

ABSTRACT

Ijtihad ta'lili (causation, qiyasi) is a methodological answers toward new case uncovered by nas. Many scholars recomandate it as first step has to be possed before using other approach (that includes in ijthad bi al-ra'y category). Because, on principle, by illat analogizing, law produced by qiyas is equal with syara' purpose.

One of fundamental problem of qiyas concept, relates to criteria of which unmentioned by nas (al-maskut 'anh), i.e. about status of dalalah an-nas (mafih muw faqah, dal lah al-dal lah, a fortiori argument), wheather it is qiyas or not? Beside that, juristic difference (ihtilaf) on illat determination has also implicated one thing that is concidered as illat, but in other hand is not. And also, in identifying attempt of any problem can solved by this method. These wholly indicated that the concept of qiyas is tied with or depend on istinbath system inclination of scholars, especially, in effort of nas aim interpretation.

This article tries to explore ijthad ta'lili as method of Islamic law discovery. Although there is still assumption of ijthad ta'lili scope, including istih[?]s n, sad ad-dar 'ah and also 'urf, based on former formulation or basic epistem that relates to illat in the text an sich, this study just limits on qiyas exsplanation. Thus, qiyas in this context is regarded as ijthad ta'lili manifestation. As enrichment, this concept will be compered with similar concept in positive law.

Key words: Ta'lili, Metode Penemuan Hukum Islam, Analogi.

Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum Positif)

Mahsun Fuad

A. Pendahuluan

Ijtihad *ta'lili* (kausasi, *qiyasi*) merupakan jawaban metodologis atas kasus baru yang tidak tercakup dalam redaksi nash.¹ Ia berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Metode ini urgensif dan relatif lebih baik dari metode penalaran lainnya karena berusaha mempertemukan idea normatif ('*illat*) dengan kenyataan empirik (*far*').² Abdul Wahab Khallaf merekomendasikannya sebagai hal pertama yang harus dilakukan sebelum pendekatan (yang masuk kategori *ijthad bi ar-ra'y*) lainnya,³ karena pada dasarnya dengan adanya persamaan '*illat*, hukum yang dihasilkan melalui qiyas sama dengan kehendak syara' yang tercantum dalam nas agama. Karena itu meskipun terjadi perbedaan, Jumhur ulama mendukung metode ini dengan berbagai argumen teologis maupun rasional.⁴

¹ Terdapat tiga pola (*tariqat*) ijthad dalam hukum Islam yaitu *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*) dan *istislahi*. Ijthad *istihsani* tidak dianggap sebagai pola ijthad yang berdiri sendiri dengan alasan beberapa bagian aplikasinya masuk bahasan ijthad *qiyasi* dan sebagian yang lain dalam kategori *istislahi*, Lihat lebih lanjut pada Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), hlm. 419.

² Husein Muhammad, "Manhaj Fiqih untuk Kemaslahatan", *Makalah* pada diskusi halqah hukum Islam di Buntet, Cirebon, tidak diterbitkan, 1997.

³ Abdul Wahab Khallaf, *Mas[?] dir al-Tasr ' fi m l Nassa fh.*, (Beirut: Dar al-Qallam, 1972), hlm. 19.

⁴ Kehujahan dan justifikasi qiyas sebagai dalil atau metode ijthad dibuktikan dengan nas al-Qur'an, hadis, serta *asar* sahabat. Namun demikian, Ibnu Hazm sebagai pengembang mazhab

Salah satu distingsi pandangan cukup mendasar konsep qiyas terkait dengan kriteria sesuatu yang tidak tercakup dalam nas (*al-mask t 'anh*). Polarisasi muncul mengenai masalah *dal lah n s* (*maf h m muw faqah, dal lah al-dal lah*, atau argumen *a fortiori*), termasuk ke dalam qiyas atau tidak? Selain itu, dalam hal penetapan 'illat serta cakupan kehujahan qiyas juga belum menampakkan tanda-tanda kesamaan pandangan. Implikasinya sesuatu yang dalam satu tinjauan dianggap sebagai 'illat tidak serta merta disahuti dan dipandang sebagai 'illat dalam perspektif lain. Begitu pula dalam menentukan berbagai permasalahan yang bisa dijangkau dengan metode ini. Hal ini mengindikasikan bahwa konsep qiyas yang ditawarkan terkait erat dengan kecenderungan sistem *istinbat* hukum mujtahid, khususnya dalam upaya menafsirkan maksud nas.

Walaupun ada anggapan atau pendapat bahwa jangkauan ijtihad ta'lili meliputi *istihān, sad ad-dar 'ah* atau mungkin juga 'urf, namun mendasar pada formulasi dan epistem awalnya yang semata mendasar pada illat hukum di dalam teks, makalah ini membatasi bahasan pada qiyas (*tar qah al-qiy s*). Dengan demikian, makalah ini hanya membahas qiyasi sebagai manifestasi dari pola ijtihad ta'lili. Sebagai *enrichment*, ia akan coba dibandingkan dengan konsepsi serupa dalam hukum positif.

B. Definisi Qiyas

Secara etimologis qiyas yang merupakan *verbal-naun* dari kata *q sa* bermakna "merasa lapar", mengukur kedalaman dari sebuah sumur, melewati lawan dalam lomba lari, dan menganalogikan sesuatu terhadap sesuatu lain yang mirip.⁵ Arti terakhir ini tampaknya yang secara langsung berhubungan dengan pembahasan ini. Bagaimanapun harus dicatat bahwa kata sebagai term logika tampaknya baru masuk dalam dunia Arab setelah mereka bersinggungan dengan alam fikir Yunani, kira-kira pada abad II Hijrah. Begitu pula dengan term qiyas, ia mendapatkan landasan yang kokoh dan diterapkan serta digunakan secara luas oleh para pendukungnya dalam lapangan hukum agama, juga dalam lapangan bahasa dan tata bahasa baru pada abad ke dua Hijrah.⁶

Namun demikian ada anggapan bahwa metode qiyas muncul sebagai upaya peredaman atas pemakaian ra'yu yang terlalu bebas dan liberal terutama pada masa tabi'in.⁷ Dikonsepsikannya qiyas diharapkan mampu membatasi dan bahkan

Zahiri menolak qiyas sebagai proses penemuan hukum Islam. Eksplorasi lanjut lihat pada Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm wa Asru Ar 'uh wa Fiqhuh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arab, 1954).

⁵ Semakna yang terakhir ini adalah paparan Ibnu Munzir dalam *Lisan al-Arab* sebagaimana dikutip Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Bunyah al 'Aql 'Arab : Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nizami al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-Arabiyah*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1993), hlm.137.

⁶ Sebagaimana dilansir al-Jabiri dari al-Dzihabi bahwa baru pada 143 H. terjadi proses yang ia sebut sebagai upaya tadwin dalam segala bidang keilmuan ke Islamian yaitu hadis, fiqh, dan tafsir dengan tokoh-tokohnya Ibnu Jarir di Makkah, Anas bin Malik di Madinah, Auza'i di Syam, Ibn Arubah dan Hamad bin Salmah di Basrah, Sufyan al-Sauri di Kufah. Ibnu Ishak mengarang *al-Maghazi* dan Abu Hanifah menelorkan karya *Fiqh al-Akbar*, Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Takw n al-'Aql al-Ar b*, (Beirut: al-Markaz al-Saqaf al-Arab, 1991), hlm. 62-3, dengan parameter demikian qiyas sebagai term keilmuan mendapatkan basis epistemologinya.

