



Konstruksi *Qiyas* Al-Gazali Dan Aplikasinya Dalam *Istinbat* Hukum Islam Kontemporer

Maimun
maimun@radenintan.ac.id
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Abstrak : Salah satu metode penggalian dan penetapan hukum dalam pemikiran metodologi hukum Islam menurut al-Gazāli adalah *qiyās*. Menurutnya, *qiyās* hanyalah sebagai *manhaj*, bukan dalil hukum, meskipun menurut maẓhabnya al-Syāfi'i eksistensi *qiyās* sebagai dalil hukum. Bahkan pada akhirnya menjadi doktrin dan konsensus para pakar hukum (*Jumbūr al-fuqahā'*) dan pakar metodologi hukum (*Jumbūr al-uṣūliyyin*) untuk diikuti. Tetapi menariknya, al-Gazāli sebagai pengikut Syāfi'i justru mengkritik pemikiran-pemikiran *uṣūli* al-Syāfi'i, di antaranya mengenai eksistensi dan kedudukan *qiyās* dalam konstalasi pemikiran metodologi hukum Islam. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka dengan mengkaji berbagai buku terkait, kemudian dianalisa secara deskriptif kualitatif. Berpikir *deduktif-analogis* dalam aplikasinya terutama pada kasus-kasus hukum Islam kontemporer harus bertitik tolak dari unsur-unsur *qiyās* (*arkān al-qiyās*), yang meliputi pokok (*aṣl*), cabang (*al-far'*), *causa legis* (*'illah al-hukum*), dan hukum (*al-hukm al-aṣl*). Dari keempat *arkān al-qiyās* ini masing-masing diikat oleh persyaratan-persyaratan sebagai justifikasi penalaran *qiyāsi*. Sehingga persoalan-persoalan baru yang muncul yang tidak terakomodir di dalam *naṣ* dapat dihubungkan dengan persoalan yang telah ditetapkan oleh *naṣ* atas dasar adanya kesamaan *causa legis* (*'illah al-hukm*). Untuk itu, menurut al-Gazāli aplikasi *qiyās* dipandang tidak sah apabila tidak terpenuhi keempat *arkān al-qiyās*.

Kata Kunci: Konstruksi *qiyās*, *manhaj*, dan *istinbat* hukum.

Abstract : One method of extracting and determining the law in the methodological thinking of Islamic law according to al-Gazāli is *qiyās*. According to him, *qiyās* is only a *manhaj*, not a legal proposition, even though according to the school of al-Syfi'i the existence of *qiyās* is a legal proposition. In the end, it became the doctrine and consensus of legal experts (*Jumbūr al-fuqahā'*) and legal methodology experts (*Jumbūr al-uṣūliyyin*) to be followed. But interestingly, al-Gazāli as a follower of Syfi'i actually criticized the thoughts of *uṣūli* al-Syfi'i, including regarding the existence and position of *qiyās* in the constellation of Islamic legal methodological thinking. This research is a literature research by reviewing various related books, then analyzed descriptively qualitatively. Deductive-analogical thinking in its application, especially in cases of contemporary Islamic law, must start from the elements of *qiyās* (*arkān al-qiyās*), which include principal (*aṣl*), branch (*al-far'*), *causa legis* (*'illah al-law*), and law (*al-hukm al-aṣl*). Of the four *arkān al-qiyās*, each of them is bound by requirements as a justification of *qiyasi* reasoning. So that new problems that arise that are not accommodated in the *naṣ* can be connected with the problems that have been determined by the *naṣ* on the basis of the similarity of *causa legis* (*'illah al-hukm*). For this reason, according to al-Gazāli, the application of *qiyās* is considered invalid if the four *arkān al-qiyās* are not fulfilled.

Keywords: *Qiyās* construction, *manhaj*, and legal *istinba*.

Keywords: *Qiyās* construction, *manhaj*, and legal *istinba*.



A. Pendahuluan

Dalam konteks *istinbat* hukum, pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'ân dan sunnah (*nuṣūṣ al-muqaddasah wa sunnah al-mutanātirah*) pasca Rasulullah Saw. wafat (632 H) jauh berbeda dan telah bergeser ke arah kontekstualisasi yang senyatanya dihadapi oleh kehidupan umat Islam ketika itu. Pergeseran, perubahan dan perkembangan kehidupan umat manusia sangat berimplikasi pada pola pemahaman dan interpretasi pada teks-teks kedua sumber hukum tersebut di atas.

Problematika yang dihadapi kaum muslimin di masa hidup Rasulullah Saw. tentu berbeda dengan kondisi kehidupan di era generasi berikutnya (*kebulafā' al-rā'syidin, tā'bi'in, dan tā'bi' al-tā'bi'in*) dengan terjadi interaksi, integrasi, asimilasi antar ras, dan saling mempengaruhi antara Islam dengan budaya lain. Untuk itu, hukum-hukum yang terdapat di dalam sumber al-Qur'ân dan sunnah harus dipahami dan diinterpretasikan serta diperluas jangkauan pemahamannya untuk menjawab berbagai persoalan baru yang mengemuka terjadi, karena “teks kedua sumber hukum tersebut secara kuantitas terbatas, sementara berbagai problematika dan kasus hukum terus terjadi yang tidak terbatas kuantitasnya”.¹ *Statement* ini menunjukkan bahwa hukum Islam berkembang dengan munculnya persoalan baru dari waktu ke waktu sejak masa Rasulullah, serta dicipta dan ditafsir ulang, sesuai dengan lingkungan yang beraneka ragam.²

Untuk menemukan jawaban berbagai problematika baru yang mengemuka, para sahabat dan *tā'bi'in* berusaha mengerahkan segala daya kemampuan pemikiran (*ra'y*) mereka menggali kedua sumber dan dalil hukum (al-Qur'ân dan sunnah), sehingga berbagai problematika tersebut dapat ditetapkan ketentuan hukumnya. Kegiatan demikian ini dalam konteks metodologi hukum Islam disebut dengan *ijtihad*.³ Karena *ijtihad* inilah metodologi yang tersedia dalam memahami ajaran Islam. *Ijtihad* menjadi suatu keniscayaan untuk memenuhi tuntutan perubahan situasi dan kondisi (*tagayyur al-azminah wa al-amkinah*) dari masa ke masa yang berimplikasi pada perubahan hukum.

Dalam metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) disebutkan bahwa sumber pokok hukum Islam adalah al-Qur'ân dan sunnah (*hadīṣ*). Sedangkan yang lainnya seperti *ijmā'*

¹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), Juz ke 1, h.

30.

²Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan Pintu *Ijtihad* Sebelum Tertutup, (Bandung:Penerbit Putaka, 1984), h. 103.

³*Ijtihad* berasal dari akar kata *jabada*. Penambahan *alif* dan *ta* (*ijtabada*) dalam istilah arab menunjukkan arti “berlebih” (*mubalaghal*). Kalau *jabada* bermakna “mencurahkan tenaga dan kemampuan,” maka *ijtabada* berarti bermakna “sungguh-sungguh mencurahkan seluruh tenaga dan kemampuan.” Jadi arti literalnya ialah mencurahkan tenaga (*badl al-wus*). Apabila kalimat itu mendapat mendapat kalimat pelengkap, maka berujud menjadi “mencurahkan kemampuan tenaga dengan maksimal dalam mencari suatu perkara” (*badl al-wus' fi ṭalab al-amr*). Seperti dia (seseorang) bersungguh-sungguh mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah batu penggilingan (*ijtabada fi haml bajar al-rakha*), bukan dia mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah biji sawi (*ijtabada fi haml khardalah*). Lihat, Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1955), Jld. Ke 3, h. 135. Sedangkan *ijtihad* menurut terminologi para teoritis hukum Islam (*uṣūlīyyin*) yaitu mencurahkan tenaga secara maksimal yang dilakukan oleh *faqih* dalam menggali hukum-hukum syara' amaliah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Terminologi ini merupakan definisi yang *jam'i-māni'*, karena sudah merangkum keseluruhan definisi yang didefinisikan oleh *uṣūlīyyin* dalam berbagai mazhab *uṣūl al-fiqh*, meskipun secara redaksional berbeda tetapi secara substansial adalah sama, tidak berbeda. Pada definisi inilah kajian *ijtihad* dipedomani. Lihat, Zaky al-Din Sya'ban, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ta'lif, 1965), h. 407. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 379. Maimun, “Reorientasi Kajian *Ijtihad* Kontemporer” dalam *Jurnal Hukum Istinbat* (Metro-Lampung: STAIN Jurai Siwo, Volume 8, No. 2, November 2011), h. 87.



dan *qiyás* merupakan dalil sekunder yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*. Karena itu, Fazlur Rahmân (w. 1988 M) mengatakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur'ân dan sunnah. Sedangkan *ijmâ'* merupakan dasar formal, dan *qiyás* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.⁴ Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di masa al-Syâfi'i (150-204 H), sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi: al-Qur'ân, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyás*.⁵ Penetapan sumber dan dalil hukum tersebut menjadi doktrin yang kemudian oleh mayoritas ulama (*jumbûr al-'ulamâ'*) disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbât*-kan hukum.⁶ Adapun selebihnya, seperti *istiṣhâb*, *istihsân*, *maṣlahah mursalah*, *qaul ṣahâbî*, *ijmâ' ahli Madīnah*, *'urf*, *sad aḡ-ḡarī'ah*, dan *syar'u man qablanâ* merupakan dalil yang juga diperselisihkan eksistensinya di kalangan para ahli *uṣūl*.⁷

Muhammad Abû Zahrah (w. 1974 M) mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur'ân dan sunnah, sedangkan sebagian yang lain menggunakan *al-qiyás* dan *al-maṣlahâh*.⁸ Demikian juga Muhammad Salâm Mazkûr mengatakan bahwa *ijtihâd* para sahabat itu tersimpul pada tiga bentuk, yaitu menginterpretasikan *naṣ*, menggunakan *qiyás*, *mâṣlahah mursalah* dan *istihsân*.⁹ Dari penilaian kedua ulama ini menunjukkan bahwa kedudukan ijtihad di masa sahabat sudah menjadi alat untuk menggali sumber hukum dengan menggunakan pendekatan *qiyás*, *mâṣlahah mursalah*, dan *istihsân*.

