandūb*, apabila dilihat dari segi *kullī*. Misalnya, dalam masalah makan dan minum yang tidak melebihi kebutuhan. Sekalipun hukum makan dan minum merupakan hukum *mubāḥ* dan boleh dipilih mukallaf pada waktu dan kondisi tertentu, apabila ditinggalkan bisa menjurus kepada hukum *makrūh*, maka ketika itu makan dan minum menjadi sunah baginya. Karena, perbuatan meninggalkan makan dan minum, sekalipun tidak sampai membawa kematian, hukumnya adalah *makrūh*. Oleh sebab itu, makan dan minum dalam keadaan seperti ini berubah menjadi *mandūb* (dianjurkan), bukan *mubāḥ* lagi. Hal ini sejalan dengan sebuah hadis:

أَخْبَرَنَا أَبُو يَعْلَى، حَدَّثَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُثَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّصَلِّي أَعَدُّنَا فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ؟ قَالَ: إِذَا وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ، فَأَوْسِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ (رواه ابن حبان)⁶⁴

Artinya: Abū Ya'la berkisah kepada kami, Abū Khaythamah berkisah kepada kami, Ismā'īl ibn 'Ulayyah berkisah kepada kami, Ayyūb berkisah kepada kami, dari Muḥammad, dari Abī Hurairah berkata: seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah saw. apakah kami salat sendiri-sendiri dalam satu baju? Rasulullah saw. menjawab: apabila dilapangkan Allah Swt. bagimu, kamu harus berlapang-lapang kepada dirimu.

⁶⁴ Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, jld. IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 614.

Hadis di atas didukung juga oleh hadis lain:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّعْفَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ (رواه الترمذی)⁶⁵

Artinya: al-Hasan ibn Muhammad al-Za‘farānī berkisah kepada kami, ‘Affān ibn Muslim berkisah kepada kami, Hammām berkisah kepada kami, dari Qatādah, dari Amr Ibn Syu‘aib, dari ayahnya, dari kakeknya, Rasulullah saw. berkata: sesungguhnya Allah Swt. sangat ingin melihat pengaruh nikmat yang Dia berikan pada hamba-Nya.

Hadis di atas menjelaskan bahwa jika seseorang memiliki kelebihan harta, makan dan minum bukan lagi sekedar saja, tetapi juga harus memperhatikan kualitas dan kuantitas makan dan minumannya. Hukum inilah yang dimaksudkan dengan *mandūb* sekalipun pada asalnya adalah *mubāḥ*.

- c. *Mubāḥ bi al-juz’i al-muḥarramah bi al-kullī*. Artinya, *mubāḥ* yang secara *juz’i* bisa diharamkan apabila dilihat dari segi *kullī*. Misalnya, mencela anak dan senantiasa makan dengan makanan yang lezat-lezat. Pada dasarnya kedua perbuatan ini hukumnya adalah *mubāḥ* apabila sesuai dengan waktu dan kondisinya. Akan tetapi, hukum *mubāḥ* ini bisa berubah menjadi haram, apabila pekerjaan tersebut membawa kemudharatan, seperti makan tanpa mempertimbangkan kondisi fisik dan kesehatan atau mencela anak yang berakibat kerusakan mental si anak. Dalam kasus seperti ini hukum *mubāḥ* menjadi haram.

⁶⁵ Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, jld. IV..., hlm. 421.

- d. *Mubāḥ bi al-juz'ī al-makrūh bi al-kullī*. Artinya, hukum *mubāḥ* bisa berubah menjadi *makrūh*, apabila dilihat dari akibat negatif perbuatan itu secara *kullī*, seperti menyanyi. Bernyanyi pada waktu dan kondisi tertentu adalah *mubāḥ*. Akan tetapi, apabila bernyanyi itu berketerusan, sehingga bisa meninggalkan pekerjaan yang lebih bermanfaat atau menurunkan nilai sopan santun dan etika seseorang, maka hukum bernyanyi itu berubah dari *mubāḥ* menjadi *makrūh*.

Di sis lain, *mubāḥ* diidentikkan dengan *istiṣḥāb aṣl*, karena *aṣl* pada sesuatu yang dapat memberikan manfaat adalah dibolehkan seperti terlihat pada salah satu ayat dalam Alquran:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٩)

Artinya: Dia-lah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ayat di atas menjelaskan bahwa sesuatu pada dasarnya adalah dibolehkan. Hal ini dikarenakan Allah menciptakan semua yang ada di alam semesta ini untuk mendukung kehidupan manusia. Oleh karena itu, sesuatu itu haram dikarenakan adanya petunjuk dari nas yang melarang pencapaiannya. Adapun pada sesuatu yang tidak ada penjelasan larangan, maka sesuatu itu akan tetap pada kebolehan. Dengan demikian, hukum dikategorikan ke dalam hukum *taklīfī* dikarenakan di dalamnya terkandung makna *khiṭāb* walaupun tidak sebagaimana yang dikandung oleh *amr* dan *nahy* yang secara eksplisit langsung disebutkan dalam teks nas itu sendiri. Untuk memperjelas tentang keberadaan *khiṭāb* pada *istiṣḥāb*, maka diperlukan penjelasan sub item selanjutnya, yaitu; keberadaan *khiṭāb* pada *istiṣḥāb*.

3. Keberadaan *Khiṭāb* dalam *Istiṣhāb*

Sebelum dijelaskan mengenai keberadaan *khiṭāb* dalam *istiṣhāb*, maka sepatutnya dijelaskan dulu tentang *istiṣhāb* itu sendiri, sehingga akan tampak sistem operasionalnya. *Istiṣhāb* secara etimologis berarti mencari pertemanan (المصاحبة أو الصحبة).⁶⁶ Al-Jurjānī juga memberikan definisi secara bahasa, yaitu;

الاستصحاب: عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه؛ لانعدام المغير⁶⁷

Istiṣhāb adalah istilah dari penetapan sesuatu atas apa yang terjadi sebelumnya, karena tidak ada yang merubahnya.

Sedangkan secara *terminologi* terdapat beberapa definisi berdasarkan bentuknya, di antaranya yang disebutkan oleh Abd al-Ḥamīd:

أن يستصحب في حكم الشيء الاصل عند عدم الحكم الشرعي⁶⁸

Dilanjutkannya hukum asal sesuatu ketika tidak adanya hukum syara'.

Zakariyyā al-Anṣārī (w. 926 H) memberikan definisi *istiṣhāb* dengan:

(فالاستصحاب) الشامل للأنواع السابقة وينصرف الاسم إليه، (ثبوت أمر في)

الزمن (الثاني لثبوته في الأول لفقد ما يصلح للتغيير) من الأول إلى الثاني.⁶⁹

Istiṣhāb melengkapi pembagian yang telah disebutkan adalah tetap suatu urusan pada zaman yang kedua sebagaimana yang ditetapkan pada zaman yang pertama, karena tidak ada yang patut menjadi pengubahnya dari pertama kepada yang kedua.

⁶⁶ Zain al-Dīn al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. I, hlm. 173.

⁶⁷ Al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt...*, hlm. 22.

⁶⁸ Abd al-Ḥamīd, *Laṭā'if al-Isyārāt* (Surabaya: Saqafūrah, t.t), hlm. 65.

⁶⁹ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl fī Syarḥ Lub al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 146.

Ibn Najjār al-Ḥanbalī (w. 972 H) menjelaskan *istiṣhāb* adalah:
وَحَقِيقَةُ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ: التَّمَسُّكُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ تَارَةً يَكُونُ بِحُكْمٍ دَلِيلِ الْعَقْلِ،
كَاسْتِصْحَابِ حَالِ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ دَلِيلٌ عَلَى بَرَاءَتِهَا وَعَدَمِ تَوَجُّهِ
الْحُكْمِ إِلَى الْمُكَلَّفِ. وَتَارَةً يَكُونُ اسْتِصْحَابُ بِحُكْمِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ،
كَاسْتِصْحَابِ حُكْمِ الْعُمُومِ وَالْإِجْمَاعِ إِلَى أَنْ يَظْهَرَ دَلِيلٌ نَاقِلٌ عَنْ حُكْمِ الدَّلِيلِ
الْمُسْتَصْحَبِ⁷⁰

Hakikat istiṣhāb al-ḥāl adalah berpegang kepada akal pada suatu kali yang merupakan hukum dengan dalil akal, seperti istiṣhāb ḥāl terlepas tanggung jawab, sesungguhnya akal menjadi dalil terlepas tanggung jawab dan tidak dibebankan hukum kepada mukallaf. Dan pada suatu kali menggunakan dalil syar'ī, seperti istiṣhāb hukum yang bersifat umum dan ijmak hingga muncul dalil naql dari hukum dalil yang di-istiṣhāb-kan.

Jalāl al-Dīn al-Maḥallī mendefinisikan *istiṣhāb* sebagai:

ثَبُوتُ أَمْرٍ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي لِثَبُوتِهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ⁷¹

Tetapnya sesuatu di zaman kedua, karena menetap di zaman pertama⁷²

⁷⁰ Ibn al-Najjār al-Ḥanbalī, *Mukhtaṣar al-Taḥrīr Syarḥ al-Kawakib al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. IV, hlm. 404.

⁷¹ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Syarḥ 'alā al-Waraqāt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 151.

⁷² *Istiṣhāb* dalam pengertian ini adalah *ḥujjah* menurut Syāfi'iyah, sedangkan Ḥanafiyyah menolak menggunakannya. Contohnya: seseorang yang memiliki mata uang emas yang nilai nominalnya dua puluh dinar dengan kadar timbangan yang tidak sempurna (bobotnya kurang dari dua puluh dinar), akan tetapi laku sebagai alat tukar layaknya dua puluh dinar dengan kadar penuh. Wajiblah atasnya mengeluarkan zakat?

a. Menurut kalangan Syāfi'iyah, tidak wajib zakat, berdasarkan *istiṣhāb*, dengan penalaran sebagai berikut: bahwa ketiadaan kewajiban zakat dalam emas yang kurang dari dua puluh dinar adalah sesuatu yang telah ada sejak zaman Rasulullah saw. berdasarkan hadis:

Dari beberapa definisi di atas, tampak bahwa *istiṣhāb* merupakan suatu metode pengembalian hukum suatu kasus kepada hukum asalnya, yaitu setiap sesuatu itu dibolehkan. Ini membuktikan bahwa hukum tetap ada pada setiap kasus yang muncul setelah selesainya wahyu, walaupun tidak ada hukum yang dijelaskan secara eksplisit oleh nas. Hal ini dikarenakan, apabila tidak ditemukan hukum yang dijelaskan secara langsung oleh nas, maka akan dilakukan interpretasi hukum melalui konsep qiyas dengan merentangkan hukum yang telah disebutkan oleh nas kepada kasus yang memiliki kesamaan dengan kasus yang telah disebutkan hukumnya oleh nas. Namun, apabila itu juga tidak ditemukan, maka akan dikembalikan kepada hukum asalnya yaitu, segala sesuatu itu dibolehkan sebelum datang dalil yang memalingkannya kepada wajib atau haram.

Seorang mujtahid dihadapkan pada sebuah persoalan dan setelah melalui upaya maksimal, tidak dijumpainya dalil *syara'* yang menjelaskannya, maka dia harus berpegang pada hukum asal. Ini dapat digambarkan pada contoh hukum puasa Rajab. Setelah dilakukan upaya pencarian hukum, tidak ditemukan dalil *syara'* yang menjelaskan kewajiban puasa Rajab, maka mujtahid menyimpulkan “tidak wajib melakukan puasa Rajab,” berdasarkan

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: «لَيْسَ فِي أَقَلِّ مِنْ عِشْرِينَ دِينَارًا شَيْءٌ، وَفِي عِشْرَيْنِ دِينَارًا نِصْفُ دِينَارٍ، وَفِي أَرْبَعِينَ دِينَارًا دِينَارٌ فَمَا زَادَ فَبِالْحِسَابِ» (رواه ابن أبي شيبة)

Artinya: Abū Bakr berkisah kepada kami, Wakī' berkisah kepada kami, dari Sufyān, dari Abī Ishāq, dari 'Āṣim ibn Ḍamrah, dari 'Alī yang berkata: dalam emas yang kurang dari dua puluh dinar tidak ada kewajiban apapun (dari zakat).

Lihat. Abū Bakr ibn Abī Syaibah, *Muṣnaf Ibn Abī Syaibah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. II hlm. 357.

Hadis di atas menjelaskan bahwa emas yang dimaksud dengan “kurang dari dua puluh dinar,” mencakup emas yang laku sebagai alat tukar dan juga emas yang tidak laku. Hukum “tidak wajib zakat” ini dianggap berlanjut (*istiṣhāb*) hingga masa sekarang.

- b. Menurut kalangan Ḥanafiyah, wajib mengeluarkan zakat.

istiṣhāb al-aṣl. Karena dengan tidak ditemukan dalil kewajiban puasa Rajab, maka hukum puasa tersebut adalah tidak wajib dan hukum ini dianggap berlanjut (*istiṣhāb*) hingga dijumpai hukum yang menjelaskan kewajiban puasa tersebut. *Istiṣhāb* dengan pengertian ini adalah *hujjah*. Namun, sebagian besar ulama Ḥanafīyyah dan Mutakallimīn tidak sepenuhnya menerima *istiṣhāb* sebagai *hujjah* secara mutlak.⁷³ Oleh karena itu, apabila dikatakan hukum puasa Rajab itu wajib, maka itu masuk dalam katagori *istiṣhāb* yang tidak memiliki landasan sebelumnya (*istiṣhāb al-‘adm al-aṣlī*), karena itu dianggap tidak ada oleh akal dan *syara’*.⁷⁴

Di sisi lain, metode *istiṣhāb* memiliki beberapa bentuk, di antaranya:⁷⁵

1. *Istiṣhāb al-‘adam al-aṣlī* (استصحاب العدم الاصلی), atau *istiṣhāb* terhadap hukum asal ketiadaan. Seperti meniadakan kewajiban salat keenam (selain salat lima waktu). Akal menunjukkan ketiadaan ini, meskipun dalam dalil *syara’* tidak ada yang

⁷³ Para ulama *uṣūl al-fiqh* memiliki dua aliran:

- a. Aliran *Mutakallimīn* atau Syafī‘īyyah, mereka termasuk dalam jumhur ulama. Mereka menggunakan metode mencari beberapa masalah, menguraikan dalil dan menyokongnya dengan dalil. Mereka lebih cenderung kepada dalil *aqlī* untuk mendukung masalah *usūliyyah* dari pada *furū’ al-fiqhiyyah*. Metode ini sama dengan metode yang digunakan oleh ulama kalam. Metode seperti ini dapat dilihat seperti pada kitab *al-Mustasfā* karangan al-Ghazālī (w. 505), *al-Maḥsūl* karangan al-Razī (w. 606) dan *al-Iḥkām* karangan al-Amīdī (w. 631).
- b. Aliran *Fuqahā’* atau Ḥanafīyyah, mereka menggunakan kaidah yang digunakan oleh imam mereka terhadap berbagai permasalahan fiqh yang mereka jumpai. Namun, apabila mereka tidak mendapatkan kaidah terhadap permasalahan tersebut, maka mereka berpaling darinya. Hal ini dapat dilihat seperti pada kitab *al-Uṣūl* karangan al-Bazdawī (w. 483) dan *al-Manār* karangan al-Nasfī (w. 790).

Lihat Ismāīl Kaukasāl, *Taghair al-Aḥkām fī al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Risālah, 2000), hlm. 178.

⁷⁴ Muḥammad Sa‘īd Abdajī, *Sulam al-Wuṣūl* (Damaskus: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 138.

⁷⁵ Muḥammad Sa‘īd, *Sulam...*, hlm. 138.

menjelaskan secara khusus. *Istiṣhāb* semacam ini adalah *hujjah*, secara pasti.

2. *Istiṣhāb* terhadap *muqtaḍā al-naṣ* (objek terapan nas) hingga ada dalil yang me-*naskh*, atau *istiṣhāb* terhadap keumuman hingga ada dalil yang men-*takhṣiṣ*. *Istiṣhāb* semacam ini adalah *hujjah*, secara pasti. Al-Sam‘anī menyatakan bahwa semacam ini bukanlah *istiṣhāb*, karena ketetapan hukum berdasarkan lafaz dari nas.
3. *Istiṣhāb* terhadap sebuah hukum yang ditunjukkan oleh dalil, karena adanya sebab. Contohnya; status kepemilikan muncul, karena terjadinya pembelian, adanya beban tanggung jawab (*dhimmah*), karena adanya transaksi *qard* (utang piutang); status kepemilikan dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pemindahtanganan, demikian pula beban tanggung jawab dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pelunasan.

Istiṣhāb merupakan dalil syarak terakhir yang dijadikan sebagai rujukan oleh mujtahid untuk mengetahui hukum permasalahan yang dihadapinya. Karenanya, para pakar *uṣūl al-fiqh*, berkata: *istiṣhāb* adalah dalil terakhir yang dijadikan rujukan dalam berfatwa. *Istiṣhāb* adalah menghukumi sesuatu dengan apa yang telah ditetapkan hukum untuknya, selagi tidak dalil yang mengubahnya. Metode *istidlāl* ini telah diciptakan manusia dan diberlakukan mereka dalam segala perbuatan dan hukum-hukum yang mereka tetapkan. Orang yang mengetahui bahwa seseorang masih hidup, maka dia dianggap masih hidup dan mendasarkan segala perbuatannya pada kehidupan tersebut, sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa dia telah meninggal. Orang yang mengetahui bahwa si fulanah adalah isteri dari si fulan, maka dia harus bersaksi bahwa dia memang isteri si fulan, sampai terdapat dalil yang menunjukkan bahwa hubungan pernikahan tersebut telah berakhir. Seseorang yang mengetahui adanya suatu perkara, maka dia harus menghukumi bahwa perkara itu memang ada, sampai ada dali yang menunjukkan bahwa perkara itu telah tiada. Siapa saja adanya suatu perkara, maka dia harus menghukumi bahwa perkara itu tidak ada, sampai terhadap dalil yang menunjukkan bahwa perkara itu ada.

Keputusan itu telah berlaku seperti itu. Kepemilikan yang ditetapkan bagi seseorang, karena salah satu sebab kepemilikan, maka orang itu dianggap memiliki barang tersebut, sampai ada dalil yang menghilangkannya. Ikatan suami isteri ditetapkan dengan adanya akad pernikahan dianggap tetap berlaku sampai ada dalil yang membatalkannya. Tanggungan yang dipenuhi atau disibukkan dengan utang atau komitmen apa pun dianggap penuh, sampai terhadap dalil yang menunjukkan bahwa tanggungan tersebut telah dibebaskan. Begitu juga tanggungan yang dibebaskan dari utang atau lainnya dianggap dibebaskan sampai terhadap dalil yang menunjukkan bahwa tanggungan tersebut penuh. Dengan demikian, hukum segala sesuatu adalah tetap pada asalnya sampai ada dalil yang mengubahnya.

Berdasarkan *istiṣhāb* dibangunlah materi Undang-Undang No. 180 dari perundang-undangan di Pengadilan Agama. Redaksinya adalah “cukup mendatangkan saksi karena utang, sekali pun tidak ada dalil yang jelas mengenai tetapnya utang tersebut pada tanggungan orang yang berutang, begitu juga kesaksian, karena melihat dengan mata kepala sendiri.” Begitu juga dengan materi undang-undang No. 181 dari perundang-perundangan di pengadilan agama tersebut. Adapun redaksinya adalah “cukup memberikan kesaksian, karena wasiat atau memberikan wasiat, sekalipun tidak ada dalil yang secara jelas menerangkan bersikerasnya si pemberi wasiat sampai datang ajal.”

Sebenarnya menganggap *istiṣhāb* sebagai dalil dari suatu hukum merupakan suatu perbuatan yang dianggap boleh. Sebab, sejatinya dalil dari permasalahan itu adalah dalil yang telah menentukan hukum yang lalu, sedangkan *istiṣhāb* tidak lain hanyalah sebagai alat untuk menetapkan hukum tersebut. Para ulama mazhab Ḥanafī telah menentukan *istiṣhāb* merupakan *hujjah* untuk menolak bukan untuk menetapkan. Maksudnya adalah *istiṣhāb* merupakan dalil bagi tetapnya hukum berdasarkan hukum yang lampau dan menolak hukum yang tidak sesuai dengannya, sampai

ada dalil yang menetapkan hukum yang tidak sesuai dengannya tersebut.

Istiṣhāb bukanlah *hujjah* untuk menetapkan sesuatu yang sebelumnya belum ditetapkan. Keterangan ini akan lebih jelas lagi dalam masalah orang hilang, tidak diketahui tempat tinggal dan kondisinya, apakah dia masih hidup atau sudah mati. Orang yang hilang ini dihukumi masih hidup atau sudah mati. Orang yang hilang ini dihukumi masih hidup berdasarkan keadaannya sekarang yang dengannya dia bisa diketahui, sampai terdapat dalil yang menunjukkan bahwa dia telah mati. *Istiṣhāb* yang dijadikan sebagai dalil bahwa dia masih hidup merupakan *hujjah* yang menolak tuduhan bahwa dia telah mati, bisa diwariskan harta bendanya, akad sewa menyewanya dibatalkan dan isterinya tertalak. Namun dia bukanlah *hujjah* untuk menetapkan bahwa dia mendapatkan waris keluarganya, karena kehidupannya ditatapkan dengan *istiṣhāb* itu hanyalah kehidupan yang nisbi, bukan kehidupan yang sebenarnya, karenanya dia benar-benar tidak mendaaptkan bagian waris dari orang lain (keluarganya), namun bagiannya diberhentikan (tidak diberikan) sampai terdapat kejelasan mengenai statusnya.

Dari uraian di atas, tampak keberadaan *khiṭāb* dalam *istiṣhāb*. Hal ini ditunjukkan bahwa hukum yang diberlakukan dengan operasional *istiṣhāb* adalah hukum yang telah ada sebelumnya, bukan menetapkan hukum baru, namun berbeda kondisi. Dengan kata lain, pemberlakuan *istiṣhāb* adalah pemberlakuan hukum pada kondisi pertama kepada kondisi kedua, karena kevakuman hukum pada kondisi kedua. Dengan demikian, *khiṭāb* yang ada pada kondisi kedua adalah *khiṭāb* yang ada pada awalnya, sehingga pola perapan *istiṣhāb* adalah pola penggunaan sebuah metode yang memenuhi kriteria metodologisnya. Di samping itu, ada beberapa metode yang diperselisihkan tentang keberadaan *khiṭāb* di dalamnya, sehingga para sebagian ulama menolaknya untuk dijadikan sebagai metode penemuan hukum. Adapun beberapa metode itu akan dijelaskan pada sub item berikut ini.