⁷ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 125. Asumsi ini mungkin bisa diperkuat dengan setting polarisasi antara fiqh ahli hadis dan fiqh ahli ra'yu yang terlihat tidak memberikan kontentum signifikan bagi hukum Islam.

menghentikan penggunaan peran akal yang extra berlebihan. Al-Syafi'i dianggap sebagai tokoh yang mempelopori dan membuat satu skematisasi tentang qiyas. Lewat qiyas, ia mencoba menginternalisasikan pemikiran hukum yang berkembang pada masanya.⁸ Dalam bahasa yang lebih tegas, bisa dikatakan bahwa dengan qiyas al-Syafi'i ingin mensubstitusi segala proses penalaran (ijtihad, interpretasi) dalam hukum Islam. Dalam pandangannya qiyas dan ijtihad adalah dua istilah yang memiliki pengertian yang sama.⁹

Secara terminologis, terdapat dua pengertian qiyas. Mereka yang berasumsi bahwa qiyas merupakan dalil agama memaknainya sebagai “ekuivalensi antara kasus pokok dengan kasus cabang dalam *causa legis* yang disimpulkan dari hukum kasus pokok”,¹⁰ atau “kesamaan kasus yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan kasus yang tidak disebutkan dalam nas menyangkut illat hukumnya.” Sedangkan yang menganggapnya sebagai aktifitas mujtahid mendefinisikan sebagai “memperluas berlakunya suatu nas hingga mencakup kasus-kasus baru yang semula tidak termasuk ke dalam cakupan nas itu karena adanya persamaan *causa legis*”; atau dalam pandangan al-Ghazali,¹¹ “membawa hukum yang belum diketahui kepada hukum yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum atau meniadakan hukum bagi keduanya, disebabkan adanya satu hal yang menyatukan”; atau dalam pemahaman Hanabilah “upaya mempersamakan (*al-mus wah*) kasus *furu'* dengan asal di dalam masalah illat hukumnya”;¹² atau dalam bahasa Ibnu Humam sebagai “upaya mempersamakan (*al-mus wah*) suatu tempat (*al-mahall, al-far'*) dengan yang lainnya (*al-akhr, al-asl*) di dalam bahasan ‘illat hukum syara’ yang tidak bisa dipahami semata dengan pendekatan bahasa”.¹³

Berbagai definisi dari dua perspektif mengantarkan pada kohesivitas pemahaman bahwa pada dasarnya problem qiyas adalah adanya persamaan *illah* yang mengakibatkan persamaan hukum antara *asl* dan *far'*, baik itu dianggap sebagai yang “*daruri*” nas atau melalui pengupayaan (*nazar*) melalui instrumen ijtihad. Walaupun demikian, tetap saja terdapat perbedaan mendasar terutama ketika formulasi mereka ditarik ke wilayah praksis. Implikasi definisi yang menganggap qiyas sebagai dalil, bahwa ia bukan merupakan karya mujtahid, karena pada dasarnya hukum *far'* akan secara otomatis sama dengan hukum *asl*, walaupun tanpa ada upaya untuk mengqiyaskan *far'* ke *asl*. Sementara pandangan yang kedua mengantarkan pemahaman, bahwa qiyas merupakan usaha atau hasil karya ijtihad. Logikanya penetapan hukum pada *furu'* seperti hukum *asl* dengan

⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1965), hlm. 60.

⁹ Idem., *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, (London: The Oxford University, 1950), hlm. 123.

¹⁰ Al-Amidi, *Al-Ihk m f Usul al-Ahk m*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Khidiwiyah, 1914), III:273

¹¹ Al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Beirut Dar al-Fikr, tt), II: 228; bandingkan dengan redaksi yang berbeda dalam id., *Sifa' al-Ghalil fi Bayan al-Sabah wa al-Mukhl wa Masalik al-Ta'lil*, (Baghdad: Matba'ah al-Irsyad), hlm. 18.

¹² Abdul Qadir Ibn Badran, *Al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hambal*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985), hlm. 300.

¹³ Kamaluddin Ibn Humam, *at-Tahr r*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 417

pertama-tama menempuh preferensiasi dan penentuan illat yang mempersepsikan hukum *furu'* kepada *asl*, tidak bisa berjalan tanpa melalui usaha seorang mujtahid.

Implikasi lanjut perbedaan formulasi ini semakin kentara pada konteks “*la tudriku bi mujarad fahm al-lughah*” sebagaimana dikonsepsikan ulama Hanafiyah dan Ibnu Humam. Hal ini menandakan bahwa qiyas dalam pandangan mereka berbeda dengan qiyas dalam pandangan Syafi’iyah. Hal ini bisa dijelaskan dengan mengilustrasikan pembagian dalil –sebagai sarana petunjuk makna (*tariqat al-dilalah ‘ala al-ma’na*)– bagi kalangan Hanafiyah terbagi menjadi empat; *dil lah al-‘ib rat*, *dil lah al-isy rah*, *dil lah al-n s*¹⁴, dan *dil lah al-iqtid ’*, sementara Syafi’iyah mempetakannya menjadi dua yaitu *dil lah al-mant q* dan *dil lah al-mafh m* (dengan derivasi *maf h m mukh lafah* dan *maf h m muw faqah*).¹⁵ Dalam pada itu ada benang merah pemahaman bahwa apa yang disebut sebagai *dil lah n s* dalam konsepsi Hanafiyah setara dengan *maf h m muw faqah* dalam konsepsi Syafi’iyah, dalam hal mana keduanya berusaha mencari maksud yang terkandung dalam redaksi teks (*al-mant q*) dan makna yang tersirat (*al-mask t ‘anh*) melalui pendekatan kebahasaan, tidak perlu instrumen ijtihad. Mendasar pada ta’rif yang ada, *maf h m muw faqah* atau *dal lah al-n s* yang dalam konsepsi Syafi’iyah masuk dalam kategori qiyas *aulawi* (*qiyas j l*), dalam konsepsi Hanafiyah tidak dimasukkan dalam kategori qiyas. Menurut mereka qiyas menuntut adanya pemikiran yang mendalam tentang kandungan illat yang terdapat dalam nas, sementara *maf h m muw faqah* atau *d lalah n s* masuk dalam keumuman nas (*al-khas ur da bih al-‘ m*), yang penyingkapannya tidak perlu adanya usaha yang susah payah (*bazl al-juh d*), tetapi lewat pendekatan kebahasaan *an-sich*.

Walaupun *mainstream* Syafi’iyah berpendapat demikian, namun ada beberapa ulama dari kalangan ini yang mempunyai pendapat berbeda. Al-Ghazali dan As-Syirazi –dua dari ulama’ Syafi’iyah lainnya– berpendapat bahwa metode qiyas hanya dilakukan ketika pendekatan secara literal (*lug wiyah*) tidak memungkinkan, telah gagal.¹⁶ Karena itu, bagi keduanya, *maf h m muw faqah* tidak masuk kategori penalaran inferensial qiyas, melainkan penalaran linguistik dalam mana hukum dipahami sebagai implikasi bahasa teks itu sendiri. Ketika Allah SWT melarang mengucapkan kata “hus” kepada ke dua orang tua, kemudian menarik hukum haram memukul kepada mereka, hal ini bukan karena berlandaskan penggunaan nalar dan penyimpulan *causa legis*,¹⁷ akan tetapi berlandaskan pemahaman intrinsik bahwa bukan pelarangan mengatakan “hus” itu sendiri yang dimaksud akan tetapi meliputi pelarangan menyakiti orang tua secara umum itu yang hendak dikemukakan oleh makna teks. Dalam hal ini kentara al-Ghazali memakai konsep al-Syafi’i *a minori ad maius* (dari yang lebih kecil ke yang lebih besar) untuk menjelaskan bahwa dengan penyebutan hal terkecil yang menyakitkan

¹⁴ Setara dengan makna kata ini adalah *dil lah al-dil lah*, *fahwu al-khit b*, *lah n al-khit b*, *qiy s awl*, atau *qiy s j l*, lihat ilustrasinya pada Muhammad ‘ bed al-J bir, *Bunyah...* hlm. 60.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 60-3.