Seiring dengan semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin dengan penduduk asli di berbagai wilayah dan daerah, terutama sesudah periode sahabat, maka konsekuensinya adalah kreatifitas ijtihad di kalangan para mujtahid semakin luas dan berkembang. Sementara kedua teks sumber hukum secara kuantitas terbatas, dan berbagai problematika dan kasus hukum terus terjadi yang tidak terbatas kuantitasnya.¹⁰ Para *tâbi'in* dan *tâbi' tâbi'in* dalam menghadapi kompleksitas kasus hukum yang terus terjadi, mereka berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan langkah awal mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasulullah, kemudian cara-cara yang dilakukan oleh para sahabat dengan terus berusaha mengembangkan metode-metode *istinbât* hukumnya. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, muncul dua kelompok pemikiran yang disebut *ahl al-hadîṣ* dan *ahl al-ra'y* yang memiliki landasan teologis masing-masing. *Ahl al-hadîṣ* yaitu para pakar hukum dalam meng-*istinbât*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memberikan porsi pada *naṣ-naṣ* (*an-nuṣūṣ*) lebih besar atas *ra'y*. *Ra'y* digunakan hanya

106. ⁴Fazlur Rahmân, *Islâm*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h.

⁵Muhammad bin Idris asy-Syâfi'i (selanjutnya ditulis al-Syâfi'i), *al-Risalah*, pengedit Ahmad Muhammad Syakir (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 39. Al-Syâfi'i, *al-Umm* (Mesir: Maktâbah al-Kâlliyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

⁶Zâky ad-Dîn Sya'bân, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 27.

⁷Lihat, Muhammad Sa'id Alî 'Abd Rabbih (selanjutnya ditulis 'Abd Rabbih), *Bubûṣ fî al-Adillab al-Mukhtalaf Fîhâ 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Mâtba'ah as-Sa'adah, 1400 H/1980 M). Zâky ad-Dîn Sya'bân, *op.cit.*, h. 28.

⁸Muhammad Abû Zahrah, *Mubâdarât Târîkh al-Maṣâhib al-Islâmîyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), Jld. ke 2, h. 23.

⁹Muhammad Salâm Mâzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 22.

¹⁰Muhammad Abû Bakar al-Syâhrâstânî, *al-Milâl wa al-Nihâl* (Mesir: Muṣṭafâ al-Bâbi al-Halabi wa Aulâduh, 1967), h. 202.



dalam situasi tertentu.¹¹ Kelompok *abl al-hadiš* ini berkembang di Hijaz, Madinah yang dibangsan kepada Imam Mālik (93-179 H), al-Syāfi'i (150-204 H), dan Ahmad bin Hanbal (164-241 H). Kemudian dikembangkan oleh para pengikutnya masing-masing. Sedangkan *abl al-ra'y* berkembang di Irak yang memberikan porsi akal lebih besar atas wahyu. Dalam perkembangan berikutnya *abl al-ra'y* ini menjadi suatu mazhab fikih rasional atas pengaruh Abū Hanifah (90-150 H) yang menjalani masa hidupnya pada kondisi sosial politik diakhir dinasti Umayyah dan diawal dinasti Abbāsiyah.¹²

Dari dua kelompok pemikiran tersebut di atas, dalam perkembangan metodologi hukum Islam berikutnya muncul tiga aliran pola pemikiran *uṣūl al-fiqh* sebagai representasi dari dinamika corak pemikiran mazhab-mazhab di atas, yaitu aliran *mutakallimin* (*Syāfi'īyyah*), aliran *fuqahā'* (*Hanafīyyah*), dan aliran konvergensi (gabungan keduanya). *Pertama*, aliran *mutakallimin* (*Syāfi'īyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* itu bersifat teoritis, logis dan rasional, karena senantiasa berpegang pada analisis kebahasaan (*qawā'id al-lugawīyyah*) dan analisis 'illah-'illāb hukum (*ta'lil al-ahkām*) yang didukung dengan argumentasi-argumentasi yang kuat baik secara *naqli* maupun 'aqli. Karena itu, mereka tidak terikat dengan hukum-hukum *furu'* yang telah ada. *Kedua*, aliran *fuqahā'* (*Hanafīyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* bertolak dari hukum-hukum *furu'* yang telah ada setelah meneliti dan menganalisis secara cermat. Jika kaidah *uṣūl* yang dirumuskan itu bertentangan dengan hukum-hukum *furu'*, maka kaidah itu harus diubah disesuaikan dengan hukum *furu'* tersebut. *Ketiga*, aliran konvergensi. Aliran ini muncul setelah munculnya dua aliran di atas, yang berusaha untuk memadukan dua corak pemikiran *uṣūl* tersebut. Dalam menetapkan kaidah-kaidah *uṣūl*, aliran ini mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat, dan memperhatikan kesesuaiannya dengan hukum-hukum *furu'* yang telah ada.¹³

Ketiga aliran *uṣūl* tersebut dalam praktik *istinbāt* hukum mereka menggunakan *qiyās*, *istihsān*, dan *maṣlahah mursalah* lebih mendominasi, dan dipandang lebih efektif dalam penyelesaian kasus-kasus hukum, tetapi, ketiganya masih menyisakan problem metodologis. *Maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tujuan disyariatkan hukum Islam cenderung terabaikan, karena dalam penerapannya dilakukan secara parsial (*juḡ'īyyāh*) sehingga tidak mampu merespon realitas kasus hukum yang terjadi. Kelemahan lain dari ketiga metode di atas sebagaimana ditegaskan oleh Muhammad Arkoun adalah cenderung mengutamakan aturan manusiawi dan menimbulkan kesemena-menaan individual atas aturan Tuhan.¹⁴ Bahkan Ibn Hazm (383-457 H) menolak *qiyās* sebagai dalil dan metode *istinbāt* hukum dalam masalah hukum-hukum agama,¹⁵ dan Syi'ah Imāmiyyah lebih keras lagi menolak *qiyās* sebagai dalil hukum (*ibtāl al-qiyās fi ahkām ad-din*). Menurutnya, jika kamu menggunakan *qiyās* dalam agamamu, maka kamu akan banyak menghalalkan apa yang diharamkan Allah, dan banyak mengharamkan apa yang telah dihalalkan Allah. Untuk itu, menurut sebagian mereka menolak *qiyās* karena menyamai Iblis (*qiyās iblis*).

¹¹Farid Wajdi, *Dā'irah al-Ma'ārif* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1971), Jld. Ke 4, Cet. Ke 3, h. 155-156. Asy-Syāfi'i, al-Umm (Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961), Juz ke 7, h. 256.

¹² Muhammad Yūsuf Mūsa, Abū Hanifah (Mesir: Maktabah al-Nahḍah, 1957), h. 9.

¹³Zāky ad-Dīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 17-23. Zakariā as-Sabrī, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmīyyah* (Kairo: Kūliyah al-Huqūq Jāmi'ah al-Qāhirah, 1395 H/1975 H), h. 9-11. Muhammad Muṣṭafā Sālābī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Bairūt: Dār al-Jāmi'ah, 1403 H/1983 M), Juz ke 1, h. 51-53.

¹⁴Muhammad Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, Penerjemah Hidâyâtullāh (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 22.

¹⁵Abi Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm (selanjutnya ditulis Ibn Hazm), *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Bairut: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.), Juz ke 8, h. 53.



Dialah yang mula-mula menggunakan *qiyās*, seperti kisah keengganan Iblis sujud kepada Nabi Adam.¹⁶

Meskipun demikian, mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* dalam meng-*istinbāt*-kan hukum menjadikan *qiyās* sebagai prosedur pokok yang cukup lama digunakan dalam pengembangan pemikiran hukum Islam untuk merespon peristiwa hukum baru yang terjadi. Tetapi dari prosedur ini memiliki dua kekurangan: Pertama, pengembangan yang dilakukan antara dua *juḥūḍ* (*māqis* dan *maqis 'alaih*) itu harus benar-benar dipahami kesamaan *'illah*-nya, hal ini suatu syarat yang sangat sulit untuk diaplikasikan, sehingga banyak yang beralih dari metode *qiyās* ke metode lain yang berpola sama, yaitu *istihsān*. Yakni mengabaikan *qiyās* kemudian masuk kepada *istihsān* yang lebih merepresentasikan kemaslahatan sebagai tujuan syari'at. Kedua, dengan sulitnya menemukan kepastian *'illāh* hukum, berakibat terjadinya fragmentasi aturan-aturan hukum Islam.¹⁷ Dari kelemahan-kelemahan dan kekuarangan metode-metode tersebut, Abū Ḥamid al-Gazzālī al-Syāfi'i (450-505 H./1058-1111 M) tampil mengkaji di antaranya eksistensi *qiyās*¹⁸ dalam konstalasi pemikiran metodologi hukum Islam. Tentu yang dipertanyakan, bagaimana menurut pemikiran al-Gazzālī kedudukan *qiyās* dalam konteks *istinbat* hukum, ia sebagai dalil hukum atau sebagai metode penggalan hukum. Fokus masalah yang akan dibahas dalam tulisan ini yang pelacakannya didasarkan di antara karyanya *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka dengan mengkaji berbagai buku terkait, kemudian dianalisa secara deskriptif kualitatif.

B. Pembahasan

1. Biografi Al-Gazzālī dan Karyanya di Bidang Hukum

Al-Gazzālī lahir dari keluarga keturunan Persia, tahun 450 H./1058 M. di Tus, dekat kota Masyhad di wilayah Khurasan (Iran) dan meninggal di tempat kelahirannya 505 H./1111 M.¹⁹ Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tusi al-Gazzālī.²⁰ Pada literature lain ditambahkan nama mazhabnya, yaitu Abu Hamid Muhammad al-Tusi al-Syāfi'i.²¹

Informasi mengenai keluarganya sejauh penelusuran pada beberapa literature yang penulis miliki tidak banyak diketahui. Tetapi dapat dikatakan bahwa keluarga al-Gazzālī termasuk sebagai keluarga yang taat beragama. Ayahnya seorang yang saleh

¹⁶Muhammad Jawād Mugniyah, *Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadid* (Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1975), Cet. ke 1, h. 246. Asyuni Abdurrachman, *Uṣūl Fiqh Syi'ah Imāmiyah* (Yogyakarta: Penerbit CV Bina Usaha, t.t.), h. 29-30.

¹⁷Yūsuf ibn Abū Bakar as-Sākikī, *Miftāh al-Ulūm* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 504.

¹⁸Secara etimologis, *qiyās* berarti mengukur, menyamakan, menghimpun, atau ukuran, skala, bandingan, dan analogi. Lihat, Toto Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, Cet. Ke 1 (T. Tp.: Penerbit AMZAH, 2005), h. 270. Sa'di Abu Habib, *Al-Qamus al-Fiqhi Lughatan wa Istiblahan*, Cet. Ke 2 (Damaskus-Suriyah: Dar al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 313. Sedangkan secara terminologis, *qiyās* yaitu membawa hukum yang (belum) diketahui kepada (hukum) yang sudah diketahui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada sesuatu yang sama atau menghubungkan antara keduanya baik hukum maupun sifat. Abu Hamid al-Gazzālī, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣul* (Mesir: Al-Maktabah al-Jundiyyah, 1391 H./1971 M.), h. 394.