4. Kesamaran *Khiṭāb* pada ‘*Urf*, *Istiḥsān* dan *Sadd al-Dhirā‘ah*

a) Kesamaran *Khiṭāb* pada ‘*Urf*

‘*Urf* dianggap penting dalam permasalahan fiqh, banyak ulama yang mengupas dan menjelaskan syarat-syarat yang harus dipenuhi. Di antara beberapa syarat yang paling penting, meski ada perbedaan satu sama lainnya. *Pertama*, tidak bertentangan dengan dalil atau salah satu dasar syariat. *Kedua*, hendaknya ‘*urf* tersebut bersifat umum hingga dapat dinalar bahwa ia menjadi ‘*urf* minimal di salah satu negara Islam, meski ada sebagian yang mensyaratkan ada di semua negara Islam.⁷⁶

Berdasarkan syarat pertama di atas, maka tidak dianggap sebagai ‘*urf*, perkara yang bertentangan dengan syariat Islam, seperti praktik riba, laki-laki memakai sutera dan emas, minum khamar dan permainan judi. Adapun selain itu, maka dianggap sebagai ‘*urf* yang bisa dijadikan landasan hukum demi menciptakan kemaslahatan umat. Berkaitan dengan syarat kedua, banyak para ahli fiqh yang berpendapat bahwa suatu ‘*urf* tidak bisa dijadikan landasan hukum apabila bertentangan dengan dalil *syara‘* dalam berbagai segi, seperti kebiasaan sesuatu yang diharamkan (minum khamar). Apabila ‘*urf* tersebut tidak bertentangan dengan dalil *syara‘*, seperti ada dalil yang bersifat umum, kemudian ‘*urf* tersebut bertentangan dengan salah satu aspeknya atau dalil itu berupa qiyas, maka ‘*urf* tersebut tetap berlaku sebagai pijakan hukum apabila ia bersifat umum di semua negara, seperti kasus *istiṣnā‘*,⁷⁷ maka ‘*urf* tersebut

⁷⁶ Muḥammad Yūsuf Musa, *Pengantar Studi Fikih Islam*, terj. Muhammad Misbah (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), hlm. 85.

⁷⁷ *Al-istiṣnā‘* merupakan akad kontrak jual-beli barang antara dua pihak berdasarkan pesanan dari pihak lain dan barang pesanan akan diproduksi sesuai dengan spesifikasi yang telah disepakati dan menjualnya dengan harga dan cara pembayaran yang disetujui terlebih dahulu. Dalam konteks perbankan, khususnya bank syariah dilakukan antara pemesan dan penerima pesanan. Spesifikasi dan

bisa menjadi pengkhusus keumuman nas itu, demikian pula qiyas tersebut pun ditinggalkan. Akan tetapi, jika *'urf* tersebut hanya berlaku pada negara tertentu saja, maka ia tidak berlaku.

Jika *'urf*, baik yang umum maupun yang khusus meski masih diperdebatkan bisa menjadi pengkhusus keumuman *athar* atau hadis sekaligus mengabaikan qiyas, maka lebih utama meninggalkan pendapat ahli fiqh meski mereka termasuk imam mazhab, sebab mayoritas mereka berfatwa pada beberapa kasus hukum berdasarkan *'urf* penduduk masa itu, di mana seandainya ahli fiqh ini atau yang lain hidup pada zaman *'urf* sekarang, tentu mereka akan mengeluarkan pendapat yang berbeda dengan sebelumnya.⁷⁸ Oleh karena itu, banyak tokoh mazhab yang pendapat mereka berbeda dengan yang ditetapkan oleh pendahulunya (mujtahid sebelumnya).

Kuantitas kelayakan fiqh Islam yang selalu mengalami perkembangan menuju yang terbaik dengan medianya yang khas, sesuai dengan masa, tempat dan kondisi, kebiasaan dan adat istiadat yang baru. Di antara media perkembangan ini adalah menjaga *'urf*. Oleh karena pada era kebangkitan syariat ini sepantasnya tidak membelenggu tangan dan akal dari mengambil manfaat dari fiqh ini, dengan hanya berhenti saja pada pendapat-pendapat orang terdahulu, tanpa mengiringi masa yang senantiasa berkembang, selagi tidak keluar dari tujuan-tujuan syariat dan dasar-dasarnya yang sahih.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak bahwa *'urf* tidak melahirkan hukum secara independen, namun hanya menjelaskan nas yang sudah ada. Hal ini sebagaimana pada kasus haid, penetapan haid sudah ada dalam nas, baik menyangkut kasus yang terkait dengannya, seperti keharaman terhadap orang yang ber-haid,

harga barang pesanan disepakati di awal akad dengan pembayaran secara bertahap. Bank syariah sebagai pihak penerima pesanan dan nasabah sebagai pihak pemesan. Atas dasar pesanan nasabah, maka bank memesan barang tersebut kepada pihak pembuat, kemudian pembuat melaksanakan pekerjaan sesuai dengan pesanan bank untuk memenuhi keperluan nasabah. Ismail, *Perbankan Syariah* (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 146.

⁷⁸ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām* (Beirut: Dār al-Qalam, t.t), jld. II, hlm. 941.

ketentuan *'iddah* dan lainnya. Adapun batasan haid itu dikembalikan kepada kondisi masyarakat, itu tidak mungkin ditetapkan oleh nas, karena berbeda tempat dan kondisi tubuh seseorang berbeda batasan haidnya. Oleh karena itu, *'urf* itu hanya sebagai penjelas atau sebagai pertimbangan nas dalam menetapkan hukum. Dengan demikian, *'urf* hanya memberikan nilai yang akan diseleksi oleh syariat, apabila *'urf* itu tidak bertentangan dengan dalil syariat, maka *'urf* itu diadopsi sebagai syariat dengan adanya penetapan dari nas itu sendiri. Namun, apabila *'urf* bertentangan dengan dalil syariat, maka syariat akan membatalkannya, sebagaimana telah disebutkan di atas. Dengan kata lain, *'urf* itu tidak bisa menjadi landasan hukum secara terpisah dari nas, akan tetapi harus disertai dengan nas yang mendukungnya. Di sini, terjadi kesamaran keberadaan *khiṭāb* dalam *'urf*, apakah *'urf* itu memiliki *khiṭāb* sendiri yang terpisah dari *khiṭāb* nas atau hanya sebagai pertimbangan bagi penetapan hukum oleh nas. Dalam penelitian ini, *'urf* dianggap sebagai penjelas atau sebagai pertimbangan bagi nas. Hukum yang lahir merupakan penetapan nas dengan pertimbangan *'urf*, karena nas mengandung *khiṭāb* yang merupakan syarat penetapan sebuah hukum yang memiliki daya ikat (*ilzām*).

b) Kesamaran *Khiṭāb* pada *Istiḥsān*

Istiḥsān secara bahasa diartikan sebagai meminta berbuat kebaikan, yakni menghitung-hitung sesuatu dan menganggapnya kebaikan. Adapun secara istilah, *istiḥsān* adalah semua yang dianggap baik oleh mujtahid menurut akal.⁷⁹ *Istiḥsān* banyak digunakan oleh kalangan Ḥanafiyah. Al-Bazdawī (w. 482 H) menyebutkan, *istiḥsān* adalah perpindahan dari hukum yang ditentukan qiyas kepada qiyas yang lebih kuat darinya.⁸⁰

⁷⁹ Abd al-Wahāb, *Ijtihad...*, hlm. 306.

⁸⁰ Abd al-‘Azīz Ibn Aḥmad al-Ḥanafī, *Kasyf al-Asrār Syarḥ Uṣūl al-Bazdawī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld. IV, hlm. 3.

Dari definisi di atas mengindikasikan bahwa, memberlakukan qiyas, menjadikan suatu dalil tetap dalam keumumannya atau mengamalkan hukum yang bersifat global (menyeluruh) dalam sebagian permasalahan bisa menjadi sebab hilangnya maslahat, baik yang bersifat primer, sekunder ataupun tersier atau dapat mengakibatkan kerusakan pada kekhususan masalah-masalah yang bersifat parsial yang serupa. Oleh karena itu, seorang mujtahid mempunyai pendapat untuk berpindah dalam permasalahan yang bersifat parsial ini dari hukum yang ditentukan qiyas secara zahir, dalil yang umum atau mengaplikasikan hukum global terhadap permasalahan tersebut kepada hukum lain yang menurutnya dapat mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat.

Kalangan Hanafiyyah mengatakan bahwa, mewakafkan harta orang yang dilarang membelanjakannya dengan baik kepada dirinya sendiri adalah tidak sah menurut qiyas, namun sah menurut *istihsān*. Dikatakan tidak sah menurut qiyas, karena alasannya jelas, yaitu; wakaf merupakan bentuk memberikan dana secara sukarela, sedangkan orang yang dilarang membelanjakan hartanya tidak mempunyai otoritas untuk memberikan dana tersebut secara sukarela. Sedangkan dalam bentuk *istihsān*, yang mengesahkan wakaf tersebut adalah karena *hajr* (larangan penggunaan harta) kepada orang yang tidak mampu membelanjakannya dengan baik, tujuannya adalah untuk menjaga hartanya itu dari pemborosan dan perbuatan sia-sia dan melarangnya dari membelanjakan harta tersebut dalam hal yang tidak disukai syariat maupun akal agar ia tidak menjadi beban bagi orang lain. Apabila ia mewakafkan hartanya itu kepada dirinya sendiri, berarti ia telah menjaga harta itu dan telah menyelamatkan dirinya sendiri dari menjadi beban orang lain. Dengan demikian, wakaf tersebut sesuai dengan maksud dan tujuan *hajr*, sehingga wakafnya sah.

Di samping ada permasalahan lain yang menjadikan pertimbangan maslahat dengan penerapan *istihsān*, yaitu; orang yang menyewakan jasa secara bersama-sama, yaitu orang yang bekerja untuk orang lain dengan mendapatkan imbalan upah seperti,

tukang jahit, tukang setrika, jika barang milik orang menyewa itu rusak di tangannya, maka menurut qiyas ia tidak perlu menggantinya, kecuali jika terbukti bahwa barang itu rusak karena kelalaian dan keteledorannya dalam menjaga barang tersebut. sedangkan menurut *istihsān*, ia harus menggantinya, kecuali jika terbukti bahwa barang tersebut rusak karena hal baru yang terjadi di luar kehendaknya, padahal ia sudah berusaha untuk berhati-hati.

Dalam penerapan qiyas tidak perlu digantikan memiliki alasan yang jelas, yaitu orang yang menyewakan jasa itu adalah orang yang menerima amanah barang yang ada di tangannya dan orang yang memiliki status amanah tidak perlu mengganti barang yang ada di tangannya tersebut jika rusak, kecuali kerusakannya karena ia lalai dalam menjaga barang tersebut. sedangkan dalam bentuk *istihsān*, ia merupakan orang yang amanah dan ia bekerja untuk semua orang. Karenanya, ia harus membuat orang lain merasa aman ketika memberikan barang kepadanya. Menciptakan perasaan aman tersebut hanya bisa terealisasi jika orang itu dikecualikan dari hukum yang bersifat menyeluruh, yaitu orang yang amanah tidak perlu mengganti suatu barang yang dititipkan kepadanya apabila rusak, kepada hukum lain bahwa, amanah tersebut statusnya menjadi penanggung jawab (*dāmin*), yaitu ia harus menggantikan barang yang rusak di tangannya itu, kecuali jika kerusakannya disebabkan oleh sebab yang berada di luar kehendaknya, seperti kebakaran, pencurian dan lain sebagainya.

Istihsān merupakan pengunggulan qiyas yang tidak jelas (*al-qiyās al-khafī*) dari qiyas yang jelas (*al-qiyās al-jalī*). Ini dapat lihat pada kasus hak-hak selokan air dan jalan pada tanah wakaf. Hak-hak selokan dan jalan menurut *istihsān* masuk ke dalam tanah wakaf sekalipun tidak disebutkan dalam akad, sedangkan menurut qiyas zahir, wakaf itu seperti jual-beli, di mana keduanya sama-sama mengeluarkan barang yang dimiliki oleh orang yang memilikinya. Sebagaimana hak-hak tersebut tidak masuk ke dalam tanah yang diperjualbelikan jika tidak disebutkan dalam akad, begitu juga ketika hak-hak tersebut tidak masuk ke dalam tanah yang diwakafkan jika

tidak disebutkan. Sedangkan bentuk dari hal itu ditinjau pada maksud dan tujuan mewakafkan tanah adalah mengambil manfaat dari tanah tersebut dan itu tidak akan terwujud kecuali dengan disertai hak-hak tanah tersebut seperti selokan air dan jalan.

Apabila dilihat pada kriteria itu, maka harta wakaf itu lebih cocok diqiyaskan dengan sewa-menyewa bukan dalam hal kepemilikan barang. Dalam permasalahan sewa-menyewa tanah, hak-hak selokan air dan jalan masuk ke dalamnya meskipun tidak disebutkan dalam akad. Begitu halnya juga berlaku pada tanah yang diwakafkan, hak-hak itu masuk ke dalam tanah yang diwakafkan meskipun tidak disebutkan dalam akad wakaf itu. Oleh karena itu, pengqiyasan tanah wakaf kepada sewa-menyewa meskipun qiyas tidak jelas lebih kuat dari diqiyaskan kepada jual-beli, sekalipun qiyas tersebut jelas. Pengalihan itu dirasakan lebih baik, karena ingin mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan yang akan ditimbulkan dalam akad itu.

Berdasarkan penjelasan dan contoh-contoh *istiḥsān* di atas, tampak bahwa *istiḥsān* adalah pertimbangan untuk mewujudkan maslahat dan menolak kefasidan pada permasalahan yang telah disebutkan. Perwujudan maslahat itu tidak lepas dari konteks metode qiyas sebelumnya, namun hanya perpindahan dari *al-qiyās al-jalī* kepada *al-qiyās al-khafī*. Dengan demikian, pijakan nasnya masih sama, yaitu; masih menggunakan nas yang khusus (*aṣl muayyan*) untuk permasalahan itu. Dengan kata lain, operasional *istiḥsān* masih dalam teks yang khusus pada kasus itu yang memiliki *khiṭab* yang terkhusus untuk kasus itu (dalam kasus tanah wakaf, yang menjadi *khiṭāb*nya adalah adanya perintah mengadakan akad untuk setiap pengalihan milik).⁸¹ Oleh karena itu, pada *istiḥsān* masih

⁸¹ Kewajiban akad dalam setiap pengalihan kepemilikan dari satu pihak kepada pihak lain sebagaimana disebutkan dalam Alquran agar setiap akad yang sudah dibuat wajib ditunaikan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحْلِلْتُ لَكُمْ زَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (المائدة: ١)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang

terjadi kesamaran *khiṭāb* yang mengakibatkan perpindahan hukum itu, apakah *istiḥsān* itu yang menetapkan hukum atau *khiṭāb* yang ada pada nas. Perpalingan dari *al-qiyās al-jalī* kepada *al-qiyās al-khaṭī* tidak ada *khiṭāb* yang menunjukkannya, sehingga *istiḥsān* itu diperselisihkan oleh sebagian ulama sebagai salah satu metode penemuan hukum. Dalam penelitian ini, *istiḥsān* dipandang hanya sebagai pertimbangan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan yang merupakan tujuan dari syariat itu sendiri, sedangkan penetapan hukum tetap dengan *khiṭāb* yang ada pada nas.

c) Kesamaran *Khiṭāb* pada *Sadd al-Dharī'ah*

Pengertian *sadd al-dharī'ah* secara bahasa merupakan rangkaian dari dua kata, yaitu; *sadd* adalah menutup dan *al-dharī'ah* berarti jalan menuju sesuatu (وسيلة وسبب إلى الشيء).⁸² Adapun secara istilah dapat dilihat sebagaimana yang telah didefinisikan oleh al-Syāṭibī:

الذرائع: حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة⁸³

Melaksanakan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan menuju pada suatu kerusakan (kemaṣṣadatan).

Dari pengertian di atas dapat diketahui bahwa *sadd al-dharī'ah* adalah perbuatan yang dilakukan seseorang yang sebelumnya mengandung kemaslahatan, tetapi berakhir dengan suatu kerusakan. Merujuk pendapat Ibn 'Āsyūr, sebagai sistem analisis *sadd al-dharī'ah* merupakan aktivitas mujtahid, yaitu *tarjīh*

mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.

Akad tersebut, baik menyangkut dengan diri hamba itu dengan Tuhan-nya, seperti salat, puasa, haji dan sebagainya atau menyangkut dengan sesama manusia lainnya, seperti jual-beli, sewa menyewa dan pengalihan kepemilikan lainnya. Al-Qurṭubī, *Jāmi' li Ahkām...*, jld VI, hlm. 32.

⁸² Louis Ma'lūf, *al-Munjid...*, hlm. 235.

⁸³ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld V, hlm. 183.

pertentangan antara maslahat dengan mafsadat.⁸⁴ Upaya *tarjih* ini kembali pada soal keberadaan maslahat sebagai *maqāsid al-syarī'ah*, maka Jamāl al-Dīn al-'Atiyyah mempertanyakan hal yang sama terhadap *sadd al-dharī'ah*, apakah nilai diketahui berdasar kategori hukum *taḳlīf* (*syakl*), atau berdasar kandungan maslahat-mafsadatnya (*mawḍū'*).⁸⁵

Pertanyaan tersebut menjadi dasar dalam *tarjih*, yaitu tentang mekanisme penetapan nilai. Seperti dikemukakan Ibn 'Āsyūr, setiap sesuatu yang harus ditolak berdasar *al-dharī'ah*, berarti mafsadat sebagai efek yang timbul (*ma'āl*) lebih besar dari maslahat pada asal. Sebaliknya jika tidak harus ditolak berdasar *al-dharī'ah*, berarti maslahat pada asal lebih besar dari efek mafsadat yang timbul kemudian. Dengan demikian, yang dilakukan oleh mujtahid adalah menimbang kadar maslahat-mafsadat pada asal dan pada efek yang mungkin timbul. Setelah kadar maslahat-mafsadat diketahui, lalu dilakukan penetapan nilai berdasar kategorisasi hukum syarak. Namun, hal ini tidak serta merta menghasilkan hukum, sebab selain sisi efek (*ma'āl*), faktor kebutuhan masyarakat juga harus diperhatikan. Demikian pula soal kemungkinan munculnya efek yang sama dari jalan lain ketika sesuatu ditolak berdasar *al-dharī'ah*.

Penetapan nilai *al-dharī'ah* mengikuti kadar mafsadat pada efek. Jadi secara substantif, modus ini merupakan *tarjih* maslahat-mafsadat pada asal dan efeknya. Lalu peringkatnya yang primer, sekunder atau tersier dikonversi dengan kategori hukum *taḳlīf*. Jadi ini bukan keberlakuan *taḳlīf* terhadap perbuatan, sebab hukum asal yang mubah sunat atau wajib tetap berlaku. Jika diasumsikan berlaku *taḳlīf*, maka terjadi dualisme hukum yang saling menafikan. Secara logis, adanya dua *taḳlīf* yang bertolak belakang sehingga menghasilkan hukum yang bertentangan adalah mustahil.

⁸⁴ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at*, hlm. 113.

⁸⁵ Jamāl al-Dīn al-'Atiyyah, *Naḥw Taf'īl al-Maqāsid al-Syarī'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), hlm. 59.

Jika dianalisis lebih dalam, substansi *sadd al-dharī'ah* tersusun dari perbuatan dan nilai temporal pada ruang dan waktu tertentu. Artinya terkait dengan kasus partikular tertentu yang berbeda dengan kondisi pada umumnya. Sedangkan hukum *taklīf* pada umumnya bersifat universal dan lepas dari ruang waktu.⁸⁶

Merujuk kritik Ibn 'Āsyūr, nilai pada *sadd al-dharī'ah* ditetapkan berdasar kadar maslahat-mafsadat pada asal dan efek yang timbul pada satu perbuatan. Kadar ini diukur berdasar realitas pada ruang dan waktu kasus terjadi. Adapun kriteriannya adalah merujuk pada peringkat maslahat-mafsadat dalam kaidah umum syariat, yaitu hirarki *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, *taḥsīniyyāt* dan *kamāliyyāt/mukammilāt*. Jadi esensi *sadd al-dharī'ah* adalah menolak mafsadat pada sesuatu yang asalnya maslahat. Caranya, dengan memberlakukan nilai dari kaidah universal (*qawā'id al-syarī'ah al-kulliyah*) yang lepas dari ruang dan waktu, terhadap kasus partikular yang berada dalam ruang dan waktu tertentu.

Operasional *sadd al-dharī'ah* dapat dilihat pada contoh; seorang yang telah dikenakan kewajiban zakat, namun sebelum *ḥaul* (genap setahun) dia menghibahkan hartanya kepada anaknya, sehingga dia terhindar dari kewajiban zakat itu. Hibah (memberikan sesuatu kepada orang lain, tanpa ikatan apa-apa) dalam syariat Islam, merupakan perbuatan baik yang mengandung kemaslahatan. Akan tetapi, apabila tujuannya tidak baik, yaitu untuk menghindari dari kewajiban zakat, maka hukumnya dilarang. Hal itu didasarkan pada pertimbangan, bahwa hukum zakat adalah wajib, sedangkan hibah hukumnya adalah sunat.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak bahwa operasional *sadd al-dharī'ah* adalah pertimbangan kuat maslahat dan mafsadat (*tarjīh maslahat*). Apabila perbuatan itu yang semula mengandung kemaslahatan. Akan tetapi, apabila dilakukan dengan perbedaan ruang dan waktu akan mendapatkan kemafsadatan, maka hal itu dilarang. Namun demikian, *sadd al-dharī'ah* tidak dapat dikatakan

⁸⁶ M. Jafar, *Sadd al-Dharī'ah* (Banda Aceh: Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2017), hlm. 240.

sebagai sebuah metode penemuan hukum, karena kesamaran *khiṭāb* dalam *sadd al-dharī'ah* itu. *Khiṭāb* yang ada adalah *khiṭāb* yang telah ada pada masing-masing kasus, namun terhenti melakukan perbuatan kedua yang dapat menghambat perbuatan pertama dikarenakan adanya faktor pertimbangan menolak kemafsadatan yang mengakibatkan hilangnya kemaslahatan pada perbuatan pertama.