¹⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustas f*, II:190-1; Abu Ish q as-Syir zi, *Al-Lum ’ fi Us l al-Fiqh*, (Surabaya: Syirkah al-Maktabah wa al-Matba’ah, tt), hlm. 24.

¹⁷ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa...*, II: 373.

yaitu “hus”, Allah SWT berkehendak mengharamkan tindakan (fisik-non fisik) lebih besar yang menyakitkan secara keseluruhan kepada kedua orang tua. Secara konklusif, qiyas versi al-Ghazali menafikan pendekatan *lug wiyah* yang mempersepsikan pada apa yang tertulis pada *nas* semata, tidak meliputi makna selain yang tertera dalam teks dalam proses penemuan hukum. Atau dalam bahasa lain, qiyas merupakan pendekatan maknawiyah (*illat, ideal moral*) atas sebuah teks yang kemudian diterapkan pada kasus yang selain tercantum dalam teks.

Elaborasi lanjut dari formulasi qiyas versi al-Ghazali dan dalam hal ini juga Abu Husein al-Basri –seorang eksponen Mu’tazilah– adalah masuknya *qiyas al-akhs* dalam pembahasan qiyas. Menurut al-Basri bahwa ada dan eksisnya suatu ketentuan hukum karena adanya illat dan karena itu tiadanya illat berakibat menjadi tiadanya hukum,¹⁸ juga berlaku pada qiyas. Karena inti dari qiyas adalah persamaan dalam illat.

Dari paparan di atas dapat dipahami bahwa qiyas merupakan perluasan ketentuan hukum yang terdapat pada asal kepada kasus baru yang terjadi. Penyamaan pada illat merupakan indikasi bahwa qiyas bukan merupakan pembentukan hukum, namun hanya sebagai penyingkap (*mudhar*) adanya persamaan sebab-sebab hukum. Hal ini sejalan dengan konsep hukum Islam sebagai yang bersifat ditemukan, bukan dibikin. Metode qiyas dalam hal ini merupakan generasi ketiga dari model penemuan hukum Islam, setelah metode *mant q n s* dan *mafham n s* gagal diperdayakan dalam menyingkap kasus hukum baru.

C. Argumen Teologis dan Rasional bagi Kehujjahan Qiyas.

Walaupun keberadaan nas itu multi tafsir namun dapatlah dipaparkan di sini beberapa alasan teologis yang bisa dianggap melegitimasi keberadaan qiyas sebagai sumber atau metode istinbath hukum. Dari sini akan terlihat sejauhmana justifikasi bagi ilmu pengetahuan bahwa apa yang dihasilkan melalui qiyas itu benar secara syar’i. Di samping itu sejauhmana argumen penolakan qiyas sebagai dasar atau metode penemuan hukum juga dapat ditelusuri dari titik berangkat ini, di samping (terutama) oleh argumen rasional yang mereka paparkan.

Argumen teologis pertama diambil dari Q.S. an-Nisa (4) ayat 59 yang bisa dipahami sebagai perintah untuk menaati Allah berarti perintah mengikuti hukum yang terdapat dalam ayat al-Qur’an; perintah untuk mengikuti Rasul berarti perintah untuk melaksanakan hukum yang terdapat dalam hadis, serta perintah taat kepada *ulil amri* berarti perintah mengikuti ijma ulama’. Sedangkan kalimat terakhir “*farudd ila Allah wa Ras lih*” bisa berarti perintah untuk mengikuti qiyas dalam hal yang terdapat perbedaan pandangan. Yang terakhir ini memberikan penjelasan bahwa pengembalian merupakan keniscayaan dan sebagai implikasi dari perintah Allah, dalam pada kasus hukum aktual yang belum tampak ketetapan hukumnya (baik melalui nalar *mant q* maupun *mafham*) dalam al-Qur’an dan hadis.

Dengan demikian, mafhum dari “pengembalian kepada al-Qur’an dan hadis” dalam konteks ini adalah pengembalian “pertentangan pandangan atau ijtihad manusia” atas satu kasus yang sama sekali belum ada vonis hukumnya, dan bukan dalam hal pemahaman teks, apalagi implementasi praktis dari ajaran al-Qur’an dan

¹⁸ Abu Husein al-Basri, *Al-Mu’tamad*, edisi Muhammad Humaidillah (Damaskus: al-Ma’had al-‘Ali al-Farnisi, 1965), II: 669.

hadis. Tafsir ini relevan dengan konteksnya, dengan asumsi bahwa tidak mungkin jika lafad “*tan za‘tum*” diartikan sebagai pertentangan “intern” al-Quran dan hadis itu yang –karenanya- harus dikembalikan kepada al-Qur’an dan hadis. Logikanya suatu yang diperselisihkan itu tidak mungkin dikembalikan kepada tempat terjadinya perselisihan. Dari tafsir teologis ini terlihat bahwa qiyas pada dasarnya hanya sebuah metode penafsiran,¹⁹ yang teraplikasi ketika ada permasalahan baru yang tidak bisa dijawab oleh pendekatan kebahasaan atau tekstualitas nas (*ijtihad bay n*). Maka adalah wajar dalam epistemologi usul fiqih –khususnya kalangan Muta’akhirin– terdapat pandangan bahwa qiyas hanya sebagai upaya *mundhir al-h□ukm*, bukan *musb t al- h□ukm*.

Argumen teologis di atas ditanggapi oleh Daud bin Ali (Daud az-Zahiri), bahwa jika terjadi perbedaan pendapat atas sebuah dasar hukum (nas) maka ijtihadnya adalah dengan mencari dasar hukum baru atau lain yang masih terkait dengan nas, bukan dengan jalan qiyas yang jelas tidak diperintahkan oleh Allah SWT. Respons lebih tajam datang dari Ibnu Hazm al-Andalusi yang terkenal sebagai tokoh *nuf t al-qiy s*, yang menolak dasar analogi sebagai landasan penetapan hukum. Dalam *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, ia menolak beberapa qiyas dan *musb t al-qiy s* serta berpendapat bahwa penggunaan zahir nas telah cukup sebagai dasar hukum. Dengan mengelaborasi dan menafsirkan Q.S. Ali Imran (3) ayat 13 dan Q.S. An-Nahl (16) ayat 66, Ibn Hazm mencoba mengokohkan argumen teologisnya; bahwa kata “*la ‘ibrah*” dalam kedua ayat tersebut tidak serta merta bisa ditarik pemahaman bahwa qiyas itu absah dan *legitimate* sebagai dasar penetapan hukum. Sebab sesuai keumuman lafadnya, dalam hal ini Allah SWT, hanya memerintahkan untuk mengambil tauladan atau contoh.

Ibnu Hazm menegaskan bahwa bagaimanapun ta‘lil yang tidak berdasarkan keterangan yang tegas dari nas tidak dapat dibenarkan. Dia mengatakan bahwa “Bagaimanapun kami mempercayai adanya illat bagi sebagian hukum syara’, bahkan kami menetapkan hukum berdasarkan sebab-sebab (*‘illat*) ini dan berpegang teguh padanya, akan tetapi tidak ada satupun di dalam hukum syara’ itu yang dapat dijadikan sebab (*‘illat*) kecuali kalau Allah menjadikannya sebagai sebab”.²⁰ Iblis, kata Ibn Hazm adalah makhluk pertama-tama yang melakukan qiyas dan ta‘lil dalam agama.²¹

Kembali kepada argumen teologis kehujjahan qiyas, di samping nas al-Qur’an didapati juga beberapa hadis Nabi dan ‘asar sahabat sebagai justifikasinya. Yang paling populer diantaranya adalah dua hadis yang berisi dialog Nabi saw. dengan Mu‘ad bin Jabal ketika akan ditugaskan keYaman sebagai hakim (*q di*)²² dan hadis yang berisi tentang kebolehan seorang anak

¹⁹ Penafsiran berbeda dengan penerjemahan. Yang pertama adalah aktualisasi nilai substansial (*illat*) suatu teks ketika dihadapkan pada realitas baru, sementara penerjemahan cenderung melihat tradisi sebagai “skrip” di mana teks dipandang sebagai barang mati dan menutup ke dalam, lihat pada Ulil Absar Abdalla, “Kegelisahan Kiai Desa di Kota Metropolitan Jakarta”, *BASIS*, Nomor 03-04 ke 49, Maret-April 2000 hlm. 17-8.