¹⁹Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali ibn al-Jauzi, *Al-Muntaẓam fi Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Jld. Ke 9 (Hyderabad: Dairah al-Ma'arif al-Usmaniyyah, 1359 H.), h. 168-170.

²⁰Badawi Tabanah, *Ihya' 'Ulūm al-Din*, Juz ke 1 (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), h. 7.

²¹Hal ini menunjukkan bahwa al-Gazzālī adalah seorang ulama bermazhab Syāfi'i. Apabila kita telusuri secara kritis, ternyata al-Gazzālī termasuk seorang ulama yang banyak mentakhrij pandangan-pandangan Syāfi'i. Lihat, Abu Bakar Abdul Razak, *Al-Nufabat al-Gazzālīyah*, Cet. Ke 3 (Kairo: Dar al-Kaumiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1949), h. 12.



dengan pola kehidupan yang sederhana, tetapi religious dalam sikapnya. Pekerjaan tetapnya sebagai seorang penenun wol atau pemintal bulu domba, ia tidak mau makan kecuali atas usaha dan kerja kerasnya sendiri (*al-kaṣb wa 'amaluh biyadih*). Ia suka mendatangi tempat-tempat diskusi para ahli hukum Islam untuk belajar agama. Dari keikutsertaannya ini kelihatannya sangat berkesan di dalam jiwanya, sehingga ia senantiasa berdoa kepada Allah S.w.t. agar dikaruniai seorang anak laki-laki yang akan menjadi seorang ahli agama dan kemudian menyebarkannya kepada umat.²² Bahkan ia sering dalam keikutsertaannya di forum-forum diskusi tersebut menyumbang dana untuk kegiatan mereka sesuai dengan kemampuannya.²³ Doa dan pintanya kepada Allah dikabulkan, dengan lahir seorang anak laki-laki yang diberi nama al-Gazali, dan setelah ia (Gazali) menjelajah mencari ilmu ke berbagai majelis dan madrasah, pada akhirnya ia menjadi seorang ahli agama yang dikenal dan dalam ilmunya di zamannya hingga sekarang, dan bahkan di masa-masa yang akan datang. Namun ayahnya tidak sempat menyaksikan anaknya menjadi seorang ahli agama yang dikenal, karena ia meninggal ketika al-Gazali masih kecil. Para ahli sejarah tidak menyebutkan dengan jelas berapa usia al-Gazali, ketika ayahnya meninggal dunia, kecuali beberapa indikasi menunjukkan bahwa ia belum dewasa.²⁴ Adapun mengenai ibunya juga tidak banyak diketahui. Para ahli sejarah tidak menginformasikan biografi ibunya secara jelas. Hanya saja Margaret Smith mengatakan bahwa ibunya masih hidup dan berada di Bagdad ketika ia dan saudaranya Ahmad sudah menjadi orang terkenal.²⁵ Saudaranya ini, yang nama lengkapnya yaitu Ahmad Abu al-Futuh al-Gazali (w. 520 H./1126 M.), adalah seorang ahli fikih, tetapi seperti al-Gazali juga, kemudian ia menekuni tasawuf dan mengembangkan ajaran agama untuk masyarakat. Ketika al-Gazali meninggalkan Perguruan Nizamiyah Bagdad tahun 488 H./1095 M. Ahmad menggantikannya sebagai guru/dosen perguruan tersebut.²⁶ Para ahli sejarah (biografer) menyebutkan bahwa al-Gazali ketika datang ke Bagdad untuk tugas mengajar (484 H./1091 M.) telah berusia 34 tahun, kemudian ia segera menikah, karena ketika meninggalkan Bagdad empat tahun kemudian (488 H./1095 M.) ia telah mempunyai anak.²⁷ Sekalipun al-Gazali sering menyinggung tentang anak-anaknya, tetapi karena panggilan hatinurani ia kembali ke dan meneruskan pengasingannya di kampung halamannya, dan tidak banyak diketahui perkembangan berikutnya. Margaret Smith mengemukakan bahwa al-Gazali meninggalkan tiga orang anak perempuan.²⁸ Dari ketiga orang anak perempuan ini di antara nama mereka, yaitu Sitt al-Nisa'.²⁹

Masa pendidikan dan menjadi guru. Ayahnya, sebelum ia meninggal sangat memperhatikan pendidikan anak dan saudaranya Ahmad (anak pamannya). Ia membuat wasiat kepada sahabatnya seorang tokoh sufi agar memperhatikan

²²Badawi Tabanah, *Ihyā' Ulūm al-Din*, h. 8.

²³Tajuddin Abi Nasr 'Abd al-Wahab ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi al-Subki, *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā* (T.tp.: Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakauh, 1968), h. 194.

²⁴Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqat fi al-Nazar al-Gazāli*, Cet. Ke 3 (Mesir: Dar Ma'arif, 1981), h. 18.

²⁵Lihat, Margaret Smith, *Al-Gazāli the Mystic* (London: Luzac and Co., 1944), h.55. Sulaiman Dunya, Loc. Cit.

²⁶Al-Kafi al-Subki, *Tabaqāt*, h. 197.

²⁷Al-Gazāli, "Al-Munqiz min al-Dalāl" dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Gazāli* (Bairut: Dar al-Fikr, 1996), h. 554.

²⁸Margaret Smith, *Al-Gazāli the Mystic*, h. 59-60.

²⁹Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Muqri al-Fayyumi, *Al-Miṣbāḥ al-Munir fi Garib al-Syarḥ al-Kabir li al-Rafi'I*, Jld. Ke 2 (Mesir: Mustfa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, tt.), h. 99.



pendidikan dan pengajaran kedua anaknya, dengan warisan yang ia tinggalkan.³⁰ Kemudian sufi ini menjalankan wasiat ayahnya dan mengejar mereka tulis-baca. Setelah warisan ayahnya habis sang sufi tidak sanggup lagi menafkahi kedua anak ini. Akhirnya ia menyarankan agar masuk ke madrasah mana saja yang bisa memberikan beasiswa, kemudian saran itu mereka ikuti. Sebelum ia pergi ke negeri orang, al-Gazali pernah belajar kepada seorang ahli fikih di kampungnya bernama Ahmad ibn Muhammad al-Razakani al-Tusi, juga berguru kepada seorang sufi bernama Yusuf al-Nasaj.³¹ Kemudian ia pindah pergi ke Jurjan,³² untuk belajar kepada Imam Abu Nasr al-Isma'il. Ia selama di Jurjan tidak hanya belajar agama saja tetapi juga ia belajar bahasa Persia dan bahasa Arab.³³ Tidak merasa puas apa yang ia pelajari di Jurjan, tiga tahun kemudian (470 H./1077 M.) ia pindah pergi ke Naisabur, kota besar di wilayah Khurasan untuk belajar banyak ilmu yang langsung diasuh oleh gurunya Imam al-Haramain al-Juwaini. Ia belajar di sini selama delapan tahun sampai gurunya meninggal dunia tahun 478 H./1085 M. Di sini ia belajar hukum Islam dengan berbagai spesifikasinya dengan membuat catatan-catatan kuliah, yang kemudian dibukukan menjadi salah satu karya tulisnya yang pertama dengan diberi judul *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*. Di samping ia juga belajar mengenai teologi, logika dan filsafat.³⁴ Selama dalam proses belajar ia telah mengalami rasa keraguan (*sceptical attitude*) sampai pada titik puncaknya. Apa yang ia pelajari selalu muncul pertanyaan pada dirinya, misalnya tentang kebenaran ilmu pengetahuan, fungsi dan peran akal, dan lain-lain. Setelah gurunya meninggal, ia pindah pergi ke Mu'askar.³⁵ Berapa lama ia berada di sini, tidak diketahui dengan jelas. Dari tempat ini kemudian ia berangkat pergi ke Bagdad untuk tugas mengajar setelah diangkat oleh Menteri Nizam al-Mulk menjadi mahaguru di perguruan yang didirikannya di Bagdad.³⁶ Di perguruan ini ia mengajar selama empat tahun, yang saat itu ia baru berusia 34 tahun. Sebagai mahaguru ia banyak membuat catatan kuliah dan menulis buku. Seperti ia katakan dalam tulisannya sendiri bahwa "saya mempelajari filsafat di sela-sela waktu senggang di luar pekerjaan menulis dan mengajar ilmu-ilmu syari'ah".³⁷ Dari Bagdad ia pindah pergi ke Syria, di sini ia menghabiskan waktunya selama dua tahun untuk beruzlah. Setelah itu, ia pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji tahun 490 H./1097 M. Selesai menunaikan ibadah haji, selama sembilan tahun ia menjalani hidup secara nomaden, pindah dari satu tempat ke tempat yang lain, dan sewaktu-waktu ia menyempatkan diri mengunjungi keluarganya.³⁸

Setelah ia mantap menjalani kehidupan sufi yang sebelumnya dilanda keraguan yang mendalam, ia memusatkan diri pada praktik kehidupan spiritual melalui *riyadah*, *mujahadah*, dan *zikir* kepada Allah, ia merasa menemukan ketenangan dan jatidirinya dalam menjalani kehidupan sufi, dalam rangka beribadah kepada Allah

³⁰Al-Kafi al-Subki, *Tabaqat*, h. 193.

³¹Abu al-'Abbas Syamsuddin ibn al-Kallikan, *Wafayat al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Jld ke 1 (Bairut: Dar al-Saqafah, tt.), h. 217.

³²Merupakan sebuah kota yang indah di Iran yang letaknya berada antara Tabaristan dan Khurasan, dibuka oleh umat Islam tahun 18 H. di bawah kepemimpinan Suwaid ibn Muqarrin.

³³Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqat*, h. 20.

³⁴Al-Kafi al-Subki, *Tabaqat*, h. 196.

³⁵Sebuah kota tempat Menteri Saljuq Nizâm al-Mulk berdomisili.

³⁶Abu al-'Abbas Syamsuddin ibn al-Kallikan, *Wafayat al-A'yân*, h. 217.

³⁷Abu Hamid al-Gazali, "al-Munqiz min al-Dalal" dalam *Majmû'ah Rasâ'il*, h. 542.

³⁸H.A.R. Gipp dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Vol. ke 3 (London: Luzar and Co, 1961), h. 111.



S.w.t. Teakhir dari pengembaraannya ia kembali ke kampung halaman tempat kelahirannya, Tusi. Ia hidup dan menetap di sini sebagai sufi sambil mengajarkan ilmunya kepada murid-muridnya, sampai ajal menjemput nyawanya, meninggalkan dunia pada tahun 505 H./1111 M.