5. Keberadaan *Khiṭāb* pada *al-Qiyās al-Kullī*

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub item A bahwa, *al-qiyās al-kullī* adalah penarikan kesimpulan hukum dengan penggunaan pola *sillogisme*. Penggunaan pola *sillogisme* ini didasarkan kepada penemuan premis mayor setelah penerapan *al-istiqrā' al-ma'nawī* terhadap nas yang bersifat kausistik, sehingga melahirkan sebuah kaidah umum yang akan digunakan sebagai premis mayor pada pola *sillogisme*. Dalam permasalahan keberadaan *khiṭāb* dalam *al-qiyās al-kullī* ditinjau pada *khiṭāb* yang membangun kaidah umum itu, bukan kaidah umum itu, kaidah umum itu tidak memiliki *khiṭāb*, disebabkan kaidah itu hanya rumusan dari ulama dan merupakan nilai nas dan itu tidak dapat dikatakan *khiṭāb* dikarenakan tidak memenuhi kriteria sebagai *khiṭāb* yang dapat mengikat, sehingga hukum yang dihasilkan darinya dapat memenuhi kriteria sebagai hukum.

Khiṭāb yang ada pada *al-qiyās al-kullī* adalah *khiṭāb kullī* (*aṣl kullī*) yang berasal dari nas yang kasuistik, kemudian dirumuskan kaidah umum (*qā'idah kullīyyah*) yang merupakan *al-maqāṣid al-khaṣṣah*, *al-maqāṣid al-khaṣṣah* ini disesuaikan dengan salah satu *al-kulliyāt al-khamsah* yang merupakan *al-maqāṣid al-qarībah* yang diturunkan dari *al-maqāṣid al'āliyyah*, sehingga keberadaan *khiṭāb* pada *al-qiyās al-kullī* dapat dipastikan walaupun tidak dalam bentuk *khiṭāb* khusus (*aṣl muayyan*) yang memiliki daya ikat (*ilzām*) dalam penetapan hukumnya. Dengan demikian, hukum yang dihasilkan dengan penggunaan metode *al-qiyās al-kullī* sudah memenuhi kriteria syar'ī, namun belum memiliki daya ikat sebagai hukum.

daya ikat di sini dapat dicapai dengan adanya kegunaan metode itu oleh pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan hukum. daya ikat ini dapat berupa *khiṭāb* ulil amri, sehingga apa yang dihasilkan dari penggunaan metode *al-qiyās al-kullī* merupakan hukum yang memiliki daya ikat dengan memiliki sanksi bagi yang melanggarnya, karena ia sudah memenuhi kriteria sebagai hukum yang dipositifikasikan oleh pihak yang berwenang untuk itu. Hukum yang ditemukan dengan penerapan *al-qiyās al-kullī* tidak dapat dikatakan sebagai hukum syariat, karena tidak ada *khiṭāb* khusus yang memerintahkan atau melarangnya, namun hukum yang ditemukan dengan pengoperasionalan *al-qiyās al-kullī* dapat disebut hukum qanun/undang-undang yang memenuhi kriteria *syar'ī*.⁸⁷

Bagi negara teokrasi kekuasaan membuat undang-undang ada pada Tuhan yang dikuasakan kepada wakil Tuhan di muka bumi, seperti negara Vatikan ialah pada tahta suci. Pauslah sebagai wakil Tuhan. Juga pada negara Jepang, zaman sebelum perang pada Tennoheika sebagai titisan Amaterasu atau pada Hayam Wuruk

⁸⁷ Hukum dibedakan dari etika karena adanya otoritas dalam keberlakuan hukum. Hanya saja dalam hukum positif, otoritas hukum dipegang oleh penguasa. Sementara dalam hukum Islam terbagi secara hirarkis pada otoritas Allah Swt., otoritas Rasulullah saw. dan otoritas ulil amri. Otoritas pertama dan kedua dibahas dalam teori hukum Islam (ilmu *uṣūl al-fiqh*), sedangkan otoritas ketiga dibahas dalam *siyāsah syar'īyyah*. *Siyāsah syar'īyyah* menghasilkan ketetapan pemerintah (hukum positif) yang disebut qanun, sedang *uṣūl al-fiqh* menghasilkan fikih. Kekuatan mengikat pada qanun timbul karena perintah ulil amri, sedang pada fikih timbul karena *khiṭāb al-Syārī*. Tetapi ketetapan fikih yang mengikat lebih banyak pada soal hubungan manusia dengan Allah (ibadah), selebihnya bersifat *akhlāqī* sehingga perlu peran ulil amri. Muktaẓilah sebagai salah satu aliran kalam menyatakan bahwa hukum dapat ditemukan oleh akal tanpa perlu menunggu wahyu. Pandangan seperti ini jelas dibangun berdasarkan paradigma yang melihat ontologi hukum secara antroposentris. Sebaliknya sebagian ahli kalam melihat ontologi hukum secara teosentris, bahwa hukum adalah semata-mata *khiṭāb* Allah sehingga tidak ada hukum tanpa *khiṭāb*. Berbekal semangat integrasi, kedua pendapat ekstrem ini bisa dimoderasi dengan syarat memperluas paradigma menjadi teoantroposentris. Syahrizal Abbas, dkk, *Filsafat Hukum Islam* (Banda Aceh: ar-Raniry Press, 2021), hlm. 64.

sebagai titisan Wishnu. Pada negara demokrasi, kekuasaan membuat undang-undang dan hukum sepenuhnya ada pada rakyat, rakyatlah yang berkuasa untuk menentukan satu undang-undang, di negara Barat 50% tambah 1 merupakan mayoritas. Ada juga yang mayoritas mutlaknya tiga perempat dari jumlah suara, atau tiga perempat harus hadir dan tiga perempat dari jumlah suara yang hadir.⁸⁸ Bagi negara Pancasila di Indonesia kekuasaan membuat undang-undang ada pada rakyat. Akan tetapi tidak boleh bertentangan dengan kehendak Tuhan Yang Maha Esa. Hukum yang dibuat Tuhan Yang Maha Esa sebagai hukum yang tertinggi. Hukum yang dibuat oleh manusia tidak bertentangan dengan hukum Tuhan.⁸⁹

⁸⁸ Dalam negara demokrasi, yang diberi kekuasaan mengurus negara adalah rakyat sendiri sebagai sebagai penguasa tertinggi. Kekuasaan tertinggi ini dilakukan oleh seluruh rakyat, seperti demokrasi kuno di Yunani atau serti demokrasi zaman modern dengan memakai perwakilan rakyat yang memilih kepada negara. Dalam negara Pancasila, Ketuhanan yang Maha Esa sebagai kekuasaan tertinggi (sila pertama). Dari Tuhan diberikan kemanusiaan kepada manusia (sila kedua). Rakyat yang berkuasa ini dalam persatuan bangsa dan persatuan Indonesia (sila ketiga). Rakyat yang berhak memilih wakilnya di Dewan Perwakilan Rakyat, tempat bermusyawarah untuk mencapai permufakatan (sila keempat) yang seluruh usahanya ditujukan mendapat keadilan sosial bagi seluruh rakyat.

⁸⁹ Hal ini juga dapat dilihat perumusan sila-sila Pancasila (tanggal 1 Juni 1945) yang mencerminkan keislaman, walaupun tidak memunculkan nomenklatur Islam. Ini dimaksudkan untuk tidak terjadinya disintegrasi bangsa dengan mendiskreditkan agama lain yang diakui di Indonesia. Pencerminkan ini terlihat dari sila-sila Pancasila:

1. Ketuhanan yang Maha Esa

Ini merupakan realisasi yang disebutkan dalam Alquran:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (الاحلاص: ١)

2. Kemanusiaan yang adil dan beradab

Ini merupakan realisasi yang disebutkan dalam Alquran:

وَلَا تُصَوِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (١٨) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (لقمان: ١٨-١٩)

3. Persatuan Indonesia

Ini merupakan realisasi yang disebutkan dalam Alquran:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا... (آل عمران: ١٠٣)

4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam pemusyawaratan dan perwakilan

Ini merupakan realisasi yang disebutkan dalam Alquran:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران: ١٥٩)

Dalam ajaran Islam, pembuat undang-undang yang harus dianut oleh manusia di dunia adalah Allah Swt. berdasarkan Alquran antara lain:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (الشورى: ١٣)

Artinya: Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrāhīm, Mūsā dan Isā, yaitu tegakkanlah agama dan jangan kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).

Dalam ayat yang lain, Allah Swt. menyatakan bahwa setiap perkara yang terjadi harus dihukumkan dengan apa yang telah Allah tetapkan dan tidak dibenarkan mengikuti hawa nafsu atau penetapan hukum dengan semata-mata pertimbangan kemanusiaan saja tanpa adanya pengaruh syariat:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (المائدة: ٤٨)

Artinya: dan Kami telah turunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang

5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat indonesia

Ini merupakan realisasi yang disebutkan dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُكُمْ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اغْدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan jangan kamu mengeikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami beri aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah mengkehendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu dengan pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukannya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Pernyataan tersebut juga disinggung dalam ayat yang lain, bahwa aturan terhadap setiap permasalahan yang terjadi dalam kehidupan manusia sudah ditetapkan berdasarkan syariat Islam dan itu ada dalam nas Alquran dan penjelasannya dalam hadis. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
(الجاثية: ١٨)

Artinya: kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

Bahwa Allah sebagai *Syāri‘* yakni pembuat hukum, sebagaimana yang disebutkan dalam Alquran yang diwahyukan kepada Rasulullah saw. Alquran mendelegasikan wewenang membuat hukum ini kepada Rasulullah saw. Allah memberikan kewenangan kepada Rasulullah saw. untuk memberikan hukum kepada apa yang belum pada nas Alquran, baik itu sebagai penjelas atau sebagai penetapan hukum yang sama sekali belum disinggung oleh nas Alquran:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (الحشر: ٧)

Artinya: apa saja harta rampasan (*fay'*) yang diberikan Allah kepada rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarang bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.

Hukum Alquran sangat sedikit apabila dibandingkan dengan kebutuhan masyarakat terhadap hukum. Hanya dalam bidang ibadah dan kekeluargaan saja yang agak mendetail, sedangkan dalam bidang yang lainnya kebanyakan bersifat global. Rasulullah saw. dalam hadisnya yang terkenal disebutkan menyetujui Mu'adh ibn Jabal mengadakan ijtihad untuk menggali hukum secara detail tidak didapat di dalam Alquran maupun dalam hadis. Ini menunjukkan bahwa dalam ajaran Islam sumber pokok hukum adalah Alquran kemudian hadis, sedangkan dalam masalah detail diserahkan kepada akal manusia (*ulil amri*) untuk menggali hukum demi kemaslahatan umum.⁹⁰

Dalam ajaran Islam, sebagai penguasa tertinggi adalah Allah Swt. pada hakikatnya Allah-lah yang memberi kekuasaan kepada siapapun. Timbul beberapa penafsiran tentang siapa yang diberi kekuasaan dengan berbentuk negara. Alquran sendiri demikian juga hadis, tidak secara tegas menentukan bentuk negara, siapa yang disertai tugas mengurus negara ini secara pasti, sebab ayat-ayat dapat ditafsirkan bermacam-macam pendapat. Ketika ayat-ayat

⁹⁰ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 214.

diturunkan, kebanyakan negara-negara di dunia memakai bentuk kerajaan (*al-mulk*) dan kepala pemerintahnya adalah raja atau kaisar, sehingga sering terdapat istilah *mulk* dalam Alquran. *Mulk* berarti kekuasaan, yang berkuasa disebut *mālik* yang sering diterjemahkan raja.⁹¹

Dalam menghadapi permasalahan baru, sangat sedikit nas Alquran yang menetapkan hukum secara normatif (*qaḍā'ī*) melalui perintah dan larangan, menurut Abd al-Wahhāb al-Khallāf berjumlah 282 ayat saja,⁹² selebihnya bersifat moralitas (*akhlāqī*). Ayat-ayat yang tidak mengandung perintah dan larangan tetap diambil kandungan etika di dalamnya. Selain itu, para ulama juga menelusuri ayat-ayat hukum yang kemudian digeneralisasi melalui proses abstraksi menjadi kaidah umum (*al-qawā'id al-kullīyyah*). Jadi nas yang bersifat *akhlāqī* memiliki dua bentuk, pertama nas yang tidak memuat perintah atau larangan tapi mengandung pesan moral. Kedua hasil abstraksi dari berbagai nas yang dirumuskan menjadi kaidah umum (*al-qawā'id al-kullīyyah*). Kaidah umum ini disebut juga sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* yang sistematikanya dikaji dalam aspek aksiologi hukum Islam.

Minimnya nas yang menetapkan hukum secara normatif (*qaḍā'ī*) menimbulkan masalah dalam rangka memenuhi kebutuhan

⁹¹ Ismail, *Filsafat...*, hlm. 217.

⁹² Khallāf, *Ilm al-Usūl al-Fiqh...*, hlm. 32-34. Hukum-hukum yang terkait dengan *mu'āmalah* dalam konteks hukum modern dibaginya sebagai berikut:

- 1) Hukum Keluarga (*al-ahkām al-ahwāl al-syakhsiyyah*) yang mengatur hubungan suami-istri dan kekerabatan, ada sekitar 70 ayat yang terkait dengan aturan ini dalam al-Quran;
- 2) Hukum Perdata (*al-ahkām al-madaniyyah*) yang mengatur hubungan antar individu dengan individu yang lain dalam hal kegiatan ekonomi (transaksi), menunai perjanjian dan pemeliharaan hak. Terkait dengan ini, terdapat sekitar 70 ayat al-Quran;
- 3) Hukum Pidana (*al-ahkām al-jinā'īyyah*) sekitar 30 ayat;
- 4) Hukum Acara (*al-ahkām al-murāfa'ah*) sekitar 13 ayat;
- 5) Hukum Tatanegara (*al-ahkām al-dustūriyyah*) sekitar 10 ayat;
- 6) Hukum Internasional (*al-ahkām al-dawliyyah*) sekitar 25 ayat;
- 7) Hukum Ekonomi (*al-ahkām al-iqtisād wa al-māliyyah*) sekitar 10 ayat.

hukum sehingga muncul pertanyaan, apakah nas syariat yang bersifat moralitas (*akhlāqī*) dan kaidah umum (*al-qawā'id al-kulliyah*) dapat berlaku sebagaimana layaknya ketentuan hukum normatif (*qaḍā'ī*)? Terhadap pertanyaan ini kedua aliran filsafat hukum Islam memiliki perbedaan perspektif, khususnya dalam keberlakuan kaidah umum (*universalial-al-qawā'id al-kulliyah*). Aliran Fukaha melihatnya dari perspektif epistemologi, di mana kaidah etika menimbulkan keharusan moral. Sementara aliran Mutakallimin melihat dari perspektif ontologi, di mana sifat mengikat hanya ada pada kaidah hukum, sebab ia memiliki daya paksa (*taklīf/imperatif*).

Selanjutnya aliran Fukaha cenderung memberlakukan *universalial* terhadap semua partikular yang dicakupnya berdasar perintah umum, yaitu *taklīf* untuk mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat. Adapun aliran Mutakallimin dengan perspektif ontologisnya, mengharuskan adanya *taklīf* secara spesifik, barulah suatu kaidah etika atau kaidah umum dapat berlaku secara normatif (*qaḍā'ī/qanūnī*).

Mengingat paradigma yang satu tidak bisa digunakan untuk menilai benar tidaknya pemikiran yang dihasilkan oleh paradigma lain, maka diperlukan suatu paradigma yang lebih luas dari paradigma kedua aliran tersebut. Di sinilah relevansi tawaran Kuntowijoyo tentang paradigma teoantroposentris yang dalam hal ini merupakan perluasan perspektif. Jika sebelumnya paradigma teosentris melihat hukum semata-mata *khiṭāb* Allah, maka sekarang diperluas pada fakta adanya hukum di luar *khiṭāb* Allah, Demikian pula sebaliknya bagi paradigma antroposentris, diperluas menjadi teoantroposentris.

Konsep dasarnya adalah sikap dualisme, yaitu mengakui adanya hukum berdasar *khiṭāb* Allah dan hukum di luar *khiṭāb* Allah, tetapi keduanya ditempatkan pada posisinya masing-masing agar tidak kontradiksi. Hal ini bisa dilakukan jika hukum Islam (fikih) ditempatkan secara saling melengkapi dengan qanun (*siyāsah*).

Hukum dalam arti *khiṭāb* Allah (teosentris) ditempatkan di dalam fikih yang sarat kaidah *akhlāqī*, sedangkan hukum di luar *khiṭāb* Allah (antroposentris) ditempatkan dalam *siyāsah* yang berbasis konsep '*urf*'. Dengan demikian, kaidah etika bisa diberlakukan menjadi kaidah hukum normatif yang mengikat melalui *khiṭāb* ulil amri. Cara pandang seperti inilah yang dikatakan sebagai paradigma teoantroposentris. Hukum Islam yang sebagian besarnya berupa kaidah etika (*akhlāqī*), justru mendapat momen menjadi mengikat melalui pemberlakuannya secara positif oleh ulil amri. Dengan demikian, masalah kepastian hukum yang tidak bisa ditimbulkan oleh kaidah etika, justru bisa dipenuhi karena adanya peran ulil amri berdasarkan kewenangannya melakukan positivisasi.

Penjelasan di atas mengantarkan pada jawaban yang moderat terhadap pertanyaan utama; Apa yang menjadi landasan kekuatan mengikat bagi hukum? Maka bisa dijawab bahwa landasan mengikat bagi hukum Islam bersifat dualisme. Pertama, hukum Islam dalam artian fikih, maka landasan kekuatan mengikatnya adalah *khiṭāb al-Syāri*, baik berupa perintah maupun larangan syariat sehingga bersifat *qaḍā'ī*. Adapun ketentuan fikih yang sifatnya etis (*akhlāqī*), jika diperlukan, dapat dipositifkan oleh ulil amri, sehingga menjadi mengikat. Dengan demikian, kekuatan mengikatnya dikembalikan pada kebijakan ulil amri. Kedua, hukum Islam dalam artian qanun (*siyāsah*) yang bersumber dari adat, maka landasan kekuatan mengikatnya adalah *khiṭāb* ulil amri.

Dalam konteks hubungan negara dengan fikih, aliran pemikiran filsafat hukum Islam sepakat bahwa negara dituntut perannya dalam implementasi hukum Islam (fikih). Menurut Imam al-Juwaynī, ulil amri harus mengangkat seorang mufti yang memenuhi tiga syarat, yaitu: 1) memahami bahasa Arab meski tidak dalam benar, 2) memahami fikih secara mendalam (*tabāḥur*) mencakup kaidah-kaidah fiqhiyyah, dan pendapat mazhab terdahulu serta dalil *istidlāl* mereka. 3) menguasai *uṣūl al-fiqh*.⁹³ Pendapat

⁹³ Al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Umam fī Tiyāth al-Zulm* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 269-270.

serupa juga diungkapkan oleh tokoh aliran filsafat hukum Islam lainnya.

Abū Ya‘lā al-Farrā’ melihat bahwa mereka yang dipercayakan pada wilayah peradilan (*qaḍā’*) harus memiliki ilmu yang paripurna. Ada beberapa *maqāṣid* yang pengeksekusian *wasā’il*-nya butuh kepada campur tangan kekuasaan, tetapi menuntut pertimbangan komprehensif. Di antaranya menetapkan patut tidaknya eksekusi atas orang yang meresahkan masyarakat seperti pengajak kepada bidah. Atau penahanan atas orang yang dicurigai melakukan tindakan meresahkan (*jarā’im*) yang tidak diancam hukuman *ḥudūd*. Semua ini membutuhkan campur tangan negara untuk eksekusinya, tetapi tidak mungkin diemban tanpa ilmu para ulama, maka diperlukan mekanisme *syūrā*.⁹⁴

Syarat seperti yang disebutkan oleh al-Juwaynī memiliki relevansi yang kuat dengan pola hubungan yang terbangun antara hukum Islam (fikih) dengan negara. Sebab ternyata banyak ketentuan dalam hukum Islam yang tidak diberi ketetapan konkret sehingga menuntut kebijakan pemerintah lewat kewenangan yang dipegangnya. Ibn Taymiyyah mencontohkan, dalam bidang hukum pidana, terdapat banyak tindak pidana (*jarīmah*) yang hukumannya (*uqūbah*) perlu penetapan dari pemerintah, antara lain sebagai berikut;⁹⁵

1. Pelecehan seksual (seperti mencium anak di bawah umur, atau mencium wanita yang bukan mahram/*ajnabī*).
2. Melakukan perbuatan intim yang tidak sampai kepada *jimā’* (zina).
3. Memakan sesuatu yang tidak halal seperti darah dan bangkai.
4. Menuduh orang lain (selain tuduhan zina)
5. Mencuri sesuatu bukan pada tempat penyimpanannya (*ghayr hirz*).

⁹⁴ Al-Farrā’, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 268.

⁹⁵ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Islāḥi al-Rā’i wa al-Ra‘iyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 101.

6. Mengkhianati amanah, misalnya dilakukan oleh pengelola *bayt al-māl*, pengelola harta wakaf, atau harta anak yatim.
7. Berbuat curang dalam perdagangan (muamalah).
8. Bersaksi palsu, atau menghadirkan saksi palsu
9. Melakukan penyuapan (*risywah*).
10. Bertindak berlebihan/semena-mena terhadap rakyat

Contoh di atas merupakan ketentuan yang jelas pelarangannya dalam hukum Islam, tapi tidak ditetapkan hukumannya secara khusus, maka perlu penetapan lebih lanjut oleh ulil amri. Selain itu, pelanggaran hukum yang dikenakan takzir (*'uqūbat al-ta'zīr*) juga menuntut peran ulil amri dalam penetapannya. Ibn Taymiyyah menyatakan, bahwa mereka yang berbuat maksiat (selain yang diancam dengan *ḥadd*), dihukum takzir menurut kadar pertimbangan pemerintah (*al-wāli*).⁹⁶

Perbedaan ini bisa dimoderasi, jika disadari bahwa negara diberi hak dalam mengatur masalah-masalah hukum Islam sebagaimana yang dicontohkan di atas. Bahkan ulil amri memiliki kewenangan yang lebih luas pada masalah-masalah yang terkait dengan pengaturan ketertiban umum yang bersumber dari adat atau *'urf*.