²⁰ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1968), VIII:1127

²¹ *Ibid.* hlm. 1139

²² Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, “Bab Ijtihad ar-Ra’y fi al-Qada”, edisi Muhammad Muhyidin Abd al-Hamid, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), III; 303, hadis nomor 3592; Ibn al-Arabi, *Aridah ala-Ahwal bi Syarh Sahih al-Tirmidzi*, “bab al-Ijtihad”, edisi Hisyam Samir al-Bukhari, (Beirut: Dar

meng-haji-kan orang tuanya yang telah meninggal.²³ Dalam hadis ini secara implisit Nabi saw, meng-qiyas-kannya “haji” kepada hutang sebagai sesuatu yang harus dibayar. Sedangkan asar sahabat adalah perintah Umar untuk menggunakan qiyas kepada Musa al-Asy’ari atas perkara yang tidak terdapat ketentuannya dalam nas.

Khusus hadis pertama bagi kalangan *nuf t al-qiy s* (penolak qiyas) terutama dari kalangan Zahiriyyah dianggap sebagai hadis yang sanadnya lemah, karenanya tidak layak untuk dijadikan sumber hukum. Secara ringkas persepsi mereka terhadap hadis ini adalah bahwa *pertama*, hadis ini diturunkan kepada kaum yang tidak terkenal; *kedua*, jika ditelusuri sanadnya maka terdapat nama Harits Ibn Amran yang tidak pernah meriwayatkan hadis kecuali dari jalur ini; *ketiga*, mereka menganggap hadis ini maudu’ karena isinya yang bertentangan dengan ayat al-Qur’an.

Sungguhpun kalangan mazhab Zahiri menentang qiyas sebagai dasar hukum namun dalam beberapa aspek dan dengan redaksi yang berbeda mereka menggunakannya. Apa yang mereka istilahkan sebagai *zahir nas* adalah meliputi konsepsi *maf h m muw faqah*, yang dalam konsepsi kalangan Syafi’iyah masuk kategori *qiy s al-aulaw* atau *qiy s al-jal*. Dengan demikian mazhab ini sebenarnya juga mengakui eksistensi qiyas.

Mengakhiri diskusi bagian ini, menarik kita paparkan temuan Syamsul Anwar dari argumen al-Ghazali bagi justifikasi pengetahuan kita bahwa hukum yang ditemukan melalui qiyas itu benar secara syar’i.²⁴ *Pertama*, adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang. *Kedua*, adanya pra-anggapan bahwa “setiap mujtahid itu benar”. Dengan dua argumen ini al-Ghazali sekaligus menolak terhadap golongan Syiah dan sebagian Mu’tazilah yang menolak qiyas.²⁵

Walaupun terdapat banyak alasan bagi justifikasi baik sebagai metode maupun sumber qiyas, namun –sebagaimana diungkapkan al-Syafi’i– qiyas hanya dapat dipergunakan dalam keadaan darurat.²⁶ Hal ini mengindikasikan bahwa qiyas terkait alternatif, ketika sumber-sumber utama (al-Qur’an, hadis dan ijma’) tidak meliput atau mengakomodir atas ketentuan hukum peristiwa aktual.²⁷ Di samping

Ihya’ at-Turats al-Arabi, tt), V:67-70, hadis nomor 1331, hadis ini diriwayatkan dari Umar dari Syu’bah dari Abi ‘Aun dari al-Haris ibn Umar Ibn Mughirah Ibn Syu’bah dari Anas dari al-Hims dari Saudara Muadz bin Jabal. Menurut penuturan Abu Ishak tidak ada riwayat lain selain dari riwayat ini karenanya ulama syiah menolak hadis ini.

²³ Al-Bukhari, *Matn Shahih al-Bukhari*, “Bab Kitab al-Hajj”, (Beirut: Dar al-Kitab al-Islamy, tt), I: 265; Al-Muslim, *Sahih Muslim*, (Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya’, tt), I: 567.

²⁴ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul karya al-Ghazali(450-505H./ 1058-1111 M.)*, Disertasi pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000, tidak diterbitkan. hlm. 344-5

²⁵ *Ibid.*, hlm. 348.

²⁶ Muhammad ibn Idris al-Syafi’i, *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), hlm. 447.

²⁷ Hal ini berbeda dengan pendapat al-Syirazi yang mengatakan bahwa dalam keadaan darurat nas, yang syarih pun (*al-‘azimah*) tidak berpengaruh dalam hukum, id., *al-Luma’...*, hlm.52. Jadi aplikasi qiyas adalah satu keniscayaan yang alamiah sifatnya.

itu cakupan qiyas sebagai hujjah dalam berbagai tempat menunjukkan *heterogenous* pandangan yang serius. Bagi kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah qiyas dapat dipraktekkan dalam segala medan permasalahan termasuk ibadah, hudud dan kifarfat. Sedangkan bagi kalangan Hanafiyah masalah hudud dan kifarfat, sebagaimana bidang ibadah, tidak dapat ditarik ketentuan hukumnya melalui qiyas sebab keduanya merupakan ketentuan yang telah ditetapkan oleh syara' (*sima'i*). Hal ini diperkuat dengan dalil berupa hadis Nabi saw. yang menyuruh meninggalkan hudud karena adanya keraguan (*syubhat*). Jadi hudud harus berdasarkan nas yang *qat'i*.

D. Macam-macam Qiyas.

Untuk memperoleh pemahaman utuh tentang qiyas diperlukan pengetahuan tentang *spare parts* (suku cadang, rukun-rukun) dari metode ini. Dalam epistemologi usul fiqh diuraikan bahwa rukun-rukun qiyas meliputi; *al-asl*,²⁸ *al-far'*,²⁹ *al-hukm*,³⁰ dan *'illat*.³¹ Terkait susunan ini, al-Jabiri³² memaparkan bahwa membuat konfigurasi ideal bagi rukun qiyas, sehingga ia "enak" dipahami sebagai sebuah gambaran logis bagi struktur berfikir bukan persoalan mudah, karenanya membutuhkan upaya pikir yang cukup subtil. Karena hal ini maka di dalam berbagai tempat, konfigurasi rukun-rukun qiyas menampakkan berbagai bentuk dan pilihan, tergantung pendekatan yang dipakai, serta pemahaman yang diyakini dari masing-masing istilah kuncinya. Plus-minus paradigma yang dipakai meniscayakan fabrikasi konfigurasi rukun qiyas akan selalu bisa diperdebatkan, tidak paten.