Adapun karya-karya al-Gazali secara keseluruhan tidak kurang dari 45 buah kitab, baik yang berkaitan dengan persoalan filsafat, tasawuf, akhlak, teologi, mantik, ilmu debat, ilmu hukum (fiqh) maupun yang berkaitan dengan metodologi hukum Islam (*ushul al-fiqh*).³⁹ Sedangkan karyanya yang berkaitan dengan bidang hukum, paling tidak ada 13 buah kitab, sebagai berikut:

(1) *Al-Basit fi al-Mazhab*, (2) *Al-Wasit fi al-Mazhab*, (3) *Al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (4) *Khulasah al-Mukhtasar wa Naqawah al-Mu'tasar*, (5) *Ma'akhib al-Khilaf*, (6) *Lubab al-Nazar*, (7) *Tahsin al-Ma'akhib*, (8) *Al-Mabadi wa al-Gayat*, (9) *Al-Mankhub min Ta'liqat al-Usul*, (10) *Syifa' al-Galil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukbil wa Masalik al-Ta'lil*, (11) *Tabzib al-Usul*, (12) *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, dan (13) *Kitab Asas al-Qiyas*.

2. Era Al-Gazali dan Gerakan Pemikiran Hukum Islam

Dinamika pemikiran hukum Islam pada galibnya sangat ditentukan oleh kehidupan social dan politik yang berkembang. Demikian juga di era al-Gazali kalau kita kritisi fakta sejarah menunjukkan bahwa kehidupan social politik sangat mempengaruhi gerakan pemikiran hukum Islam.

Dari segi politik, pemerintah yang berkuasa pada waktu itu ialah Dinasti Abbasiyah,⁴⁰ dengan pusat pemerintahan di kota Bagdad. Pada abad V dan VI H. Dinasti ini dalam kondisi lemah dan kemunduran. Hal ini terjadi disebabkan luasnya daerah kekuasaan, dan penguasa di daerah-daerah tidak mau tunduk kepada pemerintah pusat di Bagdad. Bahkan cenderung memisahkan diri, seperti Fatimiyah di Mesir (297-567 H./909-1171 M.),⁴¹ dan Bani Umayyah di Spanyol (138-414 H./756-1023 M.).⁴² Selain daripada itu, yang memegang tapuk kepemimpinan di Bagdad yaitu Bani Buwaih, yang memang kondisinya sudah lemah, tetapi tetap pemerintahan dijalankan dengan didominasi oleh pihak Abbasiyah agar kekuasaan dapat selamat dari kehancuran.⁴³

Dari fakta sejarah ini menunjukkan bahwa gambaran kondisi politik pemerintahan umat Islam telah terkonsentrasi pada segitiga kekuasaan. Di satu sisi kekuasaan Bani Umayyah di Spanyol, di sisi lain Fatimiyah di Mesir, dan kekuasaan pemerintah pusat di Bagdad, yang masing-masing berusaha memperkuat kekuasaannya. Sementara Dinasti Abbasiyah tidak dapat berbuat banyak karena berada di bawah dominasi kekuasaan Bani Bawaih. Dalam situasi dan kondisi demikian, datanglah Bani Saljuk menyerbu kota Bagdad (447 H.) mengambil alih tapuk kepemimpinan dari Bani Buwaih, dan berkuasalah Bani Saljuk, meskipun jabatan khalifah tetap dipegang oleh Bani Abbas tetapi secara politis hanyalah mereka sebagai lambing semata, tidak mempunyai fungsi strategis dalam

³⁹Lihat, Badawi Tabanah, *Ihya' 'Ulum al-Din*, h. 22-23. Abu Bakar Abdul Razak, *al-Tufabat al-Gazaliyyah*, h. 11-21.

⁴⁰Ahmad Syalabi, *Mausū'ah al-Tārikh al-Islāmi wa Hadārah al-Islāmiyyah*, Juz ke 3, Cet. Ke 4 (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1978), h. 19.

⁴¹Hasan Ibrahim Hasan, *Tārikh al-Daulah al-Fātimiyah* (Mesir: Dar al-Kutub, 1958), h. 47.

⁴²John Ralph Willis, *Spanish Islam: A History of the Muslim Spain* (London: Frans Cass and Company Limited, 1972), h. 186.

⁴³Muhammad al-Hudari Bek, *Tārikh al-Tasyri' al-Islāmi*, Cet. Ke 7 (Mesir: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1981), h. 321.



pemerintahan.⁴⁴ Dari kondisi ini, nyaris kekuatan dan kekuasaan Dinasti Abbasiyah melemah, menurun pada titik nadir. Hal ini implikasinya sangat tidak berdaya baik secara social maupun politis, dan bahkan tidak kalah pentingnya berimplikasi pada segi pemikiran hukum Islam.

Dari segi pemikiran hukum, dalam realitas kehidupan umat Islam terlihat menjadi beragam corak mazhabisme yang berada di pusat-pusat pengajian (madrasah), baik di Madinah maupun di Kufah, Irak. Mazhab hukum Madinah dikenal dengan corak pemikiran tradisonal (ahli hadis), sedangkan mazhab hukum Kufah (Irak) dikenal dengan corak pemikiran rasional-liberal (ahli ra'y).⁴⁵ Produk hukum dari kedua mazhab hukum ini dalam masa pembentukan hukum sangat dipengaruhi oleh kearifan local (local wisdom), tetapi dalam proses perjalanannya tidak terlepas dari persaingan yang sama-sama ingin produk hukumnya dijadikan acuan kebijakan pemerintah. Hal ini seperti ditegaskan oleh N.J. Coulson bahwa,

Selama masa pembentukan hukum, mazhab-mazhab adalah sistem yang bentrok dan saling bersaing. Mazhab asal di Madinah dan Kufah, sadar bahwa kebanyakan hukumnya merupakan cermin dari praktik local, mulanya menerima perbedaan doktrin sebagai hal yang wajar dan tak merupakan dapat dielakkan. Namun atas dasar kebijakan pemerintah Abbasiyah yang hendak menciptakan susunan negara dan masyarakat yang sepenuhnya merupakan cerminan etika Islam, kedua mazhab ini, masing-masing lantas berlomba mengkampanyekan bahwa sistemnya memiliki validitas yang tidak hanya berlaku di satu tempat belaka, melainkan berlaku universal bagi seluruh kaum muslimin.⁴⁶

Pada abad V H. gerakan pemikiran hukum sudah dalam kondisi statis (mandeg, jumud). Para mujtahid tidak lagi berani berijtihad secara bebas sebagaimana pada masa sebelumnya. Bahkan saat itu seakan "pintu ijtihad telah tertutup," padahal tidak ada seorang pun yang berhak menutupnya. Suasana kondisi seperti ini justru yang berkembang dalam kehidupan umat Islam adalah sikap fanatic mazhab (*ta'assubiyah*), dan taklid buta. Tidak jarang terjadi konflik dan kompetisi tidak sehat dalam rangka mencari pengaruh di antara pengikut dan pendukung masing-masing mazhab. Apabila penulis telusuri perkembangan pemikiran hukum sebelum abad V H., ternyata pada pertengahan abad IV H. merupakan babak awal kemandegan gerakan pemikiran hukum Islam hingga jatuhnya kota Bagdad di tangan Hulako Khan (656 H./1250 M.). Pada masa ini yang sangat menguat di kalangan umat Islam adalah sikap mazhabisme. Muhammad 'Ali al-Sayis mengemukakan bahwa, kemerdekaan berpikir para ulama menjadi hilang, mereka tidak mau berijtihad dan melampaui ulama mazhab mereka. Juga merasa tidak sanggup untuk berijtihad langsung pada al-Qur'an dan sunnah, mereka lebih suka bertaklid dan berpegang pada pendapat-pendapat mazhabnya. Kalau pun ada upaya untuk berijtihad, mereka tidak lebih dari sekedar men-takhrij dan men-tarjih riwayat, mengeluarkan fiksi hukum, dan menyelesaikan problematika hukum atas dasar penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh para imam mazhab mereka.⁴⁷

Gerakan pemikiran hukum yang bercorak mazhabisme telah tumbuh dan berkembang subur dalam kehidupan umat Islam sejak dahulu hingga era sekarang,

⁴⁴Ahmad Syalabi, *Mausū'ah*, h. 428-49.

⁴⁵Ahmad Hasan, *The Early*, h. 116.

⁴⁶N.J. Coulson, *The History of Islamic Law*, Diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan Hukum Islam dan Perspektif Sejarah, Cet. Ke 1 (Jakarta: P3M, 1987), h. 99-100.

⁴⁷Muhammad 'Ali al-Sayis, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Maktabah Muhammad 'Ali Sabih wa Aulāduh, tt.), h. 111-113.



terutama mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Mazhab Hanafi dibangun atas dasar pemikiran Imam Abu Hanifah (w. 150 H./767 M.), mazhab Maliki dibangun atas dasar pemikiran Imam Malik ibn Anas ibn Abi Amr (w. 179 H./798 M.), mazhab Syafi'i dibangun atas dasar pemikiran Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 204 H./820 M.), dan mazhab Hanbali dibangun atas dasar pemikiran Ahmad bin Hanbal (w. 241 H./855 M.). Keempat mazhab ini sangat mewarnai gerakan pemikiran hukum Islam di dunia Islam. Pemikiran-pemikiran mereka yang terdokumentasikan di dalam karya-karyanya menjadi rujukan para pemikir konvensional dalam pemecahan dan penyelesaian berbagai problematika kasus hukum yang mengemuka di masyarakat. Para pemikir konvensional yang bercorak mazhabisme itu menunjukkan sebagai bukti kemunduran dan kemandegan gerakan pemikiran hukum, sesungguhnya tidak terlepas dari implikasi kemunduran politik yang berkembang ditubuh pemerintah penguasa saat itu.

Pada era inilah al-Gazali muncul dalam pentas gerakan pemikiran hukum Islam yang memang sudah terkooptasi dan terkondisi ke dalam aliran-aliran hukum yang berkembang di zamannya. Oleh karena itu, tidak heran kalau al-Gazali sendiri pada akhirnya menjadi sebagai pengikut al-Syafi'i.