Tokoh aliran Mutakallimīn berpendapat adanya perkara-perkara *ādiyyāt* yang sama sekali tidak diatur oleh syariat. Menurut al-Syāṭibī, perkara *ādiyyāt* dikenali melalui keberlakuannya yang terus menerus (*al-'awā'id al-mustamirrah*). Ia membaginya dalam dua kelompok, *pertama*; adat yang sejalan dengan syariat (*al-'awā'id al-syar'iyyah*), misalnya penolakan syariat terhadap perbuatan membuka aurat. Jika adat manusia berubah sehingga membuka aurat dianggap bukan aib, maka adat seperti ini tidak boleh dijadikan dasar untuk membolehkan pakaian minim dengan aurat terbuka. *Kedua*, adat yang tidak ada dalil syarak yang mengakui atau membatalkan (*al-'awā'id al-jāriyyah bayn al-khalq*), misalnya adat menutup kepala dalam masyarakat Timur yang berbeda dengan adat masyarakat Barat. Adat seperti ini boleh

⁹⁶ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*..., hlm. 102.

berubah sesuai budaya dan lingkungan suatu masyarakat. Contoh lainnya batas usia dewasa secara hukum, ini bisa berbeda dalam lingkungan suatu masyarakat tertentu, ada yang berpatokan pada usia tertentu dan ada yang berpatokan pada tanda-tanda biologis seperti mimpi dan haid.⁹⁷

Sistematika yang dikemukakan oleh al-Syātibī kiranya cukup memadai untuk menjelaskan cakupan wilayah *‘ādiyyāt* yang dibiarkan syarak tanpa ketentuan khusus. Oleh karena itu, diperlukan *siyāsah* untuk mengakomodasinya. Artinya, manusia diberikan keleluasaan untuk menentukan apa yang sesuai demi terciptanya ketertiban dan tegaknya harkat-martabat suatu komunitas di lingkungan sosial tertentu. Perbedaan geografis dan kultur yang secara alamiah memang sangat beragam, tentunya menimbulkan banyak sekali ragam adat yang hidup di tengah masyarakat.⁹⁸ Hal ini juga membangun pola hubungan saling melengkapi antara keberadaan negara dan *‘urf*, terutama dalam usaha mempertahankan adat atau *‘urf* yang diyakini positif.

Terkait dengan pola hubungan tersebut, menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, produk *siyāsah syair‘iyyah* berupa peraturan yang dilahirkan oleh umara dan ulama dalam bentuk berbagai peraturan perundang-undangan (*qawānin*). Namun, ulil amri tidak bebas secara absolut, menurut ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, pemerintah Islam dan para hakim terikat kepada Alquran dan Sunah dalam hal yang didapati adanya nas. Sementara dalam hal yang tidak ditemukan adanya nas, mereka terikat kepada *syūra*.⁹⁹ Itulah sebabnya mengapa *al-siyāsah al-syar‘iyyah* didefinisikan sebagai urusan kemaslahatan umat.

⁹⁷ Al-Syātibī, *al-I’tiṣām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), jld II, hlm. 241-242.

⁹⁸ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 191.

⁹⁹ ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Islām wa Awdā‘unā al-Siyāsiyyah* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1981), hlm. 78.

Memperhatikan pandangan pemikiran di atas, tampak bahwa hubungan negara dengan *'urf* juga tidak bersifat bebas secara mutlak. Ulil amri terikat dengan *syūrā* walau tidak harus mengikuti pendapat para imam mazhab fikih. Pendapat berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa *siyāsah syar'īyyah* adalah otoritas pemerintah untuk membuat kebijakan yang dikehendaki kemaslahatan, melalui aturan yang tidak bertentangan dengan agama, meskipun tidak ada dalil tertentu yang mengaturnya. Hal ini dapat menjelaskan tentang wilayah mana yang pengaturannya dipulangkan kepada kebijakan pemerintah dengan memenuhi syarat berikut;¹⁰⁰

1. Isinya sesuai atau sejalan, atau tidak bertentangan dengan syariat Islam.
2. Peraturan itu meletakkan persamaan kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan.
3. Tidak memberatkan masyarakat
4. Untuk menegakkan keadilan
5. Dapat mewujudkan kemaslahatan masyarakat
6. Prosedur pembentukannya melalui musyawarah.

Dengan indikator ini dapat dinilai bahwa suatu kebijakan masih dalam bingkai syariat. Hanya saja dipertanyakan, sekaliber apa sosok yang dinyatakan punya kapasitas untuk mengoperasikan alat ukur ini. Dalam pemikiran klasik, kapabilitas ini diproyeksikan hanya terpenuhi pada pribadi yang sampai pada titel mujtahid dengan segala syarat yang dilekatkan padanya. Bahkan ditambahkan bakat khusus yang dinyatakan *'Abd Allāh Darrāz* sebagai pengetahuan tentang rahasia pensyariaan dan tujuan syarak (*'ilm asrār al-syarī'ah wa maqāṣiduhā*).¹⁰¹

Siyāsah syar'īyyah juga identik dengan qanun atau *taqnīn*. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh *'Abd al-Wahhāb Khallāf* tentang definisi *siyāsah*:

¹⁰⁰Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk* (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 12.

¹⁰¹Darrāz, *'Abd Allāh*, sebagai pen-tahqīq kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t), jld I, hlm. 6.

السياسة: القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال¹⁰²

Siyāsah adalah qanun yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.

Definisi di atas mengidentikkan *siyāsah* dengan qanun. Dengan pengertian seperti ini, maka kata qanun digunakan untuk semua aturan apa pun dasar keberlakuannya, baik berdasar agama atau bukan. Dari itu kata qanun memiliki konotasi makna yang berdimensi imanen karena buatan manusia, berbeda dengan fikih yang memiliki dimensi transenden berupa *khitāb* Allah. Namun nyatanya syariat diam dalam banyak hal sebagaimana hadis berikut:

حدثنا الْقَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمَحَامِلِيُّ، حدثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ الْأَزْرَقُ قَالَ: حدثنا إِسْحَاقُ الْأَزْرَقُ، حدثنا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدَ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُشَيْيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا (رواه الدار قطني)¹⁰³

Artinya: al-Qāsim ibn Ismā'il al-Mahāmili berkisah kepada kami, Ya'qūb ibn Ibrāhīm dan Muḥammad ibn Ḥassān al-Azraq berkisah kepada kami, Dāwud ibn Abī Hind berkisah kepada kami, dari Makḥūl, dari Abī Thalabah al-Khusyannī berkata: Rasulullah saw. berkata: sesungguhnya Allah menetapkan berbagai kewajiban, maka jangan engkau tinggalkan, Allah menetapkan batasan-batasan, maka jangan engkau langkahi, Allah mengharamkan beberapa perkara, maka janganlah engkau melanggarnya dan Allah diam terhadap beberapa perkara sebagai rahmat bagi kamu, bukan karena lupa, maka janganlah kamu menanyakannya.

¹⁰² Khallāf, *Siyāsah Syar'iyah*..., jld I, hlm. 6.

¹⁰³ Al-Dār al-Quṭnī, *Sunan al-Dār al-Quṭnī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld V, hlm. 325.

Hadis ini menjadi dasar untuk memahami bahwa aspek fikih yang tidak bersifat mengikat bukanlah kealpaan syariat, jadi tidak pantas jika umat Islam berusaha memositifkan semua ketentuan agama yang dibiarkan bersifat *akhlāqī*. Sementara bagian yang tidak diberi penjelasan dalam nas syariat harus dilihat sebagai bentuk kemudahan bagi manusia. Selanjutnya jika dipandang perlu dijadikan mengikat, maka syariat memberi kewenangan bagi ulil amri untuk memutuskan yang terbaik bagi rakyatnya. Namun pemerintah dituntut agar kebijakan yang dibuat tidak melenceng dari tuntunan syariat. Hal ini dikarenakan orang lebih banyak urung berbuat jahat karena sultan dari pada urung berbuat jahat karena Alquran. Oleh karena itu, pada wilayah yang tidak diberikan penjelasan oleh Alquran, maka di situlah fungsi penguasa untuk menetapkan hukum. Ini sesuai dengan teori *al-wāzi*:

مَا يَرْعُ اللَّهُ بِالسُّلْطَانِ أَكْثَرَ مِمَّا يَرْعُ بِالْقُرْآنِ¹⁰⁴

Apa yang Allah berikan wewenang kepada sultan lebih banyak dari apa yang diberi penjelasan dalam Alquran.

Kata *wāzi* berasal dari *waza'a* yang secara kebahasaan berarti menahan diri dari hawa nafsu.¹⁰⁵ Secara terminologis kata *wāzi*, berarti tabiat menahan diri, dalam arti terhadap sesuatu yang buruk. Bagi Ibn 'Āsyūr, membicarakan *wāzi* berarti membahas tentang implementasi syariat. Ia membagi tiga kategori *wāzi*: 1) keterpeliharaan yang bersumber dari diri manusia (*al-wāzi' al-jibillī*); 2) keterpeliharaan yang bersumber dari agama (*al-wāzi' al-dīnī*); dan 3) keterpeliharaan yang bersumber dari penguasa (*wāzi' al-sultānī*).¹⁰⁶ Ketika dorongan hawa nafsu lebih kuat dalam diri manusia, itu berarti ia tidak lagi terpelihara oleh fitrah dalam dirinya, maka pada saat itu perintah dan larangan agama menjadi faktor pemelihara yang bisa mencegahnya dari kejahatan. Tetapi jika

¹⁰⁴ Al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Umam*..., jld I, hlm. 24.

¹⁰⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 289.

¹⁰⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'at*..., hlm. 120.

agama juga tidak bisa mencegahnya, maka diperlukan faktor pemelihara yang ketiga, yaitu kekuatan penguasa. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Ibn ‘Āsyūr dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syārī‘at* dengan mengutip perkataan ‘Uthmān Ibn ‘Affan:

يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن¹⁰⁷

Allah memberikan wewenang kepada sultan pada sesuatu yang tidak disebutkan dalam Alquran.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak bahwa *al-qiyās al-kullī* adalah sebuah metode yang menggunakan nilai nas kasuistik untuk melahirkan kaidah yang bersifat umum. Kaidah yang lahir itu adalah suatu perwujudan dari *al-maqāṣid al-syarī‘ah*, sehingga kriteria *syar‘ī* terpenuhi dengan adanya *khiṭāb*. *Khiṭāb* tersebut merupakan persyaratan sebuah metode penemuan hukum, karena sebagaimana telah dijelaskan bahwa hukum itu harus memiliki daya ikat (*ilzām*), maka dalam metode *al-qiyās al-kullī* tidak ditemukan daya ikat yang khusus dari *syārī‘*, karena *khiṭāb kullī* tersebut tidak secara eksplisit menjelaskan perintah atau larangan, namun hanya mengatur dari segi etika, sehingga kesimpulan yang dihasilkan oleh *al-qiyās al-kullī* tidak dapat dikatakan sebagai sebuah hukum. Oleh karena itu, untuk memberikan daya ikat sebagai hukum yang ditemukan dengan metode *al-qiyās al-kullī* harus didukung oleh *khiṭāb* ulil amri dalam hal ini penguasa atau pihak yang memiliki otoritas untuk itu. Dengan demikian, metode *al-qiyās al-kullī* ditawarkan sebagai metode dalam perancangan qanun yang merupakan upaya penguasa untuk mempositifisasi fikih menjadi hukum yang wajib ditaati dan dipatuhi. Apabila kesimpulan dari penerapan *al-qiyās al-kullī* pada suatu kasus telah dipositifisasi oleh pihak yang berwenang, tetap tidak dapat dikatakan hukum syariat (yang berhak membuat hukum syariat adalah Allah dan Rasul-Nya), akan tetapi dapat dikatakan sebagai hukum qanun yang memenuhi kriteria *syar‘ī*.

¹⁰⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syārī‘at*..., hlm. 121.

C. Operasional Hasil *Istiqrā'* dalam Kerangka *al-Qiyās al-Kullī*

Sebelum dijelaskan operasional hasil *istiqrā'* dalam kerangka *al-qiyās al-kullī*, ada baiknya dijelaskan bagaimana kerangka berpikir yang digunakan untuk melakukan penalaran hukum. Penalaran adalah kegiatan berpikir. Kegiatan berpikir dianggap benar apabila memenuhi hukum dasar logika. Hukum dasar logika adalah kebenaran umum yang berlaku dalam bidang logika sebagai patokan berpikir atau kaidah berpikir. John Stuart Mill (1806-1873) menyebutkannya sebagai “postulat universal penalaran” (*universal postulates of all reasonings*). Friedrich Uberweg (1826-1871) menamainya dengan “aksioma inferensi” (*axioms of inference*).¹⁰⁸

Postulat universal penalaran atau aksioma inferensi itu ada empat jenis. Tiga yang pertama dirumuskan oleh Aristoteles, sedangkan yang keempat dirumuskan oleh Gottfried Wilhelm Leibniz. Keempat postulat universal penalaran atau aksioma inferensi itu adalah:¹⁰⁹

1. *Principium identitatis (law of identity)*, yang berarti hukum kesamaan, adalah kaidah pemikiran yang menyatakan bahwa sesuatu hanya sama dengan sesuatu itu sendiri. Jika sesuatu itu *p*, maka *p* identik dengan *p* atau *p* adalah *p*. Dapat juga dikatakan “jika *p* maka *p* dan akan tetap *p*;
2. *Principium contradictionis (law of contradiction)*, yang berarti hukum kontradiksi, adalah kaidah pemikiran yang menyatakan bahwa tidak mungkin sesuatu pada waktu yang sama adalah “sesuatu itu dan bukan sesuatu itu.” yang dimaksud adalah mustahil ada sesuatu hal yang pada waktu yang bersamaan saling bertentangan. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa tidak mungkin *p* pada waktu yang sama adalah *p* dan bukan. Sir William Hamilton (1788-1856) menyebut hukum ini sebagai “hukum tanpa pertentangan” (*law of no cotradiction*), karena kaidah itu

¹⁰⁸ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika, Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 16.

¹⁰⁹ Jan Hendrik, *Pengantar Logika...*, hlm. 18.

menegaskan bahwa tidak boleh ada sesuatu yang pada waktu yang sama saling bertentangan;

3. *Principium exclusi tertii (law of excluded middle)*, yang berarti hukum penyisihan jalan tengah, adalah kaidah yang menjelaskan bahwa sesuatu mestilah p atau bukan p dan tidak ada kemungkinan ketiga sebagai jalan tengah;
4. *Principium rationis sufficientis (law of sufficient reason)*, yang berarti hukum cukup alasan, adalah kaidah yang melengkapi hukum kesamaan (*principium identitatis*). Hukum cukup alasan mentakan bahwa jika perubahan terjadi pada sesuatu, maka perubahan itu haruslah memiliki alasan yang cukup. Hal itu berarti bahwa tidak ada perubahan yang terjadi begitu saja tanpa alasan rasional yang memadai sebagai penyebab perubahan itu.

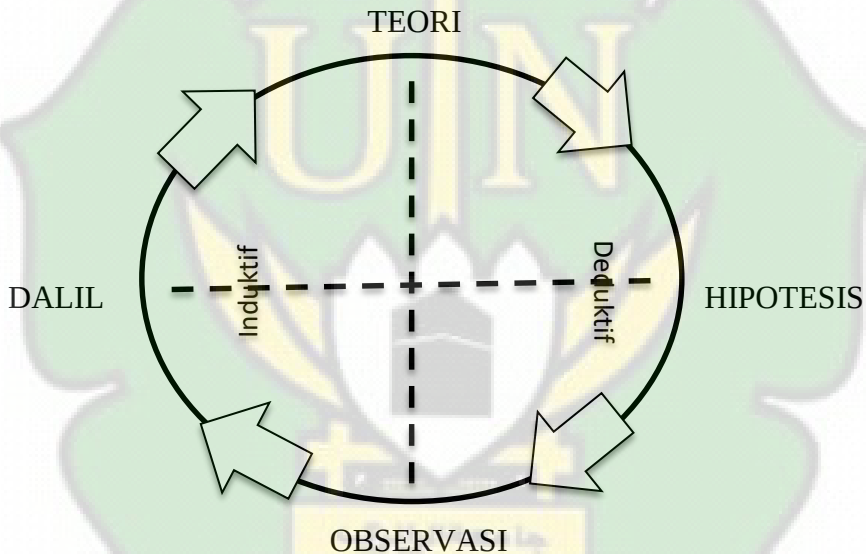
Berangkat dari kerangka berpikir logis di atas, maka konstelasi ilmu-ilmu dapat dibedakan menjadi: (1) ilmu dengan metode deduktif dan (2) ilmu dengan metode induktif. Metode deduktif menghasilkan pengetahuan *apriori*, sementara metode induktif berbuah pengetahuan *aposteriori*. Ilmu-ilmu deduktif mengutamakan teoritisasi, spekulasi dan konseptualisasi. Teknik penyimpulan secara deduktif sebagai cara kerja ilmu-ilmu tersebut lazimnya dilakukan dengan metode *silogisme*.¹¹⁰

Menurut George J. Mouly, pendekatan *silogistis* adalah satu-satunya metode yang efektif dalam cara berpikir secara sistematis dalam Zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo dan Renaissance. Cara berpikir pada Abad Pertengahan berdasarkan *silogisme* mencapai puncaknya yang ekstrem, manusia berpikir seakan seperti suatu imnastik mental tanpa hubungan sama sekali dengan pengamatan dan pengalaman alam nyata. Pertanyaan tentang

¹¹⁰ Silogisme disusun dari dua buah pernyataan dan sebuah kesimpulan. Pernyataan yang mendukung silogisme ini disebut premis yang kemudian dapat dibedakan sebagai premis mayor dan premis minor. Kesimpulan merupakan pengetahuan yang didapat dari pejalan deduktif berdasarkan kedua premis tersebut. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 49.

jumlah gigi seekor kuda, misalnya, dijawab dengan pendekatan logika semata, bukan dengan pengamatan langsung ke mulut si kuda.¹¹¹

Kemudian pada abad XVII diperkenalkan metode yang berlawanan dengan metode deduktif yang dikenal dengan metode berpikir induktif. Ilmu-ilmu yang mengandalkan observasi sebagai metode keilmuannya. Metode berpikir induktif yang mengandalkan empiris, namun pada tahap tertentu harus pula mengadopsi cara berpikir deduktif, karena kedua metode ini memiliki keterikatan dan hubungan satu sama lain yang dikenal dengan siklus empiris, seperti yang digambarkan berikut ini:



Gambar: Siklus Empiris

¹¹¹ Bertrand Russel berkata: untuk manusia modern yang terdidik, seakan-akan suatu yang biasa bahwa kebenaran suatu fakta harus ditentukan oleh pengamatan dan tidak berdasarkan suatu fakta harus ditentukan oleh pengamatan dan tidak berdasarkan pada konsultasi dengan seorang ahli. Walaupun begitu, hal ini benar-benar adalah suatu konsepsi modern, sesuatu yang hampir tidak pernah dilakukan sebelum abad XVII. Aristoteles bersikeras bahwa wanita mempunyai gigi yang lebih sedikit dari laki-laki dan meskipun dia pernah kawin dua kali, tidak pernah terlantas dalam pikirannya untuk menguji pendapatnya dengan mengamati isterinya. Bertrand Russel, *The Impact of Science upon Society* (New York: Simon and Schuster, 1958), hlm.7 dikutip oleh Shidarta, *Hukum Penalaran Penalaran Hukum* (Yogyakarta: Genta Publisng, 2013), hlm. 46.

Sebagaimana telah disebutkan dalam bab III, dalam konteks keilmuan Islam penalaran induksi berkembang dari induksi kasuistik (*asybāh wa al-naẓāir*) ke induksi tematik (*istiqrā' ma'nawī*). Kemudian pola induksi tematik ini digunakan untuk merumuskan suatu kaidah yang bersifat umum yang dikenal dengan *al-qawā'id al-kulliyyah*. *Al-qawā'id al-kulliyyah* ini merupakan tujuan yang ingin dicapai dari pensyariaan hukum Islam itu sendiri, sehingga itu dianggap *qat'ī*, karena dapat mewakili dari maksud semua teks suci tersebut.

Dalam konteks induksi kasuistik penyamaan yang digunakan adalah kesamaan yang memiliki derajat yang sama antara satu dan lainnya. Berdasarkan kesamaan itu, hukum yang telah ada sebelumnya diberlakukan pada semua partikularnya dan semua partikular itu memiliki status hukum dan daya ikat yang sama dengan partikular pertama. Pola ini digunakan pada *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Penggunaan pola *istiqrā'* pada *al-qawā'id al-fiqhiyyah* lebih cenderung kepada *isriqrā' nāqis*, sehingga operasionalnya hanya berlaku secara garis besar saja, di samping ada pengecualian dari kaidah tersebut.

Operasional pada *al-qawā'id al-fiqhiyyah* lebih dikenal dengan penghubungan antara beberapa kasus baru dengan kasus yang lama (*ilhāq masā'il*) hubungan itu bersifat paralel antara kasus-kasus itu. Operasional seperti ini berbeda dengan qiyas. Qiyas merupakan upaya untuk menarik sesuatu yang belum ada status hukum ke dalam hukum *aṣl*, namun status hukum pada *furū'* tidak sama dengan hukum yang ada pada *aṣl*. Hukum pada *furū'* ditemukan dengan adanya ilat padanya dan memiliki kesamaan dengan yang ada pada *aṣl*, sehingga hukum pada *aṣl* dapat direntangkan pada *furū'* itu.

Namun demikian, dalam konteks kekinian, untuk mewujudkan operasional qiyas seperti itu dirasakan sukar, karena qiyas membutuhkan kesamaan dalam sebuah genus besar, sehingga hukum pada *aṣl* dapat direntangkan pada *furū'*. Hukum yang ada pada *furū'* tidak serta merta menjadi hukum syariat, karena daya ikat

hukum pada *aṣl* langsung ditunjukkan oleh nas, sedangkan hukum yang ada pada *furū'* bukan penunjukan langsung, akan tetapi apa yang dipahami dari teks itu.