Dengan mempertimbangkan proses waktu berfikir misalnya, konfigurasi konvensional di atas menjadi klasik, sebab paradigma ini menawarkan bentuk sebagai berikut; *hukm al-asl*, *far'*, *illat hukm al-asl*, dan *tahsil hukm al-asl fi al-far'*. Konfigurasi demikian ini dibanding konfigurasi yang di atas mempunyai setidaknya dua perbedaan yaitu ia tidak memisahkan antara hukum dengan asal, serta merta sebagai satu kesatuan pembahasan (sesuai paradigma Mutakallimin), dan masuknya proses (*action*, upaya) pemberlakuan hukum asal pada cabang sebagai rukun qiyas. Konfigurasi ini walaupun kelihatan rasional, akan menjadi kurang tepat kalau misalnya pembahasan *illat hukum asl* dalam qiyas itu mendahului *far'*.³³ Lagi-lagi hal ini pun kurang tepat kalau konfigurasi didekati dengan paradigma bahwa pembahasan *illat* dalam qiyas itu tidak berangkat dari nas akan tetapi dari *far'* yang untuk mendapatkannya semata melalui penalaran.

²⁸ Ia sering dimaknai sebagai persoalan hukum yang hukumnya secara *qat'i* diungkap oleh nas serta mempunyai *illat*. Ia adalah *al-maqis alaih*, kepada mana *furu'* (*al-maqis*) dianalogikan.

²⁹ Ia sering dimaknai sebagai persoalan yang hukumnya tidak terdapat di dalam nas, yang hukumnya disamakan kepada *asl*.

³⁰ Ia adalah ketentuan hukum yang terdapat di dalam *asl*, kategori apa hukum pada *furu'* ditemukan.

³¹ Ia keadaan tertentu yang [dianggap] dipakai sebagai dasar (motif) bagi hukum *asl*, yang mana dengan asumsi adanya kesamaan dalam sektor ini, *furu'* ditemukan hukumnya.

³² Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql ...*, hlm. 145-6.

³³ Bentuk konfigurasinya menjadi *hukm al-asl*, *'illat hukm al-asl*, *al-far'*, dan *tahsil al-hukm al-asl fi al-far'*.

Menurut al-Jabiri, dalam perspektif terakhir ini sebenarnya konfigurasi ideal qiyas itu bisa terbentuk. Logikanya, seorang mujtahid untuk pertama sekali memulai langkahnya dengan menerima kasus aktual (*al-far'*) yang melalui penelusuran mendalam atas nas tidak didapatkan ketentuannya. Ini membawa arti bahwa *al-far'* dalam pembahasan qiyas menjadi fokus niscaya pertama. Dari sini aplikasi qiyas mengalir kepada penemuan *al-asl* yang diprakonsepsikan mempunyai ketetapan hukum dalam nas, untuk selanjutnya diulas *illat* hukum yang terdapat di dalam *al-asl* dan *al-far'* dan dimungkinkan bisa mempertemukan keduanya. Setelah ketiga langkah ini ditempuh maka upaya terakhir adalah penetapan hukum asal kepada cabang. Mendasar pada rentetan pemikiran maka konfigurasinya adalah *al-far'*, *al-asl*, *al-'illat*, dan *al-hukm*.³⁴

Menurut penulis apa yang menarik dari paparan al-Jabiri ini, –sesuai dengan proyek Kritik Nalar Arab-nya– esensinya bukan semata untuk mengetahui struktur qiyas (*bunyah al-qiyas*) sebagai metode penemuan hukum dengan segala kemungkinan konfigurasinya. Al-Jabiri berkehendak memaparkan bagaimana pun susunan konfigurasi [akan] terbentuk, tetap saja ia menampakkan ke-monolitik-an sebuah metode. Metode ini menguasai hukum segala persoalan aktual kepada nas, dengan cara menempelkan hukum masalah di dalam nas (asal) kepada cabang. Deduktifitas qiyas –dengan sendiri– menjauhkannya dari nuansa “*empirical approach*”, apalagi “*equilibrium approach*”³⁵ bagi sebuah metode, yang mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan akan terasa “utopis”, sui generis, dan “ngawang-ngawang”, tidak menyelesaikan masalah. Karena itu, idealnya sebuah metode penemuan hukum tidak hanya semata berpijak pada nalar bayani (bahasa, teks, nas) akan tetapi perpaduan gerak nalar bayani dan nalar alami (perubahan empirik).

Kembali kepada epistemologi usul fiqh bahwa qiyas dapat terbagi kepada beberapa kelompok, tergantung dari mana sudut pandang konseptornya. Qiyas dilihat dari subtansi kuat dan tidaknya hukum yang terdapat di dalam asal dan cabang terbagi menjadi tiga macam³⁶ yaitu: (i) *al-Qiyas al-aulaw* atau *al-jal* yaitu jika status hukum (*sense of law*) di dalam *furu'* terasa lebih kuat dari pada yang terdapat di dalam asal. Contohnya, status haram memukul orang tua (*far'*) itu lebih kuat dari pada sekedar membentak (*as □ l*).³⁷ Pola qiyas ini di kalangan ulama' usul sering tidak disebut sebagai qiyas akan tetapi dibahas dalam konteks *dil lah al-dil lah, dil lah al-n s* atau *fahw al-khit b*, (ii) *al-Qiyas al-musw* yaitu jika status hukum (*sense of law*) yang terdapat di dalam asal dan cabang' itu sama atau kompak. Qiyas ini sering dinamakan *al-qiyas fi ma'n al-n s*, atau dalam perspektif Hanafiyah hal ini baru disebut *qiyas al-j li*. Teknisnya dengan memberlakukan secara umum ketentuan hukum dalam asal kepada *furu'*, seperti diberlakukannya hukum haram makan harta anak yatim (*al-as □ l*) kepada segala hal pengrusakan dan menghancurkan harta anak yatim (*al-furu'*).³⁸ Atau dalam

³⁴ Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aqal..*, hlm.146.

³⁵ Yang penulis maksud dengan istilah “*equilibrium approach*” adalah pendekatan yang mengkombinasikan secara seimbang (adil) aspek teks dan konteks atau normatif dan historis.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 146-7.

³⁷ QS. al-Isra' (17): 23.

³⁸ QS. An-Nisa (4): 10.

konteks mutakhir adalah menarik hukum haram terhadap upaya menteror (terorisisme) sebagaimana hukum pada berbuat kerusakan di bumi. Mengqiyaskan teror (cabang) dengan segala perbuatan yang merusak (asal) adalah *qiyas al-musaww* karena berdasarkan satu atribut sepadan (*mafsadat, unharmony*) keduanya bisa berkumpul dalam satu hukum. (iii) *al-Qiyas al-khafi* yaitu jika status hukum yang ditemukan di dalam asal jelas lebih kuat dibanding cabang, karena tidak disebut adanya illat di dalam asal. Teknisnya, pertama sekali diperlukan upaya penampakan illat hukum di dalam asal melalui ijtihad yang dengannya baru membahas illat hukum di dalam cabang.

Qiyas dilihat dari ada tidaknya ilustrasi illat terangkai di dalam hukum asal terbagi menjadi dua yaitu *qiyas al-'illat* dan *qiyas al-dilalah*. Sedangkan qiyas dengan mempertimbangkan kuat tidaknya illat yang mengumpulkan (*al-jami'*) antara asal dengan cabang dapat terbagi –sebagaimana diungkapkan al-Ghazali– menjadi empat³⁹ yaitu *al-munsiyah al-mu'assir*, *al-munsiyah al-mul'im*, *al-munsiyah al-gharib*, dan *al-qiyas al-thart*. Ulasan pembagian qiyas terakhir ini akan kita diskusikan di dalam pembahasan tentang illat, dengan alasan klasifikasinya –sebagaimana ada di dalam banyak tempat– terkait erat dengan pembahasan tata cara identifikasi illat.