3. Konsep *Qiyās* dalam Pemikiran al-Gazālī

Al-Gazali di dalam *al-Mustasfa*-nya mengemukakan bahwa metode penemuan hukum (*madārik al-abkām*) dibedakan pada tiga macam, yaitu: **Pertama**, melalui pendekatan kaidah-kaidah gramatika bahasa arab (*qanā'd al-lugawiyah*); **Kedua**, melalui pendekatan substansial (*ma'nawī*) yang selalu mengacu pada mengungkap makna implisit dari teks *naql*; **Ketiga**, melalui pendekatan penalaran dari teks (*qiyās*) yang berpijak pada proses pencarian illat (*causa legis*) untuk memperluas jangkauan teks *naql*.⁴⁸ Dari ketiga metode ini yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah yang disebutkan terakhir, yaitu penemuan hukum melalui *qiyās* yang akan dilihat dari segi definisi, unsur-unsur *qiyās*, eksistensinya, dan sekaligus aplikasinya dalam penetapan hukum (*istinbat al-abkām*) Islam kontemporer.

a. Definisi *Qiyās*

Secara etimologi, *qiyās* berarti mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain (*taqdir asy-syai' bi syai'in akbar*), seperti seseorang mengatakan saya mengukur pakaian dengan hasta (*qastu as-šaubu bi az-žirā*) atau saya mengukur pakaian dengan meteran (*qāsa as-šaubu bi al-mitr*). Atau bisa berarti menyamakan sesuatu dengan yang sepadannya (*at-taswīyah bain asy-syai'aini*).⁴⁹

Sedangkan secara terminologi, *qiyās* oleh *jumbūr al-uṣūliyyin* didefinisikan dengan redaksional yang berbeda, tetapi substansinya sama, sebagaimana beberapa terminologi di bawah ini:

1. Abi al-Husain al-Baṣri al-Mu'tazili (w. 436 H) mendefinisikan *qiyās* dengan:

نَحْصِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ لِأَشْبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ

“Menghasilkan (menetapkan) hukum pokok pada cabang karena keduanya terdapat kesamaan dalam illat hukum menurut mujtahid”.⁵⁰

2. Al-Gazālī al-Syāfi'i (w. 505) mendefinisikan *qiyās* yaitu:

⁴⁸Al-Gazali, *al-Mustasfa*, h. 260.

⁴⁹Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bairut: Dār al-Šadr, 1994), Juz ke 6, h. 187.

⁵⁰Abi al-Husain al-Baṣri al-Mu'tazili, *Kitāb al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransi li ad-Dirāsah al-'Arabiyyah, 1385 H/1965 M), Juz ke 2, h. 697.



حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي اثْبَاتِ حُكْمٍ لِهَيْمًا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ
اثْبَاتِ حُكْمٍ وَصِفَةٍ أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا

“Membawa sesuatu yang telah diketahui kepada sesuatu yang diketahui pula dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya dalam penetapan hukum atau sifat, atau meniadakan keduanya (hukum dan sifat)”.⁵¹

3. Al-Qādi al-Baidāwī al-Syāfi’i (w. 685 H) mendefinisikan *qiyās*:

اثْبَاتِ مِثْلِ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ لِاسْتِرَاكِهَمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُثَبِّتِ

“Menetapkan semisal hukum yang diketahui pada sesuatu lain yang diketahui, karena keduanya terdapat kesamaan pada ‘illat hukum menurut mujtahid yang menetapkan”.⁵²

4. Ibn as-Subki al-Syāfi’i (w. 771 H) mendefinisikan *qiyās*:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ لِمُسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ

“Membawa sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui pula karena terdapat kesamaan dalam ‘illat hukumnya menurut (mujtahid) yang menghubungkan”.⁵³

5. Ibn Qudāmah al-Hanbali (w. 671 H) mendefinisikan *qiyās*:

حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلٍ فِي حُكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا

“Membawa (menghubungkan) cabang kepada pokok dalam hukum karena ada kesamaan (‘illat hukum) antara keduanya”.⁵⁴

Dari kelima terminologi *qiyās* tersebut di atas, jika dianalisis secara kritis dapat dinyatakan bahwa hakikat *qiyās* adalah penganalogian dan penetapan hukum pokok kepada cabang (kasus hukum yang terjadi) karena terdapat kesamaan ‘illah *al-hukmi*-nya. Penganalogian tidak bisa dilakukan dalam kasus apa pun jika ‘illah *al-hukmi*-nya tidak ada kesamaan. Jika dalam proses *istinbat* hukum dilakukan dengan tidak bertolak dari prinsip-prinsip *qiyās*, maka proses itu tidak akan menghasilkan penganalogian yang benar, dan hasilnya akan terkualifikasi pada *qiyās fāsīd* atau *qiyās ma’a al-fāriq*. Analisis ini sesungguhnya tantangan bagi para mujtahid dalam penerapan *qiyās* terhadap kasus-kasus hukum Islam yang terjadi kini dan yang akan datang.

b. Unsur-Unsur *Qiyās* (*arkān al-Qiyās*)

Bertolak dari beberapa terminologi *qiyās* di atas, pada prinsipnya terdapat kesamaan makna, bahwa *qiyās* terbangun atas empat unsur: 1) Pokok (*al-aṣl*) yang ketentuan hukumnya telah ditetapkan oleh *asy-Syāri* dalam *naṣ*, oleh *uṣūliyyin* sering disebut dengan *maqīs ‘alaih* atau *musyabbah bib*. 2) Cabang (*al-far’*), yang ketentuan hukumnya belum ditetapkan oleh *asy-Syāri* dalam *naṣ* dengan jelas, yang disebut dengan *maqīs* atau *musyabbah*. 3) Hukum pokok (*hukm al-aṣl*), hukum yang telah disebutkan *asy-Syāri* dalam *naṣ* yang akan diaplikasikan pada cabang, karena terdapat kesamaan (keserupaan) ‘illah hukumnya. 4) ‘Illah (*al-‘illah al-hukm*), yaitu ‘illah hukum yang ada pada *aṣl*, terlihat pula ada pada *far’*.⁵⁵

Al-Gazālī, dari masing-masing unsur tersebut menetapkan persyaratan-persyaratan yang mesti dipenuhi,⁵⁶ sebagai berikut:

- (a) Bagi pokok (*aṣal*), disyaratkan: (1) Hendaklah merupakan masalah yang sudah tetap, dan jelas dari *naṣ*, karena sebagai tempat menganalogikan (*al-maqīs*

⁵¹Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, h. 394.

⁵²Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, Juz ke 3, h. 3.

⁵³Ibn as-Sabki, *Matn Jam’ al-Jawāmi’*, Jld. ke 2, h. 202.

⁵⁴‘Abd ar-Rahman as-Sa’id, *Ibn Qudāmah*, h. 144..

⁵⁵Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, h. 453. Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, h. 37.

⁵⁶Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā*, h. 453-455.



'*alaih*). (2) Hendaklah ketetapan hukum itu dari *asy-Syāri*', bukan sebagai sandaran *qiyas* dari hasil ketetapan ijtihad. (3) Hendaklah mempunyai *causa legis* ('*illah al-bukm*') yang menjelaskan hukum *syara*'. (4) Pokok (*al-aṣl*) itu bukan cabang (*al-far'*) dari pokok yang lain. (5) *Caula legis* ('*illah al-bukm*') yang ada pada pokok (*al-aṣl*) bisa dibuktikan dengan jelas, tidak samar (*gair al-wāḍih*). (6) Hukum pokok (*bukm al-aṣl*) tidak boleh berubah dengan penentuan *causa legis*. (7) Pokok (*al-aṣl*) tidak boleh ke luar dari aturan *qiyas*. Jika ke luar dari aturan *qiyās*, maka ia tidak boleh dijadikan sebagai tempat penganalogian cabang (*al-maqis 'alaih*).

Dari tujuh persyaratan bagi *aṣl* yang dikemukakan al-Gazālī ini kalau dilihat dari persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumbūr al-uṣūliyyin*, Zakaria al-Barri misalnya, ia hanya menetapkan tiga syarat bagi *aṣl*, yaitu, pertama, hukum *aṣl* hendaknya ditetapkan oleh *al-Kitāb*, *al-sunnah*, atau *al-ijmā'*; Kedua, berdasarkan *causa legis* yang dapat diterima oleh akal (*ma'qūl al-ma'nā*); Ketiga, hukum *aṣl* bukanlah hukum yang berlaku khusus,⁵⁷ apabila diperhatikan secara kritis, hanyalah pengulangan dan mencakup persyaratan bagi hukum pokok. Karena *Jumbūr al-uṣūliyyin* tidak membedakan persyaratan bagi *aṣl* dan hukum *aṣl*. Karena itu, apa yang disebutkan al-Gazālī sebagai persyaratan bagi *aṣl* sudah termasuk persyaratan bagi hukum *aṣl*. *Reasoning*-nya, bahwa persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumbūr al-uṣūliyyin* bagi *aṣl* sudah mencakup hukum *aṣl*. Sebab, pada *aṣl* itu sudah terdapat ketentuan hukum dari *naṣ* yang akan diberlakukan pada cabang (*al-far'*). Jadi, bagi *aṣl* dan hukum berlaku persyaratan yang sama. Oleh karena itu, persyaratan yang dikemukakan oleh al-Gazālī tanpak hanyalah sebagai pengulangan, bukan sebagai persyaratan yang rinci dan tersendiri.

- (b) Bagi cabang (*al-far'*), disyaratkan: (1) *Al-far'* hendaknya mempunyai *causa legis* yang sama dengan *aṣl*. (2) *Al-far'* tidak boleh mendahului *aṣl* dalam konteks *istinbat* hukum. (3) Tidak boleh terjadi perbedaan hukum antara *far'* dengan *aṣl*. (4) Hendaklah hukum yang diberlakukan pada *far'* itu hukum yang telah ditetapkan oleh *naṣ*. (5) *Al-far'* bukanlah persoalan yang sudah dijelaskan oleh *naṣ*, karena ia adalah permasalahan yang akan dicari ketetapan hukumnya melalui *qiyās*.

Mengkritisi persyaratan *al-far'* yang dikemukakan oleh al-Gazālī tersebut, bila dikomparasikan dengan persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumbūr al-uṣūliyyin*, yaitu *far'* bukanlah persoalan yang sudah dijelaskan hukumnya oleh *naṣ*, antara *far'* dan *aṣl* mempunyai kesamaan pada *causa legis*-nya, dan *far'* tidak boleh mendahului *aṣl* dalam penetapannya,⁵⁸ maka secara prinsip tidaklah terdapat perbedaan yang mendasar. *Uṣūliyyin* menetapkan tiga persyaratan bagi *far'*, sementara al-Gazālī menambahkan dua persyaratan dari yang tiga syarat seperti di atas, yaitu antara *far'* dan *aṣl* tidak boleh terjadi perbedaan hukum dalam jenisnya, dan hukum yang diberlakukan pada *far'* harus berdasarkan ketetapan *naṣ*, secara substansial sudah tercakup dalam tiga syarat lainnya. Karena menganalogikan suatu persoalan yang tidak ada *naṣ*-nya

⁵⁷Zakaria al-Birri, *Masadir al-Abkam*, h. 105-107.

⁵⁸Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 235. Muhammad al-Khudari Biek, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 297.



dengan persoalan yang sudah ada ketentuan hukumnya dari *naş*, secara otomatis antara keduanya harus berlaku jenis hukum yang sama. Jika demikian ini yang dimaksudkan oleh al-Gazāli, maka penambahan dua persyaratan tersebut tidaklah berarti signifikansinya.