Al-qiyās al-kullī adalah perpaduan antara dua metode tersebut. Perpaduan yang dimaksud di sini bukan membenturkan satu sama lain, akan tetapi dioperasionalkan secara bertahap. Kaidah umum (*al-qā'idah al-kullīyyah*) yang ditemukan berdasarkan penerapan metode induksi tematik atau *istiqrā' ma'nawī* (inferensi langsung) terhadap nas yang bersifat kasuistik akan digunakan sebagai premis mayor pada pola qiyas yang menggunakan metode deduksi dengan inferensi tidak langsung (inferensi silogistik) yang mengoperasionalkan prinsip silogisme.¹¹²

Penelitian ini tidak akan merumuskan lagi tentang bagaimana penemuan *al-qawā'id al-kullīyyah* yang masuk dalam *al-kulliyāt al-khamsah*. Hal ini dirasakan cukup dengan apa yang telah dirumuskan oleh al-Syātibī dan peneliti sebelumnya serta itu telah dianggap tuntas pada Bab III. Dalam penelitian ini, kaidah umum (*al-qā'idah al-kullīyyah*) yang digunakan pada operasional *al-qiyās al-kullī* adalah *al-qā'idah kullīyyah* yang dirumuskan melalui *al-istiqrā' al-ma'nawī* dari nas-nas yang bersifat kasuistik yang dalam konsep Ibn Āsyūr disebut dengan *al-maqāṣid al-khaṣṣah*. Maqāṣid al-khaṣṣah adalah tujuan syariat yang paling dekat dengan kehidupan nyata dan keseharian manusia, Ibn Āsyūr menyatakan:

¹¹² Silogisme adalah penarikan konklusi secara tidak langsung dengan menggunakan dua buah premis yang merupakan bentuk formal penalaran deduktif, karena silogisme adalah inferensi deduktif, konklusinya tidak akan lebih umum dari premis-premisnya. Premis adalah proposisi-proposisi yang digunakan untuk penarikan konklusi. Konklusi adalah proposisi yang menyatakan hasil inferensi yang dilakukan berdasarkan proposisi-proposisi yang menjadi premis-premis dalam suatu inferensi. Proposisi-proposisi yang menjadi premis-premis dalam suatu silogisme disebut *antesedens*, sedangkan proposisi yang menjadi konklusi disebut *konsekuens*. Predikat konklusi disebut *term mayor* [P] dan subjek konklusi disebut *term minor* [S]. Disebut demikian, karena ekstensi predikat konklusi senantiasa lebih luas dari pada subjeknya. Premis yang mengandung *term mayor* disebut *premis mayor*, sedangkan premis yang mengandung *term minor* disebut *premis minor*. Term yang tidak terdapat pada proposisi konklusi, namun ada di kedua premis disebut *term tengah* (terminus medius) [M]. Jan Hendrik, *Pengantar Logika...*, hlm. 46.

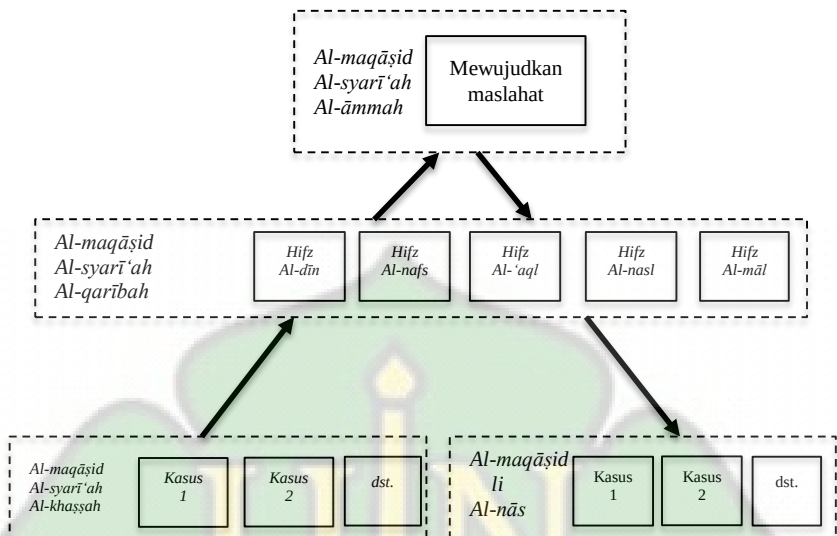
المقاصد : هي الأعمال و التصرفات المقصودة لذاتها، و التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالا. وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشارع ومقاصد للناس في تصرفاتهم.¹¹³

Al-maqāṣid adalah perbuatan dan tindakan yang dimaksudkan karena diri perbuatan dan tindakan itu sendiri, ia adalah sesuatu yang diinginkan oleh jiwa agar diwujudkan dengan berbagai cara atau menempuhnya dipandang sebagai ketaatan. Maqāṣid itu terbagi dua, yaitu; maqāṣid li al-Syāri' dan maqāṣid li al-nās dalam perbuatan dan tindakan manusia.

Dilihat dari perspektif objek, tujuan khusus adalah perbuatan kasuistik (*al-a'māl wa al-taṣarrufāt*), jadi *al-maqāṣid al-khaṣṣah* merupakan tujuan syariat yang bersifat kasuistik, akan tetapi ia terbatas pada rekaman ayat hukum dan tidak bertambah lagi seiring terhentinya wahyu. Jika dilihat dari perspektif subjek, tujuan khusus terbagi dua, yaitu; tujuan pemberi norma (*maqāṣid li al-Syāri'*) dan tujuan manusia (*maqāṣid li al-nās*) yang dibebani norma.

Mengingat Alquran adalah kitab petunjuk bagi manusia, maka tujuan khusus syariat yang diketahui dari kandungan ayat-ayat hukum, ahrus diperlakukan sebagai petunjuk pula. Bahkan Alquran memberi petunjuk secara praksis dan kasuistik, sehingga manusia bisa meniru cara-cara *al-Syāri'* dalam mewujudkan tujuan hukum. hal ini menunjukkan bahwa mempelajari *maqāṣid al-syarī'ah* bukan untuk mengetahui *maqāṣid li al-Syāri'* itu sendiri, tapi untuk memahami pola-pola yang terkait dengan praktik penerapan hukum di dalam sistem hukum syariat, lalu ditiru dan dipraktikkan pada kasus baru yang dihadapi manusia. Hal ini sebagaimana digambarkan pada ilustrasi di bawah ini:

¹¹³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 143.



Gb : Pola penurunan maqāṣid sebagai pedoman manusia

Tampak pada ilustrasi ini bahwa *al-maqāṣid al-khaṣṣah* yang kasuistik diabstraksi menjadi *al-maqāṣid al-qarībah*, lalu diabstraksi lagi menjadi *al-maqāṣid al-‘āliyyah*. Kemudian masalah hukum yang tidak ada ketetapan nas dicari solusinya dengan ccara diturunkan dari nilai tertinggi, nilai menengah, nilai khusus, lalu sampai pada pernormaan. Dengan demikian, praktik penerapan hukum dilakukan dengan cara memedomani tujuan syariat.¹¹⁴

Operasional kerangka *al-istiqrā’* pada *al-qiyās al-kullī* merupakan realisasi kaidah kulliyyah dalam tingkatan *al-maqāṣid al-khaṣṣah* yang ditemukan pada penerapan pola *al-istiqrā’ al-ma‘nawī* pada nas yang bersifat *juz’iyāt* yang kemudian sebagai

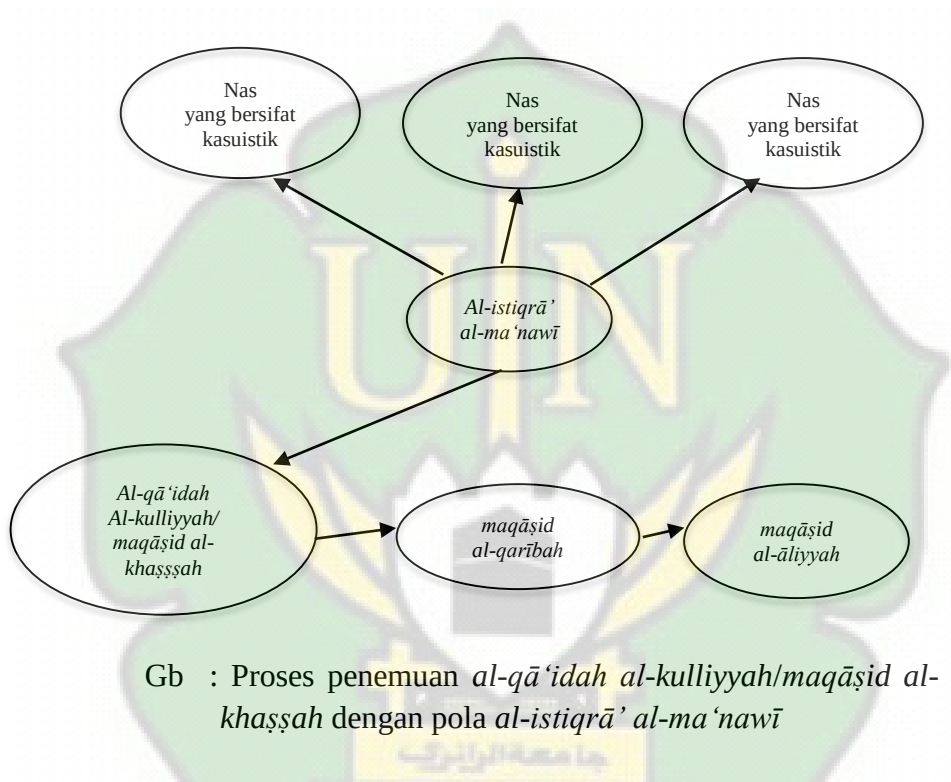
¹¹⁴ Al-Syāṭibī menyatakan tentang tujuan syariat sebagai berikut:

المقاصد الشرعية من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبدا لله اضطرارا.

Tujuan syarak dalam menetapkan syariat adalah untuk mengeluarkan mukallaf dari dorongan hawa nafsunya, sehingga menjadi hamba Allah dengan penuh kesadaran sebagaimana ia adalah hamba Allah secara determinan.

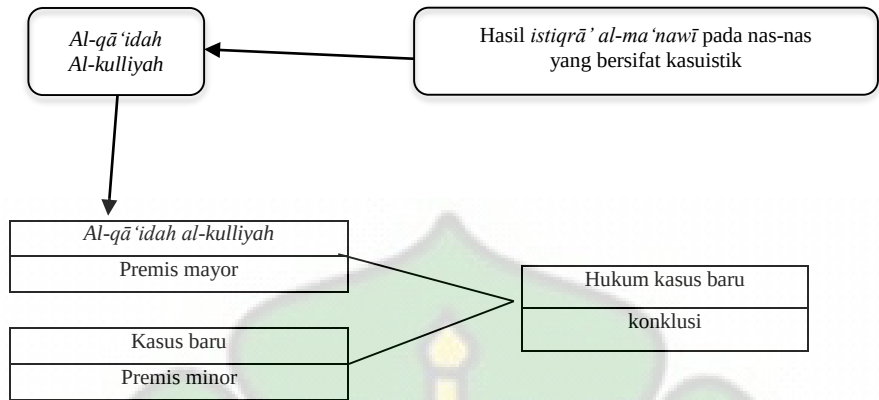
Lihat. al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. III..., hlm. 144.

premis mayor dan kasus yang akan diselesaikan kasusnya dijadikan premis minor, sehingga akan menghasilkan kesimpulan atau konklusi yang merupakan hukum bagi kasus baru itu. Untuk lebih jelas dapat dilihat pada ragaan di bawah ini:



Gb : Proses penemuan *al-qā'idah al-kulliyah/maqāṣid al-khaṣṣah* dengan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī*

Dari ilustrasi di atas tampak bahwa penemuan *al-qā'idah al-kulliyah* dilakukan dengan menerapkan pola *al-istiqrā' al-ma'nawī* pada nas-nas yang bersifat kasuistik, sehingga akan melahirkan sebuah kaidah umum yang merupakan nilai yang terkandung dari masing nas itu. Nilai itu disesuaikan dengan tingkat di atasnya yaitu kulliyāt khamsah dan yang paling tinggi, yaitu; kemaslahatan itu sendiri. Nilai yang ditemukan ini tidak boleh bertentangan dengan yang nilai yang di atasnya, sehingga itu sejalan dan tidak mengalami benturan satu sama lainnya. Kemudian *al-qā'idah al-kulliyah* yang ditemukan itu dijadikan sebagai premis mayor pada metode qiyas, sehingga menghasilkan *al-qiyās al-kullī*. Hal ini dapat dilihat pada ragaan di bawah ini:



Gb : Kontruksi metode *al-qiyās al-kullī* dengan *al-qā'idah al-kulliyah* dari hasil *al-istiqrā' al-ma'nawī*

Dari ilustrasi di atas, tampak bahwa operasional *al-qiyās al-kullī* didasari pada penemuan *al-qā'idah al-kulliyah* yang dilakukan dengan proses penerapan *al-istiqrā' al-ma'nawī* pada nas-nas yang bersifat kasuistik. *Al-qā'idah al-kulliyah* merupakan *maqāṣid al-khaṣṣah* yang ditemukan pada nas-nas yang memiliki masing-masing *maqāṣid* pada kasus tertentu. Kemudian digeneralisasi menjadi sebuah kaidah umum dari *maqāṣid* yang kasuistik itu, sehingga dapat mencakup kasus yang belum ada penjelasan hukumnya pada nas. Generalisasi kaidah umum di sini meniru sebagaimana generalisasi *al-'illah* yang dilakukan pada nas tertentu, sehingga penggunaan kaidah umum pada metode *al-qiyās al-kullī* sama dengan operasional *al-'illah* pada *al-qiyās al-juz'ī* sebagaimana telah disebutkan pada Bab II sebelumnya.

C. Kontribusi *al-Qiyās al-Kullī* sebagai Metode Penemuan Hukum Islam dalam Konteks Kekinian

Dengan adanya rentangan waktu yang lama, banyak definisi yang diberikan oleh para penulis dan ahli *uṣūl al-fiqh* tentang formulasi hukum atau yang lebih dikenal dengan fikih, baik yang memenuhi persyaratan “*par genus et differentium*” atau tidak, secara

sederhana dapat dikatakan di sini bahwa fikih adalah karya mujtahid (penggali hukum). Karya tersebut diramunya dari ayat hukum yang terdapat dalam Alquran dan hadis. Begitu juga dari kemampuan akademiknya untuk menyikapi realitas di sekitarnya dan mengembalikan pemahamannya kepada kedua dalil tersebut.¹¹⁵

Di sisi lain, yang menjadi dasar pokok bagi setiap mujtahid dalam menyusun karyanya adalah dedikasinya yang tinggi terhadap agama dan perhatiannya terhadap kemaslahatan umat, karena memang ke sanalah arah tujuan hukum *syara'* (*al-maqāsid al-syarī'ah*). Oleh karena itu, setiap karya mujtahid yang berbentuk fikih adalah sesuatu yang paling baik, kontekstual dan relevan untuk masanya. Relevansi ini dinilai sesuai dengan kondisi lingkungan tempat di mana dia hidup. Keberagaman ini menjadi sebuah corak fikihnya, karena itu fikih yang berkembang di suatu tempat harus dipertimbangkan apabila diterapkan pada tempat lain. Namun, bukan berarti merubah substansial dari syariat yang berasal dari nas yang bersifat sakral (petunjuk Alquran dan Sunah) dengan sesuatu

¹¹⁵ Ijtihad dalam syariat memiliki tiga kandungan makna; *pertama*, penerapan qiyas dengan pencarian ilat pada metode *istinbāt* atau dengan penunjukan dari nas. Kemudian hukum yang telah disebutkan nas dengan penalaran lughawiyah yang menghasilkan hukum *aṣl* untuk direntangkan kepada kasus baru (*far'*). Hukum pada kasus yang tidak disebutkan nas adalah hukum yang berasal dari hukum *aṣl*. Ilat yang temukan bukan sebagai pengwajib hukum (*mūjibah li al-ḥukm*), namun ilat hanya sebagai tanda (*al-amārah*) untuk menetapkan hukum. Oleh karena itu, hukum yang dihasilkan dari qiyas itu bersifat dugaan kuat (*ẓannī*) dan tidak sampai pada taraf yakin (*al-'ilm*) karena itu diperoleh dengan jalan ijtihad. *Kedua*, penetapan hukum dengan adanya dugaan kuat tanpa ilat yang mewajibkan qiyas yang memiliki hubungan antara *aṣl* dan *furū'*. Ini dapat dilihat seperti pada ijtihad penetapan arah kiblat, penetapan *mahr mithl*, nafkah perempuan dan *mut'ah*. Ini semua ditetapkan berdasarkan dugaan kuat, namun bukan operasional qiyas. *Ketiga*, menemukan dalil dari beberapa *aṣl* (*al-istidlāl bi al-uṣūl*), yaitu; penetapan hukum dengan meninjau beberapa dalil yang dipahami secara keseluruhan (*'alā jumlatih*). Maḥmūd Abd al-Raḥmān Abd al-Mun'im, *al-Ikhtilāf wa Atharuh fī al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-'Urfā', 2020), hlm. 33-35.

yang bersifat profen (budaya/adat), akan tetapi menyesuaikan dengan kondisi tempat di mana fikih itu berada.¹¹⁶

Dalam mempersiapkan karyanya untuk dapat menghasilkan suatu karya yang dianggap lebih baik, setiap mujtahid menjelang meramu dalil-dalil *syara'*, menyusun prinsip dasar atau suatu sistem metodologi yang dinamai dengan *uṣūl al-fiqh*. Bentuk dari karya fikihnya ditentukan oleh sistem metodologi yang dianutnya. Bagaimanapun, metodologi yang dianutnya itu tidak terlepas dari dimensi ruang dan waktu. Walau diakui bahwa hukum *syara'* sebagai pesan Ilahi adalah sesuatu yang universal, namun karena penyusunan karya mujtahid itu didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umat yang berada dalam ruang lingkup waktu tertentu, maka fikih bukanlah suatu yang universal. Ia perlu ditimbang pada setiap terjadi perubahan waktu supaya tetap sesuai dan terpakai.

Setelah imam mujtahid berlalu, dia meninggalkan karya fikih.¹¹⁷ Para pelanjutnya mencoba mengembangkan karya mujtahid

¹¹⁶ Perbedaan kondisi lingkungan ini disebutkan juga dengan perbedaan *'urf*. *'Urf* dapat berupa ucapan, seperti “kereta” di Pulau Jawa pada umumnya menggunakan istilah “kereta” untuk kereta api; sedangkan dalam masyarakat Aceh menggunakan istilah “kereta” untuk sepeda motor, selanjutnya masyarakat Malaysia dan Brunei menggunakan istilah “kereta” untuk mobil. *'Urf* dapat juga berupa perbuatan, seperti tanda untuk menghormati seseorang atau menunjukkan kedekatan dan penerimaan, masyarakat di Indonesia melakukannya dengan mengulurkan tangan untuk bersalaman. Masyarakat Jepang melakukannya dengan membungkukkan badan ke arah orang yang dihormati. Adapun sebagian masyarakat Arab melakukannya dengan bersalaman, memeluk, bahkan mengelus jenggot. Masyarakat Eropa melakukannya dengan berciuman, termasuk antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram. Bersalaman cenderung dihindari dalam masyarakat Jepang, karena menyentuh seseorang dalam adat mereka dianggap tidak patut dan tidak sopan. Di Indonesia memegang jenggot seseorang dianggap bukan penghormatan, sedangkan berciuman antara laki-laki dan perempuan dianggap tidak sopan (untuk yang bukan mahram dianggap berdosa). Al Yasa' Abubakar, *Metode...*, hlm. 153.

¹¹⁷ Jaser 'Awdah mengutip 'asumsi hipotesis' al-Juwaynī dalam *Ghiyās al-Umam*, bahwa para fakih dan mazhab-mazhab fikih pada akhirnya akan lenyap di bumi dan dia menyarankan bahwa satu-satunya cara menyelamatkan Islam adalah melakukan 'rekontruksi' dari bawah ke atas dengan menggunakan 'prinsip prinsip fundamental yang menjadi dasar pijakan bagi seluruh hukum Islam sekaligus tempat bertemunya seluruh hukum-hukum tersebut. al-Juwaynī menulis

pendahulu itu, namun mereka tidak beranjak dari sistem metodologi yang disusun gurunya; padahal keadaan dan situasi sudah mengalami perubahan, yang didapati umat Islam pada waktu ini adalah fikih yang disusun oleh mujtahid dengan beberapa pengembangan oleh murid pelanjutnya tanpa beranjak dari prinsip dasar yang disusun gurunya. Walaupun penyusun karya itu tidak berniat untuk mengabadikan karyanya itu, tetapi dalam masa tertentu sebagian umat yang datang kemudian menganggapnya sebagai suatu yang universal dan lestari. Bahkan ada yang menganggap atau khawatir bahwa pengubahan terhadap fikih berarti pengubahan terhadap agama. Oleh karenanya usaha reformulasi fikih belum dianggap sebagai sesuatu yang populer. Pengklaiman seperti ini dirasakan agak keliru, karena fikih adalah produk dari mujtahid dan itu berbeda dengan perbedaan model penalaran yang digunakan untuk memahami nas. Sedangkan agama merupakan pengetahuan yang bukan fikih, sehingga hal itu tidak boleh dirubah atau diganti dengan yang baru, karena itu bersifat mutlak dari Pembuat Syariat dalam hal ini Allah dan Rasul-Nya.