E. Identifikasi Illat

Metode kausasi (*al-tariqah al-qiyasi*) adalah salah satu metode *ijtihad bi al-ra'y* di samping *istihsan* dan *istislah*. Penamaan *ijtihad bi al-ra'y* ini membedakan dengan dua bentuk ijtihad lainnya yaitu ijtihad untuk mencapai hukum yang dikehendaki oleh nas yang *zann ad-dilalah* dan ijtihad untuk mencapai hukum detail dengan menerapkan *al-qawaid al-kulliyah*. Di samping itu, karena dalam ijtihad qiyas ini peran akal sangat dominan, hal mana kelihatan pada upaya mencari dan menemukan serta menetapkan 'illah. Dengan asumsi dasar bahwa yang terpenting dari metode ini adalah pencapaian dan penemuan illat hukum yang terdapat di dalam asal, maka wajar jika ia disebut juga dengan nama "ijtihad ta'lili", sebuah ijtihad dengan karakteristik berupa upaya mencari, menemukan dan menetapkan illat hukum syara'.

Secara bahasa *illat* berarti "nama bagi sesuatu yang menyebabkan keadaan sesuatu yang lain karena keberadaannya." Penyakit dikatakan illat karena ia merubah tubuh yang sehat menjadi sakit. Jika dikatakan "*i'tala fulan*" berarti keadaan seseorang berubah dari sehat ke sakit. Secara terminologis illat adalah "atribut yang jelas dan pasti yang mengandung alasan yang sesuai bagi penetapan hukum"⁴⁰ atau "suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenalan bagi suatu hukum".⁴¹

Sesuatu dianggap illat hukum setidaknya harus memenuhi kriteria diantaranya: (i) berupa sifat yang jelas dan dapat dijangkau oleh panca indera, (ii) sifat itu pasti, mempunyai suatu hakekat yang dapat dibuktikan pada furu', (iii) sifat itu mempunyai kesesuaian dengan hukum (iv) sifat itu tidak terbatas pada asl

³⁹ Sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad "Abed al-Jabiri, *Bunyah...*, hlm. 147-9.

⁴⁰ Badran Abu al-'Ainain Badran, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Iskandariyah: Mua'sasah Syabab al-Jami'at, tt), hlm. 195.

⁴¹ Abdul Qadir ibn Badran, *Al-Musawadah...*, hlm. 66

(*muta'adiyah*), (v) sifat itu berlaku umum sekaligus mengeliminir yang lain (*jami'* dan *mani'*) dan lain sebagainya.⁴²

Upaya mengidentifikasi illat dapat diperoleh dengan metode⁴³ (1) melalui statemen nas (2) melalui *ijma'* dan, (3) melalui *ijtihad*. Cara pertama dibedakan menjadi *pertama*, statemen eksplisit tentang ditetapkan hukum dalam nas, *kedua*, statemen implisit, eksistensi ungkapan mana akan sia-sia jika tidak dipahami sebagai illat, *ketiga*, adanya intikasi (*tanbih*) yaitu adanya penyebutan sanksi hukum atas satu tindakan. Sedangkan cara kedua identifikasi illat adalah adanya *ijma'* terhadap ke-illat-an. Misalnya yang menjadi illat perwalian terhadap anak kecil dalam masalah pemeliharaan harta adalah karena “masih kecil/ belum dewasa”. Illat ini diqiyaskan kepada perwalian dalam masalah nikah.

Metode identifikasi illat melalui *ijtihad* dapat dipetakan menjadi dua yaitu *as-sabr wa at-taqsim* (klasifikasi dan eliminasi) dan *al-munasabah*. Yang pertama berupaya menguji illat dengan cara mengidentifikasi semua atribut yang diperkirakan mungkin menjadi illat hukum kemudian satu persatu di-*fit and proper test*-kan untuk menemukan satu illat yang paling mungkin, kemudian alternatif lainnya dieliminasi.

Sedangkan model identifikasi illat melalui *munasabah* merupakan penetapan dengan mendasarkan pada adanya kesesuaian antara illat dengan hukum. Maksud kesesuaiannya, bahwa antara illat dan hukum terdapat relasi logis yang maknanya dapat ditangkap. Kriteria sesuatu itu ada sifat relasional –menurut al-Ghazali– adalah ada tidak keterkaitannya dengan kemaslahatan.⁴⁴ Pada penelusuran illat model ini dapat dipolakan menjadi empat cara yaitu (i) *al-munasib al-mu'assir*, (ii) *al-munasib al-mula'im*, (iii) *al-munasib al-mursal*, dan (iv) *al-munasib al-mulgha*.⁴⁵

Al-Munasib al-mu'assir (persesuaian efektif) adalah atribut yang diketahui menjadi illat hukum berdasarkan pernyataan nas atau adanya *ijma'*. Misalnya adanya kepastian hukum tentang terhalangnya sang pembunuh menerima warisan dari muwaris (yang mewarisi). Dalam nas tentang ini telah tersusun sebuah dasar pelaku pembunuhan, dan sighat nas menunjukkan isyarat bahwa illat terhalangnya itu lantaran membunuh. Pembunuhan yang menghalanginya menerima waris merupakan sifat *al-munasib al-mu'assir*. Dikatakan *munasib* (sesuai) karena berdasarkan nalar yang baik bahwa membunuh *muwaris* itu perbuatan keji. Dikatakan *mu'assir* (efektif) karena ia ditegaskan oleh nas.

Al-Munasib al-mula'im (persesuaian selaras) adalah suatu atribut yang dapat diketahui melalui *pertama*, *munasabah*nya dengan hukum, dalam arti berlandaskan penalaran rasional memang menghendaki ditetapkan hukum tersebut, dan *kedua*, karena adanya keselarasan dengan ketentuan-ketentuan hukum di tempat lain. Mengidentifikasi illat pada segala perbuatan merusak sebagai tidak

⁴² Lihat uraian selengkapnya pada Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, tt), II: 652-8; bandingkan dengan uraian Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1968), hlm. 68-70.

⁴³ Uraian ini mengacu pada Syamsul Anwar, *Epistemologi...*, hlm 360 dst..

⁴⁴ Al-Ghazali, *Sifa' al-Galil...*, hlm 146.

⁴⁵ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 71-5., bandingkan dengan ulasan al-Jabiri sebagaimana dalam pembahasan macam-macam qiyas, foot note no. 37

etis lagi bermoral (*zulm*), karenanya dilarang (haram) adalah identifikasi model ini. Dikatakan munasib karena secara logis illat haram dari perbuatan merusak adalah *zulm*. Dikatakan *mula'im* karena dalam banyak redaksi, segala yang terkait dengan pengrusakan (mencuri, berzina, membunuh, dll) telah ditegaskan hukumannya. Melalui identifikasi illat model ini kiranya terorisme bisa dilacak hukumnya.

Al-Munasib al-mursal adalah suatu atribut yang tidak tersusun di dalam satu redaksi nas dan juga redaksi lainnya akan tetapi berdasar logika pemahaman redaksi itu, ia tidak bisa dikatakan *mulgha* (percuma) atau disepelekan. Munasib inilah mungkin yang dalam redaksi al-Ghazali tersebut sebagai *al-munasib al-gharib* (persesuaian ganjil). Sedangkan *al-munasib al-mulgha* adalah atribut yang diketahui melalui pranggapan bahwa landasan terbentuknya hukum adalah untuk menciptakan kemasalahatan, walaupun Pembuat hukum (*al-Syari'*) tidak menyatakan atau bahkan secara eksplisit menafikan dan karenanya dianggap “tidak penting”. Kentara bahwa illat model ini “akal-akalan” semata, karena semata mengandalkan proses penalaran. Misalnya upaya menganggap sederajat dalam kekerabatan antara anak laki-laki dan anak perempuan, sebagai langkah untuk mempersamakan bagian di dalam penerimaan warisan keduanya.