- (c) Hukum *aşl* dan persyaratannya. Menurut pemikiran al-Gazāli bahwa hukum *aşl* sebagai hukum *şyara'* yang *qat'iy* dan langsung dari *naş*, bukan hukum yang penetapannya berdasarkan ijtihad. Karena itu, ia menekankan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan akal (ijtihad) dengan berbagai pendekatannya tidak bisa ditetapkan dengan *qiyās*. Misalnya, tidak boleh menetapkan nama *al-kebamar* bagi *nabiş* (anggur perasan), zina bagi *al-liwath* (homo seksual), pencurian bagi *al-nabasy* (menggali makam untuk mengambil sesuatu dari mayit), dan *al-kebālit* (bercampur) bagi *al-jarr* (mengalir) melalui pendekatan *qiyās*.⁵⁹ Menurutnya, dalam istilah tradisi Arab, *kebamar* yaitu sesuatu yang diproses dengan pe-ragi-an, tetapi tidak berarti berlaku bagi setiap benda yang diproses dengan peragian. *Al-fars* (kuda), digunakan untuk warna hitam, tetapi tidak berarti semua yang berwarna hitam bisa dikatakan *al-fars*. Tegas kata, bahwa apa saja yang tunduk dan dihasilkan berdasarkan ijtihad (nalar akal), tidak boleh dikembangkan berdasarkan *qiyās*.⁶⁰

Gambaran persyaratan bagi hukum *aşl* yang dikemukakan al-Gazāli ini, apabila dikritisi sebenarnya sudah tercakup dalam salah satu persyaratan bagi *aşl*. Jadi tanpak terjadi pengulangan saja dari yang telah disebutkan sebelumnya. Berbeda dengan *Jumbur al-uşūliyyin*, mereka tidak memisahkan persyaratan bagi *aşl* dan hukum *aşl*, karena keduanya dipandang sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan. Secara pasti tidak ditemukan argumentasi al-Gazāli memisahkan persyaratan antara *aşl* dan hukum *aşl*.

- (d) *Causa legis* ('*illah al-bukm*). Untuk persyaratan '*illah* hukum ini, di kalangan para pakar metodologi hukum Islam klasik jauh berbeda kuantitasnya dibandingkan dengan persyaratan '*illah* hukum yang dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam kontemporer. Al-Gazāli (w. 505 H) misalnya, menetapkan delapan (8) persyaratan bagi sahnya sebuah '*illah*: (1) '*Illah* boleh dalam bentuk hukum (*al-'illah hukman*), seperti batal menjual *kebamar* dengan '*illah* haram menggunakannya karena najis. (2) '*Illah* harus berupa sifat yang bisa dicerna oleh indra (*waşfan mahsūsan*) dan dapat diketahui dengan jelas, seperti kesulitan, keadaan belum dewasa, atau perbuatan orang-orang *mukallaf* seperti membunuh (*al-qatl*), mencuri (*as-sariqah*), atau sifat itu sendiri yang tersusun dari beberapa macam sifat. (3) '*Illah* bisa relevan (*al-munāsabah*) atau tidak relevan dengan penetapan hukum, yang penting '*illah* itu mengandung kemaslahatan. (4) '*Illah* harus didukung oleh dalil atas ke-sah-annya, karena, apabila tidak demikian, maka penganalogiannya batal. (5) '*Illah* tidak boleh didasarkan pada dalil akal, karena '*illah* itu sendiri sesuatu yang berkaitan dengan hukum *şyara'* yang disyari'atkan oleh *asy-Syāri'*, mesti ada relevansi dengan hukum tersebut. (6) '*Illah* tidak kontradiksi dengan *naş*, atau *ijmā'*. (7) '*Illah* tidak boleh kontradiksi dengan pendapat sahabat (*qaul as-şahābah*), karena kalangan sahabat yang mesti diikuti dalam praktik *istinbat* hukum. (8) '*Illah* yang terdapat

⁵⁹Al-Gazāli, *al-Mustasfa*, h. 459.

⁶⁰*Ibd.*



dalam pada hukum-hukum cabang (*al-far'iyah*) eksistensinya bersifat *ẓanniyyah*, tidak *qaṭ'iyah*.⁶¹

Ibn as-Sabki (w. 771 H) menetapkan sepuluh persyaratan *'illah*: (a) *'Illah* itu merupakan sifat yang esensial (*wasfan haqiqiyyan*) yang eksistensinya dapat dirasionalisasi. (b) *'Illah* itu sesuatu yang jelas (*ẓahiran*) dan dapat dipastikan eksistensinya. (c) *'Illah* itu sesuatu yang dapat diukur eksistensinya (*mundabitān*). (d) *'Illah* itu sesuatu yang bersifat universal yang di dalamnya mencakup hikmah dalam kaitannya dengan aplikasi hukum kepada subyek hukum (*al-mukallaḥ*). (e) Sifat *'illah* yang mengandung hikmah tersebut dapat dipastikan dalam aplikasinya. Seperti, boleh berbuka puasa bagi para musafir merupakan hikmah untuk menghindari kesulitan (*masyaqqah*) dari mereka. Tetapi, *masyaqqah* itu sendiri dalam realias praktiknya dapat berubah dan berbeda untuk setiap orang dan keadaan. Orang yang bepergian dengan menggunakan pesawat terbang, akan berbeda dengan yang menaik mobil, dan andong. Namun demikian, prinsipnya sesuatu yang dijadikan *'illah* yang mengandung hikmah tersebut dapat dipastikan eksistensinya. (f) *'Illah* itu tidak boleh sesuatu yang abstrak (*'adami*) dalam penetapan hukum. (g) *'Illah* itu sesuatu yang dapat diterima dari apa saja yang menjadi nama sesuatu (*ism al-laqaḥ*, misalnya). (h) *'Illah* tidak boleh dalam penetapannya diakhirkan sesudah hukum pokok (*buḥm al-ashl*). Sebab, *'illah* merupakan suatu sifat yang mendorong (*al-ba'its*) atau yang memberitahukan (*al-mu'arrif*) adanya hukum, maka eksistensinya tidak dibelakangkan sesudah hukum. (i) *'Illah* tidak boleh kontradiksi dengan *nash*, atau *ijma'*, baik dari segi keumumannya maupun kekhususannya. (j) Tidak boleh ada dalil yang menghalangi cakupan *'illah* pada *furu'*, baik dari segi keumumannya maupun kekhususannya.⁶²

Persyaratan *'illah* tersebut di atas, apabila dikritisi secara cermat dari masing-masing persyaratan, terlihat adanya perbedaan dari segi term, kuantitas, dan penempatan pembahasan. Al-Gazālī, menetapkan delapan (8) persyaratan *'illah* tersebut, secara kritis barangkali lebih tepat dikatakan sesuatu yang bisa menjadi alternatif *'illah*, karena dari delapan itu yang konkrit logik hanya nomor 1 dan 2, yakni *'illah* boleh dalam bentuk hukum, dan harus bisa ditangkap dengan panca indra, yang berarti sesuatu yang abstrak tidak bisa dijadikan *'illah*. Kemudian, dengan sebanyak delapan persyaratan dimaksud mengindikasikan *'illah* terkesan rumit, dan rigid (kaku), tidak sederhana tetapi pasti. Kajian *'illah* pun oleh al-Gazālī ditempatkan ke dalam bahasan *arkān al-qiyās* dan persyaratan masing-masing unsur, belum dalam suatu bab (pasal) tersendiri. Demikian juga halnya Ibn as-Sabki menetapkan sepuluh (10) persyaratan *'illah*, secara prinsip tidak jauh berbeda dengan al-Gazālī, terkesan rumit, dan rigid, karena terlalu banyak alternatif sehingga dalam aplikasinya, apabila tidak ada persyaratan yang pertama, maka menggunakan dan berpegang pada persyaratan yang kedua, dan begitu seterusnya.

Berbeda halnya dengan para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, mereka menetapkan persyaratan *'illah* lebih konkrit, dan aplikatif, meskipun terdapat perbedaan dari segi kuantitas. Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M) menetapkan lima (5) persyaratan bagi *'illah* sebagai berikut: (a) *'Illah* hendaknya berupa sifat yang jelas (*wasfan ẓahiran*), sehingga diduga kuat dialah

⁶¹*Ibid.*,h. 476.

⁶²Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami*, Jld. ke 2,h. 234-250.



(*'illah*) yang menjadi argumen penetapan hukum. Seperti, pengakuan seorang bapak, merupakan *'illah* penetapan nasab seorang anak. (b) *'Illah* hendaknya berupa sifat yang dapat diukur dan pasti (*mundhabithan*), tidak berubah disebabkan perubahan situasi dan kondisi, atau orang yang menetapkannya, seperti mabuk (*al-iskar*) menjadi *'illah* diharamkannya minuman keras (*al-khamr*). Walaupun mabuk-mabukan itu menjadi tradisi suatu komunitas masyarakat, tetap secara substansi hukum sebagai minuman yang diharamkan, meskipun juga *al-khamr* dalam kondisi tertentu diminum tidak memabukkan. (c) *'Illah* hendaknya relevan atau adanya keserasian (*munasibah aw mula'imah*) antara hukum dan sifat yang dijadikan *'illah*, seperti membunuh dalam suatu kasus pembunuhan menjadi *'illah* yang relevan atau serasi untuk seorang anak (*al-warits*) yang membunuh orang tuanya (*al-mauruts*) dengan tidak mendapatkan hak warisnya. (d) *'Illah* merupakan sifat yang tidak saja ada pada hukum pokok (*al-ashl*), tetapi hendaknya ada pada hukum lain (*furu*), seperti *'illah* al-iskar dalam al-khamr terdapat juga dalam rupa-rupa minuman keras wiski, brendi, bir bintang, bir hitam, dan minum-minuman yang semacamnya, karena unsur memabukkan dalam rupa-rupa minuman tersebut juga ada. Oleh karena itu antara al-khamr dan wiski dan yang semacamnya hukumnya sama-sama diharamkan untuk dikonsumsi. (e) *'Illah* tidak boleh ditetapkan pembatalannya oleh dalil yang lain, seperti kafarat yang harus dibayarkan oleh seorang raja yang menyetubuhi isterinya di siang hari bulan ramadhan, ditetapkan oleh seorang hakim dengan berpuasa enam puluh hari, tidak dengan memerdekakan hamba sahaya, di mana berdasarkan nash (hadis) secara kronologis sanksi untuk kasus dimaksud adalah memerdekakan hamba sahaya, memberikan makan 60 orang miskin, dan berpuasa selama 60 hari.⁶³

'Abd al-Wahāb Khallāf (w. 1956 M) menetapkan empat (4) persyaratan *'illah*: (1) *'Illah* hendaknya merupakan sifat yang jelas (*washfan zhabiran*). Jika *'illah* itu jelas, pasti, dan dapat diterima oleh akal secara logik, maka dapat diambil konklusi untuk menyamakannya dengan *ashl* (hukum pokok). (2) *'Illah* hendaknya sifat yang pasti dan dapat diukur (*washfan mundhabithan*). Jika eksistensi *'illah* itu pasti dan dapat diukur di samping dapat dilihat pada *furu*' adanya kesamaan dengan yang ada pada *ashl*, walaupun adanya perbedaan tidak terlalu relatif jauh, maka akan sangat memungkinkan untuk diambil konklusi pada kedua persoalan itu (antara *ashl* dan *furu*), karena *terdapat*