Umat Islam pada waktu ini yang sudah berada dalam waktu yang sudah berbeda dengan waktu yang sudah berbeda dengan waktu perancangan karya fikih itu. Tidak sepatutnya menggugat fikih sebagai sesuatu yang kaku dan tidak kontekstual. Sekali lagi dikatakan bahwa fikih karya imam mujtahid itu adalah sesuatu hasil ciptaan yang paling baik, kreatif dan dinamis serta relevan dengan waktunya, sedangkan yang kaku adalah pemikiran untuk menggunakan karya lama itu untuk tata aturan keagamaan masa kini. Karena penyusunannya juga tidak berniat seperti itu. Begitu juga yang kaku adalah usaha menyusun fikih baru, namun tetap berpijak

bahwa pokok-pokok hukum Islam ini yang dia sebut secara eksplisit dengan maqāṣid, tidak terikat oleh tendensi dan pendapat yang berbeda-beda menyangkut persoalan interpretasi. Jaser 'Awdah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Alī Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm. 51.

pada sistem metodologi dan prinsip dasar yang digunakan dalam merancang fikih lama.¹¹⁸

Di antara kaidah *uṣūl al-fiqh* dan sistem metodologi dari ahli fikih masa lalu sudah terjadi perubahan dalam jarak waktu antara masa penyusunan dengan waktu ini:

1. Pemahaman dalil

Di antara contoh pemahaman dalil; *pertama*, pemahaman kaidah lafaz '*āmm*. Secara sederhana dikatakan bahwa lafaz '*āmm* adalah suatu lafaz yang mengandung arti tercakupnya semua semua satuan pengertian (*afrād*) yang berada di alamnya. Apabila suatu teks hukum dinyatakan dalam lafaz '*amm*, maka hukum itu secara universal mengenai semua pengertian yang berlaku pada lafaz '*āmm* tersebut.

Alquran sering menggunakan lafaz '*āmm* dengan maksud pelaksanaan hukum berlaku terhadap semua yang terkandung dalam lafaz tersebut secara universal. Sesudah para mujtahid membagi lafaz '*āmm* itu kepada '*āmm* yang berarti memang untuk maksud umum, '*amm* untuk maksud khusus dan '*āmm* yang dapat dikhususkan. Mereka mengemukakan sebuah kaidah *mā min 'āmm illā wa khuṣṣiṣ*, yang berarti tidak ada '*āmm* yang tidak ditakhsiskan, artinya mereka menganggap biasanya lafaz '*āmm* itu mengandung arti tertentu yang arti dan maksudnya lebih khusus.

Dalam hubungan antara lafaz '*āmm* dengan kemungkinan *takhṣiṣ* itu, ada di antara mujtahid yang berpendapat bahwa bila

¹¹⁸ Fikih yang telah dihasilkan oleh mujtahid pada masa itu merupakan suatu karya besar yang dapat memadu kehidupan umat dalam segala bidangnya, karena ia dipahami dan dirumuskan sesuai dengan keadaan dan kondisi waktu itu. Namun, kondisi umat Islam pada saat ini sudah jauh berbeda dengan situasi sosial saat dirumuskan dan tempat hidupnya pun bukan lagi di Arab dan sekitarnya. Oleh karena itu, fikih lama itu secara tekstual sulit dijadikan panduan kehidupan beragama secara utuh pada saat ini. Karenanya fikih lama sulit diterapkan pada saat ini, sedangkan umat sangat membutuhkannya. Hampir di seluruh umat Islam sudah berpikir untuk mengaktualkan hukum Islam itu dengan cara memahami semua hukum Islam untuk menghasilkan rumusan baru, sehingga dapat menjadi panduan dalam kehidupan nyata. Itulah yang disebut reaktualisasi melalui reformulasi hukum Islam. Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hlm. 76.

menemukan lafaz yang *'āmm*, tidak perlu lebih dahulu mencari-cari dalil yang akan *mentakhṣṣ*nya. Namun kebanyakan mujtahid berpendapat sebaliknya. Hukum yang dinyatakan dalam lafaz *'āmm* belum dapat diamalkan menurut apa adanya sebelum menemukan dalil yang *mentakhṣṣ*kannya atau yang menjelaskan. Untuk maksud tersebut, mujtahid harus berusaha mendapatkannya, baik dalam Alquran dan Sunah maupun ditempuh dengan cara lain di luar dua dalil tersebut, di antaranya *'urf* atau adat. Kebanyakan ulama menggunakan dalil *'urf* atau adat sebagai dalil *takhṣīṣ*, karena fungsi *takhṣīṣ* adalah menjelaskan, maka ini berarti bahwa nas (teks) yang umum dalam Alquran atau Sunah dapat dijelaskan atau dipahami menurut pemahaman *'urf* atau adat, sehingga tidak perlu heran jika banyak ayat-ayat yang dimaksudnya umum berlaku universal dipahami dan dijelaskan menurut paham Arab. Tapi tidak perlu pula menggugat bahwa fikih itu berwarna Arab, karena yang meramunya adalah mujtahid Arab. Sebab kalau tidak demikian, orang yang akan mengamalkannya waktu itu, yaitu orang Arab tidak akan dapat memahaminya. Seperti yang terlihat pada masalah penyusuan dalam Alquran:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي
وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (لقمان: ١٤)

Artinya: dan kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada kedua ibu bapaknya; ibunya yang telah mengandung dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu.

Tersirat suatu suruhan yang universal untuk menyusukan anak selama dua tahun. Tetapi karena *'urf* dapat dapat *mentakhṣṣ*kan lafaz *'āmm* dan *'urf* atau adat wanita bangsawan di Arab mengupahkan menyusukan anak, maka maksud ayat menjadi lain. Hal ini terdapat dalam kitab-kitab fikih bahwa kewajiban si ibu

hanya beberapa tegukan pertama setelah lahir.¹¹⁹ Sesudah itu tidak ada tidak ada lagi kewajiban ibu. Jika dia senang menyusunya sesudah itu dapat dilakukannya dan untuk itu dia berhak mendapatkan upah dari suaminya. Sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
(البقرة: ٢٣٣)

Artinya: para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan musyawarah, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Contoh lain, walaupun dalam Alquran terdapat ajaran yang universal tentang sistem kekerabatan/kewarisan, (parental/bilateral) sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلْثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (النساء: ١٧٦)

Artinya: mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalālah*). Katakalah, Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalālah* yaitu, jika seseorang meninggal dunia dan dia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri atas) saudara-saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu supaya kamu tidak tersesat. Dan Allah maha mengetahui segala sesuatu.

Di sisi lain, ternyata setelah ditelusuri dalam beberapa literatur kitab-kitab fikih, hukum kewarisan Islam itu sudah menjadi bercorak patriarki atau patrilineal, karena dalil yang universal dipahami dan ditakhshīs dengan ‘urf yang notabene adalah Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal. Jelas ayat di atas mengatakan bahwa saudara menjadi ahli waris apabila pewaris tidak ada meninggalkan *walad*. Lafaz *walad* dalam pengertian umum adalah anak laki-laki dan anak perempuan. Namun ulama sebagian besar ulama memahami lafaz *walad* hanya untuk anak laki-laki. Akibatnya, anak laki-laki dapat menutup saudara dari hak kewarisan, sedangkan anak perempuan tidak, dengan arti saudara menjadi ahli

waris bersama dengan anak perempuan dan tidak dapat bila bersama dengan anak laki-laki.¹²⁰

Dalam menetapkan hukum kewarisan untuk cucu (anak dari anak), yang digunakan adalah lafaz *walad* atau anak terdapat dalam Alquran. Hanya dalam penggunaan lafaz umum *walad* itu untuk cucu timbul pula pemahaman '*urf* yang diskrimatif itu. Sebagian ulama dalam kitab-kitab fikih mereka menjelaskan bahwa cucu yang berhak menjadi ahli waris secara *furūd* (bagian tertentu) hanyalah anak dari anak laki-laki, sedangkan anak dari anak perempuan bukanlah ahli waris. Walaupun cucu melalui anak perempuan ini ditempatkan sebagai ahli waris tetapi diurutkan paling ujung sebagai ahli waris *dhawī al-arḥām*. Bagi yang berpendapat tidak ada kewarisan *dhawī al-arḥām*, seperti sebagian ulama Syāfi'iyah, tidak ada sama sekali hak kewarisan cucu melalui anak perempuan. Dengan demikian, terlihat '*urf* Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal mempunyai pengaruh yang nyata dan luas dalam kitab-kitab fikih. Itulah di antara sebab mengapa penerapan fikih Islam tentang kewarisan di lingkungan yang beradat parental atau matrilineal dianggap asing dan sulit.

Dari dua contoh tersebut di atas terlihat bahwa lafaz '*āmm* yang mengandung maksud universal dalam keadaan dan lingkungan tertentu dipahami, dijelaskan dan diamalkan dengan cara tertentu hingga menghasilkan bentuk fikih tertentu. Dalam hubungan menimbang fikih melalui kaidahnya untuk kepentingan penerapannya secara praktis dan kontekstual, perlu dikaji kembali kaidah lafaz '*āmm* itu, agar dapat dipahami menurut umumnya bila kemaslahatan umat mengkehendaknya. Apabila diperlukan usaha *takḥṣīṣ* untuk tujuan kemaslahatan, maka '*urf* yang dapat *mentakḥṣīṣkannya* bukan berarti '*urf* setempat selama tidak bertentangan dengan kaidah pokoknya. Dengan begitu Alquran yang bersifat universal dapat dipahami dan diamalkan oleh setiap pihak hingga hukum-hukum yang tersebut dalam Alquran betul-betul membumi.

Kedua, bentuk pemahaman dalil adalah tentang kaidah *mafḥūm al-mukhālafah*. Di semua kitab *uṣūl al-fiqh* dijelaskan secara panjang lebar *mafḥūm al-mukhālafah* sebagai salah satu usaha mujtahid dalam merentangkan dalil yang tertulis kepada hal-hal yang belum tertulis. Bentuk asalnya adalah apabila sesuatu dalil hukum berlaku pada suatu kasus dan dikaitkan pelaksanaannya pada suatu kait tertentu, maka berlaku hukum sebaliknya pada kasus-kasus lain yang sesuatu kait itu tidak terdapat padanya.

Dalam usaha perentangan hukum melalui cara *mafḥūm al-mukhālafah* terdapat sedikit khilaf yang bersifat *lafẓī* dalam kekuatan daya rentangnya. Namun, mereka sepakat tentang adanya pembatasan-pembatasan dengan arti ada hal-hal yang tidak berlaku padanya *mafḥūm al-mukhālafah*. Hal ini dapat dilihat pada pemahaman ayat tentang riba dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران: ١٣٠)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Dalam ayat di atas didapat suatu kait yang memungkinkan penggunaan *mafḥūm al-mukhālafah*. Larangan memakan riba dalam ayat tersebut dikaitkan pada suatu sifat yaitu *aḍ'āfan muḍā'afah* yang makna harfiyahnya “berlipat ganda.” Berdasarkan kaidah *mafḥūm al-mukhālafah* hukum/larangan memakan riba tidak berlaku apabila tidak terdapat padanya sifat “lipat ganda.” Namun demikian, para ulama sepakat mengatakan bahwa riba dalam bentuk apapun tetap haram, dan *mafḥūm al-mukhālafah* dalam kasus ini tidak dapat diberlakukan.

Alasan yang dikemukakan oleh para ahli *uṣūl* dalam larangan riba dan tidak berlakunya *mafḥūm al-mukhālafah* adalah bahwa sifat yang tersebut dalam larangan riba itu sifat yang biasa melekat dalam nama, dan untuk itu berlaku padanya larangan khusus. Sifat seperti

ini tidak mempunyai arti tertentu untuk diambil *mafhum al-mukhālafah*.

Yang sama maksudnya dengan ini adalah mengawini anak tiri yang dilarang dalam Alquran:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَّحِيمًا (النساء: ٢٣)

Artinya: diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).

Larangan dalam ayat tersebut dikaitkan pada suatu sifat yaitu “*fi hujūrikum*” (dalam pemeliharaanmu) berdasarkan kaidah *mafhum al-mukhālafah* anak tiri yang tidak berada dalam pemeliharaan-dengan arti dipelihara di rumah lain-boleh dikawini. Para *fuqahā*’ sepakat mengatan bahwa anak dari isteri, baik yang dipelihara sendiri atau tidak, tidak boleh kawini. Jadi kata-kata “berada di bawah pemeliharaan” tidak mempunyai daya rentang, karena sifat ini adalah sifat yang biasa melekat pada nama; dengan *mafhum al-mukhālafah* tidak diamalkan. Hal ini perlu dipertimbangkan dan diadakan pengkajian ulang, karena anak dari isteri itu mengandung dua arti: *pertama*, anak isteri yang sudah ada saat dikawini, baik hidup bersama dan di bawah tanggungan ayah itu atau dipelihara di tempat lain. *Kedua*, anak isteri yang ada setelah bercerai dari isteri itu atau bisa dikatakan anak dari bekas isteri.¹²¹

Apakah tidak mungkin bahwa yang dimaksud Allah dalam larangan ini adalah terhadap anak tiri bentuk pertama dan itulah yang

¹²¹ Amir, *Pembaharuan Pemikiran...*, hlm. 80.

dimaksud dengan “*fi ḥujūrikum*.” Dengan demikian, *mafhūm al-mukhālafah* dari ayat itu adalah anak tiri tidak haram dinikahi apabila sifat *fi ḥujūrikum* tidak terdapat. Maksudnya hukum larangan tidak berlaku terhadap anak tiri bentuk yang kedua, karena memang anak tiri tersebut tidak berhubungan sama sekali dengan si suami dan itulah sebenarnya yang disebut: *lais fi ḥujūrikum*. Hal ini tidak pernah diperbincangkan oleh *fuqahā’* dalam kitab-kitab fikih. Kalau memang seharusnya demikian, maka pengecualiaan penggunaan *mafhūm al-mukhālafah* dalam kasus tersebut perlu ditiadakan.

Namun demikian, sampai saat ini pengecualian pemahaman *mafhūm al-mukhālafah* terhadap larangan riba belum pernah diganggu gugat. Bersamaan dengan itu bermunculan di muka bumi, termasuk di negara yang beragama Islam-bank-bank yang nyata mengandung unsur riba, tetapi menggunakan sifat berlipat-ganda. Hal tersebut merupakan tantangan bagi ahli fikih, sekaligus mereka dihadapkan kepada dilema. Akan dikatakan bank itu boleh dengan alasan bunga bank-bank tidak berlipat-ganda bertentangan nas yang telah disebutkan di atas yang tidak digunakan *mafhūm al-mukhālafah*nya. Akan dikatakan sebagaimana adanya berarti berlayar melawan arus.

Uraian di atas membuktikan bahwa seiring perkembangan peradaban manusia, metode yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya dipahami berbeda seiring berjalannya waktu. Hal ini juga berlaku pada metode penalaran dengan menggunakan qiyas. Qiyas yang telah dirumuskan oleh ulama sebelumnya dirasakan sukar untuk diterapkan pada masa sekarang. Hal ini dikarenakan banyak kasus yang tidak dapat ditarik dengan adanya generalisasi *al-‘illah*. Apabila ditinjau lebih dalam lagi, pada *al-qiyās al-juz’ī* disyaratkan bersatu genus antara *aṣl* dengan *furū’*, sehingga ada sebagian yang tidak masuk pada genus *aṣl*-nya. Namun, dengan penerapan metode *al-qiyās al-kullī*, dirasakan mampu menjawab kesulitan yang dihadapi dalam penerapan *al-qiyās al-juz’ī*, karena menggunakan *al-qā’idah al-kulliyah* yang merupakan generalisasi dari maqāṣid yang bersifat *juz’iyāt*. Pada item berikut ini akan

dijelaskan bagaimana penerapan *al-qiyās al-kullī* pada beberapa kasus yang belum ada status hukumnya. Ini diharapkan dapat dijadikan sebagai pengujian metode, sehingga *al-qiyās al-kullī* terpenuhi keabsahannya sebagai sebuah metode penemuan hukum yang dapat memberikan kontribusi pada penyelesaian hukum dalam konteks kekinian.

1. Penerapan Metode *al-Qiyās al-Kullī* Sabu-sabu dan Sejenisnya

Kata *الخمر* berasal dari kata *خمر- يخمر- خمر* yang berarti menutup. Kalau ada kalimat *خمر الشهادة* berarti *كتمها*, seseorang menyembunyikan kesaksian. Dalam menjelaskan arti kata *khamar*, al-Quṭubī mengatakan:

Khamar berasal dari kata *khamara* yang berarti menutup. Oleh karena itu, ada istilah kerudung wanita. Setiap benda yang menutup sesuatu yang lain, selalu disebut *khamar*, seperti dalam kalimat “tutuplah wadah-wadah kalian.” Jadi, *khamar* dapat menutup akal, menyumbat dan membungkusnya.

Mengenai sanksi pidana bagi pemabuk, tidak disebutkan secara jelas dalam rangkaian ayat tentang pengharaman *khamar* di atas. Dalam ayat yang terakhir hanya ditegaskan dalam kalimat *فَاجْتَنِبُوهُ* yang berarti dalam ayat di atas hanya larangan saja tanpa ada pemberian sanksi terhadap pelaku yang menggunakan *khamar* itu. Namun demikian, dalam hadis disebutkan tentang sanksi bagi pemabuk, yaitu:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ قَتَادَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوِ أَرْبَعِينَ (رواه مسلم)¹²²

Artinya: Muḥammad ibn al-Muthannā dan Muḥammad ibn Basysyār berkisah kepada kami, Muḥammad ibn Ja‘far berkisah kepada kami, Syu‘bah berkisah kepada kami yang

¹²² Muslim, *Ṣaḥīḥ*, jld III..., hlm. 330.

berkata: aku mendengar Qatādah yang mengambil hadis dari Anas ibn Mālik, sesungguhnya Nabi saw. Didatangi oleh seseorang yang telah meminum khamar. Beliau lalu mencambuknya dengan dua pelepah kurma sebanyak empat puluh kali.

Hadis di atas disebutkan bahwa alat yang digunakan untuk mencambuk adalah dua pelepah kurma. Al-Nawāwī mengemukakan bahwa istilah dua pelepah kurma ini mengakibatkan pemahaman yang beragam. Sebagian memahami bahwa dua pelepah kurma dianggap sebagai alat semata bukan jumlahnya. Dengan demikian, jumlah cambukannya sebanyak empat puluh kali. Sementara itu sebagian yang lain memahami sebagai jumlah, bukan sebatas alat. Dengan demikian, jumlah cambukan yang sebanyak empat puluh kali itu dikalikan dua pelepah, sehingga jumlahnya delapan puluh kali.

Berkaitan dengan istilah dua pelepah kurma ini, tampaknya pendapat yang lebih kuat adalah pendapat yang berkaitan dengan alat semata, bukan masalah jumlah. Sebab, dalam hadis lain disebutkan bahwa pelaku jarimah *syurb al-khamr* dicambuk dengan satu pelepah kurma dan sandal:

حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «جَلَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ بِالْجُرَيْدِ وَالْبَعَالِ (رواه البخاري)¹²³

Artinya: Muslim berkisah kepada kami, Hisyām berkisah kepada kami, Qatādah berkisah kepada kami, dari Anas yang berkata: Nabi saw. Mencambuk pelaku jarimah khamar dengan pelepah kurma dan sandal.

Di sisi lain, dalam Alquran Allah Swt. menjelaskan tentang pengharaman khamar dengan menggunakan penerapan hukum

¹²³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, jld VIII, hlm. 158.

secara bertahap. *Pertama*, Allah Swt. Menurunkan ayat tentang khamar yang bersifat informatif semata. Hal ini dilakukan karena tradisi meminumnya sudah membudaya di masyarakat pada saat itu. Ayat yang pertama adalah:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (النحل: ٦٧)

Artinya: dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.

Kedua, diturunkannya ayat yang menjelaskan secara lebih lanjut mengenai khamar:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (البقرة: ٢١٩)

Artinya: Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah, pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari pada manfaatnya.

Apabila dibandingkan isi kandungan kedua ayat di atas, tampak jelas bahwa ayat yang kedua sudah menyentuh sisi manfaat dan muḍarat. Ketika diturunkan ayat ini, tradisi meminum khamar masih tetap berlangsung, tidak hanya dilakukan oleh orang-orang kafir, tetapi juga dilakukan oleh sahabat-sahabat Nabi saw. Kemudian larangan meminum khamar disebabkan ada kejadian yang dapat merusak salat tatkala mabuk dengan khamar. Ini ditunjukkan oleh ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ

مِنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمْ تَمْسُتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا (النساء: ٤٣)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula menghampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau kembali dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayammumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Ketiga, diturunkannya ayat tentang pengharaman khamar secara tegas:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة: ٩٠)

Artinya: hai orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan setan. Maka jauhlah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Para ulama berbeda pendapat dalam memahami substansi khamar. Menurut Imam Mālik, al-Syāfi‘ī dan Ahmad, meminum atau memakan sesuatu yang memabukkan, baik diberi nama khamar atau tidak, baik bahan bakunya dari anggur maupun beras atau baik unsur memabukkannya banyak maupun sedikit, tetap saja haram. Sementara menurut Imām Abū Ḥanifah, yang diharamkan hanya jenis minuman yang bernama khamar, baik dalam jumlah yang besar

maupun kecil. Menurutny ada tiga hal yang termasuk dalam kategori khamar, yaitu sebagai berikut.¹²⁴

1. Air anggur yang telah mendidih dan mengeluarkan buih. Akan tetapi, menurut Abū Yūsuf dan Muḥammad Ḥasan al-Syaibānī, air anggur ketika sudah mendidih sudah menjadi khamar, walaupun tidak mengeluarkan buih.
2. Air anggur yang telah direbus dan yang tersisa kurang dari dua per tiga, telah berubah menjadi khamar, baik basah maupun kering.
3. Perasan kedelai ketika telah mendidih dan mengeluarkan buih.

Pendapat di atas didukung oleh sebuah hadis yang menerangkan bahwa yang dianggap khamar hanya perasan dari anggur dan kurma:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُنِيرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو كَثِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: الْخَمْرُ مِنَ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ: النَّخْلَةِ وَالْعِنَبَةِ (رواه مسلم)¹²⁵

Artinya: Muḥammad ibn Abd Allah ibn Numair berkisah kepada kami, ayahku berkisah kepadaku, al-Auzā'ī berkisah kepada kami, Abū Kathīr berkisah kepada kami, yang berkata: aku mendengar Abā Hurairah berkata: aku mendengar Rasulullah saw. berkata: khamar itu berasal dari dua pohon, yaitu kurma dan anggur.

Hadis di atas juga didukung oleh hadis yang lain yang menyatakan bahwa setiap yang memabukkan dapat digolongkan kepada khamar:

¹²⁴ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld V, hlm. 117.

¹²⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, jld III..., hlm. 573.