Dari keempat identifikasi illat munasib tersebut, bagi kalangan ahli usul fiqh, dua yang pertama secara aklamasi diterima sebagai landasan penetapan hukum *asal* kepada cabang. Untuk *al-munasib al-mursal* masih terdapat polarisasi, terkait boleh tidaknya untuk diaplikasikan. Jika ia identik dengan *al-munasib al-gharib* maka al-Ghazali termasuk orang yang setuju sebagai landasan penetapan hukum ini. Sedangkan model terakhir (*al-munasib al-mulgha* atau *al-munasib at-thart*) banyak kalangan ahli usul fiqh menolaknya sebagai landasan bagi penetapan hukum asal kepada cabang.⁴⁶

F. Perbandingan Singkat Qiyas dan Konsep Analogi dalam Hukum Positif

Sebelumnya ditegaskan bahwa hakekat hukum positif dapat dipahami sebagai perintah, penilaian, dan hubungan. Perbedaan mendasar hukum ini dengan hukum Islam yaitu (i) hukum Islam bersumber dari Tuhan, sementara hukum positif dari institusi atau lembaga, (ii) hukum Islam mendahului dan tidak didahului serta membentuk dan tidak dibentuk masyarakat, sedangkan dalam hukum positif sebaliknya (iii) karenanya hukum Islam adalah *man-discovered law* sedangkan dalam hukum positif *man-made law*.

Sumber hukum positif terdiri dari yaitu materiil dan formil. Sedangkan sumber hukum Islam terdiri dari sumber tekstual (*nash*) dan para-tekstual (*ghairu nash*). Sifat sumber kedua sistem hukum ini ada perbedaan yaitu apa yang disebut sebagai sumber hukum para-tekstual (*ghairu nash*) dalam hukum Islam (walau tidak semuanya memahami seperti ini) sejajar dengan metode penemuan hukum dalam hukum positif. Merujuk pada yang terakhir ini maka tidak salah jika dipahami bahwa dalam hukum positif qiyas atau analogi juga diaplikasikan. Sumber hukum para tekstual –di mana qiyas berada– walau tidak dianggap sebagai sumber, dipakai oleh institusi atau lembaga hukum positif sebagai sarana perluasan pemberlakuan hukum atau ihtiar hukum.

⁴⁶ *Ibid.*

Dalam hukum positif peran institusi atau lembaga sangat vital. Para hakim menjadi faktor atau kekuatan yang membentuk hukum.⁴⁷ Keputusan hakim selaku “aktivis” lembaga ini menjadi sumber hukum formal dan posisinya kuat. Hal ini terjustifikasi oleh –antara lain– pasal 14 ayat 1 UU Kekuasaan Kehakiman yang menyatakan “Pengadilan tidak boleh menolak untuk memeriksa dan mengadili sesuatu perkara yang diajukan dengan dalih bahwa hukum tidak atau kurang jelas, melainkan wajib untuk memeriksa dan mengadilinya”. Tafsiran yang dilakukan oleh hakim atas diktum hukum dalam undang-undang yang “mutasabih” dengan sendirinya menjadi hukum. Bahkan dalam hal yang undang-undang diam saja hakim menjadi pembentuk hukum. Tugas hakim dengan demikian bukan saja menyesuaikan undang-undang dengan kejadian-kejadian kongkrit dalam masyarakat, tetapi juga mencipta undang-undang.⁴⁸

Upaya perluasan pemberlakuan hukum dalam hukum positif sebagaimana diuraikan oleh E. Utrecht⁴⁹ dapat diusahakan hakim meliputi berbagai cara penafsiran yaitu tata bahasa (gramatikal), resmi (autentik), sejarah (historis), rasional, sistematis (dogmatis), teleologis (sosiologis), eksklusif, restriktif, menurut peringkasan (*a contrario*) dan analogis. Walaupun formulasi bunyi hukum menganut sistem “sankil dan mankus”, dalam arti redaksinya minim berbagai penafsiran, namun tetap saja berbagai usaha ini penting dilakukan, terutama dalam kerangka menepati azas kepastian hukum. Hukum bagaimanapun ia disusun akan senantiasa terasa tidak lengkap, sehingga tafsir atau upaya lain demi terselenggaranya proses pencari keadilan akan tercapai, harus dilakukan .

Upaya perluasan hukum dalam hukum positif –dengan demikian– secara umum juga memakai berbagai pola metode sebagaimana dalam hukum Islam. Sudah tentu –dengan spesifikasi watak dan epistem hukum pada keduanya yang berbeda– pola-pola ini juga menunjukkan sisi-sisi perbedaan mendasar. Maka menjadi wajar apabila sesuatu dianggap sebagai sumber hukum oleh satu sistem hukum akan hanya dipandang sebagai metode oleh satu sistem lainnya. Hal ini dapat tergambar dalam memperlakukan analogi (qiyas) sebagai sumber sebagaimana di dalam hukum Islam (setidaknya suara mayoritas dalam epistemologi usul fiqih) atau metode penemuan hukum di dalam hukum positif.

Justifikasi metode analogi sebagai metode penafsiran hukum setidaknya dapat kita lihat dari bunyi pasal 1915 KUHP (Burgerlijk Wetboek) tentang persangkaan “Persangkaan-persangkaan adalah kesimpulan-kesimpulan yang oleh

⁴⁷ Karena itu hakim menjadi sisi paling signifikan dalam struktur hukum positif. Bagi pencari keadilan bahkan pernah ada perkataan “Berikan padaku hakim atau jaksa yang baik maka dengan hukum yang buruk akan saya tegakkan keadilan”, Satjipto Raharjo, “Hukum Itu Perilaku Kita Sendiri”, *Kompas*, Senin 23 September 2002.

⁴⁸ Ada perbedaan cukup signifikan terkait peran hakim dalam keterlibatannya membuat hukum. Dalam sistem *civil law* peran hakim dalam membuat undang-undang tidak sebesar *common law*, sebab untuk yang terakhir ini hakim dipandang sebagai pembuat hukum. Indonesia menganut sistem *civil law*, Inggris dan Amerika menganut sistem *common law*. Kita bisa membandingkan proporsi peran hakim di tiga negara ini., Al Andang L. Benawan, “Hukum, Hakim dan Hikmat”, *Kompas*, Sabtu 2 November 2002

⁴⁹ E. Utrecht, *Pengantar Dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: PT. Ihtiar Baru, 1983), hlm. 206.

undang-undang atau oleh hakim ditariknya dari suatu peristiwa yang terkenal ke arah suatu peristiwa yang tidak terkenal”.⁵⁰ Bunyi hukum “ditariknya” dalam pasal ini dapat dipahami sebagai menyerupakan (*al-musawah*) kasus asal (terkenal) kepada kasus cabang (tidak terkenal). Selanjutnya “ada dua macam persangkaan yaitu persangkaan menurut undang-undang dan persangkaan tidak berdasarkan undang-undang”, mengindikasikan bahwa analogi terjadi ketika ada bunyi teks undang-undang, sementara interpretasi terjadi ketika tiada ketentuannya dalam undang-undang. Dari pasal ini dapat ditarik pemahaman bahwa analogi sebagai sarana interpretasi bagi perluasan hukum dalam hukum positif mendapatkan kebenarannya.

Metode analogi dipakai di dalam penemuan hukum positif ketika muncul suatu peristiwa hukum yang sebenarnya tidak dapat dimasukkan, lalu dianggap sesuai dengan bunyi peraturan tersebut.⁵¹ Tehniknya seperti menyamakan kata “menyambung” aliran listrik dengan “mengambil” aliran listrik. Penganalogian kata ini erat kaitannya dengan bunyi pasal 362 KUH Pidana yang berbunyi: “Barang siapa mengambil barang sesuatu yang seluruhnya atau sebagian kepunyaan orang lain dengan maksud untuk memiliki, secara melawan hukum diancam karena pencurian dengan pidana penjara paling lama lima atau denda paling banyak sembilan ratus rupiah.” Jika definisi dan praktek analogi dalam hukum positif demikian maka adalah wajar sebagian pengamat hukum positif memasukkan metode ini dalam sub pembahasan penafsiran, dan bukan argumentasi hukum.