⁶³Muhammad Abū Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 238-241. Untuk lebih jelasnya diinformasikan bahwa Abdurrahman bin al-Hakim salah seorang penguasa (raja) di Andalusia (Spanyol) melakukan persetubuhan dengan isterinya pada siang hari di bulan ramadhan. Kemudian, ia sadar dan menyesali atas perbuatan yang dilakukannya, lalu ia mengumpulkan para pakar hukum Islam dan meminta fatwa kepada mereka tentang kafarat apa yang mesti dilakukan sebagai konsekuensi dari perbuatan itu. Seorang Hakim Agung, al-Qadhi Yahya bin Yahya al-La'its berdasarkan ijtihadnya menetapkan bahwa kafarat yang cocok untuk raja yang melakukan kesalahan tersebut adalah berpuasa dua bulan secara berturut-turut. Al-Qadhi menetapkan fatwa itu atas dasar kemaslahatan, ia tidak mendahulukan kriteria sanksi yang pertama dengan memerdekakan hamba sahaya sebagaimana ketetapan dalam nash. Menurutnya, memerdekakan hamba sahaya sebagai sanksi hukum tidak akan mampu menghormati bulan ramadhan dan menjalankan ibadah puasa, karena bagi para raja (penguasa) akan sangat mudah kalau hanya memerdekakan hamba sahaya, karena kondisi kehidupan dan finansial yang dimilikinya jauh lebih berkecukupan. Oleh karena itu, keharusan berpuasa dua bulan (60 hari) secara berturut-turut merupakan sanksi yang tepat dan dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum itu sendiri (*maqashid asy-syari'ah*). Lihat, Zaky al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh*, h. 171. Syalabi, *Ta'lim al-Abkam*, h. 281. At-Turki, *Ushul Mazhab al-Imam Ahmad*, h. 438.



kesamaan 'illah pada keduanya. (3) *'Illah* hendaknya merupakan sifat yang relevan (*washfan munasiban*), atau sesuai untuk dijadikan pijakan dasar dalam merealisasikan tujuan penetapan hukum, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, dan hal ini sangat bergantung pada korelasi antara hukum dengan sifat (*'illah*) yang dimaksudkan. (4) *'Illah* hendaknya merupakan sifat yang tidak saja ada terbatas pada *ashl*, tetapi juga ada pada permasalahan lain (*furu'*) (*an la takun washfan qashbiran 'ala al-ashl*). Sebab, *'illah* yang ada pada *ashl* ini akan dijadikan standar bagi *'illah* yang ada pada persoalan lain (*furu'*). Jika dalam kenyataannya *'illah* tidak ditemukan pada *furu'*, maka tidak dapat dijadikan sebagai tempat ditegakkannya *qiyas*, karena *'illah* itu sendiri merupakan salah satu rukun dari *qiyas*.⁶⁴

Persyaratan *'illah* yang telah dikemukakan oleh Abū Zahrah dan Khallāf tersebut di atas, apabila dicermati satu sama lain secara komparatif, maka terlihat segi-segi persamaan dan perbedaannya. Tiga persyaratan pertama oleh *jumbūr al-uṣūliyyin* telah sepakat eksistensinya, termasuk Abū Zahrah, dan Khallāf. Inilah dari segi persamaannya. Sedangkan dari segi perbedaannya terlihat terjadi perdebatan yang panjang sesuai dengan pendekatan yang digunakan masing-masing. Bahwa syarat *'illah* yang keempat yang dikemukakan oleh Khallāf itu hanya sebagai syarat tambahan. Jika hal ini yang menjadi pegangan, maka *'illah* terkesan lebih sempit, dan sebaliknya, persyaratan *'illah* yang dikemukakan Abū Zahrah di atas, tampak lebih ketat dan rigid (kaku) dari yang dikemukakan Khallāf. Ia hanya mengemukakan empat persyaratan *'illah*, sedangkan Zahrah mengemukakan lima persyaratan *'illah*, salahsatunya (syarat yang kelima) *'illah mulgab* menjadi persyaratan, dalam arti, *'illah* tidak boleh ditetapkan pembatalannya oleh dalil yang lain. Sementara Khallāf, tidak menjadikan *'illah mulgab* sebagai salahsatu persyaratan *'illah*.

Selain dua pakar *uṣūl al-fiqh* kontemporer tersebut di atas, ternyata banyak para pakar *uṣūl al-fiqh* berikutnya yang mengkaji persyaratan *'illah* hukum terus bermunculan, meskipun terlihat hanya bersifat menetapkan yang telah ada, menguatkan, dan mengomentari lebih spesifik lagi. Misalnya, Abd al-Karim Zaidan menetapkan lima (5) persyaratan *'illah* tampaknya tidak jauh berbeda dengan apa yang telah ditetapkan oleh Abū Zahrah. Lima (5) persyaratan itu: (1) *'Illah* itu harus sifat yang jelas (*waṣfun ḡābirun*). (2) *'Illah* itu harus pasti dan terukur (*waṣfun muḡḡābiṭun*). (3) *'Illah* itu harus berupa sifat yang relevan (*waṣfun munāsibun*) dengan *hikmah* hukum. (4) *'Illah* itu harus sifat yang tidak saja ada hanya pada *ashl*, tetapi juga harus ada dalam aplikasinya pada *furu'*. (5) *'Illah* itu harus merupakan sifat yang tidak *mulgab*.⁶⁵

Empat (4) persyaratan *'illah* yang dikemukakan oleh Zaidan dan Abū Zahrah, secara substansial adalah sama, yaitu *waṣfun ḡābirun*, *waṣfun muḡḡābiṭun*, *waṣfun munāsiban*, dan *waṣfun ay al-'illah muta'addiyah*. Hanya saja berbeda terlihat pada syarat kelima, Zaidan menegaskan *'illah* itu tidak boleh sifat yang *mulgab*, sementara Abū Zahrah justru menjadikan sebagai salahsatu persyaratan *'illah*. Karena itu, *'illah* perlu dicari dan ditentukan secara cermat, sehingga tidak keliru menetapkan *'illah*.

⁶⁴Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Usul al-Fiqh*, h. 68-70.

⁶⁵Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh* (Bagdad: Dar al-Fikr al-'Arabiyah, 1977), Cet. ke 6, h. 204-205.



c. **Eksistensi *Qiyās* dalam *Istinbat* Hukum dan Aplikasinya pada Beberapa Kasus Hukum Islam Kontemporer**

Bertolak dari terminologi *qiyās* yang dikemukakan al-Gazāli di atas dapat dipahami dan dideskripsikan bahwa *qiyās* itu bisa dengan cara menetapkan (*isbāt*), dan meniadakan (*nafy*). Segi *isbāt*, ada dua hal yang harus diperhatikan, yaitu menetapkan adanya kesamaan hukum dari dua problem yang telah diketahui, dan atau menetapkan adanya kesamaan sifat karena ada yang menyatukan dari dua hal yang diketahui tersebut. Sebaliknya, segi *nafy*, menetapkan ketidaksamaan dari kedua problem yang diketahui, baik hukum maupun sifat. Dalam konteks ini al-Gazāli mengemukakan bahwa, jika yang menyatukan atau menghubungkan antara kedua problem yang diketahui itu menyebabkan adanya kesamaan antara keduanya, maka ia adalah *qiyās* yang benar (*qiyās ṣābiḥah*). Tetapi, jika tidak menimbulkan kesamaan, maka berarti ia adalah *qiyās* yang tidak benar (*qiyās fāsīdah*, atau *qiyās ma'ū al-fāriq*),⁶⁶ yakni *qiyās* yang paradok.

Al-Gazāli ungkap berikutnya menegaskan bahwa, suatu *qiyās* dapat diterima apabila ia memenuhi empat unsur yang ada di dalamnya, yaitu *al-aṣl*, *al-far'*, *ḥukm al-aṣl*, dan *al-'illah*.⁶⁷ Menurutnya, bahwa cabang (*al-far'*) dan pokok (*al-aṣl*) dalam *qiyās* tidak harus sesuatu yang positif, tetapi terkadang bisa juga dalam bentuk negatif (*lais min al-syarṭ al-far' wa al-aṣl kaunuhā maujūdāin bal rubamā yastadillu 'alā al-nafy*).⁶⁸

Atas dasar pemikiran ini, al-Gazāli memakai kata *ma'wām* sebagai pengganti kata *syai'* dalam definisi yang diformulasikannya. Ia tidak menggunakan term *ḥaml al-syai'* '*alā al-syai'*', karena *al-syai'* harus berupa yang konkrit, tidak boleh yang bersifat abstrak (*ma'dūm*). Sedangkan kata *ma'wām* itu mencakup yang konkrit dan abstrak, serta yang positif dan negatif.⁶⁹

Kedudukan *qiyās* dilihat dari segi eksistensinya, ternyata antara al-Gazāli dan *Jumbūr al-ṣūfiyyin* termasuk mayoritas para pakar hukum Islam (*Jumbūr al-fuqahā'*) terjadi perbedaan pandangan. Menurut *Jumbūr al-uṣūliyyin* bahwa eksistensi *qiyās* adalah sebagai salah satu dasar *tasyri'* dan dalil hukum (*aṣl min uṣūl al-tasyri' wa dalil 'alā al-ahkām al-syar'iyyah*).⁷⁰ Sedangkan menurut al-Gazāli, *qiyās* hanyalah sebagai metode (*al-manhaj*), bukan sebagai dasar *tasyri'*. Ia menegaskan di dalam *al-Mustasfā*, bahwa *qiyās* sebagai cara untuk menghasilkan hukum dari teks-teks (al-Qur'ān dan sunnah/hadis) melalui penalaran berpikir deduktif-analogis (*kaifiyyah istiṣmār al-ahkām min al-alfāz wa al-iqtibās min ma'qūl al-alfāz biṭariq al-qiyās*).⁷¹ Pandangan al-Gazāli ini menunjukkan bahwa *qiyās* bukanlah dalil, tetapi *manhaj*. Ia kedudukannya hanyalah sebagai sarana penyimpulan hukum, meminjan istilah Fazlur Rahman “sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisein”.⁷²

⁶⁶ Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 394.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Zaky al-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 111.

⁷¹ Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 394.

⁷² Fazlur Rahman, *Islam*, h. 106.



Al-Gazali mengemukakan untuk menguatkan pandangannya ini ketika membahas tentang dalil-dalil hukum (*adillah al-ahkam*). Menurutnya, bahwa dalil hukum itu ada empat macam, yaitu *al-Kitab*, *al-sunnah*, *al-ijma'*, dan *dalil al-'aql*. Dalil yang disebutkan terakhir ini mencakup *al-istihsab*, *al-istihsan*, dan *al-istihsab*.⁷³

Pandangan dan pemikiran metodologi hukum Islam al-Gazali ini di era modern (abad XX Masehi) hingga era kontemporer ini terlihat diikuti di antaranya oleh Muhammad Abū Zahrah, ia menegaskan bahwa *qiyas* merupakan cara dalam meng-istinbatkan hukum.⁷⁴

Deskripsi pemikiran al-Gazali ini dapat ditegaskan, bahwa terlihat jelas eksistensi *qiyas* dalam pandangan *Jumhūr al-uṣūliyyin* adalah sebagai dalil hukum, yang berarti kedudukannya setara dengan *al-Qur'an*, *al-sunnah*, dan *al-ijma'*, hanya saja intensitas dan otoritasnya yang berbeda dalam aplikasi *istinbat al-ahkam*-nya. Berbeda halnya kedudukan *qiyas* sebagai *manhaj*, adalah sama sebagaimana metode-metode penggalan hukum yang lain, seperti *istihsab*, *istihsan*, *istihsab*, dan yang lainnya.

Qiyas sebagai metode penemuan dan penggalan hukum, di era globalisasi dan digitalisasi iptek informasi-komunikasi modern ini masih tetap relevan untuk diaplikasikan terhadap kasus-kasus hukum Islam kontemporer, di antaranya:

1. Pemberian maskawin kepada isteri. Dalam hukum pokok (al-Qur'an dan hadis) memberikan maskawin kepada isteri itu hukumnya wajib, tetapi berapa kadar atau besaran maskawin yang mesti diberikan kepada isteri, tidak disebutkan dengan jelas. Para imam mujtahid memahami hukum pokok tersebut dengan pendekatan *qiyas* kesimpulan hukumnya sangat beragam. Misalnya, masyarakat Madinah menetapkan kadar minimal maskawin itu dengan menganalogikan kepada pencuri yang dikenakan hukum potong tangan apabila ia mencuri minimal seperempat dinar atau tiga dirham di Madinah, dan sepuluh dirham di Kufah. Menurut Imam Mālik, minimal kadar maskawin yang mesti diberikan oleh seorang suami kepada isterinya dianalogikan pada batas minimal seorang pencuri dikenakan hukum potong tangan.⁷⁵ Fakta sejarah aplikasi *qiyas* pada era Imam Mālik tersebut dapat dijadikan dasar analogi untuk menetapkan kadar minimal maskawin di era kontemporer ini, tentunya dengan mempertimbangkan strata sosial isteri, di samping kemampuan finansial suami. Estimasinya, mungkin 100 juta, atau 150 juta rupiah, karena seperempat dinar atau tiga dirham dikrus harga emas sekarang a/gram 1 juta rupiah x 85 gram berarti 85 juta rupiah. Asumsinya, kalau kadar minimal maskawin 100 juta rupiah dipandang tidak memberatkan di era kontemporer ini.
2. Memberantas *buzzer* dan *hoax*. Di era digitalisasi iptek informasi-komunikasi modern saat ini perilaku *buzzer* dan *hoax* ternyata mewarnai media sosial dalam keseharian kehidupan umat Islam dan bangsa Indonesia. Berpikir

⁷³ Al-Gazali, *al-Mustasfā*, h. 119, 199, 230, 247, 250, 260.

⁷⁴ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 224.

⁷⁵ Muhammad Zakaria al-Kandahlawi, *Ajiaz al-Masālik ilā Muwaṭṭa' Mālik* (Bairut: Dār al-Fikr, 1980), Juz ke 11, h. 290. Lihat, Noel J Koulson, *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: P3M, 1987), h. 45.



secara deduktif-analogis, bahwa dalam unsur *qiyās*, *aṣl* sebagai *maqīs ‘alaib* atau *musyabbah bih* (Q.S. al-Hujurāt: 12 dan HR. *Muttafaq ‘Alaib* dari Abi Hurairah mengenai perilaku *buṣṣer* dan *boax*) dapat diaplikasikan pada *al-far’* sebagai *maqīs* atau *musyabbah* (*buṣṣer* dan *boax*), karena terdapat kesamaan ‘illah hukumnya, yaitu sama-sama mendatangkan kebencian, permusuhan, dan fitnah. Sedangkan fitnah dalam perspektif Q.S. al-Baqarah: 191 itu lebih dahsyat dari pembunuhan. Karena itu, memberantas perilaku *buṣṣer* dan *boax* yang sekarang terus mewarnai media sosial adalah suatu keniscayaan yang secara kontinyu terus dilakukan, baik oleh aparat pemerintah maupun oleh para pihak masyarakat pada umumnya.

C. Penutup

Dari uraian dan pembahasan tersebut di atas, pada penutup ini dapat ditegaskan beberapa hal sebagai berikut:

1. Bahwa *qiyās* dalam pemikiran al-Gazālī merupakan suatu metodologi penalaran hukum Islam (*manhaj/tariqah*) untuk menghasilkan hukum dari teks-teks al-Qur’ān dan sunnah (hadis) melalui berpikir deduktif analogis.
2. Berpikir *deduktif-analogis* dalam aplikasinya terutama pada kasus-kasus hukum Islam kontemporer harus bertitik tolak dari unsur-unsur *qiyās* (*arkān al-qiyās*), yang meliputi pokok (*aṣl*), cabang (*al-far’*), causa legis (*‘illah al-hukum*), dan hukum (*al-hukm al-aṣl*). Dari keempat *arkān al-qiyās* ini masing-masing diikat oleh persyaratan-persyaratan sebagai justifikasi penalaran *qiyās*. Sehingga persoalan-persoalan baru yang muncul yang tidak terakomodir di dalam *naṣ* dapat dihubungkan dengan persoalan yang telah ditetapkan oleh *naṣ* atas dasar adanya kesamaan causa legis (*‘illah al-hukm*). Untuk itu, menurut al-Gazālī aplikasi *qiyās* dipandang tidak sah apabila tidak terpenuhi keempat *arkān al-qiyās*.

Referensi

- Amin, Samsul Munir dan Toto Juwantoro, *Kamus Ilmu Usbul Fikih*, Cet. Ke 1, T.tp.: Penerbit AMZAH, 2005.
- Barri, Zakaria, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Ittihād al-‘Arabi li al-Ṭibā’ah, 1395 H./1975 M.
- Coulson, Noul. J., *The History of Islamic Law*, Diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan Hukum Islam dalam Perpektif Sejarah, Cet. Ke 1, Jakarta: P3M, 1987.
- Dunya, Sulaiman, *Al-Haqiqat fi al-Nazar al-Gazālī*, Cet. Ke 3, Mesir: Dār al-Ma’ārf, 1981.
- Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad ibn al-Muqri, *Al-Miṣbāh al-Munir fi Garib al-Syarh al-Kabir al-Rafi’I*, Jld. Ke 2, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, t.t.
- Gazālī, Abū Hāmid, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Al-Maktabah al-Jundiyyah, 1391 H./1971 M.
- _____, “Al-Munqiz min al-Ḍalāl” dalam *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, Bairut: Dār al-Fikr, 1996.
- Habib, Sa’di Abu, *Al-Qāmus al-Fiqh Lughatan wa Iṣṭilāhan*, Cet. Ke 2, Damaskus-Suriyah: Dar al-Fikr, 1408 H./1988 M.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup, Cet. Ke 1, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Hasan, Hasan Ibrahim, *Tārikh al-Daulah al-Fāṭimiyah*, Mesir: Dār al-Kutūb, 1958.



- Ibn al-Kallikan, Abu al-‘Abbās Syams al-Din, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Jld. Ke 1, Bairut: Dār al-Saqāfah, t.t.
- Ibn Hazm, Abi Muhammad ‘Ali al-Zahiri, *Al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Juz ke 3, Cet. Ke 1, Al-Azhar: Maktabah ‘Āṭif, 1398 H./1978 M.
- Ibn Jauzi, Abū al-Farraj ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali, *Al-Muntaẓam fi Tārikh al-Umām wa al-Mulk*, Juz ke 9, Hyderabad: Dār al-Ma’ārif al-Usmāniyah, 1359 H.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, Jld. Ke 3, Bairut: Dār al-Fikr, 1955 M.
- Kramers, J.H., H.A.R. Gipp, *Sharter Encuclupedia of Islam*, Vol. ke 3, London: Luzar and Co., 1961.
- Kandahlawi, Muhmmad Zakaria, *Anjaz al-Maāalik ila Muwaṭṭa’ Mālik*, Juz ke 11, Bairut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1980.
- Khudari Biek, Muhammad, *Tārikh Tasyri’ al-Islāmi*, Cet. Ke 7, Mesir: Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1981.
- _____, *Uṣūl al-Fiqh*, Cet. Ke 7, Mesir: Dār al-Fikr, 1981.
- Maimun, “Reorientasi Kajian Ijtihad Kontemporer” dalam *Jurnal Hukum Istiabat*, Metro-Lampung: STAIN Jurai Siwo, Vol. 8, No. 2, November 2011.
- Mugniyah, Muhammad Jawad, *Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Šaubih al-Jadid*, Cet. Ke 1, Bairut: Dār al-‘Ilm li al-Mulāyyin, 1975.
- Razak, Abu Bakar Abdul, *Al-Nufāḥāt al-Gaẓāliyyah*, Ce. Ke 3, Kairo: Dār al-Qaumiyyah li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1949.
- Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim, *Al-Fiker al-Uṣūli*, Cet. Ke 1, Makkah al-Mukarramah: Dār al-Syurūq, 1983.
- Subki, Tajuddin Abi Nasr ‘Abd al-Wahab ibn li ibn ‘Abd al-Kafi, *Tabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā*, T.tp.: Isa al-Bābi al-Halabi wa Syurakāuh, 1968.
- Smith, Margaret, *Al-Ghazali the Mystic*, London: Luzarand Co., 1944.
- Schacht, Yoseph, *An Intraduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1965.
- Syafi’I, Muhammad bin Idris, *Al-Risālah*, Pentahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Mesir: Dār al-Fikr, t.t.
- _____, *Al-Umm*, Juz ke 5, Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961.
- Sya’ban, Zaky al-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Ta’lif, 1965.
- Syalabi, Ahmad, *Mausū’ah al-Tārikh al-Islāmi wa Haḍarab al-Islāmiyyah*, Juz ke 3, Ce. Ke 4, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1978.
- Sayis, Muhammad ‘Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Kairo: Maktabah Muhammad ‘Ali Sabih wa Aulāduh, tt.
- Tabanah, Badawi, *Ihyā’ ‘ulūm al-Din*, Juz ke 1, Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958.