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَوَارِيرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ شُبْرُمَةَ، يَذْكُرُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «حُرِّمَتِ الْخَمْرُ قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا وَالسُّكَّرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ حَرَامٌ» (رواه النسائي)¹²⁶

Artinya: Muḥammad Ibn Ḥarb berkisah kepada kami, Abū Sufyān al-Ḥumairī berkisah kepada kami, Husyaim berkisah kepada kami, dari ibn Syubrumah dari ‘Ammār al-Duhnī dari Abd Allah ibn al-Syadād, dari ibn ‘Abbās berkata: diharamkan khamar sedikit dan banyaknya serta setiap yang memabukkan dari minuman.

Dalam hadis pertama dinyatakan bahwa khamar hanya berasal dari buah anggur dan kurma. Oleh karena itu, jenis minuman apa pun di luar anggur dan kurma bukan khamar. Akan tetapi, kalau ternyata diminum berakibat mabuk, peminum tersebut dikenakan hukuman cambuk. Sementara itu, hadis kedua menegaskan bahwa khamar, baik sedikit maupun banyak tetap haram diminum, demikian juga semua jenis minuman yang mengakibatkan peminumnya mabuk.

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa khamar yang disebutkan dalam ayat adalah semua minuman yang memabukkan, karena semua jenis minuman yang memabukkan masuk dalam jenis khamar; yaitu, sama-sama jenis cair dan memabukkan, sehingga keharaman semua jenis minuman yang memabukkan diqiyaskan hukumnya kepada khamar, karena memiliki kesamaan ilat dan termasuk dalam satu jenis. Dengan demikian, hukum yang ditemukan pada *furū’* tetap hukum Allah, karena *furū’* juga termasuk dalam *khiṭāb* dalam ayat di atas dengan jalan qiyas. Ini merupakan pola penerapan qiyas dalam pandangan al-Ghazālī, yang menyatakan bahwa qiyas itu adalah sebuah metode penemuan hukum. Dalam konsep al-Ghazālī, hukum yang ditetapkan berdasarkan qiyas bersifat *tawqīfī*, yaitu hukum yang ada pada *furū’* adalah cakupan dari nas itu sendiri. Akal di sini hanya berperan untuk menemukan ilat pada *furū’*. Setelah ditemukan ilat pada *furū’*

¹²⁶ Al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jld V, hlm. 107.

yang memiliki kesamaan dengan *aṣl* yang disebutkan nas, maka *furū'* itu dapat dimasukkan ke dalam hukum yang dimiliki oleh *aṣl*, karena memiliki kesamaan ilat dan sejenis dengan *aṣl*.

Namun demikian, apabila ditelusuri lebih lanjut akan terdapat stagnasi qiyas pada permasalahan di atas dalam konsep al-Ghazālī. Qiyas dalam konsep al-Ghazālī hanya menumpukan qiyas pada satu nas (*aṣl muayyan*) yang menjelaskan tentang larangan meminum khamar dan menggunakan kesamaan itu menyangkut dengan kesamaan jenis antara *aṣl* dan *furū'*. Ini akan terjadi kemandekan pada saat dihadapkan kepada *furū'* yang bukan benda cair (padat), seperti ganja, sabu-sabu, kokain dan sejenisnya. Kemandekan itu dikarenakan *furū'* yang akan diqiyaskan tidak sama jenis dengan *aṣl* yang disebutkan oleh nas, sehingga qiyas dalam posisi ini tidak dapat diterapkan.

Permasalahan di atas perlu dicarikan metode yang akan menjawab status hukum terhadap kasus baru itu. Oleh karena itu, dikembangkan sebuah metode yang disebut dengan *al-qiyās al-kullī*. Substansi metode ini adalah perkembangan dari substansi qiyas sebelumnya yang dapat disebut dengan *al-qiyās al-juz'ī* sebagaimana telah disinggung di belakang pada bab IV. Dalam konteks *al-qiyās al-kullī*, pola penalaran yang digunakan adalah dengan mereduksikan makna dari beberapa nas untuk ditarik sebuah kaidah *kullīyyah* yang nantinya dijadikan sebagai penyatu yang menyatukan antara *aṣl* yang disebutkan oleh nas dengan *furū'*.

Dalam permasalahan sabu-sabu dan sejenisnya tidak dapat diselesaikan hukumnya dengan menerapkan pola *al-qiyās al-juz'ī* dalam konsep al-Ghazālī. Ini mengakibatkan tidak dapat ditentukan vonis hukuman terhadap pelakunya, karena terjadi perbedaan substansi khamar yang berbentuk cair dengan sabu-sabu yang berbentuk padat. Namun demikian, dengan penerapan *al-qiyās al-kullī*, maka ditemukan sebuah kaidah *kullīyyah* yang merupakan makna dari kumpulan nas yang ada (*istiqrā' ma'nawī*), sehingga ditemukan sebuah premis dari penalaran induksi tematik itu. kemudian premis itu dijadikan sebagai premis mayor pada penalaran

deduktif, yaitu; qiyas. Penalaran qiyas di sini digunakan dengan pola silogisme, sehingga melahirkan sebuah hukum yang merupakan konklusi yang memenuhi kriteria sebuah metodologi. Premis-premis itu dapat berupa:

Semua yang merusak akal adalah haram
(premis mayor)

Semua sabu-sabu merusak akal
(premis minor)

Semua sabu-sabu adalah haram
(konklusi)

Dari pernyataan di atas tampak bahwa metode *al-qiyās al-kullī* dapat menjawab status hukum terhadap sabu-sabu yang sebelumnya mengalami stagnasi hukum, karena tidak dapat disatukan hukum dengan khamar disebabkan berbeda jenis. Khamar berbentuk cair sedangkan sabu-sabu berbentuk padat. Dengan demikian, apabila hukum sabu-sabu telah ditemukan, maka dapat ditetapkan sanksi kepada pelaku yang mengkonsumsinya sesuai dengan sanksi yang dikenakan kepada pelaku peminum khamar yaitu empat puluh kali cambuk. Namun demikian, sebagaimana disebutkan di atas bahwa realisasi hukuman itu dikembalikan kepada penguasa sebagai pelaksana hukum untuk mewujudkan kemaslahatan umat.

2. Penerapan Metode *al-Qiyās al-Kullī* pada Penetapan Sanksi terhadap Saksi yang Enggan Bersaksi

Kesaksian dalam bahasa Arab disebut dengan *syahādah*, secara etimologi berasal dari kata (شَهِدَ - يَشْهَدُ - شَهَادَةٌ) yang berarti mengabarkan apa diketahui. Adapun secara terminologi, kesaksian adalah suatu keterangan yang disampaikan oleh seseorang berdasarkan pengetahuan yang diperolehnya, baik melalui penglihatan atau pendengaran ataupun berdasarkan keahlian (ilmu pengetahuan) yang disebut dengan saksi ahli. Kesaksian merupakan salah satu alat bukti utama dalam proses persidangan di pengadilan

untuk menyingkap suatu kebenaran. Oleh karena itu, seseorang yang boleh menjadi saksi menjadi kewajiban baginya untuk bersaksi apabila kesaksiannya dibutuhkan untuk menegakkan keadilan dalam proses hukum terhadap seseorang di muka pengadilan. Ada banyak ayat yang memerintahkan untuk melakukan kesaksian, apabila seseorang hadir dalam suatu kejadian perkara, di antaranya:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (النساء: ١٥)

Artinya: dan (terhadap) wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberikan kesaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya.

Dalam ayat di atas dijelaskan bahwa perbuatan yang tidak baik atau kekejian wajib dihukum. Namun demikian, hukuman itu tidak boleh dilaksanakan secara serampangan tanpa adanya pembuktian dan kesaksian yang melihat perbuatan tersebut, karena itu menyangkut kehormatan seseorang, maka saksinya harus berjumlah empat orang untuk menghindari kelupaan dan keraguan, karena empat orang laki-laki yang memenuhi kriteria saksi ('*ādil*') akan menutup kemungkinan mereka untuk berbohong terhadap perkara itu.¹²⁷ Oleh karena itu, kesaksian dalam perkara di atas merupakan

¹²⁷ Apabila mereka para saksi tidak dapat mendatangkan empat orang saksi yang dapat dipercaya, maka mereka akan mendapat hukuman akibat tuduhan yang mereka lakukan (*qadhf*), karena itu akan berakibat pada pencemaran nama baik dari orang yang mereka tuduhkan. Ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور: ٤)

Artinya: dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-selamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.

unsur utama untuk dapat dijatuhkan hukuman terhadap pelakunya. Kemudian dalam ayat yang lain disinggung permasalahan saksi untuk mendukung kekuatan suatu wasiat yang diwasiatkan oleh orang yang akan meninggal:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآمِنِينَ (المائدة: ١٠٦)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi, lalu kamu ditimpa bahaya kematian. Kamu tahan kedua saksi itu sesudah salat (untuk bersumpah, lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, “(Demi Allah) kami tidak akan menukar sumpah ini dengan harga yang sedikit (untuk kepentingan seseorang) walaupun dia karib kerabat, dan tidak (pula) kami menyembunyikan persaksian Allah, sesungguhnya kami kalau demikian tentulah termasuk orang-orang yang berdosa.”

Dalam ayat yang lain dijelaskan bahwa seseorang yang mengetahui kejadian suatu perkara agar orang tersebut mengungkapkan apa yang diketahuikan dari peristiwa itu dengan sebenarnya tanpa ada niat untuk memanfaatkan kesaksian itu untuk memeras atau membuat kerugian para pihak yang terlibat dalam perkara itu. Kesaksian yang diberikan harus sesuai dengan fakta yang sebenarnya tanpa menambah atau mengurangi dari apa yang telah terjadi. Hal ini dikarenakan memberikan kesaksian untuk menyelamatkan nyawa orang lain merupakan perilaku yang baik dan

mendekatkan kepada takwa. Ini sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى
أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah itu, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dalam memberikan kesaksian, seseorang tidak boleh membedakan siapa yang menjadi terdakwa dalam sebuah perkara, baik terhadap dirinya, orang tua, kerabat, orang kaya atau orang fakir. Kesaksian itu harus bersifat netral dan apa adanya serta tidak boleh ada intervensi dari pihak lain, sehingga kesaksian itu dilencengkan sebagaimana dikehendaki oleh pihak yang mengkehendaki penyelewengan terhadap kesaksian itu. penyelewengan kesaksian itu dilakukan untuk mengambil keuntungan dari perkara itu, baik berupa barang atau jasa. Perintah agar tidak membedakan dalam memberikan kesaksian disebutkan dalam Alquran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ
الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا
وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء: ١٣٥)

Artinya: hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ingin menimpang dari kebenaran. Dan

jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ
أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الأنعام: ١٥٢)

Artinya: janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat (mu) dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.

وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ (المعارج: ٣٣)

Artinya: dan orang-orang yang memberikan kesaksiannya.

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ
الَّذِي أَوْثُمْنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٨٣)

Artinya: jika kamu dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi, jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah Tuhan-nya. Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barang siapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ
مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَمُ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ
يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (الطلاق: ٢)

Artinya: apabila mereka telah mendekati akhir idahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau kepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pelajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat. Barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar.

Al-Syāfi'ī mengatakan bahwa sejumlah ayat di atas menjelaskan tentang saksi dan kesaksiannya. Seorang saksi berkewajiban memberikan kesaksian terhadap orang tuanya, anaknya, kerabat dekat atau jauh, orang yang dibenci. Seorang saksi tidak boleh menyembunyikan kesaksiannya dan tidak boleh mencegah seseorang yang ingin memberikan kesaksiannya. Kewajiban memberikan kesaksian itu merupakan kewajiban yang dibebankan secara kolektif (*wājib kifāyah*), yaitu apabila ada yang mengerjakan akan terlepas dosa semua yang mengetahui perkara itu, akan tetapi apabila tidak ada yang mau bersaksi, maka akan mendapatkan dosa semuanya. Kewajiban dalam memberikan kesaksian yang diketahui oleh beberapa orang disamakan dengan kewajiban melakukan *tajhiz mayit*, *jihad* dan menjawab salam.¹²⁸

Namun sebaliknya, dapat dipahami bahwa apabila saksi itu hanya satu orang atau dia orang yang keempat dalam kasus tuduhan zina, maka itu menjadi kewajiban secara individual (*wajib 'ain*), karena jika dia tidak mau bersaksi, maka akan berakibat hukuman terhadap orang yang tidak bersalah dan itu berdosa membiarkan orang terhukum mati misalnya, karena dia tidak mau memberikan kesaksian untuk membebaskan terdakwa dari tuntutan hukuman itu.

¹²⁸ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, jld V, hlm. 97.

Adapun contoh kejadian yang dapat ter hukum orang tidak melakukan tindak pidana, padahal dia tidak melakukan tindak pidana itu, seperti pada kejadian; orang yang dituduh membunuh yang sebenarnya hanya ingin menolong korban, sedangkan pelakunya sudah tidak ada di tempat kejadian, sehingga pihak masyarakat yang menemukan mereka menganggap bahwa orang yang menolong itu yang membunuh korban. Namun, di situ ada saksi yang melihat bahwa yang membunuh itu bukan orang yang menolong itu, akan tetapi orang lain yang sudah tidak ada di tempat itu.

Apabila digunakan metode *al-qiyās al-juz'ī*, maka tidak akan ditemukan hukumnya, karena seorang saksi tidak dapat dimasukkan ke dalam genus pembunuh, sehingga ini menjadi stagnasi dalam penemuan hukumnya. Namun, permasalahan itu dapat diselesaikan dengan menggunakan metode *al-qiyās al-kullī*, maka akan didapat sebuah premis yang merupakan *qa'idah kulliyah* dari hasil penerapan pola *istiqrā' ma'nawī*, yaitu pemeliharaan jiwa. Pemeliharaan jiwa merupakan perwujudan dari maksud syariat (*maqāsid al-syarīah*) yang wajib untuk dilestarikan. Premis yang itu akan digunakan sebagai premis mayor dalam metode *al-qiyās*:

Setiap orang yang menghilangkan jiwa itu dihukum mati
Premis mayor

Setiap orang yang enggan bersaksi itu menghilangkan jiwa
Premis minor

Setiap orang yang enggan bersaksi itu dihukum mati
konklusi

Pernyataan di atas tampak bahwa orang yang enggan bersaksi sama saja dengan membunuh orang yang dihukum mati akibat dari putusan hakim yang menganggap bahwa terdakwa adalah orang

yang telah membunuh korban, padahal yang sebenarnya dia hanya ingin menolong korban. Namun, karena tidak ada saksi yang mau memberikan kesaksian yang menjelaskan kejadian yang sebenarnya, maka hukum akan diputuskan sesuai dengan fakta pengadilan, karena hakim hanya mampu melihat apa yang terjadi selama proses persidangan.

Namun demikian, hukuman atau sanksi pidana terhadap saksi yang enggan memberikan kesaksiannya, sehingga mengakibatkan hukuman mati terhadap orang yang tidak bersalah dikembalikan kepada penguasa atau aturan yang ditetapkan oleh *ulil amri* untuk menanggulangi vonis hukum terhadap orang yang tidak bersalah. Penetapan sanksi itu dimaksudkan untuk mewujudkan keshalihan bagi kehidupan umat manusia. Dengan demikian, penerapan metode *al-qiyās al-kullī* terhadap permasalahan orang yang enggan bersaksi diperlukan penetapan oleh penguasa (*khiṭāb ulil amri*) sebagai bentuk mempositivisasikan hukum dalam qanun. Hukum adalah hukum penguasa, namun memenuhi kriteria *syar'ī* dengan penerapan metode *al-qiyās al-kullī*.

3. Penerapan Metode *al-Qiyās al-Kullī* pada sanksi terhadap Pengambilan Keuntungan secara Berlebihan

Rasulullah saw. dan Khulafā' al-Rasyīdīn tidak melakukan penetapan harga pasar. Hal ini dikarenakan dalam sebuah transaksi harus dilandasi kepada amanah. Pada masa Rasulullah saw. dan para sahabat masih dapat diwujudkan nilai tersebut. Amanah di sini dapat dipahami, baik mengenai barang yang diperjualbelikan ataupun keuntungan yang didapat dan itu merupakan tujuan dari transaksi itu sendiri. Ini mengindikasikan bahwa tidak batasan dalam pengambilan keuntungan oleh pihak yang terlibat dalam sebuah transaksi. Namun demikian, keuntungan yang diambil oleh pihak penjual tidak menyalahi ketentuan syariat atau merugikan salah satu pihak. Proses sebuah transaksi pada masa Rasulullah saw. berbeda

dengan pada masa sekarang, sehingga ini menjadi permasalahan tersendiri dalam aspek perekonomian. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ، أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ¹²⁹

Artinya: Ādam berkisah kepada kami, Ibn Abī Dhi'b berkisah kepada kami, Sa'īd al-Muqrī berkisah kepada kami, dari Abī Hurairah ra., dari Nabi saw. berkata: akan datang suatu masa di mana orang-orang tidak peduli lagi dengan sumber pendapatan/hartanya, apakah halal atau haram.

Kondisi yang digambarkan dalam hadis di atas dapat dilihat pada pemberitaan, baik melalui media massa maupun elektronik, yang memberitakan perilaku para pelaku pasar yang melakukan cara-cara bertransaksi melanggar syariat, seperti kecurangan takaran/timbangan, penjualan makanan kadaluwarsa, mengandung bahan yang berbahaya, penimbunan barang, pengambilan keuntungan terhadap pembeli yang belum tahu harga pasaran.

Keuntungan yang melanggar hukum ekonomi syariah seperti keuntungan yang diperoleh dengan jalan menipu atau menyamarkan perdagangan dengan menyembunyikan cacatnya barang dagangan, atau menampakkannya (mengemasnya) dalam bentuk yang menipu, yang tidak sesuai dengan hakikatnya, dengan tujuan mengecoh pembeli. Termasuk dalam hal ini iklan promosi yang berlebihan, yang menyesatkan pembeli dari kenyataan yang sebenarnya. Nabi saw. tidak mau mengakui orang yang menipu dalam proses transaksi sebagai umatnya, sebagaimana disebutkan dalam hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ مِنْ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَاءً، فَقَالَ: يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ، مَا هَذَا؟، قَالَ:

¹²⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., jld III, hlm. 55.

أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا. (رواه ترمذی)¹³⁰

Artinya : dari Abī Hurairah, sesungguhnya Nabi saw. berjalan-jalan di suatu pasar kemudian memasukkan jarinya pada sebuah makanan dan mendapatinya dalam keadaan basah, beliau bertanya kepada penjualnya, kemudian dia menjawab kalau makanannya terkena hujan. Nabi saw. berkata: “kenapa tidak kamu letakkan di atas supaya bisa dilihat orang lain, barang siapa berbohong maka bukan termasuk golonganku.”

Hadis di atas menjelaskan bahwa, praktek yang mencari keuntungan dengan menyamarkan dan menipu pihak pembeli merupakan larangan dalam Islam. Hal ini dikarenakan dapat membuat kekecewaan di pihak pembeli setelah dia tahu bahwa barang yang dia beli ternyata telah busuk sebagian dan ini sangat bertentangan dengan redaksi surat al-Nisā': 29 yang memberikan legitimasi jual-beli harus ada kerelaan antara kedua belah pihak. Seandainya pembeli itu tahu sebelumnya, sungguh dia tidak akan rela dengan jual-beli itu, maka perilaku penjual seperti ini dianggap salah dan tidak mengikuti etika dalam sistem ekonomi Islam yang mengharuskan kerelaan dan menghindarkan kerugian di pihak lain. Namun, apabila sudah dijelaskan dengan kecacatan barang itu dan dimiringkan harga karena itu, maka itu tidak mengapa. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيَّنَّهُ لَهُ» (رواه ابن ماجه)¹³¹

Artinya: dari 'Uqbah ibn 'Āmr berkata: aku mendengar Rasulullah saw. berkata: orang muslim itu adalah saudara bagi

¹³⁰ Turmudhī, *Sunan al-Turmudhī*, jld II..., hlm. 597.

¹³¹ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, jld II (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 755.

muslim lainnya, tidak halal bagi seorang muslim menjual kepada saudaranya sesuatu yang ada cacatnya melainkan harus dijelaskan kepadanya.

Hadis di atas mengisyaratkan bahwa tidak boleh mencurangi sesama muslim dalam praktek jual-beli. Kekurangan suatu barang wajib diberitahukan kepada pembeli, namun apabila pembeli itu merasa tidak mengapa dengan harga yang dirasakan cocok dengan barang itu, maka tidak mengapa, karena pembeli tidak merasa dirugikan. Keuntungan yang didapat dari barang itu setingkat dengan kualitas dan kondisi barang yang dijual, sehingga tidak ada yang dirugikan dan dimanfaatkan untuk memenuhi hasrat mendapatkan keuntungan yang sama dengan barang bagus dan tidak mengalami kecacatan.

Termasuk dalam kategori seperti di atas adalah merahasiakan harga ketika penjualan berlangsung. Berdasarkan hal ini, maka wajib bagi seseorang berlaku jujur dan terus terang mengenai harga pasaran pada waktu itu dan jangan merahasiakannya sedikit pun. Rasulullah saw. telah melarang menghadang kafilah-kafilah dan melarang berlomba menaikkan harga. Perahasiaan harga dimaksudkan agar pembeli tidak tahu harga pasaran, sehingga akan mudah untuk dimanipulasi dan dikelabui agar membeli barang yang ditawarkan. Ini biasanya terjadi pada pembeli yang datang dari desa ke kota yang belum tahu tentang harga pasaran yang berkembang di kota.

Sudah seyogyanya seorang pedagang tidak melakukan daya upaya yang tidak biasa dilakukan orang. Pada dasarnya melakukan daya upaya itu diperkenankan, sebab tujuan jual beli adalah mendapatkan keuntungan, dan keuntungan itu tidak mungkin didapat kecuali dengan melakukan suatu upaya. Tetapi, daya upaya untuk memperoleh keuntungan ini jangan sampai berlebihan sehingga dapat merugikan orang lain. Ini biasanya dilakukan oleh penjual dengan memberikan garansi dan gratis biaya reparaasi barang itu, padahal nanti setelah diklaim ada saja alasan untuk menghindari dari apa yang sudah diucapkan sebelumnya.

Di sisi lain, keuntungan yang tidak halal bagi pedagang muslim ialah yang diperoleh dengan jalan menimbun sebagaimana telah dilarang *syara'*. Menimbun barang untuk dijual pada masa penceklik adalah suatu kejahatan pelaku ekonomi untuk mendapatkan keuntungan yang besar. Barang yang ditimbun biasanya adalah barang-barang yang termasuk kebutuhan pokok. Ini dimaksudkan barang tersebut suatu saat akan banyak permintaan di saat barang kebutuhan pokok menipis di pasar, maka penimbun akan mengeluarkan barang itu dan menjual dengan harga yang tinggi dan sudah pasti terjual laris, karena barang itu merupakan barang yang dibutuhkan oleh masyarakat, mau tidak mau harus membelinya walaupun dengan harga yang sangat mahal, seperti minyak goreng, gula, bumbu masak dan kebutuhan pokok lainnya. Islam sangat memerangi praktik ini, sampai diidentikkan dengan perbuatan kufur sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

عَنِ ابْنِ عُمرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ اخْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَرِئَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ» (رواه احمد)¹³²

Artinya: dari Ibn 'Umar, dari Nabi saw.: Barangsiapa yang menimbun makanan selama empat puluh hari, maka dia akan bebas dari Allah dan Allah akan bebas darinya.

Hadis di atas menjelaskan bahwa praktek monopoli merupakan suatu perilaku yang tidak mencerminkan bahwa dia meyakini bahwa semua yang didupakannya adalah pemberian dari Allah dan dia diberikan hak untuk mengelolanya. Namun, apabila dia menganggap itu adalah miliknya secara penuh, dan dia punya hak untuk mengelola sesukanya walaupun itu berseberangan dengan syariat, maka Allah akan memberikan keleluasan seterusnya agar dia lebih sesat dan berketetapan dengan itu (*istidrāj*) dan itu akan berakibat fatal ke depannya.

¹³² Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jld VIII, hlm. 481.

Praktek monopoli adalah praktek mencegah manusia dari mendapatkan kebutuhan pokok mereka, dan itu sangat bertentangan dengan etika seorang muslim. Walaupun Islam hanya melarang penimbunan terhadap kebutuhan pokok, namun itu berlaku juga kepada semua kebutuhan manusia lainnya, karena ini akan menghilangkan konsep kebebasan pasar, proses produksi tidak akan berjalan lancar, harga yang berlaku di pasar berada dalam genggaman orang yang memonopoli dan ditetapkan harga pasar sesuai dengan kehendak mereka. Praktek seperti ini akan menutup kesempatan bagi pelaku ekonomi lain untuk berkompetisi, padahal itu merupakan pintu bagi adanya peningkatan kualitas dan profesionalitas kerja.¹³³

Dengan demikian, Islam menganjurkan agar tingkat keuntungan dalam ekonomi Islam ditentukan oleh keridhaan dan kerelaan antar pihak yang melakukan akad, sehingga tidak ada yang merasa dirugikan dengan adanya penipuan harga, sehingga satu pihak diuntungkan banyak, namun di pihak lain merasa dirugikan dengan permainan harga. Dalam ekonomi Islam, tingkat keuntungan itu diperoleh dengan seberapa besar akomodasi yang dikeluarkan untuk sampainya barang ke tangan pembeli. Bukan ditentukan sesukanya dan mengabaikan harga pasar yang ada.

Adapun yang menjadi permasalahan di sini adalah penjual yang mengambil keuntungan secara berlebihan, namun bukan dengan cara menipu atau mempermainkan harga pasar. Mereka mengambil keuntungan yang berlebihan memang ingin mendapatkan dan masyarakat sudah memaklumi bahwa bahwa berbelanja di pasar itu, harga barangnya lebih tinggi dibandingkan dengan pasar lainnya. Barang yang disediakan sama dengan pasar lainnya, namun harganya lebih tinggi dibandingkan pasar lain. Mereka sengaja menetapkan harga yang tinggi kemungkinan pasar itu mudah dijangkau oleh masyarakat dan semua kebutuhan masyarakat tersedia di sana.

¹³³ Abd al-Samī' al-Miṣrī, *Pilar-pilar Ekonomi Islam*, terj. Dimyauddin Djuwaini (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 93.

Permasalahan itu apabila diselesaikan dengan menggunakan *al-qiyās al-juz'ī*, maka akan terjadi stagnasi operasional metode. Hal ini dikarenakan pengambilan keuntungan secara berlebihan di sini tidak dilakukan dengan cara-cara yang dilarang dalam Islam, seperti halnya monopoli, penjualan barang kadaluwarsa atau yang berbahaya, sehingga tidak dapat disamakan untuk cakupan hukumnya dengan perilaku yang dilarang dalam hadis. Permasalahan monopoli, penjualan barang cacat, pembelian di luar harga pasar dapat disamakan, karena bersatu dalam satu genus penipuan (*gharar*) dalam transaksi sebagai ilatnya. Namun, dalam permasalahan ini tidak ada ketentuan batasan pengambilan keuntungan dan tidak dapat disamakan dengan perilaku yang menyebabkan *gharar*, karena memang di sini tidak ada *gharar* sama sekali. Oleh karena itu, permasalahan ini harus diselesaikan dengan operasional *al-qiyās al-kullī*. Penerapan *al-qiyās al-kullī* dalam masalah ini dilakukan dengan menemukan sebuah kaidah umum (*qā'idah kullī*) yang ditemukan dengan proses *istiqrā' ma'nawī*, sehingga ditemukan sebuah kaidah umum, yaitu; Islam mengkehendaki pemeliharaan harta.

Pemeliharaan harta di sini merupakan suatu pernyataan yang didapat setelah ditelusuri dari sejumlah nas yang ada, sehingga melahirkan kaidah itu yang kemudian digunakan sebagai premis mayor pada pola penalaran deduktif untuk menghasilkan sebuah konklusi, yaitu hukum bagi partikular baru yang belum ada penentuan hukum sebelumnya.

Semua perbuatan penyalahgunaan harta itu haram
Premis mayor

Semua pengambil keuntungan berlebihan itu perbuatan penyalahgunaan harta
Premis minor

Semua pengambil keuntungan berlebihan itu haram
konklusi

Pernyataan di atas menjelaskan bahwa semua perbuatan yang menysia-nyiaikan harta adalah perbuatan yang dilarang dalam agama. Perbuatan itu mencakup semua perbuatan yang menyebabkan penggunaan harta tidak pada tempatnya atau penggunaan harta dengan cara-cara yang dapat menyebabkan keberatan bagi pihak lain. Pengambilan keuntungan secara berlebihan itu merupakan salah satu perbuatan yang menyebabkan penysia-nyiaan harta, karena pihak pembeli merasa tidak nyaman dengan tinggi tersebut, walaupun ini hanya dirasakan bagi masyarakat menengah ke bawah, mungkin bagi mereka yang memiliki kelebihan penghasilan tidak menjadi masalah, mengingat tempat jangkauan dan pelayanan yang diberikan memuaskan.

Setelah ditemukan bahwa pengambilan keuntungan secara berlebihan merupakan suatu yang dilarang oleh Islam, maka diperlukan sanksi bagi pelakunya. Namun demikian, sebagaimana disebutkan di atas bahwa, *al-qiyās al-kullī* merupakan metode yang digunakan untuk menemukan hukum bagi permasalahan yang tidak dicakup dengan permasalahan yang telah disebutkan nas. Akan tetapi, hukum itu hanya berlaku dengan adanya penetapan penguasa (*khiṭāb ulil amri*). Ini berlaku juga pada penetapan sanksi terhadap perbuatan itu, sehingga penguasa memiliki wewenang dalam menertibkan perbuatan itu, sehingga terwujudnya kenyamanan bagi seluruh masyarakat yang terkait dengan permasalahan tersebut.



D. Analisis Penulis

Setiap kejadian yang menimpa seorang muslim, pada waktu dan ruang apapun, dan dari jenis apapun, telah ditentukan hukumnya. Allah telah menyiapkan banyak jalan untuk mencari dalil dari hukum-hukum tersebut. Jika dalil yang disiapkan Allah tersebut berupa nas, baik Kitab-Nya maupun Sunah Nabi-Nya, maka seorang muslim wajib mengikutinya. Sedangkan jika Allah Swt. tidak menentukan hukumnya, baik di dalam Kitab-Nya maupun lisan rasul-Nya, maka wajib mencarinya dengan jalan lain, yaitu dengan menyamakan peristiwa itu dengan peristiwa yang telah ada dalam nas dengan adanya titik kesamaan antara keduanya. Penyamaan seperti itu dikenal dengan qiyas.

Di sisi lain, timbul pertanyaan, mungkinkah upaya mendinamisir pemaknaan teks dilakukan oleh umat Islam yang sejak semula corak kebudayaannya memang dikenal sebagai penyangga utama budaya teks, yang dibedakan dari budaya ilmu dan budaya falsafah? Kemungkinan itu tetap saja ada. Setidaknya ada dua pilar penyangga yang sesungguhnya dapat dimanfaatkan untuk membangkitkan kembali semangat ijtihad dan mengurai benang kusut yang membelenggu dinamika pemikiran Islam pada umumnya dan pemikiran hukum Islam khususnya.

Dua pilar yang dimaksud adalah pilar normativitas dan historisitas. Pilar normativitas diperoleh dari teks Alquran Surat Yūsuf: 76, *maka mulailah Yūsuf (memeriksa) karung-karung mereka sebelum (memeriksa) karung saudaranya sendiri, kemudian dia mengeluarkan piala raja itu dalam karung saudaranya. Demikianlah kami atur untuk (mencapai maksud) Yūsuf. Tidak patut Yūsuf menghukum saudaranya menurut undang-undang raja, kecuali Allah mengkehendaknya. Kami tinggikan derajat orang yang kami kehendaki dan di atas tiap-tiap orang-orang yang berpengetahuan itu ada lagi Yang Maha Mengetahui.*

Kalimat “*wa fawqa kulli dhī ‘ilmin ‘alīm*” dapat diterjemahkan “di atas setiap orang, kelompok, organisasi atau institusi keagamaan yang merasa pandai, mesti ada orang, kelompok, organisasi atau instusi keagamaan lain yang lebih pandai lagi.” Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa tidak ada finalitas dalam beragama. Petunjuk Alquran ini dengan tegas dan sangat bernuansa hermeneutis, sekaligus menepis anggapan sementara kalangan yang meragukan perlunya pendekatan hermeneutik dalam studi keislaman. Anggapan itu muncul karena ada sebagian saja yang begitu menggebu-gebu dalam menawarkan hermeneutika untuk studi Islam. Begitu semangatnya, hingga mereka mengenalkan hermeneutika seolah-olah sebagai sesuatu yang sama sekali “baru” dan belum pernah dikenal dalam tradisi keilmuan Islam. Pada waktu yang bersamaan, mereka cenderung memarjinalkan model-model yang secara

tradisional dan konvensional telah mengakar dalam tradisi keilmuan Islam di antaranya yang dikenal dengan *uṣūl al-fiqh*.

Tampak dari penjelasan di atas bahwa adanya ruang relativitas dalam budaya muslim di mana pun berada justru penting dan perlu digarisbawahi sekarang ini. Ruang relativitas tersebut sangat diperlukan untuk menghidupkan kembali semangat dan kemampuan mengoreksi dan memperbaiki paham, keyakinan, praktik-praktik ajaran agama, termasuk fatwa-fatwa keagamaan yang barangkali kurang sesuai dengan semangat perkembangan zaman.

Pilar kedua diperoleh dari historitas praktik budaya intelektual muslim sepanjang abad. Frasa yang biasa dikutip oleh penulis dan pengarang muslim di bagian akhir tulisannya “*wa Allah a’lām bi al-ṣawāb*” (dan Allah yang lebih Mengetahui yang terbenar). Ungkapan ini juga sangat bernuansa hermeneutis. Namun, di sini perlu penafsiran dan pemaknaan baru, karena seringkali para penulis yang menggunakan frasa ini, dalam sikap hidup bermasyarakat dan sikap intelektualnya masih juga cenderung otoriter-angkuh. Kalimat ini menunjukkan bahwa setiap keputusan hukum yang diklaim pasti oleh pembuatnya sesungguhnya belum tentu dapat memenuhi rasa keadilan pemohonnya. Karena benturan antara keduanya yang sulit dikompromikan, intelektual muslim lalu buru-buru bersandar kepada Tuhan sebagai penjamin terakhir kepastian dan keadilan.

Hal yang demikian memang bagus, akan tetapi itu lebih cocok untuk era klasik yang menepikan dimensi *sosiologis-antropologis-psikologis* manusia. Pada era modern dan lebih lagi era postmodern, untuk mendekatkan “rasa keadilan” (dalam kasus ini adalah penafsiran biasa gender dan kasus-kasus lain sejenis) dan “kepastian hukum” haruslah melibatkan partisipasi seluruh masyarakat penafsir (*community of interpreters*). Dalam prosedur kerjanya, selain menggunakan bukti-bukti teks yang tersedia, juga memanfaatkan pengalaman kultural-sosiologis, mempertimbangkan kebiasaan dan perangai psikologis manusia, mencermati nilai-nilai fundamental secara filosofis dan kemajuan ilmu pengetahuan. Tanpa melibatkan komunitas atau sekelompok masyarakat penafsir dari berbagai latar

belakang keahlian dan keilmuan, agaknya hukum Islam akan mudah terjebak pada *authoritarianism*.

Upaya yang dilakukan dengan berpegang kepada nas yang ada, tanpa mengabaikan perkembangan peradaban manusia saat ini. Untuk menjawab itu, maka dikembangkan sebuah metode yang disebut dengan

Teori *maqāṣid al-syarī'ah* cukup baik dalam menjawab persoalan keadilan hukum. tapi itu baru pada sisi interaksi dengan Alquran dan Sunah, yaitu soal ketrcakupan semua masalah hukum ke dalam nas. Sementara pada sisi interaksi *uṣūl al-fiqh* dengan realitas sosial, masih ada masalah tentang bagaimana hukum memiliki daya ikat. Sebagian *uṣūliyyūn* menganggap ini harus melalui ketetapan *al-Syāri'*, sebab tidak ada hukum tanpa adanya khiṭāb, baik berupa perintah maupun larangan. Sementara yang lain mencukupkan dengan *rajih*-nya sisi maṣlaḥat.

Berdasarkan uraian di atas, maka tampak seperti mubāh dapat dimasukkan ke dalam hukum tak, karena di situ adanya taklīf untuk memilih antara melakukan atau meninggalkannya. Kemudian istiṣhāb juga dapat dikategorikan sebagai metode, karena adanya khiṭāb pada kasus yang kedua adalah pemberlakuan khiṭāb yang pertama. Oleh karena demikian, al-Syāfi'ī menerimanya sebagai salah satu cara penemuan hukum.

Di sisi lain, tampak akan menjadi pertimbangan kehujahan sebagai sebuah metode, seperti *al-istiḥsān*, *sadd al-dharī'ah*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Sebab bagi *uṣūliyyūn*, rajihnya sisi maṣlaḥat hanya memberikan dorongan moral, bukan otoritas hukum yang memiliki daya ikat.

D. Analisis Penulis

Qiyas adalah menyamakan suatu permasalahan yang tidak ada nas yang menerangkan hukumnya dengan suatu permasalahan yang terdapat nas tentang hukumnya, karena kedua permasalahan itu

mempinyai ilat (faktor penentu) hukum yang sama. Qiyas terdapat dalam hukum-hukum syar'ī dan waḍ'ī (hukum positif), di antaranya;

Minum khamar, terdapat nas yang menunjukkan keharaman khamar, yaitu firman Allah dalam surat al-Mā'idah: 90. Adapun ilat keharaman khamar adalah karena ia memabukkan. Minuman naib (perasan kurma) juga seperti khamar; memabukkan, namun tidak ada nas yang menerangkan keharamannya, karenanya diqiyaskan dengan khamar dalam hukumnya, yaitu haram.

Jual-beli ketika terdengar azan untuk melaksanakan salat jumat. Terdapat nas yang menunjukkan keharaman hal itu, yaitu firman Allah dalam Surat al-Jum'ah: 9. Adapun ilat keharamannya adalah bahwa jual-beli melalaikan salat jumat. Sewa-menyewa, utang piutang dan berbagai muamalah lainnya juga seperti jual-beli; bisa melalakan salat jumat, namun tidak ada nas yang menunjukkan keharamannya. Karenanya ia diqiyaskan dengan jual-beli ketika azan salat jumat dikumandangkan dalam hukumnya, yaitu haram.

Seorang ahli waris membunuh pewarisnya. Terdapat nas yang menunjukkan bahwa pembunuhan menjadi penghalang dari warisan, yaitu; hadis “pembunuh tidak mendapatkan warisan.” Adapun ilat keharamannya adalah perbuatannya itu dalam hal menyegerakan sesuatu sebelum waktunya, sehingga pelakunya dikenai hukuman berupa tidak mendapatkan sesuatu itu, dan juga pembunuhan merupakan tindak kejahatan yang dilakukan untuk mendapatkan keuntungan, karena niat buruk itu harus ditolak. Penerima wasiat yang membunuh orang yang memberikan wasiat, dan penerima wakaf yang membunuh orang yang memberikan wakaf sama saja dengan pewaris yang membunuh pewarisnya, namun tidak ada nas yang menunjukkan hukumnya. Karenanya, ia disamakan dengan hukumnya dengan pembunuhan pewaris, dan baik penerima wasiat maupun penerima wakaf terhalang untuk mendapatkan haknya kerana telah membunuh pemberi wasiat dan wakaf terseut. Seperti halnya ahli waris yang terhalang dari Aan karena membunuh pewarisnya.

Gadis yang belum dewasa. Terdapat nas yang menjelaskan bahwa ketika harus mengurusnya. Adapun ilatnya adalah karena sifat kecil (belum dewasa) yang masih melekat pada dirinya, yang merupakan tanda bahwa pikirannya belum matang. Wanita janda yang belum dewasa seperti seorang gadis yang belum dewasa, karena keduanya sama-sama masih kecil (belum dewasa) dan pikirannya belum matang. Karenanya, wanita janda yang belum dewasa tersebut disamakan dengan gadis yang belum dewasa dan diwajibkan adanya wali yang mengurus pernikahannya.

Memberikan tanda tangan pada dukumen dengan sampel. Terdapat keterangan di dalam undang-undang perdata (sipil) bahwa hal itu menjadikan dokumen tersebut sebagai bukti bagi orang yang menandatangani. Adapun ilatnya adalah tanda tangan menunjukkan pelakunya. Memberikan tanda pada dokumen tersebut dengan cap jari (jempol) itu seperti memberikan tanda tangan dengan stempel, di mana ia juga menunjukkan pada orang yang memberikan cap tersebut, namun tidak ada keterangan tentang hukumnya. Karenanya, ia disamakan hukumnya dengan tanda tangan.

Penanggalan menjadi sesuatu yang menetapkan perkara-perkara yang ditulis (dirilis) secara tidak resmi dengan salah satu sarannya. Terdapat teks perundang-undangan sipil yang menerangkan hal tersebut. Adapun ilatnya adalah salah satu sarana tersebut membuat penanggalan tersebut menjadi resmi. Dokumen yang diajukan sebagai pembanding dalam suatu kasus persidangan disamakan dengan salah satu sarana tersebut. Karenanya, penanggalan menetapkannya dari hari persingan tersebut.

Qiyas hanya perangkat yang menampakakan hukum *syar'ī* dari masalah *furū'*, bukan yang menetapkan hukum yang belum ditentukan sebelumnya. Buktinya adalah setiap permasalahan telah ditentukan hukumnya oleh syariat. Sebagian hukum-hukum tersebut telah diungkapkan syariat melalui nas-nas, baik Alquran maupun sunah. Sedangkan sebagaian lainnya belum

diungkap melalui nas, namun syariat hanya memberi petunjuk untuk mengungkapkannya, yaitu dengan jalan ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid.



DAFTAR KEPUSTAKAAN

‘Abd al-Rahmān al-Zaydī, *al-Ijtihād bi Tahqīq al-Manāt fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2005.

Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

-----, *Asās al-Qiyās* Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, t.t.

-----, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* Beirut: Dār Fikr, t.t.

-----, *Muḥk al-Nazarī fī al-Manṭiq*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

-----, *Syifā’ al-Ghalīl*, Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.

al-Syāfi‘ī, *al-Risālah*, Beirut: Dār al-Kitāb, t.t.

Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Kairo: Dār al-Kutub, 2005.

Al-Bannānī, *Ḥāsiyyah ‘Alamah al-Bannānī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Jarjānī, ‘Ali, *al-Ta’rīfāt*, Jakarta: Dār al-Ḥikmah, t.t.

Al-Muṣṭafā, ‘Awāṭif Kanūsy, *Dilālah Siyāqiyah ‘inda al-Lughawiyah*, London: Dār al-Siyāb, t.t.

A. Basiq Jalil, *Logika*, Jakarta: Kencana, 2010.

Al-Maḥdūmī, Abd al-Fattāḥ, *Tafsīr al-Bayānī li mā fī Sūrat al-Nahl min Daqāiq al-Ma‘ānī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-‘Al, Abd al-Ḥayy Abd, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, terj Muhammad Misbah, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.

Al-Ḥarārī, Abd Allah, *Maqālat al-Sunniyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Jūwaynī, Abd al-Muluk, *Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, Surabaya: Dār al-Ihyā’, t.t.

-----, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kitab al-‘Alamiyah, t.t.

Al-Maydānī, Abd al-Raḥmān, *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah*, Beirut: Dār al-Qalam, t.t.

Abd al-Wahāb Khallaf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terj. Rohidin Wahid, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.

-----, *Ilmu Ushul Fikih*, terj. Halimuddin, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.

Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo, 2005.

Deddy Mulyana, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.

Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 1997.

Margono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Jakarta: Renika Cipta, 2004.

Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2005.

Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Neong Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992.

Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāṣid al-Istiqrā'iyah*, Makkah: Dār al-Riyāḍ.

Qadī 'Abd al-Jabbar, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, tahkik: 'Abd al-Karīm 'Usman, Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

Rosady Ruslan, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Renika Cipta, 2005.

Tabrānī, *Mu'jam al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf Bayn al-Muslimīn; Da'wahilā 'Alaqah Afḍal bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Mu'āṣirah*, Kairo: Dār al-'Aqīdah, 2000.