Eksistensi analogi sebagai metode penemuan hukum tidak berdiri sendiri tetapi didukung oleh metode lainnya. Hukum yang dihasilkan melalui nalar ini harus dipadukan dengan hukum yang dihasilkan dengan menggunakan metode interpretasi lain. Hal ini akan memperkuat dan menjustifikasi kebenaran hukum yang dihasilkan metode analogi.

Jika ditarik perbandingan dengan konsep qiyas di dalam hukum Islam, analogi dalam hukum positif lebih longgar dan tidak bertele-tele. Otoritas dan akuntabilitas hakim sangat menentukan valid dan tidaknya hasil dari analogi. Ia dengan sendirinya akan menjadi sumber hukum dan sejajar dengan sumber lain. Sementara dalam hukum Islam di samping hal ini, hasilnya akan dipertahankan dengan justifikasi sumber-sumber hukum lain, dan kalau diterima otoritasnya ia berada di bawah sumber-sumber primer. Di samping itu analogi di dalam hukum positif diimplementasikan untuk segala persoalan hukum baik pidana maupun perdata sementara dalam hukum Islam, dalam aspek pidana sedikit masih ada persoalan epistemologi sehingga banyak yang menolak aplikasinya.

Konsep qiyas dalam hukum Islam telah mengalami perkembangan panjang yang mengantarkan terwujudnya tampilan yang tidak sederhana lagi. Berawal dari konsep sederhana dari al-Syafi’i, dengan ciri fundamental identifikasi illat semata yang tercakup dalam nas, ia telah terolah dengan sangat maju di tangan al-Ghazali,

⁵⁰R. Subekti dan R Tjitrosudibio, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*, cet. 25, (Jakarta: Pradya Paramita, 1992), hlm. 484.

⁵¹CST. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Pengantar Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: PT. Ghali Utama, 1977), hlm. 138; H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), I: 15-6.

al-Syatibi dan seterusnya. Setiap ahli usul fiqh kemudian (mutakhir) melalui proses pembelajaran dan koreksi, mencoba menampilkan, menambahkan, dan merekonstruksi rumusan yang baru tentang qiyas. Sehingga konsep analogi dalam hukum positif bisa dikatakan baru sejajar dengan qiyas konsepsi awal.

G. Penutup

Tulisan ini telah berupaya menjelaskan ijthad ta'lili sebagai metode penemuan hukum. Dari paparan dapat ditarik kesimpulan bahwa ijthad ini merupakan proses eksplorasi dan sekaligus elaborasi bagi pemberlakuan suatu ketentuan hukum syara' kepada kasus-kasus aktual, yang dalam epistemologi usul fiqh terapkan melalui qiyas. Penyebutan qiyas dengan ta'lili berlandaskan paradigma bahwa identifikasi illat dalam ijthad ini merupakan inti bahasan dan karenanya menyita perhatian khusus. Di samping alasan bahwa konsepsi awal ta'lili (qiyasi) –pada masa asy-Syafi'i– semata pada illat pada nas.

Justifikasi qiyas sebagai metode atau dalil hukum didukung oleh ayat al-Qur'an, hadis, dan asar sahabat; walaupun dengan itu golongan *nufat al-qiyas* juga membangun argumentasinya. Tulisan ini juga telah menunjukkan adanya perbedaan pandangan antara golongan Syafi'iyah dan Hanafiyah tentang status pembahasan *dalalah al-nas (mafhum al-muwafaqah)*. Bagi Syafi'iyah hal ini masuk di dalam pembahasan qiyas sedangkan yang terakhir menganggap bukan qiyas.

Jika dibandingkan dengan konsep serupa dalam hukum positif maka di sana terdapat konsep analogi. Pada prinsipnya konsep ini sama dengan qiyas, namun detail-detail pembahasan qiyas lebih rumit dan bertele-tele. Langkah penerapan qiyas yang meliputi empat tahap identifikasi masalah tidak nampak dalam konsep analogi. Dengan demikian tulisan mempertahankan bahwa konsepsi analogi dalam hukum positif sederhana ketika konsep qiyas ini pertama sekali diintrodusir sebagai metode penemuan hukum dalam hukum Islam. Di samping itu fenomena perbedaan ini sebenarnya wajar, mendasar pada adanya perbedaan epistemologi hukum antara keduanya. *Wa-Allah A'lam bi al-Sawab*.

BIBLIOGRAFI

- Abdalla, Ulil Absar. "Kegelisahan Kiai Desa di Kota Metropolitan Jakarta", *BASIS*, Nomor 03-04 ke 49, Maret-April 2000
- al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Kutub al-Khidiwiyah, 1914.
- Anwar, Syamsul. "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul karya al-Ghazali (450-505H./ 1058-1111 M.)," *Disertasi*. pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000, tidak terbit.
- al-Arabi, Ibn. *'Aridah ala-Ahwal bi Syarh Sahih al-Tirmidzi*. edisi Hisyam Samir al-Bukhari. Beirut: Dar ihya' at-Turats al-Arabi, tt.
- Badran, Abdul Qadir Ibn. *Al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hambal*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985.
- al-Basri, Abu Husein. *Al-Mu'tamad*. edisi Muhammad Humaidillah. Damaskus: al-Ma'had al-'Ali al-Farnisi, 1965.

- Benawan, Al Andang L. "Hukum, Hakim dan Hikmat". *KOMPAS*. Sabtu 2 November 2002
- al-Bukhari,. *Matn Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kitab al-Islamy, tt.
- Daud, Abu. *Sunan Abu Daud*. edisi Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- ad-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf. *Al-Madkhal ila ilm Usul al-Fiqh*. Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965.
- al-Ghazalli, *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- , *Sifa'al-Ghalil fi Bayani al-Sabah wa al-Mukhl wa Masalik al-Ta'lil*. Baghdad: Matba'ah al-Irsyad,tt.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- Hazm, Ibn. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Hadis, tt.
- Humam, Kamaluddin Ibn. *al-Tahrir*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abed. *Bunyah al 'aql Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah Li Nizami al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-Arabiyah*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1993.
- , *Takwin al-'Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1991.
- Kansil, CST. *Pengantar Ilmu Hukum dan Pengantar Tata Hukum Indonresia*. Jakarta: PT. Ghali Utama, 1977.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Masadir al-Tasri' fi ma la Nassa fih*. Beirut: Dar al-Qallam, 1972.
- Muslim-al. *Sahih al-Muslim*. Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya', tt
- Muhammad, Husein, "Manhaj Fiqih untuk Kemaslahatan", *Makalah* pada diskusi halqah hukum Islam di Buntet, Cirebon, tidak terbit, 1997.
- Raharjo, Satjipto, "Hukum Itu Perilaku Kita Sendiri", *KOMPAS*, Senin 23 September 2002.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1965.
- , *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: The Oxford University, 1950.
- Subekti, Prof. Mr. R. dan Mr. R. Tjitrosudibio. *Kitab Undang-undang Hukum Perdata*. Jakarta: Pradya Paramita, 1992
- Asy-Syirazi, Abu Ishaq. *Al-Luma' fi Usul al-Fiqh*. Surabaya: Syirkah al-Maktabah wa al-Matba'ah, tt
- al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
- Untrecht, E. *Pengantar Dalam Hukum Indonesia*. Jakarta: PT. Ihtiar Baru, 1983.
- Vollmar, H.F.A. *Pengantar Studi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ibn Hazm: Ashru Ara'uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dar fikr al-Araby, 1954.

Mahsun Fuad, M.Ag. adalah alumnus Program Studi Hukum Islam pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta