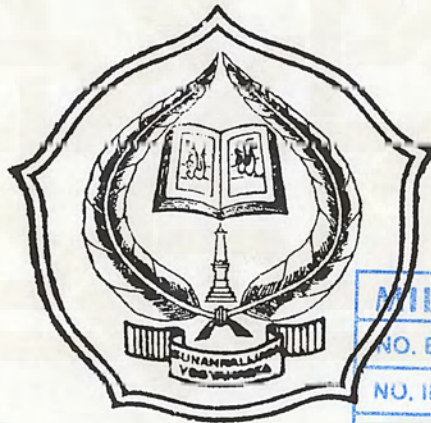


LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL

**AL-GAZZĀLĪ DAN KARYANYA *AL-MUSTAŞFĀ*:
STUDI TENTANG PARADIGMA ISTINBAT HUKUM**



MILIK PERPUSTAKAAN IAIN	
NO. BARCODE :	0321002269/69
NO. INVT :	21
TANGGAL :	21 Agt - 03

**OLEH:
SYAMSUL ANWAR**

**FAKULTAS SYARIAH
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2003**

MILIK PERPUSTAKAAN
IAIN SUNAN KALIJAGA



**DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
UPT PERPUSTAKAAN**

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 548635 Fax. (0274) 589621,
86117
Yogyakarta 55281

**SURAT REKOMENDASI
NOMOR : IN/I/SF/PP.009/158/2003**

Yang bertanda tangan di bawah ini Kepala UPT. Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta , menerangkan bahwa :

Nama : Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.
NIP. : 150215881
Pangkat/Gol : Pembina Tk.I (IV/b)
Jabatan : Lektor Kepala pada Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Telah menyerahkan dan mendaftarkan laporan penelitian individual dengan judul :

**AL-GHAZZALI DAN KARYANYA AL-MUSTASFA : STUDI TENTANG
PARADIGMA ISTINBATH HUKUM** di UPT. Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta dengan :

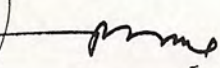
Nomor inventaris : 031400035/UPT.PERP/LAP..PEN/BK

Tanggal : 23 Juni 2003

Demikian rekomendasi ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.



Yogyakarta, 23 Juni 2003
Kepala ,


Dra. Nuryatie Achmad §
NIP. 150 216 408



DEPARTEMEN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PUSAT PENELITIAN

Jl. Marsda Adisucipto, Telp. (0274) 550776, Fax. (0274) 586117 Yogyakarta 55281
E-mail : plitsuka@yogya.wasantara.net.id

SURAT REKOMENDASI

Nomor : IN/1/PP/TL.03/129/2003

Bismillahirrahmanirrahim

Yang bertanda tangan dibawah ini Kepala Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, menerangkan bahwa :

Nama : **Dr. II. Syamsul Anwar, M.A.**
NIP : 150215881
Pangkat / Gol. : Pembina Tk. I (IV/b)
Jabatan : Lektor Kepala pada Fakultas Syaria'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

telah melakukan kegiatan *Penelitian Individual Mandiri* mulai bulan Oktober 2002 s/d Mei 2003 dengan judul :

**"AL-GHAZZALI DAN KARYANYA AL-MUSTASFA
STUDI TENTANG PARADIGMA ISTINBAT HUKUM "**

Laporan Hasil Penelitian tersebut sudah memenuhi syarat sebagai hasil penelitian ilmiah. Kemudian telah didaftar di Perpustakaan Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan Nomor Inventaris : 2878/P/H/A/VI/2003 tanggal 6 Juni 2003.

Demikian rekomendasi ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Yogyakarta, 7 Juni 2003



Drs. **Dzulung Abdurahman, M.Hum.**
50240122



DEPARTEMEN AGAMA RI.
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS SYARI'AH

Jln. Marsda Adisucipto - YOGYAKARTA - Telp. No. 2840 Pos 55221

KETERANGAN

Nomor: IN/1/DS/PP.00.9/363a/2003

Fakultas Syari'ah menerangkan bahwa penelitian berjudul "Al-Gazzali dan Karyanya al- Mustasfa: Studi Tentang Paradigma Istinbat Hukum," oleh Dr. H. Syamsul Anwar, M.A., dosen Fakultas Syari'ah, telah didiskusikan dalam forum diskusi Fakultas Syari'ah dengan moderator Dr. Hamim Ilyae, M.Ag., Ketua Jurusan Muamalat, pada tanggal 8 Mei 2003 di Fakultas Syari'ah. Penelitian ini telah dipandang memenuhi syarat akademik sebagai sebuah penelitian ilmiah.

Demikian untuk dimaklumi.

Yogyakarta, 15 Mei 2003



An. Dekan
Pembantu Dekan I,

Drs. H. Fuad Zein, M.A.

NIP. 150228207

ABSTRAK

Paradigma hukum Islam yang ada sekarang dirasakan kian berat untuk menyahuti berbagai problem kontemporer. Karena itu telah banyak pemikiran pembaruan yang dilontarkan oleh para ahli. Namun sebagian dari gagasan pembaruan tersebut melupakan suasana kerinduan umat untuk kembali kepada ajaran agama yang orisinal dan memadukannya dengan kemodrenan. Ada suatu pendapat yang menyatakan bahwa suatu gagasan pembaruan tidak hanya harus menekankan kecanggihan teoresasinya, tetapi juga harus mempertimbangkan feasibilitasnya di dalam suatu konteks sosial agar tidak menjadi asing di dalam *mainstream* umat.

Salah satu aspek yang perlu mendapat perhatian dalam konteks pembaruan tersebut adalah paradigma hukum Islam yang sangat mempengaruhi proses penemuan hukum dan bentuk final produknya. Paradigma dominan di kalangan teoretisi hukum Islam selama ini menyangkut pandangan tentang Tuhan, alam dan manusia adalah paradigma teologis kekuasaan ilahi. Menyangkut pandangan tentang bahasa adalah paradigma linguistik optimisme, yang berarti suatu pandangan bahwa bahasa adalah sarana komunikasi yang cukup dan dengan demikian dalam interpretasi hukum tidak diperlukan sarana lain selain pengetahuan sempurna tentang bahasa. Ini menyebabkan dominasi pendekatan tekstual. Selain itu paradigma *the primacy of revelation over reason (tab'īyyah al-'aql li an-naql)* juga membawa analisis dan penafsiran hukum Islam dalam kerangka pendekatan tekstual dan tidak terbuka peluang untuk analisis yang lebih empiris.

Dalam kaitan ini dalam beberapa hal al-Gazzālī mempunyai pandangan berbeda dengan pandangan umum para ahli hukum Islam klasik. Ia lebih cenderung skeptis dalam bahasa dan berupaya membuat perimbangan antara rakyu dan wahyu. Bagaimana persisnya pandangan beliau ini. Inilah yang menjadi pokok kajian dalam penelitian ini, yang diberi judul "Al-Gazzālī dan Karyanya *al-Mustaṣfā*: Studi tentang Paradigma Istinbat Hukum." Pertanyaan pokok yang diajukan adalah:

- (1) Bagaimana paradigma dari metode penemuan hukum Islam al-Gazzālī sebagaimana dituangkannya dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*?
- (2) Bagaimana paradigma tersebut dapat menjadi alternatif pengembangan metode penemuan hukum Islam kontemporer?

Tujuan penelitian ini adalah pertama-tama untuk menggali khazanah pemikiran Islam yang diwakili oleh salah seorang tokohnya yang besar guna memperkaya upaya modern dalam rangka memperbaharui pemikiran hukum Islam yang kian banyak mendapat tantangan. Paradigma al-Gazzālī diharapkan dapat memberikan suatu landasan paradigma penemuan hukum Islam yang lebih *feasible* di dalam konteks masyarakat Muslim modern yang

tengah merindukan untuk kembali kepada ajaran agama yang orisinal dan memadukannya dengan kemodrenan.

Pemikiran al-Gazzālī telah amat banyak dikaji, namun lebih terpusat pada aspek teologi, tasauf dan filsafat. Pemikiran hukumnya tenggelam di balik kepopulerannya sebagai filosof, sufi dan teolog. Kajian pemikiran hukum al-Gazzālī yang ada pun masih bersifat repetitif, dan tidak ada suatu penafsiran kreatif yang dapat menampilkan sosok alternatif dari pemikiran tersebut.

Bertitik tolak pada pendekatan usul fikih serta metode interpretasi dan holistika, peneliti ini memokuskan kajian pada kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Namun pendekatan intertekstual dilakukan dengan pertimbangan bahwa suatu teks pada hakikatnya adalah interteks. Ini berarti bahwa bahan-bahan di dalam *al-Mustaṣfā* dikonfirmasi dengan tulisan-tulisan al-Gazzālī yang lain.

Hasil kajian ini membawa kepada kesimpulan bahwa dari tulisannya dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* dapat dilihat bahwa dari tiga paradigma istinbat hukum yang dapat ditangkap dalam karya-karya usul fikih, al-Gazzālī berbeda dengan umumnya pandangan para teoretisi hukum Islam di mana beliau, berbeda dengan mayoritas teoretisi hukum Islam tersebut, mengambil sikap skeptisisme bahasa dan keseimbangan wahyu dan akal. Sedang menyangkut paradigma teologis, meskipun masih tampak sejalan dengan teologi kekuasaan ilahi, namun sesungguhnya sikap al-Gazzālī di sini menunjukkan keinginannya dalam beberapa hal untuk keluar dan merevisi teologi ini.

Mengenai pandangan tentang bahasa, berbeda dengan umumnya para ahli usul fikih yang optimistik serta sesuai dengan skeptisismenya dalam filsafat, beliau mengambil pandangan skeptis (pesimistik). Pandangan skeptis (pesimistik) ini tercermin dalam sikapnya terhadap pemaknaan *mafhūm al-muwāfaqah*, *mafhūm al-mukhālafah*, dan amar (perintah). Ini berarti bahwa untuk menginterpretasi hukum tidak cukup hanya menghandalkan analisis tekstual semata, melainkan diperlukan sarana lain berupa berbagai keterangan kontekstual yang dalam istilah al-Gazzālī disebut *qarā'in al-aḥwāl* agar pemahaman tentang hukum lebih sempurna.

Menyangkut hubungan wahyu dan rasyidi al-Gazzālī juga berbeda dengan banyak teoretisi hukum Islam yang menekankan *the primacy of revelation over reason* (*tab'iyah al-'aql li al-wahy*). Ia memadukan antara keduanya secara lebih seimbang dengan cara mendekatkan sistem burhani dan bayani dan melalui introduksi metode induktif dan teori *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan mekanisme metodologi *istidlāl mursal* atau *istiṣlāh*. Dengan demikian terbuka peluang untuk analisis sosial dan empiris bagi hukum Islam.

Ini sejalan dengan paradigma linguistik yang skeptis di mana analisis hukum tidak hanya analisis tekstual melainkan juga memanfaatkan berbagai evidensi kontekstual.

Menyangkut pandangan teologis tentang Tuhan, alam dan manusia umumnya para ahli usul fikih menganut teologi kekuasaan ilahi dengan penekanan tajam pada teosentrisme. Penekanan berlebihan ini membawa akibat (1) pengingkaran baik buruk rasional (*at-tahsīn wa at-taqbīh 'aqliyyān*), dan (2) pengingkaran kausalitas. Pandangan ini dalam masalah hukum berakibat penekanan bahwa sumber-sumber hukum hanya dapat ditemukan dalam wahyu ilahi saja (*nas*) dan tidak mungkin ditemukan dalam alam dan perilaku masyarakat. Al-Gazzālī, yang hidup dalam lingkungan kekuasaan Bani Saljuk di bawah Perdana Menteri Nizām al-Mulk yang merupakan pembela bersemangat terhadap teologi kekuasaan ilahi, tidak terbebas dari resapan teologi ini. Karena itu dalam *al-Mustaṣfā* ia menolak *at-tahsīn wa at-taqbīh 'aqliyyān*. Namun sesungguhnya ada konflik pada diri al-Gazzālī di mana ia berkeinginan menolak beberapa bagian tologi ini. Menyangkut kausalitas interpretasi mutakhir menyatakan bahwa al-Gazzālī sesungguhnya bukan penentang ajaran ini sebagaimana dipersepsikan banyak orang. Ia sesungguhnya ingin mengkompromikan berbagai pandangan berbeda bahkan yang kontradiksi.

Langkah awal yang dibuat al-Gazzālī ini tidak mendapat pengembangan lebih jauh oleh para ahli hukum Islam Zaman Tengah sepeninggal beliau dalam bentuk penjabaran prosedural teknis metodologis yang empiris. Mereka hanya melakukan ulasan repetitif terhadap wacana al-Gazzālī tanpa adanya dekonstruksi pemikiran al-Gazzālī dan dilakukan dalam perspektif teologi kekuasaan ilahi. Oleh karena itu tidak ada penafsiran kreatif dan pembuatan analisis empiris untuk melanjutkan metode *istiṣlāḥ* sang Hujjatul-Islam ini. Namun demikian pada era kontemporer, terdapat gerakan yang coba melakukan pemaduan wahyu dan rakyu yang, meskipun tidak menyatakan secara tegas melanjutkan usaha al-Gazzālī, tetapi jelas paralel dengan pemikirannya. Usaha kontemporer ini mengembangkan apa yang disebut pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial (*unified approach to shari'ah and social inference*) dengan memanfaatkan metode tekstual usul fikih yang dipadukan dengan teori tindakan dan teori sistem dalam penelitian sosial.

KATA PENGANTAR

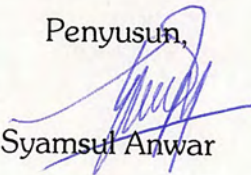
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وبه نستعين على أمور الدنيا والدين ،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وأصحابه
أجمعين .

Alhamdulillah akhirnya penelitian ini dapat diselesaikan, meskipun dikerjakan disela-sela kesibukan menjalankan tugas sehari-hari baik akademik maupun administratif. Diharapkan penelitian ini dapat menggugah pemikiran untuk terus mengembangkan metode penemuan hukum Islam khususnya dan metode penelitian hukum Islam secara umum. Kepada rekan sejawat yang ikut mendiskusikan dan memberikan kritik terhadap kajian ini diucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya. Terima kasih yang sama juga dihaturkan kepada para mahasiswa yang memberi respons ketika pikiran-pikiran terkait dengan hasil kajian ini dilemparkan kepada mereka di dalam kelas.

Akhirnya kepada Allah penyusun bermohon semoga hasil penelitian ini dapat menjadi amal salih di sisi-Nya. Amin.

Penyusun,


Syamsul Anwar

DAFTAR ISI

JUDUL	i
SURAT REKOMENDASI PERPUSTAKAAN	ii
SURAT REKOMENDASI PUSAT PENELITIAN	iii
SURAT KETERANGAN	iv
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI	ix
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Masalah	3
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	4
D. Telaah Pustaka dan Kerangka Teoretis	5
E. Metode Penelitian	11
F. Sistematika	14
BAB II : HIDUP DAN KARYA AL-GAZZĀLĪ DALAM BIDANG FIKIH DAN USUL FIKIH	15
A. Hidup al-Gazzālī	15
B. Beberapa Karya al-Gazzālī	39
C. <i>Summa Usulica</i> al-Gazzālī	52
BAB III : BEBERAPA PARADIGMA PENEMUAN HUKUM DALAM AL-MUSTAṢFĀ MIN 'ILM AL-UṢŪL	63

A. Paradigma Teologis	64
B. Paradigma Linguistik	72
C. Paradigma Metodologis: Tesis Integratif	104
D. Tinjauan terhadap Paradigma al-Gazzālī	111
E. Paradigma al-Gazzālī dan Implikasi Metodiknya	116
BAB IV : PENUTUP/KESIMPULAN	133
BBIBLIOGRAFI	136
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Upaya pembaruan metode penemuan hukum Islam telah banyak dilakukan oleh para pemikir Muslim kontemporer. Pembaruan tersebut sangat bervariasi, dari yang sangat radikal seperti dilakukan oleh an-Na'im yang mengajak meninggalkan syariah yang ada sekarang karena merupakan warisan historis dengan cara mengkensel (menasakh) ayat-ayat Madaniah dan kembali kepada ayat-ayat Makkiah,¹ sampai kepada yang paling persuasif seperti dilakukan oleh mereka yang tergolong ke dalam barisan pendukung Islamisasi pengetahuan yang berpusat pada International Institute of Islamic Thought.²

Dalam upaya melakukan pembaruan metodologi penemuan hukum (*rechtsvinding, istinbāṭ al-aḥkām*) ini, salah satu aspek yang penting diperhatikan adalah paradigma penemuan hukum itu sendiri. Dalam kaitan dengan hukum Islam para ahli usul fikih telah mengembangkan paradigma tertentu untuk

¹ Lihat an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990). Hampir sejalan dengan ini Muhammad Syahrur yang menyatakan bahwa syariah yang ada sekarang adalah salah satu percobaan oleh Nabi saw untuk menerapkan wahyu ilahi ke dalam kenyataan. Bagi kita sekarang dimungkinkan untuk membuat percobaan lain sesuai dengan tuntutan zaman kita. Atas dasar itu hadis-hadis hukum yang ada sekarang ini tidak mengikat dan dapat ditinggalkan karena bukan bersifat wahyu. Lihat karyanya *Naḥwa Uṣl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Aḥālī, 2000), h. 62 dan 63.

² Sebagai contoh lihat misalnya Louay Safi, *The Foundation of Knowledge. A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: International Islamic University Malaysia Press dan International Institute of Islamic Thought, 1996), khususnya Bagian IV, h. 171-196.

penemuan hukum. Paradigma dimaksud misalnya adalah paradigma teologis, paradigma linguistik dan paradigma metodologis. Paradigma teologis merupakan pandangan tentang Tuhan, alam, manusia dan masyarakat. Paradigma linguistik merupakan asumsi dasar mengenai bahasa yang mempengaruhi proses penemuan hukum dan produk yang dihasilkan. Dalam hal ini umumnya para ahli usul fikih mengembangkan paradigma optimistik mengenai bahasa, yaitu pandangan dan anggapan pokok bahwa bahasa merupakan sarana memadai. Oleh karena itu analisis hukum dicukupkan dengan analisis tekstual dan tidak diperlukan sarana lain di luar bahasa, dan pengetahuan sempurna mengenai bahasa akan menjamin penemuan hukum yang tepat. Itulah pula sebabnya dalam sejarah usul fikih pendekatan empiris tidak mendapat tempat. Para sarjana Muslim klasik telah berhasil mengembangkan suatu skema canggih untuk melakukan analisis tekstual, namun analisis sosio dan historis mereka, kecuali Ibn Khaldun, sama sekali tidak didasarkan kepada suatu metodologi yang dikembangkan dan diartikulasikan secara baik.³

Paradigma metodologis merupakan anggapan dasar tentang hubungan wahyu dan akal yang juga mempengaruhi proses penemuan hukum dan produk yang dihasilkan. Asumsi yang dominan di kalangan para ahli hukum Islam di masa lampau adalah *tab'iyah al-'aql li an-naql (the primacy of revelation over*

³ *Ibid.*, 180.

reason). Tidak ada tempat di mana paradigma ini dicerminkan lebih jelas dari apa yang ditegaskan oleh asy-Sāṭibī (w. 790/1388). Ia mengatakan, “Apabila dalam masalah-masalah syar‘i naqal dan akal saling membantu, maka dengan syarat bahwa naqal didahulukan atas akal, sehingga naqal lah yang diikuti, dan akal dikemudiankan sehingga ia mengikuti naqal. Akal tidak dibebaskan dalam melakukan penyelidikan kecuali sejauh yang dibenarkan oleh naqal.”⁴ Paradigma ini, sejalan dengan paradigma di atas, membawa nalar hukum Islam lebih menekankan dimensi tekstual dan kurang memberi tempat kepada dimensi empiris.

Paradigma seperti ini dirasakan kian berat untuk menyahuti berbagai perkembangan kontemporer. Oleh karena itu perlu dicari paradigma alternatif yang dapat menjadi landasan baru metode penemuan hukum Islam. Dalam kaitan ini ada beberapa pikiran menarik dari Imam al-Gazzālī. Dalam karyanya *al-Mustaṣfā* dalam beberapa hal penting ia menyimpang dari paradigma yang umum di kalangan para ulama usul fikih. Ia tidak sejalan dengan paradigma yang dianut banyak para ahli usul fikih seperti disinggung di atas. Paradigma al-Gazzālī ini perlu mendapat kajian dan sejauhmana ia dapat memberikan alternatif bagi pembaruan metode penemuan hukum Islam.

B. Pokok Masalah

Permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai

⁴ Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Ttp.: Dār al-Fikr, 1341 H), I:53, Premis Ke-10; bandingkan dengan awal Premis Ke-3 pada h. 13.

berikut:

1. Bagaimana paradigma dari metode penemuan hukum Islam al-Gazzālī sebagaimana dituangkannya dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*?
2. Bagaimana paradigma tersebut dapat menjadi alternatif pengembangan metode penemuan hukum Islam kontemporer?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah pertama-lama untuk menggali khazanah pemikiran Islam yang diwakili oleh salah seorang tokohnya yang besar. Penggalan ini penting untuk memperkaya upaya modern dalam rangka memperbaharui pemikiran hukum Islam yang kian banyak mendapat tantangan. Sebagaimana dikatakan oleh Hallaq, kesuksesan final dari suatu metodologi hukum tidak hanya tergantung kepada integritas intelektual dan tingkat kecanggihan teoresasinya, tetapi juga oleh feasibilitasnya di dalam suatu konteks sosial. Di sinilah, menurut Hallaq, teori-teori yang dikemukakan oleh beberapa tokoh liberalisme Islam tampak tetap berada di luar arus utama legislasi dalam masyarakat Muslim, dan sejauh ini tampak asing bagi mayoritas Muslim.⁵ Paradigma al-Gazzālī dapat diharapkan memberikan suatu landasan paradigma penemuan hukum Islam yang lebih *feasibel* di dalam konteks masyarakat Muslim yang terlibat di dalam berbagai aspek kehidupan modern yang penuh

⁵ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 253-254.

tantangan di satu pihak dan yang sekaligus sesungguhnya tengah merindukan untuk kembali kepada ajaran agama yang orisinal di pihak lain.

D. Telaah Pustaka dan Kerangka Teoritis

Tidak diragukan lagi bahwa kajian tentang al-Gazzālī telah amat banyak dilakukan, baik dalam bahasa-bahasa Barat maupun dalam bahasa-bahasa Timur, khususnya bahasa Arab. Yang perlu dicatat adalah bahwa kajian-kajian tersebut lebih banyak terpusat pada aspek pemikiran filsafat, teologi dan tasawuf al-Gazzālī. Sebagai contoh, teologinya misalnya telah dikaji oleh Duncan B. Macdonald,⁶ A. J. Wensinck,⁷ dan Watt.⁸ Filsafatnya telah dikaji antara lain oleh Majid Fakhry,⁹ Bargeron,¹⁰ Ilai Alon,¹¹ Abrahamov,¹² Marmura,¹³ Iysa A. Bello,¹⁴

⁶ Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), h. 215-42.

⁷ Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), h. 94-101.

⁸ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, alih bahasa Umar Basalin (Jakarta: P3M, 1987), h. 138-49.

⁹ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critics by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), h. 56-82; idem., *A History of Islamic Philosophy* (New York & London: Columbia University, 1970), h. 244-62 dan 276-80; dan idem., *Dirāsāt fī al-Fikr al-'Arabī* (Dār an-Nahār li an-Nasyr, 1970), h.105-32; dan idem., *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991), h. 193-206.

¹⁰ Bargeron, "The Concept of Causality in Abū Ḥāmid al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifah*," disertasi Universitas Wisconsin, Madison, 1978.

¹¹ Ilai Alon, "Al-Ghazālī on Causality," *JAOS*, Vol. 100, No. 4 (1980), h. 397-405.

¹² Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Theory of Causality," *Studia Islamica*, Vol. LXVII (1988), h. 75-98.

¹³ Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", dalam Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: State University of New York Press, 1975), h. 100-11.

¹⁴ Bello, *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden:

Oliver Leaman,¹⁵ Sulaimān Dunyā,¹⁶ dan Osman Bakar.¹⁷ Tasawufnya mendapat perhatian antara lain dari Farid Jabre yang secara khusus mengkaji konsep *ma'rifah* dalam tasawuf al-Gazzālī,¹⁸ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd,¹⁹ Abū al-Wafā' al-Ghanimi at-Taftāzānī.²⁰ Tentang etikanya ditemukan kajian Zakī Mubārak dalam *al-Akhlāq 'inda al-Gazzālī*,²¹ Hourani yang banyak mengkaji sisi epistemologi dari etika al-Gazzālī,²² dan M. Amin Abdullah yang membandingkan etika al-Gazzālī dengan etika Immanuel Kant.²³

Aspek pemikiran hukum tokoh ini boleh dikatakan masih langka dari perhatian para pençkaji. Sejauh ini al-Gazzālī memang lebih banyak dicitrakan sebagai tokoh dalam tiga bidang yang disebutkan pertama, yaitu filsafat, ilmu

E. J. Brill, 1989).

¹⁵ Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Bagian I (Bab 1-3), h. 23-120; dan Bagian II (Bab 4), h. 123-65.

¹⁶ Sulaimān Dunyā, *al-Ḥaḳīqah fī Nazar al-Gazzālī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971).

¹⁷ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains. Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, alih bahasa Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991), Bab 3 "Posisi Keraguan dalam Epistemologi Islam: Pengalaman Filosofis al-Ghazzali," h. 51-72.

¹⁸ Farid Jabre, *La notion de la ma'rifah chez Ghazali* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1958).

¹⁹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Munqiz min aḍ-Ḍalāl li Ḥujjah al-Islām al-Gazzālī ma'a Abḥās fī at-Taṣawwuf wa Dirāsāt 'an al-Imām al-Gazzālī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1385 H).

²⁰ At-Taftāzānī, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar tentang Tasawuf*, alih bahasa Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), h. 148-86.

²¹ Zakī Mubārak, *al-Akhlāq 'inda al-Gazzālī* (Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 1968),

²² Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h.135-66.

²³ Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).

kalam dan tasawuf, terutama oleh para penulis-penulis Barat. Kepakarannya dalam hukum tertutup di balik popularitasnya sebagai filosof, teolog dan sufi. Sejauh ini yang diketahui telah mengkaji pemikiran hukum al-Gazzālī adalah Ahmad Zakī Maṣṣūr Ḥammād. Ia menulis sebuah disertasi mengenai doktrin hukum al-Gazzālī dalam *al-Mustaṣfā*. Dalam disertasi ini penulisnya mengkaji ajaran al-Gazzālī mengenai hukum dan sumber-sumbernya yang meliputi al-Qur'an, Sunnah, ijmak, istishab dan akal, serta doktrin nasakh (pembatalan). Kemudian penulisnya mengkaji perkembangan karya-karya usul fikih sejak zaman asy-Syāfi'ī hingga al-Gazzālī, beberapa karya usul yang pokok dan ringkasan isi *al-Mustaṣfā*. Ini semua merupakan bagian pertama dari disertasi tersebut. Sedangkan bagian kedua berisi terjemahan jilid pertama *al-Mustaṣfā* ke dalam bahasa Inggris.²⁴ Kemudian ia menulis sebuah artikel pendek mengenai konsep hukum al-Gazzālī dengan judul "Ghazālī's Juristic Treatment of the *Shari'a* Rules in *al-Mustaṣfā*."²⁵ Kajian Ḥammād sesungguhnya lebih merupakan deskripsi datar saja mengenai pemikiran al-Gazzālī. Dengan kata lain kajiannya hanya merupakan reproduksi ulang dalam bahasa lain dari apa yang ditulis oleh sang imam tanpa adanya suatu interpretasi baru atau tajam yang dapat menampilkan pemikiran alternatif, seperti akan dilakukan dalam penelitian ini

²⁴ Ḥammād, "Abū Ḥamid al-Ghazālī's Juristic Doctrine in *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* with a Translation of Volume One of *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*." Disertasi Universitas Chicago, 1987.

²⁵ Idem., "Ghazālī's Juristic Treatment of the *Shari'a* Rules in *al-Mustaṣfā*." *AJISS*, Vol. 4, No. 2 (Desember 1987), h. 159-77.

yang coba menginterpretasi pemikiran al-Gazzālī untuk menemukan paradigma penemuan hukumnya.

Sementara itu teori maslahat al-Gazzālī dikaji oleh Husain Hāmid Ḥassān bersama teori maslahat beberapa ahli usul fikih lainnya dalam karyanya *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*.²⁶ Terdapat beberapa karya yang mengkaji usul fikih secara umum di mana al-Gazzālī menjadi salah satu sub atau tema yang dibicarakan di dalamnya. Misalnya kitab *al-Fikr al-Uṣūlī* karya ‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaimān dalam mana pengarangnya membahas beberapa pikiran al-Gazzālī tentang hadis mursal, ijmak, amar, benar dan salah dalam ijthad dan seterusnya yang lazim dibicarakan dalam karya usul fikih.²⁷ Masing-masing dari Syalabī dan al-Būṭī banyak mengutip al-Gazzālī khususnya mengenai pemikirannya tentang maslahat.²⁸ Selain itu penulis sendiri telah mengkaji *al-Mustaṣfā* dalam sebuah disertasi berjudul “Epistemologi Hukum Islam al-Gazzālī dalam *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* Karya al-Gazzālī (450-505 h / 1058-1111 M).”²⁹ Titik berat kajian dalam disertasi ini adalah aspek epistemologi hukum Islam al-Gazzālī dalam karya tersebut. Pertanyaan akademik yang

²⁶ Husain Hāmid Ḥassān, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1971), h. 424-65..

²⁷ Abū Sulaimān, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Jedah: Dār asy-Syurūq, 1983), h. 345-367.

²⁸ Syalabī, *Ta’līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1981), h. 244-247; al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī asy-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah - Damaskus: ad-Dār al-Muttaḥidah, 1990), H. 340-341.

²⁹ Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam al-Gazzālī dalam *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* Karya al-Gazzālī (450-505 h / 1058-1111 M),” disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2001.

diajukan adalah (1) apa konsep dan sumber pengetahuan yang sah untuk mengenali hukum syar'ī?, (2) bagaimana metode dan kriteria kebenaran dalam otentikasi nas sebagai sumber hukum?, dan (3) bagaimana metode penemuan hukum dan kriteria kebenarannya? Penelitian epistemologi tersebut mendorong penyusun untuk melanjutkannya dengan penelitian tentang paradigma hukum Islam. Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat bahwa belum ada upaya-upaya untuk menelusuri dan merekonstruksi pemikiran al-Gazzāli tentang paradigma penemuan hukum.

Dalam penelitian ini dengan paradigma dimaksudkan "suatu kumpulan asumsi, konsep dan proposisi yang disatukan secara logis dan berfungsi mengarahkan pemikiran dan pengkajian."³⁰ Atau, menurut definisi lain, paradigma adalah "seperangkat keyakinan dasar yang membentuk suatu sistem pemikiran yang memberikan kepada kita suatu penilaian mengenai hakikat realitas atau alasan mengapa kita menerima pengetahuan mengenai sesuatu yang kurang dari realitas sebenarnya beserta metode untuk menguasai apa saja yang dapat diketahui."³¹ Dengan kata lain lagi, paradigma dipakai dalam arti sama dengan anggapan dasar atau postulat yang merupakan seperangkat keyakinan dasar yang memuat pandangan mengenai realitas —Tuhan, alam,

³⁰ Bogdan dan Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston-London-Sydney-Toronto: Allyn and Bacon, Inc., 1982), h. 30.

³¹ Lincoln dan Guba, *Naturalistic Inquiry* (Beverly Hills, California: Sage Publications, Inc., 1985), h. 15.

manusia dan masyarakat— yang tidak diuji dalam kegiatan keilmuan, melainkan diterima jadi (*taken for granted*) dan mendahului kegiatan ilmiah.³²

Postulat atau anggapan dasar atau paradigma mempengaruhi interpretasi terhadap data dalam suatu kegiatan keilmuan. Demikian pula dalam penemuan hukum hukum Islam, proses interpretasi akan ditentukan dan dipengaruhi oleh paradigma yang dipegangi oleh seorang mujtahid.

Dalam kebudayaan Islam terdapat tiga sistem pengetahuan, yaitu sistem pengetahuan bayani (linguistik), sistem pengetahuan burhani (demonstratif) dan sistem pengetahuan irfani (gnostik).³³ Teori hukum Islam (usul fikih) termasuk ke dalam sistem pengetahuan bayani yang dicirikan dengan dua unsur pokok, yaitu wahyu sebagai sumber pengetahuan dan bahasa (teks) sebagai penyimpanan wahyu. Sebagai demikian setidaknya ada tiga paradigma yang dipegangi oleh para teoretisi hukum Islam. Pertama, seperti telah disinggung permulaan terdahulu, adalah paradigma teologis, kedua adalah paradigma linguistik, dan ketiga paradigma *tab'iyah al-'aql li al-wahy*, yang dapat diberi nama paradigma metodologis.

³² Muḥammad Anas az-Zarqā', "Taḥqīq Islāmiyyah 'Ilm al-Iqtisād: al-Mafhūm wa al-Manhāj," dalam *Toward Islāmization of Diciplines*, Islamization of Knowledge Series: 6 (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), h. 321-2; cf. Louay Safi, *op. cit.*, h. 172-4.

³³ Untuk kajian komprehensif mengenai ketiga sistem pengetahuan dalam kebudayaan Islam ini lihat al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī. Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuḥum al-Ma'rifah fī as-Ṣaqāfah al-'Arabīyyah* (Beirut-Casablanca-Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1993).

Dalam penelitian ini pemikiran al-Gazzālī dalam *summa usulicanya* diselidiki berdasarkan kerangka yang dikemukakan di atas untuk melihat sejauhmana al-Gazzālī berada di dalamnya atau keluar daripadanya.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini pada dasarnya merupakan penelitian dalam disiplin ilmu usul fikih (teori hukum Islam). Oleh karena itu kategori-kategori kajian juga diambil dari teori-teori usul fikih. Namun dalam beberapa hal pengkaji harus lebih mengabstraksikan penglihatannya sehingga harus melampaui kaca mata teori hukum Islam, untuk pergi lebih luas dengan memakai kaca mata filsafat ilmu yang mengkonstruksikan ilmu terdiri atas tiga struktur, yaitu unsur paradigma, unsur nilai dan dan unsur deskriptif.³⁴

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka yang obyek materialnya adalah teks kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣul* karya al-Gazzālī dan obyek formalnya adalah pemikiran al-Gazzālī mengenai paradigma penemuan hukum Islam dalam karya tersebut. Untuk dapat menangkap pemikiran al-Gazzālī mengenai paradigma penemuan hukum Islam, dalam penelitian ini pertamanya dirumuskan terlebih dahulu suatu kerangka yang menggambarkan struktur paradigma penemuan hukum Islam secara umum. Berdasarkan kerangka tersebut dilakukan penelaahan terhadap karya al-Gazzālī *al-Mustaṣfā*. Dengan

³⁴ Az-Zarqā, *op. cit.*, h. 328.

cara demikian diharapkan dapat menangkap data-data dari teori hukum Islam dalam karya tersebut yang menggambarkan paradigma al-Gazzālī. Data yang diperlukan adalah data pokok dari *al-Mustaṣfā* dan data pendukung dari karya-karya al-Gazzālī lainnya. Bahkan untuk kepentingan analisis guna memperjelas data dalam *al-Mustaṣfā* diperlukan data lainnya mengenai teori hukum Islam yang berkaitan dengan paradigma penemuan hukum Islam dari karya-karya tentang teori hukum Islam secara umum, khususnya karya al-Āmidī (w. 530/1232) *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*.³⁵

Untuk menganalisis data menyangkut teori hukum Islam yang terkait dengan paradigma hukum Islam dalam *al-Mustaṣfā* digunakan metode interpretasi dan metode holistika.

Metode interpretasi merupakan upaya untuk (i) mengungkapkan suatu pesan yang terkandung dalam teks yang dikaji; (ii) menerangkan atau membuat terang teori hukum Islam yang merupakan kandungan teks tersebut dengan memasukkan faktor luar, seperti menunjuk hal-hal yang mengelilingi atau melatarbelakanginya, meskipun data luar itu hanya relevan sejauh pengaruhnya dikenali terhadap teori hukum; dan (iii) menerjemahkan, yaitu memindahkan arti, teori hukum Islam menjadi paradigma penemuan hukum al-Gazzālī. Maksud dari interpretasi ini adalah tercapainya pemahaman yang benar

³⁵ Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-fikr, 1996).

mengenai ekspresi paradigma penemuan hukum Islam yang tersembunyi di balik berbagai bab teori hukum Islam yang dituangkan al-Gazzālī dalam karyanya *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*.³⁶

Teks *al-Mustaṣfā* yang menggambarkan paradigma hukum Islam menurut pandangan al-Gazzālī ini juga dilihat dalam konteks yang lebih luas baik secara vertikal maupun horizontal. Perluasan vertikal artinya melihatnya dalam kerangka pandangan teologi dan atau linguistik. Sedang secara horizontal pandangan diperluas *pertama* secara intertekstual, yakni apa yang dikemukakan oleh al-Gazzālī dalam *al-Mustaṣfā* dilengkapi dan diperjelas dengan menghubungkannya kepada teks-teks al-Gazzālī yang lain. Hal ini karena, bagaimanapun juga, suatu teks pada hakikatnya adalah sekaligus interteks dan al-Gazzālī sendiri selalu menunjuk kepada tulisannya yang lain yang lebih komprehensif mengenai suatu masalah yang dikemukakannya secara singkat dalam *al-Mustaṣfā*; dan *kedua*, pandangan diperluas secara kronologis ke masa lalu dan ke masa depan, artinya melihat pengaruh pendahulu al-Gazzālī terhadap *al-Mustaṣfā* dan pengaruh al-Gazzālī terhadap para ahli usul fikih sesudahnya. Prosedur inilah yang dalam penelitian ini dimaksud dengan metode holistika.³⁷

³⁶ Cf. Poespoprodjo, *Interpretasi. Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya* (Bandung: Remadja Karya CV, 1987), h. 192-8; dan Anton Baker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 42.

³⁷ *Ibid.*, h. 64.

F. Sistematika Penyajian

Penelitian ini disusun dalam empat bab. Bab pertama berisi pendahuluan dalam mana latar belakang masalah, problematika, metode pemecahan dan yang terkait dikemukakan.

Bab kedua memuat latar belakang al-Gazzālī dan karya-karyanya di bidang fikih dan usul fikih serta karya lain yang terkait dengan fikih, dan ringkasan isi *summa usulica* al-Gazzālī. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan dasar dan latar belakang guna menganalisis pemikirannya. Sekaligus bab ini bertujuan untuk menunjukkan posisi al-Gazzālī dalam studi hukum Islam, yang dalam banyak karya khususnya dalam bahasa Barat terabaikan.

Bab ketiga mengkaji paradigma penemuan hukum al-Gazzālī dengan berpedoman kepada kerangka teori yang dikemukakan terdahulu. Di sini dikaji tiga paradigma al-Gazzālī, yaitu paradigma teologi, paradigma linguistik dan paradigma metodologis, serta tinjauan dan implikasi metodik paradigma-paradigma tersebut. Hanya saja sebelum memulai membahas paradigma al-Gazzālī, terlebih dahulu dipetakan paradigma para ahli usul fikih secara umum dengan tujuan untuk dapat melihat dan menempatkan al-Gazzālī dalam perspektif keseluruhan paradigma para ahli usul fikih dimaksud.

Hasil kesimpulan disajikan dalam bab terakhir, yaitu bab keempat.

BAB II
HIDUP DAN KARYA AL-GAZZĀLĪ
DALAM BIDANG FIKIH DAN USUL FIKIH

A. Hidup al-Gazzālī

1. Latar Belakang dan Lingkungan

Hidup al-Gazzālī berada di bawah lingkungan pengaruh kekuasaan dinasti Saljuq Raya,¹ dan tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa ia adalah salah seorang pemikir dan ideolog besar dinasti ini. Bani Saljuq yang beraliran Sunni dalam akidah dan bermazhab Hanafi dalam fikih ini² berhasil merebut kekuasaan *de facto* dalam kerajaan Abbasiah dari tangan dinasti Buwaihiyah yang beraliran Syi'ah. Dinasti Saljuq Raya berusia 93 tahun, didirikan tahun 429/1038 dan berakhir 522/1127.³

Para penulis sejarah Muslim menyatakan bahwa Bani Saljuq banyak memberikan kontribusi positif terhadap peradaban Islam meskipun mereka

¹ Dinasti Saljuq meliputi lima keluarga, yaitu (1) Saljuq Raya (429-522/1038-1127); (2) Saljuq Kirman (432-583/1041-1188); (3) Saljuq Irak (511-590/1117-1194); (4) Saljuq Suriah (487-511/1094-1117); (5) Saljuq Romawi (470-700/1077-1300). Dari lima keluarga Saljuq ini, yang terkait kekuasaannya dengan kekuasaan dinasti Abbasiah adalah Saljuq Raya dan Saljuq Irak. Lihat al-Khudārī Bik, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Umam al-Islāmiyyah* (Mesir: al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, 1970), II:419 dan 421.

² Ḥasan, *Tārīkh al-Islām as-Siyāsī wa ad-Dīnī wa as-Ṣaqāfī wa al-Ijtīmā'ī* (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1968), IV:17-18; Ḥusain Amīn, *Tārīkh al-'Irāq fī al-'Aṣr as-Saljuqī* (Bagdad: al-Maktabah al-Ahliyyah, 1965), h. 221 dan 273. Akan tetapi Menteri Nizām al-Mulk menganut mazhab Syafi'i, dan perguruan-perguruan Nizamiyah yang didirikannya merupakan perguruan Syafi'iah.

³ Al-Khudārī Bik, *op. cit.*, II:418; Mubārak, *al-Akhlāq 'inda al-Gazzālī* (Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 1968), h. 15; Ḥasan, *op. cit.*, h. 4 dan 59.

banyak melakukan kegiatan-kegiatan militer dan politik. Sumbangan positif terhadap peradaban Islam dimaksud adalah pengembangan sistem pendidikan melalui pendirian perguruan-perguruan (madrasah) untuk pendidikan tinggi. Sebelumnya pendidikan Islam tidak diselenggarakan pada satu tempat khusus secara terpadu, melainkan diselenggarakan di bermacam tempat seperti mesjid, rumah ulama dan semacamnya.⁴ Akan tetapi sejak pertengahan abad ke-5/11, tepatnya tahun 457/1065, Bani Saljuq membuat sistem pendidikan tinggi melalui pembangunan madrasah-madrasah di beberapa propinsi. Di antara tokoh yang terkait dengan aktifitas ini adalah nama seorang *wazir* (menteri) Bani Saljuq yang terkenal, yaitu Nizām al-Mulk (410-485/1019-1092).⁵ Ia dianggap sebagai pionir sistem pendidikan madrasah.⁶

Terdapat dua jenis perguruan yang didirikan oleh para pemimpin Bani Saljuk, yaitu madrasah yang didirikan oleh Menteri Saljuk Nizām al-Mulk yang dikenal dengan nama Madrasah Nizamiyah yang diperuntukkan bagi para pengikut mazhab Syafi'i yang dianut oleh sang menteri, dan perguruan yang disponsori pendiriannya oleh Bendahara Bani Saljuq Abū Sa'd Fakhr al-Mulk

⁴ Ahmad Syalabi, *Tārīkh at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1966), h. 43.

⁵ Mengenai Nizām al-Mulk lihat as-Subkī, *Ṭabaqāt asy-Syāfi'iyyah al-Kubrā* (Ttp.: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, 1968), IV:328; Ibn al-Aṣīr, *al-Kāmil fī at-Tārīkh* (Beirut: Dār Ṣādir, 1965), h. 205-210; Ibn al-Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' az-Zamān* (Beirut: Dār as-Saqāfah, t.t.), II:128-131; Hasan, *op. cit.*, h. 30-33; dan H. Bowen dan C.E. Bosworth, "Nizām al-Mulk," *EP*, diedit oleh C. E. Bosworth dkk. (Leiden: E. J. Brill, 1995), VIII:69-73.

⁶ Mengenai ini Ibn Khallikān menyatakan, "Nizām al-Mulk adalah orang pertama yang mendirikan madrasah-madrasah, yang kemudian diikuti oleh masyarakat." Ibn Khallikān, *op. cit.*, II:129.

untuk para pengikut mazhab Hanafi yang dianut oleh Dinasti Saljuq secara umum. Perguruan Nizamiah dan Perguruan Hanafiah di Bagdad untuk dua mazhab yang berbeda itu mulai dibangun pada tahun yang sama, yaitu 457/1067, meskipun Madrasah Hanafiah sedikit lebih kemudian dan diilhami oleh Madrasah Nizamiah. Pembangunan keduanya selesai pada tahun yang sama pula, yaitu 459/1067, tetapi Madrasah Hanafiah lebih cepat selesai dan dibuka lebih dahulu daripada Madrasah Nizamiah.⁷ Yang pertama dibuka antara bulan Jumadā al-Ūlā dan Sya‘hān, sedang yang terakhir ini dibuka pada hari Sabtu, 10 Zulkaidah 459 (22 September 1067).⁸ Perguruan-perguruan Nizamiah yang didirikan Nizām al-Mulk dengan dasar mazhab Syafi‘i tidak hanya terdapat di kota Bagdad, tetapi juga di berbagai kota Irak dan Khurasan dalam wilayah kekuasaan dinasti Saljuq, seperti Naisabur, Basrah, Balkh, Merv, Herat, Amul, Mausil, Isfahan dan Bagdad sendiri.⁹

Setidaknya dapat disebutkan dua faktor yang mendorong Bani Saljuq untuk membangun perguruan-perguruan ini. *Pertama*, sebagai sarana pembendung ajaran Syi‘ah yang pengaruhnya cukup kuat dalam wilayah kekuasaan Abbasiyah. Seperti dijelaskan di muka, sebelum terjadinya persekutuan Khilafah Abbasiyah

⁷ Tentang pendirian Madrasah Abū Hanīfah dapat dilihat Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleven-Century Baghdad," *BSOAS*, Vol. XXIV (1961), h. 20. Ibn al-Jauzī mengatakan, "Syaraf al-Mulk Abū Sa‘d melihat wakil-wakil Menteri Nizām al-Mulk telah memulai membangun madrasah, maka ia menggunakan kemampuannya untuk menirunya dan, di lokasi makam Abū Hanīfah, ia membangun sekolah tinggi untuk penganut-penganut Hanafi." Lihat *al-Muntazam fi Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam* (Deccan: Dā‘irah al-Ma‘ārif al-‘Usmāniyyah, 1359 H), IX:66.

⁸ Makdisi, "Muslim Institutions," h. 19 dan 33.

⁹ As-Subkī, *op. cit.*, IV:313-314.

dengan Bani Saljuq, kekuasaan Abbasiyah berada di tangan Bani Buwaih yang beraliran Syi'ah. Hal ini membuat perkembangan Syi'ah dalam masyarakat relatif lebih leluasa. Di samping itu kehadiran propagandis-propagandis Fatimiah yang cukup aktif membuat ajaran ini cukup populer di dalam masyarakat Abbasiyah. Juga di samping itu munculnya satu aliran Syi'ah lain, yaitu Batiniah, mengancam integritas khilafah Abbasiyah dan kekuasaan Bani Saljuq. Keadaan-keadaan ini memerlukan penanganan dan salah satu metoda paling ampuh adalah melalui pencerdasan masyarakat dengan mengembangkan pendidikan tinggi. *Kedua*, karena adanya kebutuhan untuk mengisi jabatan-jabatan publik dalam pemerintahan, seperti hakim, sekretaris dan lain lain yang menguasai paham agama yang menjadi dasar pemerintahan. Hal ini tercermin dari ucapan Abū Ishāq asy-Syīrāzī, guru besar pertama Madrasah Nizamiyah Bagdad, "Ketika saya diutus untuk membawa surat Khalifah al-Muqtaḍā ke Khurasan, saya menemukan setiap hakim dan khatib negeri-negeri dan tempat-tempat yang saya kunjungi semuanya mantan murid-murid saya."¹⁰

Perguruan-perguruan yang didirikan oleh Nizām al-Mulk ini pada dasarnya dapat dianggap sebagai lembaga pendidikan tingkat tinggi dengan spesialisasi di bidang ilmu hukum Islam. Bahwa lembaga pendidikan ini merupakan perguruan yang menyelenggarakan pelajaran tingkat tinggi dapat dilihat dari para pengajar, buku pegangan dan metode belajar yang diterapkan.

¹⁰ Husain Amin, *op. cit.*, h. 222-226.

Para pengajar perguruan ini adalah para ahli hukum Islam ternama pada zamannya dan bahkan sampai hari ini, seperti Abū Ishāq asy-Syīrāzī, al-Kiyā al-Harrāsī, Abū Bakr asy-Syāsyī, al-Gazzālī dan yang sekaliber. Yang terakhir ini, al-Gazzālī, ketika kembali mengajar di Perguruan Nizamiyah Naisabur, menulis sebuah *summa usulica* yang ia beri judul *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* untuk menjadi pegangan para mahasiswanya. Buku ini, bahkan sampai hari ini, merupakan buku dasar perguruan tinggi dan jelas bukan buku sederhana untuk pelajar menengah ke bawah. Salah satu metoda belajar yang diterapkan adalah suatu aktivitas yang disebut *'allaqa* dan *ta'liq*, hasil kegiatan itu disebut *ta'liqah*. Kata kerja *'allaqa* dan masdarnya *ta'liq*, yang diikuti dengan preposisi *'an*, digunakan untuk menyatakan kegiatan seorang mahasiswa merangkum kuliah ilmu hukum (Islam) yang disampaikan oleh profesor hukumnya dan hasil rangkuman tersebut dinamakan *ta'liqah*. Aktivitas *ta'liq* merupakan bagian essensial dalam proses pendidikan ahli hukum Islam di Zaman Tengah. Tetapi dengan *ta'liqah* juga diartikan seperangkat catatan bahan kuliah hukum sang guru besar baik untuk kepentingan penggunaan pribadi dalam memberikan kuliah maupun berupa produk final yang dapat digunakan oleh pengajar lain yang tidak membuat *ta'liqah* sendiri. Dalam kaitannya dengan mahasiswa, *ta'liqah*nya dapat berupa rangkuman kuliah gurunya, atau rangkuman kuliah sang guru dan karya-karyanya, yang kemudian dipelajari, dikuasai dan diajukan kepada dosen untuk diuji guna promosi ke tingkat fatwa (*tabaqah al-iftā'*).

Ta'liqah mahasiswa ini dapat diolah kembali sehingga menjadi karya final.¹¹ Al-Gazzālī merupakan contoh yang baik dalam hal ini. Ketika ia belajar ke Jurjan kepada Abū Naṣr al-Ismā'īlī ia membuat ragkuman kuliah hukumnya (*wa 'allaqa 'anhu at-ta'liqah*).¹²

Bahwa perguruan Nizamiyah merupakan perguruan ilmu hukum dan bukan perguruan teologi seperti ditegaskan oleh Ignaz Goldziher¹³ dapat dilihat dari kenyataan bahwa, meskipun diajarkan, disiplin lain hanya merupakan penunjang belaka. George Makdisi telah melakukan penyelidikan khusus yang komprehensif mengenai ini. Ada beberapa alasan untuk menyatakan bahwa perguruan ilmu hukum Islam.

Pertama, al-Gazzālī, sebagai salah seorang yang pernah menjadi guru besar di Perguruan Nizamiyah Bagdad, menyatakan dalam karyanya *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* bahwa ilmu fikih dan usul fikih termasuk ilmu paling mulia karena di dalamnya digabungkan pendekatan-pendekatan rasional dan tradisional serta akal dan syarak. Pada zamannya ilmu hukum Islam (fikih dan usul fikih) merupakan bidang studi paling banyak diminati masyarakat karena spesialisasi di bidang ini sangat menjanjikan secara moral dan material. Ahli-ahlinya merupakan orang yang paling dihormati dan paling besar

¹¹ George Makdisi, *The Rise of Collges. Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 114.

¹² As-Subkī, *op. cit.*, VI:195; az-Zahabī, *Siyar A'lām an-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1990), XIX:335.

¹³ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, alih bahasa Inggris Andras dan Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), h. 104.

pengaruhnya. Ia sendiri telah mencurahkan masa mudanya ketika ia menjadi guru besar di perguruan tersebut untuk menekuni bidang ini dan menghasilkan sejumlah karya tulis.¹⁴ Pernyataan al-Gazzālī ini jelas menunjukkan bahwa Perguruan Nizamiah Bagdad lebih merupakan sebuah institusi pendidikan hukum.

Kedua, di dalam *Iḥyā' 'Ulūmiddīn* al-Gazzālī menyatakan bahwa teologi kalam masih banyak ditentang oleh para ulama Islam dan ia mengutip pernyataan imam-imam mazhab seperti asy-Syāfi'ī, Mālik, Aḥmad dan ulama-ulama kemudian yang menentang teologi kalam.¹⁵ Bahkan beberapa waktu sesudah zaman al-Gazzālī gema penolakan terhadap teologi kalam masih tampak seperti diwakili oleh Ibn Qudāmah (541-620/1146-1243) yang menulis *Tahrīm an-Nazar fi Kutub Ahl al-Kalām*.¹⁶

Ketiga, akta perwakafan Perguruan Nizamiah tidak menyinggung teologi kalam dan khususnya Asy'ariah; sebaliknya akta tersebut menekankan fikih dan usul fikih. Isi akta perwakafan itu seperti dikutip oleh Ibn al-Jauzī (w. 597/1200) menyatakan:

- 1) perguruan Nizamiah merupakan wakaf untuk para penganut mazhab Syafi'i dalam fikih dan usul fikih;

¹⁴ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: Syirkah aṭ-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971), h. 9-10.

¹⁵ Al-Gazzālī, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1995), I:89-90.

¹⁶ Diterbitkan dalam Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology* (London: Luzac & Company, Ltd., 1962). Teks Arab h. 1-74.

- 2) para stafnya, yang meliputi guru besar, penceramah dan pustakawan, juga harus Syafi'iah baik dalam fikih maupun usul fikih;
- 3) perguruan Nizamiah harus memiliki pegajar ilmu-ilmu al-Qur'an;
- 4) ia harus memiliki ahli gramatika Arab (ahli *naḥw*) untuk mengajar bahasa Arab;
- 5) setiap staf mendapatkan porsi tertentu dari wakaf.¹⁷

Keempat, para ulama yang diangkat untuk menduduki jabatan guru besar pada perguruan ini adalah ahli-ahli hukum Islam terkemuka pada zamannya, yang menunjukkan bahwa Nizamiah adalah sebuah perguruan ilmu hukum Islam. Mereka itu misalnya Abū Naṣr Ibn aṣ-Ṣabbāg,¹⁸ Abū Ishāq asy-Syīrāzī,¹⁹ al-Kiyā al-Harrāsī,²⁰ Abū Bakr asy-Syāsī,²¹ Abū al-Faṭḥ Ibn Barhān,²² al-Gazzālī

¹⁷ Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:66.

¹⁸ Ia adalah 'Abd as-Sayyid Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Wāhid Ibn Aḥmad Ibn Ja'far Abū Naṣr Ibn aṣ-Ṣabbāg (400-476/1009-1083), seorang ahli fikih dan disebut sebagai faqih Irak. Di antara karyanya adalah *asy-Syāmil* dan *al-Kāmil*. Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:12, no. 14; Makdisi, "Muslim Institutions," h. 32-35 dan 38-39.

¹⁹ Asy-Syīrāzī (393-476/1002-1083) adalah faqih terkemuka dan bukunya *al-Muḥazzab* merupakan salah satu kitab penting hingga hari ini dalam mazhab Syafi'i. Ia diangkat oleh Nizām al-Mulk sebagai guru besar pertama pada Perguruan Nizamiah sejak tanggal 10 Zulkaidah 459/22 September 1067, akan tetapi pada hari Sabtu tanggal tersebut, di mana dia sedianya memberikan kuliah pembukaan, ia tidak hadir karena ia sebetulnya keberatan untuk menjadi guru besar di perguruan tersebut. Sementara ia terus diyakinkan untuk menerima jabatan tersebut, Ibn aṣ-Ṣabbāg diangkat sebagai guru besar dan ia menjalankan tugasnya hanya 20 hari karena kemudian asy-Syīrāzī menyatakan penerimaannya dan mulai tanggal 1 Zulhijjah 459/13 Oktober 1067 ia menjadi mahaguru ilmu hukum Islam sampai wafatnya tahun 476/1083. Karyanya selain *al-Muḥazzab* yang telah disebutkan di atas adalah *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* dan *at-Tabṣīrah fi Uṣūl al-Fiqh*. Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:7-8; As-Subkī, *op. cit.*, IV:215-256; Makdisi, "Muslim Institutions," h. 32-35 dan 38.

²⁰ Ia adalah 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Alī Abū al-Ḥasan al-Kiyā al-Harrāsī (450-504/1058-1110), pemimpin masyarakat Syafi'iah di Bagdad, belajar fikih kepada Imam al-Ḥaramain dan merupakan salah seorang asistennya bersama al-Gazzālī dan al-Khawāfi. Ia kemudian pergi ke Bagdad dan menjadi guru besar Nizamiah. Lihat Ibn al-'Imād, *op. cit.*, IV:8.

sendiri dan banyak yang lain. Pengangkatan para fuqaha ini memberikan gambaran tentang spesialisasi ilmu yang dikembangkan pada perguruan ini. Sebagai salah seorang mahaguru Nizamiah, al-Gazzālī tidak diragukan lagi adalah seorang fakih dan ia sendiri mengatakan bahwa tugas pokoknya adalah mengajar ilmu hukum (Islam), seperti tersirat dalam pernyataannya, “Saya mempelajari filsafat di sela-sela waktu senggang saya di luar pekerjaan menulis dan mengajar ilmu syari‘ah.”²³

2. Catatan Biografis tentang al-Gazzālī²⁴

Lahir di Tus, Persia (Iran), tahun 450/1058, al-Gazzālī merupakan seorang anak dari suatu keluarga Persia yang taat dalam agamanya.²⁵ Nama lengkapnya

²¹ Ia adalah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ‘Umar Abū Bakr asy-Syāsyī (427-507/1029-1113), belajar fikih (*tafaqqaha*) kepada Muḥammad Ibn Bayān al-Kāzārūnī dan Ibn aṣ-Ṣabbāg serta pernah menjadi asisten Abū Ishāq asy-Syirāzī. Ia diangkat sebagai guru besar Nizamiah hingga wafatnya tahun 507/1113. Di antara karyanya adalah *Ḥilyah al-‘Ulamā’ fī Ma‘rifah Mazāhib al-Fuqahā’*. Ibn as-Subkī, *op. cit.*, VI:70-78; Makdisi, “Muslim Institutions,” h. 25 dan 41.

²² Nama lengkapnya adalah Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Barhān al-Uṣūlī (479-520/1086-1126), faqih Syafi‘i yang memiliki keahlian dalam fikih dan usul fikih. Karyanya antara lain adalah *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. As-Subkī, *op. cit.*, VI:30-31, no. 581; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:99, no. 39.

²³ Al-Gazzālī, “al-Munqiz min aḍ-Ḍalāl” dalam al-Gazzālī, *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Gazzālī* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1996), h. 542.

²⁴ Para biografer al-Gazzālī berbeda pendapat tentang penulisan nama tokoh ini apakah al-Gazzālī dengan *z* ganda atau al-Gazālī dengan satu *z*. Kebanyakan ulama Islam menyebutnya al-Gazzālī (dengan *z* ganda), dihubungkan kepada kata “al-Gazzāl” (pemintal) yang merupakan profesi ayahnya. Lihat pengantar Dāgī terhadap al-Gazzālī, *al-Wasīf fī al-Mazhab*, ed. Dāgī (Ttp.: Dār al-‘Itisām, t.t.), I:101. Penulis-penulis Barat menulis namanya al-Ghazālī (tanpa menggandakan *z*) atas dasar prinsip *difficilior lectio potius*. Lihat *EF*, II:1038, kolom 2. Tetapi ada juga yang menggandakan *z* seperti Fanz Rosenthal dalam karyanya *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

²⁵ Sumber-sumber untuk riwayat hidup al-Gazzālī meliputi autobiografinya “al-Munqiz,” h. 537-564; dan terjemahnya oleh W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Chicago: Kazi Publications, 1982); as-Subkī, *op. cit.*, VI:191-389, No. 694; Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:168-170, No. 277; Ibn Kaṣīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), XII:172-

adalah Abū Ḥamid Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad aṭ-Ṭūsī al-Gazzālī. Ia adalah seorang anak yatim, karena ayahnya, seorang penenun wol dengan ekonomi sederhana, telah meninggal ketika ia masih kecil.

Menurut seorang penulis biografi al-Gazzālī, beliau telah berumah tangga ketika masih muda, yaitu sebelum usia dua puluh tahun, namun tidak ada catatan dari para biografer tentang nama isterinya.²⁶ Pendapat ini bertentangan dengan isi surat al-Gazzālī yang pernah dikirimnya tahun 504/1110 ke Bagdad untuk menyatakan alasan penolakannya terhadap permintaan mengajar kembali di Nizamiyah Bagdad. Dalam surat itu al-Gazzālī mengatakan, "Alasan kedua adalah bahwa ketika dahulu Yang Mulia Nizām al-Mulk (semoga Allah menyucikan arwahnya) mengundang saya ke Bagdad saya waktu itu masih sendirian, belum mempunyai keluarga dan anak; sekarang saya mempunyai keluarga dan anak-anak ..." ²⁷ Para biografer menyebutkan bahwa al-Gazzālī datang ke Bagdad

174; al-'Idrūs, *Ta'rif al-Aḥyā' bi Faḍā'il al-Iḥyā'*, dicetak bersama al-Gazzālī, *Iḥyā'*, V:10-12; Ibn al-'Imād, *Syazarāt az-Zāhab fī Akhbār Man Zāhab* (Beirut: al-Maktab at-Tijārī, t.t.), IV:10-13; Ibn al-Asīr, *op. cit.*, VIII:249; Ibn al-Khallikān, *op. cit.*, IV:216-219, No. 588; aṣ-Safadī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, ed. Hellmut Ritter (Istanbul: Maṭba'ah ad-Daulah, 1931), I:274-277, No. 176; az-Zāhabī, *op. cit.*, XIX:322-46; Pengantar Dāgī terhadap al-Gazzālī, *al-Wasīf fī al-Mazhab*, diedit oleh Dāgī (Ttp: Dār al-'Itisām, t.t.), I:210; Mubārak, *op. cit.*, h. 46-59; al-Anṣārī, *I'tirāfāt al-Gazzālī* (Kairo: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971?), h. 25-28; Duncan Black Macdonald, "The Life of al-Ghazali with Special Reference to His Religious Experience and Opinions," *JAOS*, 20 (1899), h. 71-132; Margaret Smith, *al-Ghazali, the Mystic* (London: Luzac & Co., 1944), h. 9-104; Arend T. van Leeuwen, *Ghazālī als apologeet van de Islam* (Leiden: Eduard Ijdo N.V., 1947; Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, ed. Michel Allard (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), h. 1-6; W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963); id., "Al-Ghazali," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, diedit oleh B. Lewis dkk., selanjutnya disebut *E²* (Leiden: E.J Brill, 1965), II:1038-1041; Laoust, *La Politique de Gazali* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970); Adalani, "Dialectical Methodology and Its Critique: Ghazali as a Case Study," disertasi Universitas Chicago (1995), h. 1-26.

²⁶ Smith, *loc. cit.*

²⁷ Dāgī, *op. cit.*, I:135.

untuk tugas mengajar tahun 484/1091, yaitu ketika ia berusia 34 tahun.²⁸ Jadi jelas bahwa ia membujang hingga setidaknya usia 34 tahun. Barang kali begitu ia sampai di Bagdad ia segera menikah karena ketika meninggalkan Bagdad empat tahun kemudian (488/1095) ia telah mempunyai anak.²⁹ Mengenai anak-anaknya tidak banyak yang diketahui. Hanya dalam kitab *al-Miṣbāḥ al-Munīr* disebutkan nama Sitt an-Nisā' yang merupakan salah seorang anaknya.³⁰

Ayahnya sebelum meninggal mewasiatkan kepada sahabatnya seorang tokoh sufi agar memperhatikan pendidikan dan pelajaran kedua anaknya, Muḥammad (al-Gazzālī) dan saudaranya Aḥmad dengan warisan yang ia tinggalkan. Sufi ini menjalankan wasiat sang ayah dan mengajar mereka baca-tulis. Setelah warisan peninggalan ayahnya habis sang sufi tidak sanggup lagi untuk menafkahi kedua bersaudara ini. Oleh karenanya ia menyarankan mereka untuk masuk madrasah dan menjadi penuntut ilmu di mana mereka memperoleh beasiswa sehingga dengan demikian mereka memperoleh nafkah dan biaya hidup. Al-Gazzālī dan saudaranya mengikuti saran sang sufi dan masuk madrasah. Mengenai ini al-Gazzālī mengatakan, "... maka kami masuk sekolah (madrasah) dan belajar fikih, tetapi tujuan sebenarnya untuk memperoleh penghidupan."³¹

²⁸ Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:169; as-Subkī, *op. cit.*, VI:197; Ibn al-Imād, *op. cit.*, IV:12.

²⁹ Al-Gazzālī, "al-Munqiz," h. 554.

³⁰ Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rāfi'ī* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, t.t.), II:99.

³¹ Aḏ-Ḍahabī, *op. cit.*, XIX:335; as-Subkī, *op. cit.*, VI:194.

Di kampungnya ia belajar kepada seorang ahli fikih yang bernama Ahmad Ibn Muḥammad ar-Rāzakānī.³² Kemudian ia pergi ke Jurjan³³ dan berguru kepada Imam Abū Naṣr al-Ismā'īlī.³⁴ Setelah beberapa waktu kemudian al-Gazzālī kembali ke kota kelahirannya di mana ia menelaah kembali pelajaran-pelajaran dan catatan-catatan yang diperolehnya dari Jurjan.

Tiga tahun kemudian, yaitu tahun 470/1077-8 ketika berusia dua puluh tahun, ia berangkat ke Naisabur untuk belajar di Perguruan Nizamiyah di bawah asuhan mahaguru Imam al-Ḥaramain al-Juwainī (w. 478/1085I). Ia belajar di sini selama delapan tahun, yaitu sampai meninggalnya sang guru. Di sini ia belajar hukum Islam dengan berbagai cabangnya sebagai keahlian utama dan membuat catatan kuliah di bidang teori hukum yang, seperti telah dikemukakan terdahulu, kemudian menjadi karya tulisnya yang pertama dengan judul *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*. Di samping itu ia juga mempelajari filsafat, logika dan teologi.³⁵

Sejak dari masa mudanya al-Gazzālī telah menunjukkan sosok mahasiswa yang amat giat, rajin, dan cerdas, memiliki daya tangkap yang cemerlang, cepat mencerna konsep-konsep yang pelik, berpikiran sangat kritis dan tidak mau menerima suatu pernyataan begitu saja tanpa kritik dan analisis. Melukiskan al-Gazzālī dan dua muridnya yang lain, yang semuanya kemudian menjadi ulama-

³² Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:274.

³³ Sebuah kota indah di Iran antara Tabaristan dan Khurasan, dibuka oleh Kaum Muslimin tahun 18 H di bawah pimpinan Suwaid Ibn Muqarrin.

³⁴ Aḏ-Ḍahabī, *loc. cit.*; Pengantar Dāgī, *op. cit.*, h. 109.

³⁵ As-Subkī, *op. cit.*, h. 196; cf. Smith, *op. cit.*, h. 15; Mubārak, *op. cit.*, h. 49.

ulama Islam terkemuka, al-Juwainī mengatakan, “Al-Gazzālī adalah laut yang dalam, al-Kiyā adalah singa yang ganas dan al-Khawāfi adalah api yang membakar.”³⁶ Mengomentari diskusi ketiga orang murid ini, ia juga dilaporkan sebagai mengatakan, “Kekuatan al-Khawāfi adalah dalam verifikasi, al-Kiyā dalam eksplanasi dan al-Gazzālī dalam analisis.”³⁷

Karena kecemerlangan dan kemampuan akademiknya yang menonjol al-Juwainī mengangkat al-Gazzālī sebagai asisten yang bertugas memberikan pelajaran dan bimbingan tutorial kepada para mahasiswa lain.³⁸ Al-Gazzālī sendiri dalam autobiografinya kemudian melukiskan dirinya, “Kehausan untuk memahami hakikat realitas adalah sifat dan watak saya sejak usia dini —suatu fitrah yang ditanamkan Allah dalam diri saya— sehingga ketika saya masih muda belia saya telah membebaskan diri dari ikatan otoritas dan keyakinan tradisi.”³⁹

Al-Gazzālī memiliki bakat menulis yang hebat dan telah berkembang sejak ketika ia masih di Perguruan Nizamiyah Naisabur. Buku pertama yang ia lahirkan adalah *al-Mankhūl* yang berasal dari rangkuman catatan-catatan kuliah metodologi dan teori hukum Islam yang diterimanya dari al-Juwainī. Begitu menonjolnya bakat menulis ini dan mungkin merupakan fenomena fenomena langka pada zaman itu bahwa seorang murid, meskipun sudah menjadi asisten,

³⁶ As-Subkī, *loc. cit.*

³⁷ *Ibid.*, h. 202.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Al-Gazzālī, *al-Munqiz*, h. 538.

telah menulis karya ketika gurunya masih aktif. Oleh karena itu para biografernya menekankan pencatatan bahwa “al-Gazzālī telah menulis ketika gurunya masih hidup.”⁴⁰

Ketika al-Juwainī meninggal tahun 478/1085, al-Gazzālī pergi ke Mu‘askar (kota-kamp) di mana Menteri Saljuq Nizām al-Mulk tinggal. Di kota ini al-gazzālī mengikuti majlis pelajaran dan diskusi yang diadakan oleh Nizām al-Mulk dan dihadiri oleh para ulama terkenal di zamannya.⁴¹ Al-Gazzālī tinggal di sini sampai ia ditugaskan oleh Nizām al-Mulk ke Bagdad enam tahun kemudian. Dengan mengingat sifat dari majlis Nizām al-Mulk di kota ini dapat diduga bahwa al-Gazzālī bekerja di sini melakukan pengkajian untuk pengembangan ilmu melalui kegiatan mengajar, diskusi dan menulis.

Para biografer mencatat bahwa di kota Mu‘askar ini namanya menanjak dan mendapat simpati dari Nizām al-Mulk yang kemudian mengangkatnya ketika ia baru berusia 34 tahun sebagai mahaguru di Nizamiyah Bagdad tahun 484/1091.⁴² Ia tinggal di Bagdad selama empat tahun hingga tahun 488/1095, di mana ia bekerja memberi kuliah di Perguruan Nizamiyah dengan mahasiswa sekitar tiga ratus orang sambil menulis buku-buku. Tugas pokoknya di sini adalah sebagai mahaguru ilmu hukum Islam, seperti dapat dipahami dari tulisannya

⁴⁰ As-Subkī, *op. cit.*, VI:225; Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:168; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; Aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:274; Ibn al-‘Imād, *op. cit.*, IV:11; al-Ḥusainī, *Ṭabaqāt asy-Syāfi‘iyyah*, ed. ‘Adil Nuwaihīd (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1971), h. 193.

⁴¹ As-Subkī, *op. cit.*, VI:196-197 dan 205.

⁴² *Ibid.*, VI:205; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:275; Ibn al-‘Imād, *op. cit.*, IV:11; Smith, *op. cit.*, h. 19.

sendiri, "Saya mempelajari filsafat di sela-sela waktu senggang saya di luar pekerjaan menulis dan mengajar ilmu-ilmu syari'ah."⁴³

Karena wataknya yang selalu haus untuk mengetahui hakikat kebenaran segala sesuatu, maka ia tidak dapat membatasi dirinya pada bidang kajian yang menjadi tugas pokoknya sebagai mahaguru Nizamiah. Pertentangan tajam klaim kebenaran antara berbagai aliran dan mazhab pada masanya membawa al-Gazzālī kepada keraguan terhadap kebenaran berdasarkan tradisi yang selama ini ia terima. Hal ini mendorongnya untuk menyelidiki secara bebas dan berani klaim kebenaran berbagai aliran dan mazhab yang ada.

Di sini al-Gazzālī menghadapi problem epistemologis serius mengenai apa pengetahuan yang benar dan bagaimana cara yang sah untuk mencapainya. Hasil kajian membawanya kepada kesimpulan bahwa pengetahuan yang pasti dan meyakinkan adalah suatu pengetahuan yang dapat mengungkapkan obyek sedemikian rupa di mana tidak terdapat bahkan tidak mungkin terlintas di dalam pikiran keragu-keraguan apapun mengenainya. Menghadapi permasalahan kedua berdasarkan teori pengetahuan yang ada pada masanya al-Gazzālī menyimpulkan ada dua kemungkinan sumber pengetahuan yang pasti itu, ialah pengalaman dan rasio. Akan tetapi dihadapkan kepada rasio pengalaman yang bersumber kepada persepsi inderawi pun tidak meyakinkan karena indera tidak sepenuhnya dapat menangkap obyek sebagaimana adanya. Tinggal sekarang

⁴³ Al-Gazzālī, *al-Munqiz*, h. 542.

rasio, akan tetapi hanya pengetahuan aksiomatik saja yang dapat diterima secara meyakinkan. Namun kemudian al-Gazzālī masih juga meragukan pengetahuan aksiomatik yang bersumber kepada rasio itu. Jangan-jangan masih ada sumber lain pengetahuan yang belum terungkap.

Di sini al-Gazzālī menghadapi krisis epistemologis dan selama dua bulan ia mengalami suatu keadaan yang ia sebut sebagai keadaan sofistik (*as-safsatah*, ragu bahwa manusia bisa memperoleh pengetahuan yang pasti). Akan tetapi kemudian al-Gazzālī dapat mengatasi keraguannya itu dengan menerima pengetahuan aksiomatik berdasarkan rasio sebagai sah. Akan tetapi kesimpulan ini tidak diperolehnya berdasarkan suatu penalaran diskursif rasional, melainkan semata-mata karena penerangan (*nūr*) yang dipancarkan Tuhan ke dalam kalbunya.⁴⁴ Dengan prinsip epistemologis seperti itu al-Gazzālī kemudian melakukan penyelidikan terhadap klaim-klaim kebenaran yang diajukan oleh berbagai kelompok dan golongan yang ada pada zamannya.

Ada empat kelompok menurut al-Gazzālī yang membuat klaim kebenaran pada waktu itu: para teolog, kaum Batinhiah, para filosof dan para sufi. Al-Gazzālī menyelidiki pandangan keempat golongan ini, dengan memulai penyelidikannya terhadap teologi, diikuti dengan penyelidikan mengenai filsafat, dilanjutkan dengan ajaran Batinhiah dan terakhir tasawuf. Untuk yang terakhir ini penyelidikannya tidak cukup hanya melalui penerapan pengetahuan kognitif

⁴⁴ *Ibid.*, h. 538-9.

belaka seperti halnya dalam tiga kelompok terdahulu. Ajaran para sufi hanya dapat dipahami, di samping melalui penyelidikan berdasarkan pengetahuan kognitif, dengan melibatkan diri dalam praktik kehidupan sufi itu sendiri, yang intinya, seperti ditegaskan oleh al-Gazzālī, adalah membersihkan diri dari segala sesuatu selain Allah dan menghiasinya dengan zikir kepada-Nya, yang itu berarti meninggalkan segala bentuk kehidupan materi dan duniawi.⁴⁵

Krisis batin sekali lagi menghinggapi al-Gazzālī yang terombang-ambing antara tuntunan nurani untuk terus menyelidiki kebenaran, yang dalam hal ini adalah ajaran para sufi yang harus dilakukan dengan meninggalkan segala bentuk kehidupan materi di satu pihak, dan tuntutan untuk tetap mempertahankan posisi yang ada sekarang pada saat karir yang terus menanjak di lain pihak. Dalam kalimatnya sendiri, al-Gazzālī mengatakan, “Saya terus mengalami kebimbangan antara tarikan keinginan-keinginan duniawi dan panggilan ukhrawi.”⁴⁶ Konflik batin ini berlangsung beberapa bulan sejak bulan Rajab 488/1095 dan pada puncaknya mengakibatkan al-Gazzālī sakit. Akhirnya al-Gazzālī sampai kepada keputusan untuk meninggalkan kota Bagdad untuk menjalani kehidupan mistik.⁴⁷

Al-Gazzālī akhirnya memilih meninggalkan Bagdad dan pada bulan Zulkaidah 488/November 1095 ia berangkat dengan berpura-pura hendak ke

⁴⁵ *Ibid.*, h. 552.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 553.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 553-4.

Mekah, pada hal sesungguhnya hendak ke Suriah dan dengan niat tidak akan kembali ke Bagdad lagi. Sikap pura-pura ini dilakukan agar niat untuk tinggal di Suriah tidak diketahui oleh Khalifah dan sejumlah sahabat yang pasti akan menentang kepergian tersebut.⁴⁸

Al-Gazzālī menjalani masa pengasingan diri ini selama sebelas tahun hingga Zulkaidah 499/Juli 1106.⁴⁹ Tugasnya mengajar di Perguruan Nizamiah diserahkan kepada saudaranya Aḥmad Abū al-Futūḥ yang juga ahli hukum Islam, akan tetapi, seperti al-Gazzālī, mempunyai kecenderungan tasawuf.⁵⁰ Al-Gazzālī pergi ke Syam di mana ia memusatkan diri pada praktik kehidupan spiritual melalui riadah, mujahadah dan zikir kepada Allah yang dilakukannya di atas menara Masjid Damaskus. Kemudian ia pergi ke Jerusalem dan tidak berapa lama sesudah itu ia pergi ke Tanah Suci untuk menunaikan ibadah haji tahun 489/1096.⁵¹

Pengembaraan ini berlangsung hampir dua tahun⁵² dan dalam perjalanan pengembaraan inilah, menurut Ibn al-Asīr, ia menulis *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*.⁵³ Lebih

⁴⁸ *Ibid.*, h. 554.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 561.

⁵⁰ Az-Zabīdī, *Iḥāf as-Sādah al-Muttaqīn bi Syarḥ Iḥyā' 'Ulūmiddīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1989), I:10; as-Subkī, *op.cit.*, IV:104; Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:87. Abū al-Futūḥ menjalankan tugas menggantikan saudaranya tidak lama, karena pada tahun berikutnya Abū 'Abdillāh aṭ-Ṭabarī diangkat sebagai guru besar di perguruan tersebut. Makdisi, "Muslim Institutions," h. 40.

⁵¹ Al-Gazzālī, "al-Munqiz," h. 554; Ibn al-Asīr, *op. cit.*, IX:252 (peristiwa tahun 488 H).

⁵² Al-Gazzālī, "al-Munqiz," h. 554.

⁵³ Ibn al-Asīr, *op. cit.*, IX:252.

lanjut gerak al-Gazzālī selama menjalani kehidupan sufi ini kurang jelas karena ia sendiri tidak merinci dan tidak membuat pencatatan tahun dan tempat pengembaraannya. Sementara informasi para biografernya terkadang saling bertentangan.

Sebelum pertengahan tahun 490/1097 al-Gazzālī telah meninggalkan Syam (Suriah dan Palestina). Hanya saja al-Gazzālī, setelah mengerjakan haji tahun 489/1096, sangat mungkin tidak langsung menuju Bagdad tetapi kembali lagi ke Syam, namun hanya untuk waktu yang singkat sebab al-Gazzālī telah berada di Bagdad tahun 490/1097.⁵⁴

Setelah tahun 490/1097 al-Gazzālī kembali ke Tus, kampung halamannya. Di sinilah kemungkinan ia menjalani praktik kehidupan ketasawufan hingga ia diangkat kembali sebagai guru besar Perguruan Nizamiah di Naisabur.⁵⁵ Hanya saja dalam waktu-waktu terpisah al-Gazzālī mungkin sekali pergi mengunjungi tempat-tempat suci di mata para sufi seperti banyak dilaporkan oleh para biografer.⁵⁶

Apabila pergerakan pengembaraan al-Gazzālī diringkaskan dapat

⁵⁴ Alasan al-Gazzālī tidak kembali langsung ke Bagdad, melainkan ke Syam, adalah karena ia hendak kembali kepada guru tasawufnya Syekh Naṣr di kota tersebut. Lihat h. 85 disertasi ini.

⁵⁵ Watt, *op. cit.*, h. 147.

⁵⁶ As-Subkī (*op. cit.*, VI:206) mengatakan "*yaṭūfu wa yazūru al-masyāhid al-mu'azzamah*"; cf. Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:169; aṣ-Ṣafadī (*op. cit.*, I:275) dan Ibn Khallikān (*op. cit.*, I:217) yang keduanya mengatakan "*wa ijtahada fī al-'ibādah wa ziyārah al-masyāhid wa al-mawāḍi' al-mu'azzamah*"; Ibn al-'Imād (*op. cit.*, IV:13) yang mengatakan, "*wa aqbala 'alā al-'ibādah wa as-siyāḥah.*"

dikatakan: keluar dari Bagdad tahun 488/1095, al-Gazzālī menuju Syam dan di sana ia menjalani kehidupan sufi dan sangat mungkin di bawah bimbingan Syeikh Naṣr, kemudian pergi ke Jerusalem guna mengunjungi tempat-tempat suci di sana, lalu tahun 489/1096 naik haji ke Mekah sambil menziari tempat-tempat suci di Hijaz, kemudian kembali ke Damaskus. Kemudian ia kembali ke Bagdad dan setelah beberapa waktu di kota tersebut ia kembali ke kampung halamannya Ṭūs di mana ia menjalani kehidupan sufi sampai tahun 499/1106 ketika ia keluar dari pengasingan dan kembali mengajar di Perguruan Nizamiyah Naisabur di mana ia dulu lama berguru kepada al-Juwainī.

Setelah beberapa lama menjalani kehidupan sufi, al-Gazzālī memutuskan untuk mengakhiri kehidupan monasterinya dan keluar mengajarkan ilmu kepada masyarakat. Motivasi al-Gazzālī untuk kembali ke dunia pendidikan dan pengajaran adalah, seperti ditegaskannya, keadaan masyarakat yang bobrok dan semakin menjauh dari jalan yang benar. Hal ini disebabkan oleh empat hal (1) berkembangnya ajaran filsafat yang mendorong sikap sekuler dan menyepelkan agama, (2) berkembangnya beberapa bentuk ajaran tasawuf yang menyimpang di mana ada anggapan bahwa orang yang telah mencapai tingkat tertentu tidak perlu lagi menjalankan ibadah yang bersifat lahir, (3) ajaran Batiniyah yang meragukan kemungkinan orang dapat mengetahui kebenaran dan karenanya diperlukan adanya imam yang hanya melaluinya kebenaran dapat difahami, dan (4) para pemimpin agama sendiri yang tindakan mereka tidak sesuai dengan agama yang mereka wakili; mereka menyelewengkan harta wakaf dan makan

harta anak yatim, minum khamar, melakukan penyuapan di pengadilan dan tidak memperhatikan mana yang haram dan mana yang halal.

Keadaan semacam ini membawa akibat hilangnya kepercayaan masyarakat kepada agama itu sendiri karena perbuatan segelintir orang penting yang tidak sesuai dengan agama yang mereka wakili.⁵⁷ Al-Gazzālī terdorong untuk menyebarkan dakwah dan ilmu melalui pendidikan untuk memperbaiki keadaan ini. Sesungguhnya keprihatinan al-Gazzālī terhadap keadaan ini sudah timbul sejak beberapa lama sebelum ia memutuskan untuk mengakhiri kehidupan monasterinya. Ia menyadari bahwa kehidupan monasteri tidak membantu dalam perbaikan masyarakat dan bersifat terlalu egoistik serta menunjukkan sikap tidak berani mengambil risiko. Hanya saja ia melihat waktunya belum tepat untuk memulai ini. Ia merasa bahwa ia terlalu tidak berdaya untuk melakukan hal ini sendiri. Ia memerlukan dukungan politik untuk tugas ini. Oleh sebab itu ia mengurungkan niatnya dan meneruskan kehidupan monasteri dengan alasan situasi belum memungkinkannya untuk tampil kepermukaan.

Peristiwa politik terus bergulir dan Sanjar, gubernur Khurasan, mengangkat Fakhr al-Mulk sebagai menterinya untuk wilayah Khurasan pada tahun 498/1105. Menteri baru ini meminta al-Gazzālī untuk bersedia diangkat sebagai maha guru Nizamiyah Naisabur. Bagi al-Gazzālī ini adalah suatu kebetulan yang memberi peluang kepadanya untuk “kembali menghidupkan ilmu dan

⁵⁷ Al-Gazzālī, “al-Munqiz,” h. 559.

menyiarkan syari'ah." Al-Gazzālī mengatakan dalam salah satu tulisannya,

Pada tahun 499 kebetulan mereka memerintahkan penulis tulisan ini [al-Gazzālī] —setelah beruzlah dan menjalani kehidupan monasteri dua belas tahun —agar berangkat ke Naisabur untuk bekerja menyebarkan ilmu dan menyiarkan syari'ah, karena kegiatan keilmuan telah merosot dan memudar. Para tokoh-tokoh tasawuf mendukung permintaan ini dan saya sendiri pun menyadari bahwa ini adalah permulaan yang baik dan jalan untuk menghidupkan ilmu dan syari'ah.⁵⁸

Dengan dasar pikiran ini pada bulan Zulkaidah 499/1106 al-Gazzālī berangkat ke Naisabur dan kembali kepada tugas lama yang pernah dijalankannya di Nizamiah Bagdad, yaitu mengajar ilmu-ilmu syari'ah. Untuk kepentingan ini dan atas permintaan para mahasiswanya al-Gazzālī menulis sebuah buku mengenai teori hukum Islam, *uṣūl al-fiqh*, yang diberinya judul *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Dalam kata pengantarnya al-Gazzālī mengatakan, "Kemudian takdir Allah membawa saya untuk kembali mengajar dan menyiarkan ilmu."⁵⁹

Tidak terdapat informasi memadai yang menerangkan berapa lama Imam al-Gazzālī menjalankan tugas ini. Watt, Bagley dan Hourani memperkirakan tugas ini berlangsung tiga tahun sampai tahun 503/1109, yaitu sampai selesainya penulisan kitab *al-Mustaṣfā*. Karya ini selesai pada tanggal 6 Muharram 503 (5 Agustus 1109), karena, menurut Hourani, karya ini tidak memperlihatkan

⁵⁸ Nūruddīn Āl 'Alī (pen.), *Faḍā'il al-Anām min Rasā'il Ḥujjah al-Islām*, sebagai dikutip oleh Dāgī, *op. cit.*, h. 126.

⁵⁹ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 10.

tanda-tanda sebagai karya yang ditulis pada masa pensiun.⁶⁰

Ketika menjelaskan waktu penulisan karya al-Gazzālī berbahasa Persia, *Naṣīḥah al-Mulūk*, Bagley menyatakan bahwa dalam sebuah manuskrip berjudul *Faḍā'il al-Anām* dinyatakan bahwa kitab tersebut ditulis oleh al-Gazzālī di Ṭūs setelah pensiun dari Naisabur dan setelah berusia 53 tahun.⁶¹ Ini seakan menunjukkan bahwa al-Gazzālī kembali ke Ṭūs setelah tahun 503/1109. Akan tetapi Dāgī, yang juga menggunakan sumber yang sama dalam terjemahan bahasa Arab dan dengan berdasarkan pada beberapa pernyataan dalam sumber tersebut, menyimpulkan bahwa al-Gazzālī bertugas di Naisabur hanya satu tahun karena pada tanggal 10 Muharram 500/1106 Fakhr al-Mulk tewas dibunuh kaum Batinhah. Beberapa waktu sesudah peristiwa itu al-Gazzālī, menurut Dāgī, meninggalkan Naisabur dan kembali ke Ṭūs.⁶² Kutipan yang diacu oleh Dāgī dalam *Faḍā'il al-Anām* itu sesungguhnya tidak jelas menunjukkan al-Gazzālī hanya satu tahun di Naisabur. Sebelumnya Dāgī menyatakan bahwa sumber-sumber yang ada tidak memberi informasi mengenai berapa lama al-Gazzālī menjalankan tugasnya di Perguruan Nizamiyah Naisabur.⁶³

Di kampungnya Ṭūs, al-Gazzālī dilaporkan membangun sebuah sekolah

⁶⁰ Watt, *op. cit.*, h. 147; Hourani, "A Revised Chronology of Ghazali's Writings," *JAOS*, 104:2 (1984), h. 291.

⁶¹ Bagley (ed.), *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)* (London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1964), h. xiii.

⁶² Dāgī, *op. cit.*, h. 127.

⁶³ *Ibid.*

untuk penuntut ilmu dan sebuah monasteri untuk kontemplasi para sufi. Ia membagi-bagi waktunya antara pekerjaan mengajar di sekolah dan berkontemplasi bersama para sufi serta mengkhatam al-Qur'an.⁶⁴ Beberapa penulis biografi menekankan bahwa al-Gazzālī banyak mempelajari hadis pada akhir hidupnya. Ia melakukan diskusi dengan para ahli hadis dan mendalami *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, dan tentu pada masa pendidikannya ia juga mempelajari hadis sebagai bagian dari kurikulum pendidikan Islam pada zaman itu.⁶⁵

Pada tahun 504/1110, Menteri Irak Nizāmuddīn Aḥmad Ibn Nizām al Mulḳ, melalui sepucuk surat yang dikirimkannya, meminta al-Gazzālī bersedia kembali ke Bagdad untuk menjadi guru besar kembali di Perguruan Nizamiah. Namun al-Gazzālī tidak dapat memenuhi permintaan tersebut dengan beberapa alasan: (1) alasan usia, (2) alasan keluarga, (3) alasan ekonomi (ia tidak mempunyai kekayaan di Bagdad dan ia tidak mau menerima pemberian penguasa), dan (4) alasan bahwa ia di Ṭūs membina sekolah dengan murid sebanyak hampir 150 orang, dan ia tidak bisa membawa mereka pindah ke Bagdad dan tidak mungkin pula menelantarkan mereka di Ṭūs tanpa ada guru pembimbing.⁶⁶

Tidak berapa lama berada di kampung halamannya, al-Gazzālī

⁶⁴ Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:170; As-Subkī, *op. cit.*, VI:200.

⁶⁵ Mengenai ini lihat "Risālah" 'Abd al-Gāfir, salah seorang penulis sezaman dan mengenal al-Gazzālī secara personal, dimuat dalam as-Subkī, *op. cit.*, VI:210.

⁶⁶ Nūruddīn Āl 'Alī, *op. cit.* 135-6.

meninggalkan dunia yang fana ini pada tanggal 14 Jumādā as-Sāniah 505 II bertepatan dengan tanggal 18 Desember 1111 M dalam usia yang relatif masih muda (55 tahun Hijriah).⁶⁷

B. Beberapa Karya al-Gazzālī

Pada sub bahasan ini hanya akan dijelaskan karyanya di bidang hukum Islam (fikih dan usul fikih) dan karya terkait untuk memberikan gambaran mengenai satu sisi kealifan al-Gazzālī yang jarang terpotret. Upaya untuk menjelaskan kronologi karya ulama ini ditemukan dalam tulisan Hourani yang berjudul "The Chronology of Ghazali's Writings" dan revisinya "A Revised Chronology of Ghazali's Writings."⁶⁸

Hourani membagi periodisasi hidup al-Gazzālī menjadi empat tahap yang ke dalamnya ia mencoba mengelompokkan karya-karya al-Gazzālī. Pertama, periode ketika menjadi penuntut ilmu dan pengajar, yaitu sejak dari saat yang tidak dapat ditentukan sebelum meninggalnya al-Juwainī tahun 478/1086 hingga ia berhenti mengajar ketika meninggalkan Nizamiyah Bagdad tahun 488/1095 untuk beruzlah. Periode kedua adalah periode uzlah dan berlangsung selama sebelas tahun, dari tahun 488/1095 hingga tahun 499/1106. Periode ketiga dimulai sejak al-Gazzālī kembali dari uzlahnya bulan Zulkaidah 499/Juli 1106 dan

⁶⁷ Para penulis biografinya sepakat mengenai tanggal ini. Lihat Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:168; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:218; as-Subkī, *op. cit.*, VI:201; as-Şafadī, *op. cit.*, I:277; Ibn al-Imād, *op. cit.*, IV:10.

⁶⁸ Hourani, "A Revised," h. 289-302; *cf. id.*, "The Chronology of Ghazali's Writings," *JAOS*, Vol. 79 (1959), h. 225-233.

mengajar di Nizamiah Naisabur, tetapi tidak ada kepastian hingga kapan. Namun Hourani memperkirakan hingga selesainya penulisan *al-Mustaṣfā* tahun 503/1109. Periode keempat berlangsung sejak saat al-Gazzālī berhenti mengajar di Nizamiah Naisabur dan kembali ke kampung kelahirannya, Tus, hingga wafatnya di sana pada tahun 505/1111.⁶⁹ Karya-karya hukum al-Gazzālī ditulis pada periode pertama dan periode ketiga.

Karya-karya yang ditulis pada periode pertama meliputi kitab-kitab berikut. Buku pertama sekali ditulis al-Gazzālī adalah *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, dalam bidang usul fikih, dan, seperti dinyatakan oleh para biografernya, ditulis semasa gurunya al-Juwainī masih hidup, yaitu ketika menjadi mahasiswanya di Nizamiah Naisabur.⁷⁰ *Ma'ākhiz al-Khilāf*, *Lubab an-Nazar*, *Taḥṣīn al-Ma'ākhiz*, dan *Kitāb al-Mabādi' wa al-Gāyāt* adalah tentang metode perdebatan hukum (*'ilm al-khilāf*), tetapi keempat buku ini, yang kronologi peyusunannya diperkirakan menurut urutan ini,⁷¹ belum ditemukan.⁷² Karya berikutnya, menurut kronologi Hourani, adalah *Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'līl* dalam bidang usul fikih. Sedangkan dalam bidang fikih adalah *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām asy-Syāfi'ī*, *Khulāṣāt al-Mukhtaṣar wa Naqāwāt al-Mu'taṣar*, tetapi tidak dapat ditentukan

⁶⁹ Hourani, *Revised*, h. 290-201.

⁷⁰ Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:168; Ibn al-'Imād, *op. cit.*, IV:11; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217.

⁷¹ 'Abd ar-Rahmān, *Mu'allafāt al-Imām al-Gazzālī* (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1961), I:33.

⁷² Keempat buku ini disebut dalam karyanya tentang logika *Mi'yār al-'Ilm*, ed. Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 60.

secara pasti penulisan karya-karya ini, apakah mendahului atau lebih kemudian dari kelompok terdahulu. *Tahzīb al-Uṣūl*, dalam usul fikih, adalah daftar terakhir karya al-Gazzālī pada periode pertama menurut kronologi Hourani. Ia mengakui bahwa tidak ada keterangan pasti kapan persisnya buku ini ditulis.⁷³ Buku ini sendiri hingga sekarang belum ditemukan. Sumber informasi tentang bahwa al-Gazzālī menulis buku dengan judul ini adalah ia sendiri yang menyebut buku ini empat kali dalam karyanya *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*.⁷⁴ Buku terakhirnya mengenai hukum Islam, bahkan salah satu yang akhir dari seluruh karyanya (nomor 2 dari terakhir menurut kronologi Hourani), adalah *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*.⁷⁵ Beberapa karya al-Gazzālī yang menurut beberapa penulis lain merupakan karya usul fikihnya tidak termuat dalam kronologi Hourani.

Uraian berikut akan mendeskripsikan masing-masing karya tersebut secara singkat dengan mengelompokkannya menurut bidangnya dimulai dari fikih dan khilaf, lalu kemudian usul fikih dan dilengkapi dengan beberapa karya dari bidang lain yang oleh al-Gazzālī dipandang sangat erat hubungannya dengan hukum Islam.

Al-Basīṭ fī al-Maḏhab. Kitab ini, yang merupakan karya fikih al-Gazzālī yang cukup komprehensif, terdiri dari delapan sampai sepuluh jilid dan terdapat

⁷³ Hourani, *Revised*, h. 292.

⁷⁴ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 10, 201, dan 447.

⁷⁵ Hourani, *Revised*, h. 301-302. Buku terakhir yang ditulis al-Gazzālī adalah *Ijām al-'Awāmm 'an 'Ilm al-Kalām*, diterbitkan dalam al-Gazzālī, *Rasā'il*, h. 300-333.

dalam bentuk manuskrip yang terserak-serak di beberapa perpustakaan.⁷⁶ Al-Gazzālī melukiskan kitab *al-Basīṭ fī al-Maḏhab* ini di dalam *al-Wasīṭ fī al-Maḏhab* bahwa karya ini sistematikanya baik, materinya padat, bebas dari interpolasi dan embel-embel, serta hanya berisi hal-hal penting dan teruji. Untuk mempelajari karya ini, lanjut al-Gazzālī, diperlukan kemauan tinggi dan niat yang bersih dari segala sesuatu selain ilmu, yang sesungguhnya telah langka adanya. Hal ini mendorongnya untuk menyusun ringkasan lebih sederhana yang diberi nama *al-Wasīṭ fī al-Maḏhab*.⁷⁷

Karya ini mengkaji hukum Islam dalam interpretasi mazhab Syafi'i secara detail dan lengkap dengan dalil-dalilnya dan perbedaan pendapat dengan mazhab Abū Ḥanīfah, Mālik dan Aḥmad. Meskipun sesungguhnya amat panjang, buku ini merupakan ringkasan dari karya gurunya al-Juwainī *Nihāyah al-Maṭlab fī Dirāyah al-Maḏhab*.

Al-Wasīṭ fī al-Maḏhab. Karena kitab *al-Basīṭ fī al-Maḏhab* adalah sebuah karya detail sehingga membuat orang tidak tertarik untuk membacanya, maka al-Gazzālī meyelerhanakannya dengan menulis kembali dalam bentuk yang lebih singkat dan diberi nama *al-Wasīṭ fī al-Maḏhab*. Menurut penyusunnya sendiri, karya ini berukuran pertengahan dengan dijadikan separuh dari *al-Basīṭ* dengan meghilangkan uraian tentang pendapat-pendapat yang lemah dan uraian

⁷⁶ Jilid I, IV, V dan VI terdapat di Perpustakaan az-Zāhiriyyah, Damaskus, no. 174-176 fikih Syāfi'i; satu juz tentang qisas dan jinayat di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo, no. 27 fikih Syāfi'i dan satu jilid lain no. 223 fikih Syāfi'i.

⁷⁷ Al-Gazzālī, *al-Wasīṭ*, I:295.

tentang masalah-masalah langka yang jarang terjadi serta dengan menghilangkan beberapa pokok bahasan dalam *al-Basīf*.⁷⁸

Banyak sambutan diberikan oleh para ahli hukum mazhab Syafi'i terhadap karya ini dan menjadi salah satu dari lima sumber pokok dalam mazhab tersebut, bersama dengan *al-Mukhtaṣar* oleh al-Muzanī, *al-Muḥaḏḏab* dan *at-Tanbīh* keduanya oleh Abū Ishāq asy-Syīrāzī, dan *al-Wajīz* oleh al-Gazzālī. Menyatakan arti penting *al-Wasīf* dan *al-Muḥaḏḏab*, an-Nawawī (w. 676/1277) menegaskan bahwa para penulis dalam mazhab Syafi'i telah menghasilkan banyak karya dan secara bervariasi. Untuk pengajaran para guru dan sumber penelitian para pengkaji terkenal *al-Muḥaḏḏab* dan *al-Wasīf*, keduanya adalah karya besar yang disusun oleh dua imam besar Dalam kedua karya ini terdapat pelajaran para guru, bahan penelitian para pengkaji dan hafalan para murid yang berkepentingan di masa lampau dan masa sekarang di seluruh penjuru dan negeri-negeri besar.⁷⁹

Di antara komentarnya adalah *al-Muḥīṭ fī Syarḥ al-Wasīf* oleh murid al-Gazzālī Muḥyiddīn Muḥammad Ibn Yaḥyā an-Naisabūrī (w. 548 H);⁸⁰ *al-Maṭlab al-'Alī fī Syarḥ Wasīf al-Gazzālī* oleh Ibn ar-Rif'ah (w. 710 H);⁸¹ dan *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Syarḥ al-Wasīf* oleh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abī al-Ḥazm Makki Ibn

⁷⁸ Al-Gazzālī, *al-Wasīf*, I:296.

⁷⁹ An-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaḏḏab* (Kairo: Syirkah al-'Ulamā', t.t.), I:3.

⁸⁰ As-Subki, *op. cit.*, VII:25-28; Ḥājī Khalīfah, *Kasyf az-Zunūn fī Asāmī al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), II:2008.

⁸¹ Ḥājī Khalīfah, *op. cit.*, II:2008.

Yāsīn Abī al-‘Abbās Ibn al-Qamūlī (w. 727 H);⁸² dan beberapa syarah lain yang sebagiannya tidak selesai. Di samping itu terdapat pula sejumlah komentar tentang masalah-masalah rumit dalam *al-Wasīf*.⁸³ Di antara karya-karya ringkasan terhadap kitab ini adalah *al-Wajīz* oleh al-Gazzālī sendiri, *al-Gāyah al-Quṣwā fī Dirāyah al-Fatwā* oleh Qādī al-Qudāh Nāṣiruddīn al-Baidāwī (w. 687 H), *Jawāhir al-Muḥīf* oleh al-Qamūlī (w. 777 H).

Al-Wajīz fī Fiqh al-Imām asy-Syāfi‘ī. Kitab *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām asy-Syāfi‘ī* adalah ringkasan (ikhtisar) terhadap *al-Wasīf*. Meskipun amat ringkas, kitab ini tetap membuat rujukan kepada perbedaan pendapat para imam. Salah satu cara meringkasnya adalah dengan memakai huruf kode untuk menunjukkan nama-nama tertentu, misalnya hufuf H (ح) untuk menyebut Abū Ḥanīfah dan huruf M (م) untuk menyebut Mālik.⁸⁴ Karya ini juga mendapat perhatian luas terutama menjadi panduan bagi para pemula yang mempelajari mazhab Syafi‘i. Di antara komentar (syarah) yang ditulis terhadapnya adalah *Fath al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz* oleh ar-Rāfi‘ī (w. 623 H),⁸⁵ dan tersebar serta banyak dipakai.

Khulāṣah al-Mukhtaṣar wa Naqāwah al-Mu‘taṣar. Kitab ini sangat kecil dan merupakan merupakan penyarian terhadap *Mukhtaṣar* al-Muzanī (w.

⁸² *Ibid.*; As-Subkī, *op. cit.*, IX:30.

⁸³ Mengenai ini lihat Ḥājī Khalīfah, *op. cit.*, II:2008.

⁸⁴ Al-Gazzālī, *al-Wajīz fī Fiqh Mazḥab al-Imām asy-Syāfi‘ī* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Jauzī‘, 1994).

⁸⁵ Ar-Rāfi‘ī, *Fath al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, dicetak pada margin an-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥāzzab* (Kairo: Syirkah al-‘Ulamā’, t.t.).

264 H) yang merupakan ringkasan terhadap *al-Umm* oleh asy-Syāfi'ī (w. 205/820). Karya ini disebutkan oleh al-Gazzālī dalam *Iḥyā' 'Ulūmiddīn* dan *Jawāhir al-Qur'ān*,⁸⁶ dan dinyatakannya sebagai karangannya paling singkat mengenai hukum Islam (fikih). Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para biografernya bahwa karya ini merupakan karya Sang Hujjatul-Islam.⁸⁷

Ma'ākhiz al-Khilāf; Lubab an-Nazar; Tahṣīn al-Ma'ākhiz; al-Mabādi' wa al-Gāyāt. Keempat karya ini belum ditemukan hingga sekarang. Tetapi dari informasi penyusunnya sendiri diketahui bahwa buku ini adalah mengenai apa yang dalam istilah klasik disebut dengan *'ilm al-khilāf*, yaitu semacam kajian perbandingan terhadap berbagai pendapat berbeda, tetapi dengan tujuan untuk membela pendapat mazhab tertentu. Dalam *Mi'yār al-'Ilm* al-Gazzālī mendeskripsikan keempat karya ini dengan mengatakan bahwa ia terdorong untuk menulis keempat karya ini adalah karena kenyataan bahwa perhatian orang pada zamannya kepada fikih dan kurang kepada ilmu-ilmu lain, sehingga hal ini menggerakkan beliau untuk menyusun karya-karya mengenai metode perdebatan fikih, sehingga lahirlah pertama, *Ma'ākhiz al-Khilāf*, kedua, *Lubab an-Nazar*, ketiga, *Tahṣīn al-Ma'ākhiz*, dan keempat, *Kitab al-Mabādi' wa al-Gāyāt*. Al-Gazzālī juga menegaskan bahwa yang terakhir ini merupakan suatu uraian mendalam dengan mengikuti struktur dan syarat-syarat metode penalaran

⁸⁶ Al-Gazzālī, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, I:42; id., *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Jauzī', 1997), h. 20.

⁸⁷ As-Subkī, *op. cit.*, VI:224; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:276; Ibn al-'Imād, *op. cit.*, IV:12. Karya ini masih dalam bentuk manuskrip dan terdapat mikrofilmnya di Ma'had al-Makḥṭūṭāt Liga Arab, no. 174 fikih Syafi'i.

rasional.⁸⁸

Ma'ākhiz al-Khilāf dan *Taḥṣīn al-Ma'ākhiz* dirujuk oleh al-Gazzālī beberapa kali dalam *Syifā' al-Galīl*.⁸⁹ Misalnya al-Gazzālī mengatakan, “Yang menjadi pegangan mengenai masalah riba dalam barang makanan dan penetapan kedudukan sebagai makanan itu menjadi *causa legis* bagi terjadinya riba pada barang tersebut adalah sabda Nabi, ‘Janganlah kamu menukar makanan dengan makanan ...’ seperti telah kami tegaskan dalam kitab *Ma'ākhiz al-Khilāf* dan kitab *Taḥṣīn al-Ma'ākhiz*.”⁹⁰ Sementara itu dalam *al-Mustaṣfā* ia merujuk kitab *al-Mabādi' wa al-Gāyāt*, di mana ia menyatakan, “Argumen mazhab Syafi'ī telah saya uraikan secara jelas dalam kitab *al-Mabādi' wa al-Gāyāt*.”⁹¹

Al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl. Kitab ini adalah karya pertama yang lahir dari tangan al-Gazzālī dan merupakan karya dalam bidang usul fikih. Dalam salah satu suratnya al-Gazzālī menyebut buku ini sebagai sebuah rangkuman kuliah yang disusunnya semasa kecil (... *ta'liqan ṣannaftuhu fī ayyām as-sigar*).⁹² Para biograferya menekankan bahwa al-Gazzālī telah mulai menulis semasa gurunya al-Juwainī (w. 478/1085) masih hidup dan karya ini adalah yang

⁸⁸ Al-Gazzālī, *Mi'yār al-'Ilm*, edisi Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 60.

⁸⁹ Al-Gazzālī, *Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'līl* (Bagdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1971), h. 155, 556, 564, dan 657 untuk *Ma'ākhiz al-Khilāf*, dan h. 155, 556, dan 666 untuk *Taḥṣīn al-Ma'ākhiz*.

⁹⁰ *Ibid.*, h. 154-5.

⁹¹ *Id.*, *al-Mustaṣfā*, h. 304.

⁹² Dikutip oleh Dāgī, *op. cit.*, h. 202.

dimaksud.⁹³

Sesuai dengan judulnya, kitab ini adalah hasil rangkuman kuliah yang diterimanya dari gurunya al-Juwaini ketika ia belajar di Perguruan Nizamiah Naisabur di mana al-Juwainī menjadi mahaguru. Sebagai demikian karya ini mencerminkan pandangan-pandangan gurunya dan belum merupakan percikan pemikiran al-Gazzālī. Hal ini dinyatakannya dalam *Syifā' al-Galīl*, karya usulnya yang berikutnya, "Dalam karya ini saya mengemukakan uraian yang sepenuhnya tidak menyinggung kandungan yang termuat dalam *al-Mankhūl min Ta'liq qī-Uṣūl* yang sepenuhnya mengikuti metode imam saya Fakhr al-Islam Imam al-Juwainī."⁹⁴

Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'īlīl. Kitab ini merupakan karya yang dinilai sebagai cukup baik di bidangnya dan telah diterbitkan dalam edisi ilmiah.⁹⁵ Al-Gazzālī menyebut karya ini beberapa kali dalam *al-Mustaṣfā*.⁹⁶ Dalam karya ini pengarangnya secara khusus mendalami teori qiyas, yang tercermin dari sistematikanya. Menurut salah seorang pengkaji hukum Islam buku ini mencerminkan perkembangan liberal pemikiran al-Gazzālī dalam memahami hukum Islam pada saat ia banyak

⁹³ As-Subkī, *op. cit.*, VI:225; Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, IX:168; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217; Aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:274; Ibn al-'Imād, *op. cit.*, IV:11.

⁹⁴ Al-Gazzālī, *Syifā' al-Galīl*, h. 8.

⁹⁵ Al-Gazzālī, *Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'īlīl*, edisi Hamd al-Kubaisī (Bagdad : Maṭba'ah al-Irsyād, 1390/1971).

⁹⁶ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, 432, 437 dan 470.

mempelajari ilmu-ilmu rasional.⁹⁷

Tahzīb al-Uṣūl. Karya ini merupakan buku mengenai usul fikih seperti dua karya yang disebutkan terakhir di atas. Sayangnya sampai pada saat ini karya ini belum ditemukan. Informasi mengenainya diberikan oleh al-Gazzālī sendiri dalam *al-Mustaṣfā* di mana ia membuat rujukan beberapa kali terhadap *Tahzīb al-Uṣūl*.⁹⁸

Karya ini merupakan karya ini adalah sebuah karya yang memuat uraian komprehensif dan mendalam mengenai usul fikih. Para biografernya, yang sejauh ini dikutip, tidak satupun menyebutkan dan menisbahkan karya ini kepada al-Gazzālī. Sejalan dengan, dan mungkin karena alasan, ini Bouyages menolak adanya karya al-Gazzālī yang berjudul *Tahzīb al-Uṣūl* dan ia tidak yakin bahwa al-Gazzālī ada menulis karya yang lebih panjang dari *al-Mustaṣfā*.⁹⁹

Akan tetapi jelas bahwa kita tidak bisa menafikan begitu saja pernyataan al-Gazzālī sendiri empat kali dalam *al-Mustaṣfā* seperti dikutip di atas. Bahwa beberapa biografer tidak mencatatnya mungkin saja karena karya tersebut tidak populer karena panjangnya. Bukankah al-Gazzālī menyatakan bahwa ia menulis *al-Basīf* sebagai karya panjang dan detail sehingga tidak diminati oleh pembaca dan karenanya al-Gazzālī menyederhanakannya dengan membuat ringkasannya.

⁹⁷ Hallaq, "Uṣūl Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 2 (Juli 1992), h. 190.

⁹⁸ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 10, 201, 447, dan 463.

⁹⁹ Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, diedit oleh Michel Allard (Beirut: Imprimerie Catholique, 1959), h. 87.

Tentu tidak mustahil bahwa analog dengan ini adalah kitab *Tahzīb al-Uṣūl* yang tidak diminati oleh pembaca karena detail dan tentu saja rumit seperti lazimnya karya-karya usul fikih detail, sehingga karena itu karya tersebut tidak populer di kalangan pengkaji usul fikih.

Sumber-sumber yang ada tidak memberikan informasi tentang kapan persisnya karya ini ditulis oleh al-Gazzālī. Namun dalam *al-Mustaṣfā* ditegaskannya bahwa ia mengajar dan menulis karya-karya mengenai hukum Islam semasa mudanya, kemudian ia menjalani kehidupan tasawuf dan mengkaji dimensi esoterik agama dan untuk itu ia menulis sejumlah buku, kemudian takdir Allah menggiringnya untuk kembali mengajar dan untuk itu ia menulis *al-Mustaṣfā*. Dari sini dapat dipahami bahwa kecuali yang terakhir ini, seluruh karya hukumnya ditulis semasa ia mengajar sebelum meninggalkan Bagdad untuk menjalani kehidupan sufi.

Kitāb Asās al-Qiyās. Buku ini tidak tercantum dalam daftar kronologi Hourani baik versi awal maupun versi revisi,¹⁰⁰ sebagaimana tidak pernah disebut-sebut oleh para biografer klasik. Keberadaan buku ini diketahui dari informasi al-Gazzālī sendiri yang merujuknya beberapa kali dalam *al-Mustaṣfā*.¹⁰¹

Menurut Bouyges terdapat satu manuskrip karya ini di Perpustakaan Besar Aga di Istanbul dengan nomor 650. Ia mengutip beberapa baris dari

¹⁰⁰ Lihat Hourani, "The Chronology" dan "A Revised Chronology."

¹⁰¹ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 50, 263, 400 dan 453.

pendahuluan yang berbunyi, "... Selanjutnya, anda menanyakan kepada saya tentang dasar qiyas dan sumber perbedaan pendapat dalam masyarakat di mana sementara orang membenarkan penetapan beberapa hukum syar'i berdasarkan qiyas ..." Pernyataan ini sekaligus menunjukkan bahwa karya ini ditulis untuk menjawab pertanyaan seorang penanya. Ia juga mencatat bahwa manuskrip ini selesai disalin tanggal 16 Jumādāl-Ūlā 815/24 Agustus 1412.¹⁰²

Lebih lanjut perlu dijelaskan beberapa karya al-Gazzālī di luar bidang hukum Islam, akan tetapi terkait dengan hukum Islam. Karya dimaksud adalah *Ihyā' 'Ulūmiddīn*¹⁰³ dan *Mi'yār al-'Ilm*.¹⁰⁴

Ihyā' 'Ulūmiddīn. Karya ini merupakan kitab al-Gazzālī yang paling populer serta paling luas dikenal dan telah diterjemahkan ke banyak bahasa dunia. Kitab ini terdiri atas empat bagian: *pertama*, tentang ibadah, *kedua*, tentang muamalat, yang dalam istilah al-Gazzālī disebut *al-'ādāt*, *ketiga*, tentang perilaku buruk dan menjerumuskan (*al-muhlikāt*), dan *keempat*, tentang perilaku terpuji dan menyelamatkan (*al-munjiyāt*).¹⁰⁵

Karya ini dikatakan sebagai sangat terkait dengan fikih, karena di dalamnya al-Gazzālī mengintegrasikan kedua bidang tersebut. Motifasi

¹⁰² Bouyges, *op. cit.*, h. 86, catatan kaki no. 4.

¹⁰³ Diterbitkan di bawah suntingan Ṣidqī Muḥammad Jamīl al-'Aṭṭār dalam lima juz. Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Taūzī', 1995.

¹⁰⁴ Diterbitkan di bawah suntingan Sulaimān Dunyā, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.

¹⁰⁵ Al-Gazzālī, *Ihyā'*, 1:8.

pengintegrasian ini adalah bahwa pada zamannya fikih telah kehilangan nilai aksiologisnya dan karena itu tidak lagi dapat memberikan orientasi yang jelas dalam tingkah laku. Korupsi terjadi di mana-mana meskipun pelajaran fikih sangat berkembang. Oleh karena itu fikih perlu diberi ruh dan dihidupkan kembali nilai aksiologisnya dengan cara memadukannya dengan tasawuf. Kedua ilmu tersebut (fikih dan tasawuf), menurut al-Gazzālī, berbicara tentang hal yang sama yaitu tingkah laku manusia, namun dari sudut pandang yang berbeda. Yang pertama (fikih) berbicara tentang tingkah laku dari segi lahiriahnya, sedang yang kedua (tasawuf) berbicara tentang obyek yang sama dari segi batiniahnya.¹⁰⁶

Mi'yār al-'Ilm. Karya ini merupakan karya tentang logika dan salah satu di antara banyak karya logika al-Gazzālī.¹⁰⁷ Karya ini dikatakan erat kaitannya dengan fikih karena di dalamnya al-Gazzālī menjelaskan pentingnya mantik bagi penalaran fikih dan dalam banyak bagian al-Gazzālī memberikan contoh-contoh dari masalah fikih,¹⁰⁸ dengan mengatakan untuk setiap bahasan, "Adapun contohnya di dalam fikih adalah"¹⁰⁹

Dalam pendahuluan buku ini al-Gazzālī menjelaskan dua motif yang mendorongnya untuk menyusun kitab ini. Pertama untuk menjelaskan konsep-

¹⁰⁶ *Ibid.*, I:26.

¹⁰⁷ Karya lain al-Gazzālī tentang logika (mantik) adalah *Mihakk an-Nazar fī al-Mantiq* (Beirut: Dār an-Nahḍah al-Hadīṣah, 1966). Selain itu mantik juga menjadi bagian dari beberapa karya al-Gazzālī, yaitu bagian pertama dari *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.); dan bagian pendahuluan *al-Mustāṣfā*.

¹⁰⁸ Al-Gazzālī menegaskan, "... ke dalam pembahasan kitab ini kami masukkan contoh-contoh fikih." Lihat *al-Mi'yār*, h. 61.

¹⁰⁹ Lihat *ibid.*, misalnya, h. 133, 149-159, 162-68, 169, 170 dan lain-lain.

konsep filsafat dan logika dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, dan kedua agar menjadi sarana dan pedoman berfikir yang benar dalam berbagai cabang ilmu termasuk ilmu fikih. Bahkan ia mengatakan bahwa penalaran dalam fikih tidak berbeda dengan penalaran dalam ilmu pasti dan alam yang oleh beliau disebut sebagai ilmu-ilmu rasional. Perbedaan hanya pada tingkat kepastian pada premisnya, di mana premis ilmu pasti lebih pasti, sedang untuk ilmu fikih cukup premis yang tentatif. Akan tetapi konstruksi pola penalarannya sama.¹¹⁰ Bahkan dalam buktunya *al-Mustaṣfā* al-Gazzālī meninggalkan kebiasaan para ahli usul fikih sebelumnya yang menghantarkan bahasan usul fikih dengan uraian tentang epistemologi yang diambil dari ilmu kalam. Ia menggantinya dengan ilmu mantik (logika), sambil menegaskan, “Barang siapa tidak menguasai mantik, maka ilmunya sama sekali tidak dapat dipercaya.”¹¹¹ Ini menunjukkan betapa pentingnya mantik bagi ilmu hukum Islam, dan oleh karena itu karya *al-Mi‘yār* ini sangat terkait dengan fikih.

C. *Summa Usulica* al-Gazzālī

Karya usul fikih terpenting al-Gazzālī yang merupakan *summa usulica* adalah *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Ditulis pada bagian akhir dari periode hidupnya, karya ini tentu mewakili suatu tahap perkembangan yang telah matang dari pemikiran penulisnya. Sesuai dengan judulnya *al-Mustaṣfā*, yang berarti pilihan, muatan karya ini adalah seleksi dan pemadatan pengalaman penulisnya

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 60

¹¹¹ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 19.

mengenai teori hukum Islam. Tanggal penyelesaian karya ini disebutkan dalam kolofon dua manuskripnya dan dicatat juga oleh Ibn Khallikān, yaitu 6 Muharram 503 (yang berepatan dengan 5 Agustus 1109).¹¹²

Penisbatan karya ini kepada al-Gazzālī tidak diragukan lagi berdasarkan keterangan-keterangan intern dan ekstern. Dalam kata pengantarnya al-Gazzālī menyebut nama karya ini sebagai *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* dan menjelaskan alasan penulisannya sambil menyebut beberapa karyanya terdahulu.¹¹³ Para biografernya juga sepakat menisbalkannya kepada Hujjatul-Islam ini.¹¹⁴

Buku ini sangat populer dan berpengaruh terhadap penulis-penulis metodologi hukum Islam sepeninggalnya.¹¹⁵ Ibn Khaldūn (w. 808/1406) menyatakan karya ini sebagai salah satu dari empat karya induk usul fikih aliran Mutakallimin.¹¹⁶

Motivasi mengapa al-Gazzālī menulis karya ini adalah permintaan para muridnya yang mempelajari ilmu fikih dan usul fikih kepadanya agar mereka memiliki buku panduan yang tidak terlalu rumit, tetapi juga tidak terlalu

¹¹² Hourani, *Revised*, h., 299-300; Ibn Khallikān, *op. cit.*, I:217-218; cf. Henri Laoust, *La Politique de Gazzali* (Paris VI: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970), h. 152.

¹¹³ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 10.

¹¹⁴ As-Subkī, *op. cit.*, VI:224; Ibn al-Khallikān, *op. cit.*, I:217; aṣ-Ṣafadī, *op. cit.*, I:276; Ibn al-'Imād, *op. cit.*, IV:13.

¹¹⁵ Mengenai kajian kritis mengenai pengaruh ini lihat Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Legal Jurisprudence," *Arabica*, XXXVII:3 (1990), bagian II, h. 321 dst.

¹¹⁶ Karya-karya induk lainnya adalah *al-'Umad* oleh 'Abd al-Jabbār (w. 415/1024), *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh* oleh Abū al-Ḥusain al-Baṣrī (w. 436/1045) dan *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* oleh al-Juwainī (W. 478/1085). Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 455.

sederhana. Memenuhi permintaan para muridnya ini al-Gazzālī menyusun karya ini seperti ditegaskannya, "Maka permintaan mereka itu saya penuhi sambil mohon pertolongan Allah, dan saya susunlah karya ini dengan sistematika yang bagus dan menarik yang dengan memperhatikan sistematika itu secara sepiantas orang sudah dapat mengetahui pokok kajian ilmu usul fikih ... dan saya beri nama *Kitāb al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*."¹¹⁷ Dengan demikian jelas bahwa buku ini dimaksudkan oleh al-Gazzālī sebagai sebuah buku dasar ilmu usul fikih.

Kitab ini mendapat perhatian para pengkaji usul fikih yang tampak dalam adanya sejumlah syarah dan ringkasan yang dibuat terhadapnya, misalnya syarah (komentar) yang ditulis oleh Abū 'Alī Ḥusain 'Abd al-'Aziz al-Fahri al-Balansī (w. 776/1375). Di antara ringkasannya adalah ringkasan (mukhtasar) yang ditulis oleh Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Rasyīd (w. 647/1249) dan ringkasan yang dibuat oleh Abū al-'Abbās al-Asybilī (w. 651/1253) dan lain-lain.¹¹⁸ Kitab *Raudah an-Nāzir wa Jannah al-Munāzir* karya Ibn Qudāmah (w. 620/1223) dari mazhab Hanbali merupakan saduran terhadap *al-Mustaṣfā* meskipun Ibn Qudāmah sendiri tidak menyatakan demikian.¹¹⁹ Hal ini akan tampak jelas apabila kita mencermatinya secara lebih teliti dan bahkan pada beberapa bagian malah merupakan kutipan *verbatim* terhadap summa usulica Hujjath al-Islam ini.

¹¹⁷ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 10.

¹¹⁸ Ḥājī Khalīfah, *op. cit.*, II:1673; Badawī, *op. cit.*, h. 216-217; "Pendahuluan *Syifā' al-Galīl*", h. 25.

¹¹⁹ Al-Kabīsī, "Pengantar *Syifā' al-Galīl*," h. 26.

Dalam menyusun karya-karyanya, al-Gazzālī amat mementingkan kecermatan penyusunan sistematika dan organisasi penulisan. Menurutnya sistematika yang baik dalam penyusunan suatu karya akan memudahkan pembaca menguasai isi karya tersebut. Sebaliknya orang tidak akan dapat menguasai dengan mudah isi suatu buku apabila materi kajian buku itu tidak diorganisasikan dalam suatu sistematika yang baik.¹²⁰

Menyangkut *al-Mustasfā*, Hujjatul-Islam ini menegaskan bahwa sistematika penyusunannya adalah unik karena memadukan antara penataan materi yang rapi dan penyelidikan isi yang cermat dan pertengahan antara uraian singkat yang tidak memadai dan uraian panjang yang membosankan. Sistematika kitab *al-Mustasfā* berbeda dengan yang umum diikuti oleh para penulis usul fikih baik sebelum maupun sesudahnya. Pada umumnya para ahli usul fikih memulai karya mereka dengan kajian mengenai bahasa hukum dan premis-premis kebahasaan dalam penalaran hukum, kemudian dilanjutkan dengan dalil-dalil hukum baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, selanjutnya diteruskan dengan pembahasan tentang mujtahid dan aktifitasnya, ijtihad, serta konsep-konsep terkait seperti *istiftā'* dan taklid, lalu diakhiri dengan kajian tentang tarjih. Tentu saja terdapat perbedaan dalam detail pengorganisasian materi ini, namun pada umumnya secara garis besar adalah seperti dikemukakan di atas. Asy-Syāfi'ī, misalnya, sebagai orang pertama yang karya usul fikihnya sampai ke zaman modern memulai pembahasan teori hukumnya dalam *ar-Risālah* dengan kajian

¹²⁰ Al-Gazzālī, *al-Mustasfā*, h. 10.

tentang wacana hukum (*al-bayān*). Pendekatan yang sama dapat juga dilihat dalam *al-Mu'tamad* karya Abū al-Husain al Baḡrī (w. 136/1044), *al-Duḡlān* karya al-Juwainī (w. 478/1085), *Uṣūl as-Sarakhsī* karya as-Sarakhsī w. 490/1097) untuk menyebut beberapa karya yang mendahului *al-Mustaṣfā*. Berbeda dengan mereka ini semua Imam al-Gazzālī, setelah sebuah uraian pendahuluan yang amat panjang, memulai uraian usul fikihnya dengan kajian tentang konsep hukum syar'i dengan alasan bahwa tujuan utama kajian usul fikih adalah untuk menemukan hukum syar'i dan pengetahuan tentang hukum syar'i itu merupakan buah (*as-samrah*) dari usul fikih. Oleh sebab itu kajian usul fikih haruslah dimulai dengan pembahasan tentang hukum syar'i.

Secara keseluruhan *summa usulica* ini oleh penyusunnya al-Gazzālī diorganisasi kajiannya dalam apa yang oleh al-Gazzālī disebut kutub. Karya ini dibuat dalam empat kutub dan didahului satu bagian pendahuluan. Penggunaan istilah kutub oleh penyusunnya barangkali dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa semua materi yang dikaji dalam kutub bersangkutan merupakan satu kesatuan dan saling terkait satu sama lain secara erat dan berpusat pada satu idea sentral yang menjadi porosnya.

Pembahasan teori hukum Islam dalam empat kutub ini sebenarnya sesuai dengan empat pertanyaan dasar usul fikih dan bertujuan untuk menjawab empat pertanyaan dasar tersebut yang berurutan secara logis. Pertanyaan-pertanyaan

pokok dimaksud dapat dijelaskan sebagai berikut.¹²¹ Berhubung tujuan usul fikih adalah untuk menjelaskan cara-cara menyimpulkan hukum syar'i dari sumber-sumbernya dan penemuan hukum syar'i itu adalah hasil akhir dari usul fikih, maka pertanyaan pertama yang timbul adalah *apakah hukum syar'i?* Setelah diketahui apa itu hukum (syar'i) timbul pertanyaan berikutnya, *di mana hukum syar'i itu ditemukan*, atau, *apakah sumber hukum syar'i?* Setelah pertanyaan ini terjawab muncul pertanyaan ketiga, *bagaimana cara menemukan hukum syar'i di dalam sumber hukum itu*, atau *bagaimana metode penemuan hukum syar'i?* Pertanyaan terakhir yang muncul adalah siapakah yang berwenang melakukan penemuan hukum syar'i dari sumber-sumber tersebut? Pertanyaan pertama digarap oleh al-Gazzālī dalam kutub pertama tentang hukum syar'i, pertanyaan kedua digarap dalam kutub kedua mengenai sumber-sumber hukum syar'i, pertanyaan ketiga dikaji dalam kutub ketiga tentang metode penemuan hukum syar'i, dan pertanyaan keempat dijelaskan dalam kutub keempat tentang mujtahid dan aktivitasnya, ijtihad dan konsep-konsep terkait dengan masalah ijtihad.

Berikut ini disarikan isi kitab *al-Mustaṣfā* untuk memberikan gambaran tentang muatannya.

Bagian Pendahuluan

¹²¹ Al-Gazzālī sendiri tidak merumuskan pertanyaan-pertanyaan ini. Rumusannya dibuat oleh penulis tulisan ini dengan memperhatikan jalan pikiran al-Gazzālī.

Sebelum masuk ke dalam kutub-kutub yang mencerminkan isi pokok karya ini terdapat Bagian Pendahuluan [8-68] yang terdiri atas tiga sub. Pertama adalah sekapur sirih [8-10] dalam mana al-Gazzālī menjelaskan latar belakang dan motif mengapa ia menyusun kitab ini. Sub kedua adalah pengantar (introduksi) [11-8] dalam mana al-Gazzālī menjelaskan apa usul fikih, kedudukannya dalam struktur ilmu-ilmu keislaman, sistematika dan ruang lingkup kajian usul fikih. Sub ketiga [19-68] adalah mukaddimah, sebagai dinamakan oleh al-Gazzālī, dalam mana ia menguraikan logika Yunani.

Kutub Pertama mengenai Hukum Syar'ī

Pembahasan tentang hukum syar'ī dalam bagian ini [h. 69-118] dibagi menjadi empat pokok bahasan. Pokok bahasan pertama [69-80] mengenai hakikat hukum di mana al-Gazzālī menyatakan hukum sebagai sapaan ilahi (*khiṭāb asy-syar'*) yang ditujukan kepada perbuatan subyek hukum, dan tanpa adanya sapaan ini tidak ada hukum syar'ī. Pokok bahasan kedua [80-100] adalah mengenai pembagian hukum dan terdiri atas satu diskusi pendahuluan mengenai macam-macam hukum (wajib, haram, mubah, mandub dan makruh) dan lima belas masalah yang keseluruhannya merupakan uraian rinci mengenai masing-masing dari macam hukum tersebut serta kaitannya dengan perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*). Pokok bahasan ketiga [100-111] adalah tentang unsur-unsur hukum yang dalam istilah al-Gazzālī disebut *arkān al-ḥukm*, yang menurutnya meliputi materi hukum itu sendiri, Pembuat Hukum (*al-Ḥākim*), subyek hukum (*al-maḥkūm 'alaih*), dan obyek hukum (*al-maḥkūm fiḥ*). Pokok

bahasan keempat [111-8] berisi diskusi tentang apa yang oleh al-Gazzālī disebut sebab-sebab hukum dan hubungan hukum dengan sebab-sebab tersebut. Tetapi sebenarnya apa yang dikaji di sini adalah apa yang disebut hukum *wad'ī*.

Kutub Kedua: Sumber-sumber Hukum Syar'ī

Uraian bagian ini [119-259] dimulai dengan menegaskan bahwa sumber-sumber hukum Islam itu ada empat, yaitu (i) al-Kitab, (ii) Sunnah Nabi saw, (iii) ijmak (konsensus), dan (iv) dalil akal. Sistematika uraian bagian ini dibagi menjadi empat sesuai dengan jumlah sumber di atas, tetapi kemudian ditambah dengan penutup (*khātimah*) dalam mana diuraikan empat sumber tambahan yang oleh Imam al-Gazzālī disebut sebagai sumber-sumber yang diragukan (*al-Uṣūl al-mauhūmah*), yaitu hukum agama samawi terdahulu (*syar'u man qablanā*), pendapat Sahabat, istihsan dan istislah. Menurut al-Gazzālī sumber-sumber hukum Islam itu sesungguhnya hanyalah satu, yaitu Allah. Hanya saja kita tidak bisa langsung mengetahui hukum Allah, melainkan kita mengetahuinya melalui perantaraan Rasul-Nya. Kemudian ijmak menunjuk kepada Sunnah Rasul, sehingga keduanya dijadikan sumber hukum pula dalam pengertian yang diperluas. Menurut al-Gazzālī akal tidak menjadi sumber untuk menetapkan adanya hukum, tetapi sebaliknya untuk menetapkan tiadanya hukum di kala nas tidak ada.

Kajian tentang sumber pertama, al-Qur'an [119-152], meliputi hakikatnya, definisinya, lafal-lafalnya, beberapa cara interpretasi yang mencakup takwil,

takhsis dan nasakh. Tentang sumber kedua, as-Sunnah [153-199], dibahas formula periwayatannya oleh para Sahabat Nabi, laporan mutawatir, dan laporan ahad. Sedangkan sumber ketiga, ijmak [199-230], memuat kajian tentang kehujjahannya, rukun-rukunya, dan hukum mengikuti atau sebaliknya mengingkarinya.

Kutub Ketiga: Metode Penemuan Hukum Syar'i

Pembahasan dalam kutub ini [260-477] merupakan pembahasan paling panjang dalam *al-Mustasfā* dan menghabiskan lebih dari 200 halaman. Alasannya barangkali adalah karena al-Gazzālī sendiri berpendapat bahwa "kutub ini adalah sendi ilmu usul fikih."¹²² Kutub ini terdiri atas sebuah prawacana, satu pendahuluan dan tiga pokok bahasan. Pendahuluan [260-269] menyajikan kajian teoritis tentang bahasa dalam tujuh sub pokok bahasan. Sedangkan tiga pokok bahasan menggambarkan sistematika al-Gazzālī mengenai metode istinbat hukum syar'i.

Dalam pokok bahasan pertama [269-270] dikaji lafal-lafal syari'ah dalam ungkapan tersuratnya yang menurut al-Gazzālī meliputi empat kategori dan sesuai dengan itu pembahasan pada pokok bahasan ini juga dibagi menjadi empat bagian. Pada bagian pertama [269-81] dikaji lafal-lafal *mujmal* (global) dan *mubayyan* (jelas), pada bagian kedua [281-9] dikaji lafal-lafal *zāhir* (permukaan) dan *mu'awwal* (yang ditakwil), dan pada bagian ketiga [290-319]

¹²² *Ibid.*, h. 260.

dikaji formula taklif berupa *al-amr* (perintah) dan *an-nahy* (larangan), dan pada bagian keempat [319-370] dikaji lafal-lafal *'āmm* (umum) dan *lithāyy* (khusus) serta *mutlaq* (tanpa keterangan kualifikasi) dan *muqayyad* (dengan keterangan kualifikasi). Pokok bahasan kedua dari kutub ketiga ini [371-93] mengkaji lafal dari segi makna implikasi (*mafḥūm*), yaitu makna yang dipahami bukan dari ungkapan tersurat, melainkan makna yang dipahami dari segi implikasi makna yang dimaksud, baik yang eksplisit maupun yang implisit dan dibagi ke dalam lima tipe: *dalālah al-iqtidā'* (ekspresi niscaya), *dalālah isyārah* (ekspresi isyarat), *dalālah imā'* (ekspresi tidak langsung), *fahwā al-khitāb* (*mafḥūm muwāfaqah*, argumen *a fortiori*) dan *mafḥūm mukhālafah* (argumen *a contrario*); kemudian diskusi dilanjutkan dengan dalalah perbuatan Nabi. Pokok bahasan ketiga [394-477] yang mengkaji qiyas mencakup dua pendahuluan (mukaddimah) dan empat bab. Pendahuluan pertama membahas pengertian dan definisi qiyas dan pendahuluan kedua membahas *taḥqīq manāṭ al-ḥukm*, *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm* dan *takhrīj manāṭ al-ḥukm*. Pembahasa berikutnya menyangkut penegasan kehujjahan qiyas dan diskusi serta sanggahan terhadap pandangan anti qiyas pada bab pertama; metode penetapan 'illat pada bab kedua; *qiyās syibh* (similitudo) pada bab ketiga; dan dalam bab keempat dibahas rukun-rukun qiyas serta syaratnya.

Kutub Keempat: Mujtahid dan Aktifitasnya Ijtihad

Pembicaraan dalam kutub ini [478-533] meliputi tiga pokok bahasan (i) tentang ijtihad, (ii) tentang taklid, dan (iii) tentang tarjih. Dalam pokok bahasan

pertama [478-516] dikaji rukun; kemudian dikaji hukum ijihad yang pembahasannya meliputi berdosa atau tidaknya orang yang keliru dalam berijihad; siapa yang benar dalam hal terjadi perbedaan hasil ijihad: apakah semuanya benar atau hanya satu saja yang benar; dan hukum mujtahid bertaklid dan hukum membatalkan hasil ijihad. Pada pokok bahasan kedua [516-21] dikaji masalah taklid di mana dikemukakan argumen-argumen bahwa taklid bukanlah cara yang benar untuk memperoleh kebenaran; kemudian dikemukakan kebolehan orang awam minta fatwa dan perbedaannya dengan taklid. Pada pokok bahasan ketiga [522-33] dikaji masalah tarjih dan kiat mujtahid dalam menghadapi pertentangan dalil-dalil. Pokok bahasan ini mencakup tiga pendahuluan dan dua bab. Pendahuluan pertama mendiskusikan urutan dalil-dalil hukum, pendahuluan kedua membicarakan hakikat dan lokus terjadinya pertentangan dalil-dalil, dan pendahuluan ketiga membicarakan dalil wajibnya melakukan tarjih. Kajian dilanjutkan dalam bab pertama tentang alasan-alasan yang dapat digunakan untuk melakukan tarjih terhadap khabar, sedangkan kajian terhadap 'illat-'illat menjadi bahasan dalam bab kedua.

BAB III

BEBERAPA PARADIGMA PENEMUAN HUKUM ISLAM

DALAM AL-MUSTAŞFĀ MIN 'ILM AL-UŞŪL

Dari tulisan para ahli usul fikih dapat ditarik tiga paradigma yang menjadi landasan penalaran atau penemuan hukum Islam, yaitu paradigma teologis, paradigma linguistik, dan paradigma metodologis. Ketiga nomenklatur (penamaan) ini diilhami oleh sistematika beberapa karya usul fikih yang memuat bahasan tentang beberapa *mabādi'* (prinsip-prinsip) dalam usul fikih, seperti *mabādi' kalāmiyyah* (prinsip-prinsip teologis) dan *mabādi' lugawīyyah* (prinsip-prinsip linguistik).¹ Bahkan al-Āmidī (w. 530/1232) menambahkan satu perangkat *mabādi'* lagi, yaitu *mabādi' fihiyyah* (prinsip-prinsip yuristik).²

Al-Gazzālī dalam *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uşūl* menyatakan bahwa *istimād* (substansi) usul fikih diambil dari kalam (teologi), bahasa (*lughah*) dan fikih.³ Sistematisasi bahasan para ahli usul fikih ini dan nomenklatur yang mereka gunakan serta pencermatan terhadap sejumlah pernyataan mereka telah

¹ Misalnya lihat pembahasan al-Anṣārī, *Kitāb Fawātih ar-Rahamūt bi Syarḥ Musallam as-Subūt*, dicetak bersama al-Gazzālī, *al-Mustāsfā min 'Ilm al-Uşūl* (Beirut?: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', t.t.), I:17 dan 177.

² Dalam penelitian ini paradigma teologis dan yuristik disatukan karena pembicaraan tentang *al-Hākīm* dalam paradigma yuristik seperti terlihat dalam bahasan al-Āmidī terkait dengan paradigma pertama (teologis). Lihat al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uşūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1996), I:13, 15 dan 60. Selain dari paradigma al-Āmidī ini ditemukan paradigma lain yang dapat dinamakan paradigma metodologis yang intinya adalah bahwa *al-'aqlu tābi'un li an-naql*.

³ Al-Gazzālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uşūl* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1980), h. 4 (pengantar pengarang).

mengilhami penyusun untuk membuat kerangka paradigma penemuan hukum Islam di kalangan teoretisi hukum Islam menjadi tiga paradigma, yaitu paradigma teologis, paradigma linguistik, dan paradigma epistemologis/metodologis.

A. Paradigma Teologis

Paradigma pertama seperti dikemukakan di atas adalah paradigma teologis. Dengan paradigma teologis penemuan hukum dimaksudkan pandangan-pandangan teologis tertentu tentang Tuhan, manusia dan alam yang mempengaruhi proses penalaran hukum Islam yang dilakukan dan produk yang dihasilkan.

Dalam sejarah Islam memang muncul banyak sistem teologi, seperti teologi keadilan ilahi, teologi kekuasaan ilahi dan teologi jalan tengah antara keduanya.

Teologi keadilan yang diajarkan oleh kaum rasionalis Islam memberikan tekanan pada keadilan Tuhan. Prinsip ini menyatakan bahwa Tuhan tidak berbuat secara semena-mena, melainkan dalam perbuatan itu terkandung kebijaksanaan dan tujuan. Perbuatan tanpa tujuan berarti kebodohan. Orang bijaksana berbuat atau untuk kepentingan dirinya atau untuk kepentingan yang lain. Tuhan mustahil mengejar kepentingan diri-Nya sendiri karena mengejar kepentingan sendiri itu adalah pertanda kekurangan. Oleh sebab itu pastilah Tuhan berbuat untuk kepentingan yang lain yaitu makhluk-Nya. Demi keadilan-Nya Tuhan tidak akan pernah berbuat zalim kepada hamba-Nya, bahkan suatu

pandangan di kalangan pendukung teologi ini menyatakan bahwa Tuhan *wajib* melakukan yang terbaik untuk hamba-Nya.

Dalam kaitannya dengan manusia, teologi ini berpendapat bahwa manusia menciptakan perbuatannya. Pandangan ini ditegaskan untuk dapat menjelaskan arti tanggung jawab. Sebab adalah tidak adil — apabila manusia tidak menciptakan perbuatannya — bahwa ia dihukum atas sesuatu yang ia tidak berdaya apa-apa terhadapnya. Sebagai akibat lebih jauh dari pemberian tanggung jawab yang besar kepada manusia atas perbuatannya dan sebagai manifestasi dari kebebasan manusia adalah bahwa teologi ini memberikan penghargaan yang tinggi kepada kemampuan manusia dan kompetensi akalnya. Sehingga dengan begitu manusia diakui dapat melalui akalnya mengetahui yang baik dan buruk. Fungsi wahyu adalah konfirmasi. Secara umum dapat dikatakan bahwa pokok ajaran teologi keadilan ilahi tentang hal ini adalah bahwa apabila suatu perbuatan mengandung kemaslahatan dan kemanfaatan maka perbuatan itu baik dan apabila mengandung kemudharatan maka perbuatan itu buruk.⁴

Timbul pertanyaan, apabila akal telah mengetahui baik-buruknya sesuatu, dapatkah akal memutuskan diperintahkan atau dilarangnya sesuatu itu? Dengan kata lain dapatkah akal mengetahui hukum Tuhan mengenai sesuatu itu? Jawaban pendukung teologi ini: dapat ! Hal itu karena hukum Tuhan mengikuti kemaslahatan atau kemudharatan yang terkandung dalam suatu perbuatan.

⁴ Khallāf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh* (Ttp.: ad-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), h. 98.

Tuhan karena keadilan-Nya tidak menghendaki yang buruk, karena itu Dia tidak akan memerintahkan yang mengandung mudarat misalnya. Sebaliknya Tuhan menghendaki yang baik dan karena itu Dia memerintahkan suatu yang mengandung maslahat. Jadi apabila diketahui bahwa suatu perbuatan mengandung kemudharatan, hukumnya haram; apabila meninggalkan suatu perbuatan mengakibatkan kemudharatan, maka hukumnya wajib; apabila suatu perbuatan mengandung maslahat maka hukumnya sunat; apabila meninggalkan suatu perbuatan membawa kemaslahatan, maka hukumnya makruh; dan apabila tidak mengandung maslahat atau kemudharatan maka hukumnya mubah.⁵

Sistem teologi lain yang sedikit berupaya menetralsir rasionalitas teologi keadilan ilahi adalah teologi Maturidiah. Ulama-ulama aliran ini terutama Maturidiah *muta'akhirin*, mencoba mengambil jalan tengah antara teologi keadilan ilahi dan teologi kekuasaan ilahi yang akan dijelaskan kemudian. Mereka berpendapat bahwa akal *dapat* mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan. Akan tetapi dengan mengetahui baik-buruknya suatu perbuatan itu tidak dengan sendirinya akal mengetahui hukum Allah tentang perbuatan tersebut. Dengan kata lain pengetahuan tentang baik dan buruk itu tidak meniscayakan adanya pahala atas mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk serta dosa atas meninggalkan yang baik dan mengerjakan yang buruk. Dosa dan pahala tergantung kepada adanya dalil *sam'i*. Jadi menurut

⁵ Amir Badsyah, *Taisir at-Tahrir* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1351 H), II:150; al-Basri, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh* (Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964), II: 868; Madkur, *Nazariyyah 'Ibāḥah 'inda al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyah, 1965), h. 23.

pendukung teologi ini, Tuhan adalah pemberi hukum, syarak pemberi informasi tentang hukum, dan akal hanya bisa mengetahui yang baik dan yang buruk.⁶

Akan tetapi ini adalah pendapat yang dipilih oleh Maturidiah mutakhir. Banyak tokoh awal mereka seperti Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 330/945) sendiri, Fakhrul Islām al-Bazdawī (w.483/1089) dan Ṣadr asy-Syarī'ah (w. 747/1346) sejalan dengan pandangan teologi keadilan ilahi. Mereka berpendapat bahwa sebelum datangnya syari'ah seseorang wajib melakukan kesyukuran kepada Tuhan Pemberi Nikmat, yaitu dengan beriman kepadaNya, meninggalkan kekafiran dan kebohongan terhadap-Nya. Bahkan Abu Hanifah diriwayatkan sebagai menyatakan bahwa scandainya Tuhan tidak megutus seorang rasul untuk manusia niscaya wajib atas mereka untuk mengetahui Allah melalui akalnya?⁷ Akan tetapi ulama-ulama Hanafiah kemudian mentakwil pernyataan Abu Hanifah tersebut dengan menyatakan bahwa yang dimaksud oleh beliau adalah "sebaiknya mereka memahami Tuhan melalui akal."⁸

Yang paling dominan dan merupakan paradigma yang banyak menguasai penalaran hukum Islam adalah teologi kekuasaan ilahi yang sangat teo-sentris. Penekanan arti penting kemahakuasaan Tuhan dalam sistem teologi ini membawa dampak terhadap pandangan mengenai manusia dan alam. Dalam perspektif pandangan teologi ini manusia dinilai sebagai makhluk yang relatif

⁶ Al-Anṣārī, *op. cit.*, I:25.

⁷ Amīr Badsyāh, *op. cit.*, II: 151; al-Anṣārī, *op. cit.*, I: 28.

⁸ Amīr Badsyāh, *loc. cit.*

lemah dan termasuk ke dalam kelemahannya itu adalah ketidakmampuannya untuk mengetahui hukum Allah di luar yang diwahyukan-Nya dalam teks-teks suci (al-Qur'an dan Hadis). Alam dan masyarakat dilihat sebagai suatu yang tidak mempunyai struktur rasional dan oleh karena itu tidak mungkin diperoleh suatu pengetahuan mengenainya khususnya pengetahuan tentang nilai baik dan buruk. Prinsip kausalitas dalam alam ditolak dengan tegas karena dianggap bertentangan dengan arti kemahakuasaan Ilahi.⁹ Pada tingkat yang agak ekstrim salah seorang leolog terkenal menegaskan, "Sumber kekatiran (*uṣūl al-kufr*) ada enam, yaitu percaya kepada prinsip keniscayaan, baik-buruk rasional, taklid buta, hubungan kausalitas, jahil *murakkab*, dan berpegang kepada zahir teks mengenai dasar-

⁹ Majid Fakhry, *Dirāsāt fī al-Fikr al-'Arabī* (Beirut: Dār an-Nahār li an-Nasyr, 1970), h. 158. Dalam *Tahāfut al-Falāsifah* al-Gazzālī mengatakan, "Masalah ini perlu diselidiki untuk menetapkan adanya mukjizat dan untuk tujuan lain, yaitu membela keyakinan yang telah disepakati semua orang Muslim, yaitu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Lihat al-Gazzālī, *The Incoherence of the Philosophers*, edisi Arab-Inggris oleh Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 1997), h. 169. Berikutnya ia menerangkan bahwa korelasi (*al-iqtirān*) antara apa yang biasanya diyakini sebagai sebab dan apa yang diyakini sebagai akibat tidak bersifat niscaya. Tidak ada kaitan kausal alamiah yang niscaya antara kedua kejadian itu, dalam pengertian yang satu memberi efek kepada yang lain. Hubungan keduanya hanyalah karena ketetapan Tuhan yang menciptakannya terjadi secara berurutan. *Ibid.*, h. 170 dst. Berdasarkan ini banyak pihak, bahkan sejak zaman klasik seperti Ibn Rusyd, menganggap al-Gazzālī menentang prinsip kausalitas. Lihat Ibn Rusyd, *Tahāfut at-Tahāfut*, edisi Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), II:781. Penulis modern yang sependapat antara lain adalah Louay Safi, *The Foundation of Knowledge* (Selangor: IIUM dan IIIT, 1996), h. 106-7; Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic," dalam George F. Hourani, ed, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (Albany, New York: State University of New York Press, 1975), h. 107; Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992), h. 72 dan 75. Namun secara paradoks di tempat lain al-Gazzālī mengakui adanya kausalitas. Ia menjelaskan betapa alam didasarkan kepada suatu sistem yang rapi dan teratur sehingga setiap kejadian di dalamnya berjalan sesuai dengan hukum sebab-akibat yang menguasainya dan tidak bersifat semena-mena. Ia menyatakan, "Demikian pulalah hendaknya difahami terjadinya kejadian-kejadian yang sudah ditentukan, di mana tidak ada satu kejadian pun terdahulu atau terlambat dari yang lain apabila sebabnya telah hadir (*iżā ḥaḍara sababuhā*). Semua itu menurut kadar yang sudah ditentukan." Lihat al-Gazzālī, *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūliddīn* (Beirut: Dār al-Jīl, 1988), h. 15. Atas dasar ini beberapa penulis kontemporer lain menganggap al-Gazzālī berupaya menjembatani pemikiran yang berlawanan.

dasar akidah.”¹⁰ Salah seorang ahli usul fikih terkemuka menegaskan, *as-sababu ghalru fa'illin bi natsihi, wa innama waqa'a al-musabbabu 'indahu la bihi*,¹¹ ('Sebab tidak menimbulkan akibat dengan sendirinya; akibat itu terjadi bersamaan dengan —dan bukan karena— sebab'). Pada bagian lain ia menegaskan, *al-musabbabātu min fi'lillāh ...*¹² ('Akibat-akibat itu adalah perbuatan Allah'). Inilah yang disebut dengan *mabda' at-taqārun* (prinsip terjadi berbarengan/berurutan), yaitu ketika terjadi suatu sebab, maka berbarengan dengan itu terjadi pula akibat, akan tetapi tidak ada hubungan kausal antara keduanya. Kedua peristiwa hanyalah terjadi berbarengan. Dua hal yang mencirikan teologi ini adalah (1) menolak prinsip kausalitas, dan (2) menolak adanya baik buruk rasional.

Paradigma teologis ini dalam penafsiran hukum membawa kepada pendekatan tekstual yang hanya menekankan sumber-sumber wahyu. Dalam teologi ini analisis hukum berarti hanyalah analisis teks-teks wahyu ilahi di mana tidak ada hukum di luar teks wahyu.

Al-Gazzālī tidak diragukan lagi merupakan seorang penganut teologi Asy'ari, bahkan ia adalah salah seorang tokohnya yang terkemuka. Oleh karena

¹⁰ Yang dimaksud dengan berpegang kepada zahir teks di sini adalah sikap kaum antropomorfis yang memegang zahir ayat dan hadis yang menggambarkan Tuhan menyerupai makhluk sehingga akibatnya mereka jatuh ke dalam paham antropomorfisme. As-Sanūsī, *Syarḥ Umm al-Barāhīn*, dicetak pada margin ad-Dasūqī, *Ḥāsyiyah ad-Dasūqī 'alā Umm al-Barāhīn* (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), h. 217.

¹¹ Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām* (Ttp.: Dār al-Fikr, 1341 H), I:136.

¹² *Ibid.*, h. 131.

itu suatu hipotesis dapat dibuat bahwa ia cenderung kepada teologi kekuasaan ilahi. Namun apakah ia karenanya mengingkari baik buruk rasional dan prinsip kausalitas?

Dalam *al-Mustaṣfā* dan beberapa karya yang lain ia memang dengan tegas menyalakan menolak baik buruk rasional. Ia menegaskan, "... oleh karena itu kami mengatakan: akal tidak dapat menentukan baik dan buruk, tidak dapat mewajibkan berterima kasih kepada Tuhan Pemberi Nikmat, dan tidak ada hukum bagi perbuatan manusia sebelum datangnya syarak."¹³ Dalam *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl* ia menegaskan lebih jelas lagi, "Baik dan buruknya perbuatan tidak dapat diketahui melalui penalaran akal, melainkan pengetahuan tentangnya tergantung kepada syarak yang *manqūl*."¹⁴

Di lain pihak dan seperti tidak hirau dengan dasar teologi dan teori pengetahuan etikanya yang beraliran Asy'ari, al-Gazzālī bersikeras menyatakan bahwa hukum syar'i dilandaskan kepada alasan-alasan rasional, dan menganggapnya sejauh mungkin —kecuali dalam hal-hal yang kenyataannya tidak dapat dirasionalkan— sebagai tedas makna dan, karena itu, rasional adalah sikap yang lebih realistis daripada menganggapnya sebagai keputusan semena-mena yang tidak tedas. Contoh-contoh yang dikemukakan al-Gazzālī memang menunjukkan al-Gazzālī cukup rasionalis dalam masalah hukum sehingga

¹³ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: Syirkah aṭ-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971), h. 69. Lihat juga idem, *Mi'yār al-'Ilm* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 193-197.

¹⁴ Id., *al-Mankhūl*, h. 8.

seorang penulis menyatakan, "Sesungguhnya al-Gazzālī sangat berkehendak (*hama*) menegaskan bahwa akal dapat mengetahui masalah."¹⁵

Mengenai kausalitas dalam *Tahāfut al-Falāsifah* al-Gazzālī mengatakan, "Masalah ini perlu diselidiki untuk menetapkan adanya mukjizat dan untuk tujuan lain, yaitu membela keyakinan yang telah disepakati semua orang Muslim, yaitu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.¹⁶ Berikutnya ia menerangkan bahwa korelasi (*al-iqtirān*) antara apa yang biasanya diyakini sebagai sebab dan apa yang diyakini sebagai akibat tidak bersifat niscaya. Tidak ada kaitan kausal alamiah yang niscaya antara kedua kejadian itu, dalam pengertian yang satu memberi efek kepada yang lain. Hubungan keduanya hanyalah karena ketetapan Tuhan yang menciptakannya terjadi secara berurutan.¹⁷ Berdasarkan ini banyak pihak, bahkan sejak zaman klasik seperti Ibn Rusyd, menganggap al-Gazzālī menentang prinsip kausalitas.¹⁸

Namun secara paradoks di tempat lain al-Gazzālī mengakui adanya kausalitas. Ia menjelaskan betapa alam didasarkan kepada suatu sistem yang rapi dan teratur sehingga setiap kejadian di dalamnya berjalan sesuai dengan hukum sebab-akibat yang menguasainya dan tidak bersifat semena-mena. Ia

¹⁵ Ar-Rīsūni, *Nazariyyah al-Maqāsid 'inda al-Imām asy-Syātībī* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1992), h. 225.

¹⁶ Lihat al-Gazzālī, *The Incoherence*, h. 169.

¹⁷ *Ibid.*, h. 170 dst.

¹⁸ Lihat Ibn Rusyd, *op. cit.*, II:781. Penulis modern yang sependapat antara lain adalah Louay Safi, *The Foundation of Knowledge* (Selangor: International Islamic University Malaysia dan International Institute of Islamic Thought, 1996), h. 106-7; Marmura, "Ghazali's Attitude, h. 107; Amin Abdullah, *op. cit.*, h. 72 dan 75.

menyatakan, “Demikian pulalah hendaknya difahami terjadinya kejadian-kejadian yang sudah ditentukan, di mana tidak ada satu kejadian pun terdahulu atau terlambat dari yang lain apabila sebabnya telah hadir (*izā ḥaḍara sababuhā*). Semua itu menurut kadar yang sudah ditentukan.”¹⁹ Atas dasar ini beberapa penulis kontemporer lain menganggap al-Gazzālī tidak menentang kausalitas. Tulisannya yang dalam beberapa hal tampak saling berlawanan itu sesungguhnya lebih merupakan upayanya untuk menjembatani pemikiran yang berlawanan.

B. Paradigma Linguistik

1. Asumsi Kebahasaan Para Teoretisi Hukum Islam: Optimisme

Yang dimaksud dengan bahasa (*al-lughah*) adalah “kombinasi bunyi-bunyi vokal (*mā yatarakkabu min al-maqāṭi‘ aṣ-ṣautiyyah*) yang merupakan tanda-tanda (*dalā’il*) yang digunakan oleh setiap orang untuk mengetahui gagasan yang ada dalam pikiran orang lain yang dapat membantunya dalam mencapai tujuannya,”²⁰ atau “bunyi-bunyi vokal yang digunakan oleh sekelompok manusia untuk mengungkapkan tujuan-tujuan mereka,”²¹ yaitu bunyi-bunyi yang disusun secara teratur yang disebut lafal dan mempunyai makna.²² Dengan demikian bahasa adalah kombinasi antara totalitas lafal dengan totalitas makna. Lafal-lafal

¹⁹ Lihat al-Gazzālī, *Kitāb al-Arba‘īn*, h. 15.

²⁰ Al-Āmidī, *op. cit.*, I:16.

²¹ As-Sayūṭī, *al-Muḥḥir fī ‘Ulūm al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, t.t.), I:7; cf. al-Anṣārī, *op. cit.*, I:177.

²² Cf. al-Asnawī, *Nihāyah as-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Maṭba‘ah ‘Alī Ṣubaiḥ, t.t.), I:165.

(*al-alfāz*) dan makna-makna (*al-ma'ānī*) merupakan dua konstituen bahasa yang masing-masing berdiri sendiri dan kombinasi antara kedua konstituen itu membentuk bahasa.²³

Bila karya-karya usul fikih dicermati secara seksama akan terlihat bahwa, dengan perkecualian kecil, secara umum para teoretikus hukum Islam (ahli-ahli usul fikih) mengembangkan suatu pandangan optimistik mengenai cara bekerjanya bahasa yang dapat menjamin kepastian dalam proses interpretasi. Optimisme ini didasarkan kepada beberapa asumsi dasar mengenai bahasa.

Pertama, bahasa dianggap merupakan sarana yang memadai yang ditemukan manusia untuk mengkomunikasikan kebutuhannya yang, karena tidak mungkin ia penuhi sendiri, harus dikomunikasikan kepada sesamanya guna memperoleh bantuan dalam rangka pemenuhannya.²⁴

Pandangan-pandangan yang melihat memadainya bahasa sebagai sarana komunikasi dapat dilihat dari pernyataan beberapa ahli usul fikih berikut:

- a. As-Sarakhsī (w. 490/1096) menyatakan, "Sesungguhnya ungkapan-ungkapan itu tidak kurang untuk dapat mengkomunikasikan maksud, yang berarti bahwa untuk setiap maksud itu telah ada ungkapan yang khusus."²⁵

²³ Bernard G. Weiss, "Ilm Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science," *Arabica*, XXXIV:3 (1987), h. 342.

²⁴ Ar-Rāzī (w. 606/1209) menganggap bahasa sebagai penemuan manusia untuk mengembangkan komunikasi sesama manusia dalam rangka memenuhi hajatnya yang tidak mungkin dipenuhinya tanpa bantuan yang lain, dan untuk itu ia perlu sarana komunikasi guna mengkomunikasikan kebutuhannya itu kepada orang lain. Lihat ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), I:64-5.

²⁵ As-Sarakhsī, *Uṣūl as-Sarakhsī*, Haiderabad, India: Lajnah Ihya' al-Ma'ārif

- b. Ar-Rāzī (w. 606/1209) meskipun menolak bahwa untuk setiap konsep tersedia kata yang khusus untuk mengungkapkannya, namun ia menegaskan bahwa gabungan kata yang ada dapat mengungkapkan konsep yang belum tersedia kata-kata yang khusus untuk mengungkapkan dan mengkomunikasikannya.²⁶
- c. Ibn Qudāmah (w. 620/1223) tampak mengikuti pandangan ini, karena ketika menegaskan bahwa formula perintah (amar) mempunyai arti tertentu, ia mengatakan bahwa anggapan terhadap suatu bentuk linguistik tertentu bisa saja tidak mempunyai makna yang khusus adalah pembodohan terhadap penetap bahasa dan peniadaan arti terhadap penetapan bahasa (*tasfīh li wādi' al-lughah wa ikhlā' li al-wad' 'an al-fā'idah*).²⁷
- d. An-Nasafī (w. 710/1310) menegaskan bahwa pernyataan-pernyataan (ungkapan-ungkapan, *al-'ibārāt*) dibuat untuk menunjukkan maksud dan arti-arti tertentu agar orang lain dapat mengetahui dengan pasti maksud si pengujar, dan ungkapan-ungkapan itu tidak pernah kurang untuk dapat mengungkapkan dan mengkomunikasikan maksud-maksud dan pengertian tersebut, karena kombinasi-kombinasi fonetik yang tersedia jauh lebih banyak dari yang sudah digunakan; ringkasnya setiap maksud terdapat ungkapan khusus untuknya.²⁸

Kedua, pandangan bahwa bahasa adalah sarana memadai membawa

al-'Usmāniyyah, 1372 H), I:12.

²⁶ Ar-Rāzī, *op. cit.*, I:66 dan 67.

²⁷ Ibn Qudāmah, *Rauḍah an-Nāẓir wa Jannah al-Munāẓir* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1992), h. 173.

²⁸ An-Nasafī, *Kasyf al-Asrār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), I:47.

kepada anggapan dasar kedua, yaitu pandangan bahwa bahasa itu baku, sehingga suatu ungkapan harus diartikan menurut makna yang telah ditetapkan untuknya dan tidak dapat diartikan lain kecuali ditemukan bukti lain bahwa arti lain itu memang dimaksudkan. Dengan kata lain suatu bentuk linguistik tertentu harus diartikan menurut arti zahirnya dan tidak dapat disimpangi tanpa justifikasi yang cukup.

Asumsi ketiga timbul sebagai konsekuensi pandangan pertama dan kedua. Pandangan mengenai bahasa sebagai suatu sunnah konstan dan baku yang tidak banyak mengalami perubahan —dan sekali ditetapkan memperoleh bentuk akhirnya— membawa kepada pandangan *ketiga*,²⁹ yaitu bahasa sebagai tidak bersifat personal melainkan milik publik. Ia adalah alat yang sudah tersedia bagi masyarakat untuk menyampaikan gagasannya. Dalam konteks bahasa Arab yang dimaksudkan di sini, orang tidak memberikan atau menciptakan makna untuk suatu lafal ketika ia berkomunikasi melalui bahasa; ia hanya *menggunakannya* sebagai alat yang sudah tersedia. Makna sudah ditetapkan secara primordial dan pengguna menyesuaikan pikiran ke dalam alat yang sudah tersedia itu. Makna bersifat obyektif karena ia terbilang ke dalam milik publik. Atas dasar itu, maka semakin seseorang menguasai bahasa (Arab) semakin ia, di satu sisi, mampu menggunakan bahasa itu dengan tepat dan, di sisi lain, semakin ia dapat memahami dengan benar hukum-hukum syar'i yang bersumber kepada teks-

²⁹ Pandangan pertama melihat bahasa sebagai sarana komunikasi mencukupi; pandangan kedua melihat bahwa sebagai sunnah baku dan tidak banyak mengalami perubahan.

teks yang dirumuskan dalam bahasa Arab.³⁰ Atas dasar postulat-postulat seperti dikemukakan di atas dapat ditegaskan bahwa di satu pihak penafsiran yang benar tidak dapat dilakukan melampaui daya tampung atau muatan bahasa sebagai milik publik dan di pihak lain penguasaan yang memadai terhadap bahasa (Arab), secara epistemologis, menjamin penafsiran yang tepat dan pencapaian pengetahuan yang benar mengenai hukum.

2. Asumsi Kebahasaan al-Gazzālī: Skeptisisme / Pesimisme

Berbeda dengan pandangan umum yang dianut oleh para teoretisi hukum Islam pada zamannya dan masa-masa sebelumnya, al-Gazzālī menganut paham pesimistik tentang bahasa. Memang sampai batas tertentu dapat dikatakan bahwa al-Gazzālī sesungguhnya tidaklah bebas sama sekali dari semangat zamannya, karena setiap orang adalah produk masanya, sehingga sampai batas tertentu ia juga berbagi pandangan mengenai bahasa sebagai dikemukakan di atas sebagai terlihat dalam pernyataannya, "Metode memahami maksud (dari khitaḥ ilahi) adalah dengan berbekal pengetahuan tentang konvensi bahasa yang menjadi alat komunikasi; apabila khitaḥ itu berupa pernyataan eksplisit yang tidak bersifat ekuivokal, maka pengetahuan tentang bahasa sudah mencukupi."³¹

Meskipun al-Gazzālī tidak sama sekali lepas dari postulat-postulat zamannya, namun ia tidak dapat digolongkan kepada penganut pandangan

³⁰ Asy-Syāḥibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Tṭp.: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', t.t.), IV:60.

³¹ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 268.

optimistik mengenai bahasa sebagai yang dominan pada zamannya. Ia dapat dikategorikan sebagai penganut pandangan yang cenderung kepada skeptisisme mengenai bahasa. Meskipun dalam beberapa hal bahasa semata dapat menjadi alat memahami hukum secara pasti dari teks-teks syariah, namun secara umum al-Gazzālī lebih cenderung kepada pandangan bahwa pemahaman hukum syariah dari teks-teksnya tidak cukup dengan mengandalkan bahasa saja. Al-Gazzālī tidak melihat bahwa makna bersifat publik sehingga sifatnya obyektif, melainkan lebih personal. Pengguna bahasa tidak sekedar menyesuaikan pikirannya dengan ekspresi-ekspresi bahasa yang sudah tersedia sebagai milik publik. Ia adalah pencipta makna dan ekspresi mengikuti makna tersebut. Dalam *Syifā' al-Galīl*, ia menegaskan, “ekspresi-ekspresi itulah yang mengikut kepada dan disesuaikan dengan makna; adapun penyesuaian makna kepada ekspresi adalah sebab-sebab yang mengundang kekacauan dan kesesatan.”³² Dalam *Mi'yār al-'Ilm* ia menegaskan, “Syarak banyak mempertimbangkan makna-makna dan sedikit mempertimbangkan formalitas dan kata-kata.”³³ Oleh karena itu dalam penafsiran teks-teks hukum syari'ah al-Gazzālī berpendapat bahwa dalam banyak hal bahasa semata tidak mencukupi dan karenanya diperlukan keterangan-keterangan kontekstual (*qarā'in*). Hal ini terlihat dalam beberapa aspek metode interpretasi linguistik. Di sini akan dikemukakan tiga aspek, yaitu a. pemahaman tentang *mafḥūm al-muwāfaqah* (argumen *a fortiori*), dan b. *mafḥūm al-*

³² Id., *Syifā' al-Galīl fi Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'līl* (Bagdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1971), h. 145.

³³ Id., *Mi'yār*, h. 171.

mukhālafah (argumen *a contrario*), dan c. mengenai perintah (amar), sebagai berikut.

a. *Mathūm al-Muwāfaqah*

Mathūm al-Muwāfaqah (argumen *a fortiori*) merupakan salah satu contoh dalam mana skeptisisme bahasa al-Gazzālī dapat dilihat. Yang dimaksud dengan *mathūm al-muwāfaqah* di kalangan ahli-ahli usul fikih adalah “penunjukan suatu pernyataan kepada hukum kasus yang tidak disebutkan yang sesuai dengan hukum kasus yang disebutkan.”³⁴ Menurut definisi lain argumrn *a fortiori* adalah “lafal yang menunjukkan berlakunya hukum kasus yang disebutkan terhadap kasus yang tidak disebutkan karena adanya *causa legis* yang sama antara keduanya yang dapat dipahami dari pernyataan itu sendiri.”³⁵ Dengan kata lain *mathūm al-muwāfaqah* adalah pernyataan yang menunjukkan makna (hukum) yang tidak disebutkan secara tersurat sebagai konsekuensi logis dari makna (hukum) yang disebutkan dalam ungkapan tersurat pernyataan tersebut.

Contoh *mathūm al-muwāfaqah* adalah ayat 99:7-8, “Barang siapa yang melakukan amal kebajikan meskipun sebesar atom, akan dilihatnya pahalanya; dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan meskipun hanya sebesar ato akan dilihanya ganjarannya.” Ayat ini secara tersurat menyatakan perbuatan yang kecil

³⁴ Al-Āmidī, *op. cit.*, I:46-7.

³⁵ Fathī ad-Durainī, *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi ar-Ra’y fī at-Tasyrī’ al-Jalāmī* (Damaskus: Dār al-Kitāb al-Ḥadīṣ, 1975), h. 312; cf. Badrān Abū al-‘Ainain Badrān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Iskandariah: Mu’assasah Syabāb al-Jāmi’āt, t.t.), h. 421.

sebesar atom pun akan diberi ganjaran. Di sini tersirat pengertian bahwa perbuatan lebih besar tentu lebih-lebih akan diberi ganjaran.³⁶

Ahli-ahli hukum Islam membedakan *mathūm al-muwāfaqah* menjadi dua macam, yaitu argumen *a minori ad maius* (dari yang lebih kecil kepada yang lebih besar) dan argumen *a maiori ad minus* (dari yang lebih besar kepada yang lebih kecil). Yang dimaksud dengan argumen *a minori ad maius* atau yang dalam istilah al-Āmidī (w. 530/1232) disebut *at-tanbīh bi al-adnā 'alā al-a'lā*³⁷ adalah bahwa apabila Pembuat Hukum melarang suatu yang sedikit, maka suatu yang lebih banyak tentu juga dilarang. Contohnya adalah apabila dilarang mengucapkan "hus" kepada kedua orang tua, maka suatu yang lebih berat dari sekedar mengucapkan "hus" seperti seperti memukul tentu lebih dilarang lagi.³⁸ Sedangkan argumen *a maiori ad minus* atau dalam istilah al-Āmidī disebut *at-tanbīh bi al-a'lā 'alā al-adnā* menyatakan bahwa apabila Pembuat Hukum membolehkan suatu yang lebih banyak tentu suatu yang lebih sedikit lebih diperbolehkan lagi. Contohnya adalah apabila membunuh prajurit musuh yang berperang hukumnya adalah mubah, maka tindakan yang lebih ringan dari membunuh tentu diperbolehkan pula.³⁹

Para ahli usul fikih, kecuali penganut mazhab Zahiri, sepakat menerima

³⁶ Al-Āmidī, *op. cit.*, I:47.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah*, edisi Ahmad Muhammad Syākir (Kairo: Maktabah Dār at-Turās, 1979), h. 512-6.

argumen *a fortiori* ini sebagai metode penemuan hukum yang sah. Namun mereka mempermasalahkan apakah argumen *a fortiori* (*mafhūm al-muwāfaqah*) merupakan suatu bentuk qiyas atau merupakan pemahaman langsung dari bahasa teks itu sendiri. Para Mutakallimin (kecuali al-Gazzālī), dan para teoretisi hukum Hanafi, berpendapat bahwa *mafhūm al-muwāfaqah* tidak merupakan penalaran inferensial melalui qiyas, melainkan penalaran linguistik dalam mana hukum dipahami sebagai implikasi bahasa teks itu sendiri. Para penulis usul fikih Hanafi menegaskan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *mafhūm al-muwāfaqah* disimpulkan dari bahasa teks tanpa melalui ijtihad dan penyimpulan rasional serta dapat diketahui oleh setiap orang yang memahami dan menguasai bahasa teks bersangkutan. *Mafhūm al-muwāfaqah* bukan merupakan qiyas karena qiyas hanya dapat dipahami oleh ahli hukum, sementara *mafhūm al-muwāfaqah* dapat dipahami oleh semua orang yang memahami bahasa.⁴⁰ Teoretisi hukum Islam lainnya juga banyak yang sependapat dengan pandangan ini, misalnya Abū Ya‘lā al-Farrā’ (w. 458/1065) dari mazhab Hanbali dan al-Āmidī dari mazhab Syafi‘i.

Beberapa ahli hukum lain seperti asy-Syīrāzī (476/1083) dan al-Māwardī (450/1058) dari mazhab Syafi‘i berpendapat bahwa *mafhūm al-muwāfaqah* adalah bagian dari qiyas dan merupakan jenis qiyas yang paling kuat. Asy-Syīrāzī menegaskan bahwa *mafhūm al-muwāfaqah* adalah suatu penalaran inferensial

⁴⁰ Al-Bazdawī, *Uṣūl al-Bazdawī*, dicetak bersama al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār* (Karachi: as-Ṣadaf Publishers, t.t.), I:73-4 juncto II:220-1; as-Sarakhsī, *op. cit.*, I:241 dst; an-Nasafī, *op. cit.*, I:383-5

karena bahasa teks tidak secara tersurat menyebutkan hukum dimaksud. Hukum tersebut dipahami melalui qiyas⁴¹ Sedangkan al-Māwardī menyatakan bahwa argumen *a fortiori* ini termasuk jenis qiyas, yaitu apa yang disebut *qiyās jalī*.⁴² Imam asy-Syāfi'ī sendiri termasuk ahli hukum yang menganggap *argumentum a fortiori* sebagai bagian dari qiyas. Dalam *ar-Risālah* ia menyatakan bahwa apabila Allah atau Rasulullah mengharamkan sesuatu yang sedikit, maka dipahamilah bahwa sesuatu yang lebih banyak juga haram atau bahkan lebih haram lagi karena yang banyak lebih kuat dari yang sedikit.⁴³

Al-Gazzālī mempunyai pandangan yang berbeda. Dalam pertentangan pendapat tentang apakah *mafhūm al-muwāfaqah* merupakan qiyas atau merupakan pemahaman linguistik, ia tampaknya mengambil posisi ketiga yang mungkin dapat disebut sebagai jalan tengah. Al-Gazzālī menegaskan, "*mafhūm al-muwāfaqah* tidak dianggap sebagai qiyas,"⁴⁴ dan "keliru orang yang menganggap larangan memukul orang tua itu didasarkan kepada qiyas terhadap larangan mengucapkan kata "hus," jika dimaksudkan bahwa penyimpulan itu berdasarkan kepada penggunaan nalar dan penyimpulan *causa legis*."⁴⁵

⁴¹ Asy-Syirāzī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maṭba'ah as-Sa'ādah., 1326 H), h. 30; dan id., *at-Tabṣirah fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1980), h. 227-8; cf. Wael B. Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyas," *Arabica*, 36 (1989), h. 292; dan id., *A History of Islamic Legal Theory. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge, UK / New York, USA: Cambridge University Press, 1997), h. 97.

⁴² Al-Māwardī, *Adab al-Qādī* (Bagdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1971), I:588, par. 1413; cf. Hallaq, "Non-Analogical," h. 292, dan id., *A History*, h. 97-8.

⁴³ Asy-Syāfi'ī, *op. cit.*, h. 512-6, par. 1482-1495.

⁴⁴ Al-Gazzālī, *al-Mankhūl*, h. 335.

⁴⁵ Id., *al-Mustaṣfā*, h. 373.

“Mengaitkan larangan pemukulan dengan larangan mengatakan “hus” tidak merupakan qiyas, karena dalam qiyas kasus cabang yang tidak disebutkan hukumnya yang hendak disamakan kepada hukum kasus pokok melalui qiyas merupakan suatu yang memang tidak menjadi tujuan pokok dari pernyataan, sementara dalam *mafhūm al-muwāfaqah* hal yang tidak disebutkan itulah justru yang menjadi maksud pokok dan tujuan utama yang hendak dinyatakan.”⁴⁶

Jadi dalam kasus larangan mengatakan “hus,” tujuan pokok yang pokok hendak ditegaskan ayat itu bukanlah larangan ucapan “hus” itu sendiri, melainkan yang lebih penting adalah penegasan suatu yang tidak disebutkan secara tesurat dalam ayat bersangkutan, yaitu genus larangan menyakiti kedua orang tua dengan cukup menyebutkan contoh *speciesnya* yang paling minimal, yaitu mengatakan “hus”. Genus larangan menyakiti dengan sendirinya meliputi semua *species* lain yang sama atau bahkan lebih berat lagi dari sekedar mengucapkan “hus”, seperti perbuatan memukul, menampar, menendang atau mengata-ngatai di muka umum.⁴⁷

Al-Gazzālī menegaskan bahwa petunjuk untuk mengetahui bahwa yang tidak disebutkan adalah hal yang dimaksud secara *a fortiori* adalah indikasi sirkumstansial (karinah) dan konteks dari pernyataan bersangkutan. Pemahaman bahwa dari larangan mengatakan “hus” dipahami larangan pemukulan diketahui berdasarkan karinah dan konteks ayat bersangkutan yang mewajibkan

⁴⁶ *Ibid.*, h. 423, baris 8-11.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 423, baris 3-5.

menghargai, menghormati dan berbuat baik kepada kedua orang tua, sementara pemukulan seperti halnya mengatakan “hus” bertentangan atau menghalangi kewajiban tersebut. Oleh karena itu perbuatan tersebut dilarang dilakukan.⁴⁸ Adanya indikasi sirkumstansial (karinah) dan konteks yang tegas itu membuat pemahaman bahwa unsur yang tidak disebutkan tercakup ke dalam hal yang disebutkan begitu gamblang dan dapat dilakukan secara intuitif tanpa bantuan penalaran analogis berdasarkan *causa legis*. Dengan demikian *mafhūm al-muwāfaqah* tidak merupakan qiyas sebagaimana pendapat beberapa ahli usul fikih seperti dikemukakan di atas.

Namun demikian di lain pihak al-Gazzālī juga menegaskan bahwa adalah suatu kekeliruan menganggap bahwa dalam *mafhūm al-muwāfaqah* “hal yang tidak disebutkan itu dipahami langsung dari bahasa teks,”⁴⁹ “karena ucapan seseorang, ‘janganlah engkau mengatakan “hus”’ menurut asal usul bahasa tidak dimaksudkan untuk menyatakan larangan memukul.”⁵⁰ Semata intimasi terhadap larangan suatu yang lebih kecil tidak serta merta berarti larangan terhadap suatu yang lebih besar selama konteks dan karinah yang menyertai ucapan itu tidak dipahami.⁵¹ Bisa terjadi bahwa seseorang —misalnya raja— melarang algojonya menghardik dengan mengatakan “jangan hardik orang itu.” Namun maksud sesungguhnya sang raja adalah jangan hardik tetapi langsung habisi. Jadi di sini

⁴⁸ *Ibid.*, h. 423, baris 1-3, dan h. 373.

⁴⁹ *Id.*, *al-Mankhūl*, h. 335; *id.*, *al-Mustaṣfā*, h. 423, baris 1-2.

⁵⁰ *Id.*, *Syifā’ al-Galīl*, h. 54.

⁵¹ *Id.*, *al-Mustaṣfā*, h. 373.

larangan menghardik tidak dengan sendirinya menunjukkan larangan terhadap suatu yang lebih berat lagi, yaitu membunuh, akan tetapi, justru sebaliknya, larangan itu bermaksud mempertegas perintah membunuh.⁵² Jadi, menurut al-Gazzālī, adalah konteks yang menunjukkan adanya makna *a fortiori* yang tidak disebutkan itu dan dengan bantuan konteks pula pemahaman tersebut dapat ditingkatkan ke level yang lebih pasti.⁵³

Dari apa yang dikemukakan di atas menjadi jelas bahwa tidaklah dapat dikatakan bahwa *mafhūm al-muwāfaqah* merupakan pemahaman linguistik dari bahasa teks itu sendiri.⁵⁴ Oleh karena itu ketika mendefinisikan argumen ini, al-Gazzālī menegaskan bahwa *mafhūm al-muwāfaqah* adalah pemahaman terhadap makna yang tidak disebutkan secara tersurat melalui ungkapan yang tersurat dengan petunjuk konteks.⁵⁵

Uraian yang dikemukakan terdahulu mengenai *mafhūm al-muwāfaqah* memperlihatkan skeptisisme al-Gazzālī mengenai bahasa. Menurutnya semata ekspresi verbal tidak cukup untuk menafsirkan hukum yang dirumuskan secara tersirat. Oleh karena itu petunjuk kontekstual (karinah) sangat penting artinya di dalam memahami teks-teks hukum syar'ī dalam penafsiran teks, bahkan petunjuk

⁵² Id., *Syifā' al-Galīl*, h. 54-5.

⁵³ Id., *al-Mankhūl*, h. 335.

⁵⁴ Hanya saja dalam *Syifā' al-Galīl* al-Gazzālī lebih cenderung menganggap *argumentum a fortiori* sebagai salah satu jenis qiyas, hanya saja 'illatnya begitu jelas sehingga untuk memahaminya tidak perlu penalaran dan pemikiran mendalam. Lihat Hallaq, "Non-Analogical," h. 293-5, dan id., *A History*, h. 98.

⁵⁵ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 273.

kontekstual (*qarīnah*) dapat meningkatkan derajat kepastian pengetahuan kita mengenai hukum.

b. Maḥūm al-Mukhālafah (Argumentum a Contrario)

Para ahli usul fikih (teoretisi hukum Islam) mendefinisikan argumen *a contrario* (*maḥūm al-mukhālafah*) sebagai penunjukan oleh suatu pernyataan hukum (nas, teks, pasal undang-undang) atas berlakunya kebalikan hukum kasus yang disebutkan dalam teks terhadap kasus yang tidak disebutkan dalam teks karena tidak adanya pada kasus tersebut kualifikasi yang menjadi dasar penetapan hukum dimaksud. Dengan ungkapan lebih sederhana, seperti definisi al-Āmidī (w. 530/1232), argumen *a contrario* adalah “pengertian yang ditunjukkan oleh pernyataan hukum melalui ungkapan tersiratnya yang merupakan kebalikan dari pengertian yang ditunjukkannya melalui ungkapan tersurat.”⁵⁶ Lebih singkat lagi: pengertian tersirat yang merupakan kebalikan dari apa yang tertulis. Misalnya seorang dosen mengumumkan bahwa yang dapat mengikuti ujian adalah mahasiswa-mahasiswa yang presensinya mencapai 75 %. Pengertian *a contrarionya* adalah bahwa para mahasiswa yang presensinya tidak mencapai 75 % tidak dapat mengikuti ujian. Pengertian kebalikan tersirat itu dipahami karena kualifikasi yang menjadi dasar pengertian tersurat tidak ada. Dari contoh di atas terlihat bahwa dasar dibolehkannya mengikuti ujian adalah presensi yang mencapai 75 %. Oleh karena itu apabila kualifikasi ini tidak ada,

⁵⁶ *Ibid.*, h. 49.

berarti alasan yang menjadi pertimbangan bolehnya mengikuti ujian tidak terpenuhi, sehingga berlakulah ketentuan sebaliknya, yaitu tidak dapat mengikuti ujian.

Imam al-Gazzālī (w. 505/1111), seorang ahli hukum Syafi'i, dan para ahli hukum Hanafi menyebut argumen *a contrario* (*mafḥūm al-mukhālafah*) sebagai *takhsīs asy-syai' bi az-ẓikr* (penyebutan khusus sesuatu), artinya argumen berdasarkan penyebutan khusus sesuatu untuk menyatakan tidak berlakunya hukum itu bagi kasus lain.⁵⁷ Dengan kata lain menyebutkan suatu kasus secara khusus dengan namanya atau dengan memberikan keterangan kualifikasi yang memberikan kekhususan kepadanya menunjukkan kekhususan hukum dimaksud terhadap kasus tersebut sehingga hukum itu tidak berlaku terhadap kasus yang lain. Penyebutan mahasiswa-mahasiswa yang diberi kualifikasi "yang presensinya mencapai 75 %" menunjukkan kekhususan hukum "boleh mengikuti ujian" bagi mereka saja, dan hukum itu tidak berlaku bagi yang lain yang tidak memiliki kualifikasi tersebut.

Di antara contoh yang biasa dikutip mengenai ini oleh para teoretisi hukum Islam adalah ayat, *Dan jika mereka (isteri-isteri yang dicerai) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin ...* [Q. 65:6]. Ayat ini secara tersurat mewajibkan bekas suami memberi nafkah kepada isteri yang diceraikan dengan talak bain. Kewajiban ini dikaitkan kepada

⁵⁷ Al-Gazzālī, *al-Mustasfā*, h. 374; al-Bukhārī, *op. cit.*, II:253.

kualifikasi “jika mereka sedang hamil,” dan keterangan kualifikasi “jika mereka sedang hamil” ini menjadi dasar penetapan hukum wajibnya bekas suami memberi nafkah kepadanya. Di samping itu ayat ini secara tersurat juga menyatakan bahwa kewajiban memberi nafkah atas bekas suami terhadap bekas isterinya yang ditalak itu berlaku selama waktu sampai sang isteri melahirkan. Dengan demikian pada ayat ini terdapat dua kualifikasi yang menjadi dasar pertimbangan hukum wajibnya nafkah atas bekas suami, yaitu (1) jika bekas isterinya hamil, dan (2) pemberian nafkah itu dibatasi sampai melahirkan.

Apabila bekas isteri yang ditalak itu tidak hamil, maka kasus ini tidak tercakup oleh pernyataan ayat (nas) di atas. Dengan kata lain hukum wajibnya memberi nafkah atas bekas suami terhadap isteri yang ditalak batin itu khusus berlaku terhadap bekas isteri yang ditalak dalam keadaan hamil. Keadaan hamil itu menjadi dasar pertimbangan penetapan hukum. Oleh karena itu apabila kualifikasi yang menjadi dasar pertimbangan penetapan hukum itu tidak ada, dalam hal ini bekas isteri tidak hamil, maka kasus ini tidak tercakup oleh ketentuan wajib memberi nafkah. Dengan ungkapan lain pengertian *a contrario* dari ayat ini adalah bekas suami tidak wajib memberi nafkah kepada isteri yang ditalak dalam keadaan tidak hamil. Begitu juga karena ketentuan wajib memberi nafkah itu dibatasi selama masa kehamilan, maka pengertian *a contrario*nya adalah bahwa apabila sang isteri yang ditalak dalam keadaan hamil itu telah melahirkan, suami tidak lagi memikul kewajiban menafkahnya.

Kedua ketentuan hukum, yaitu (1) tidak wajib atas bekas suami untuk

menafkahi bekas isteri yang ditalak dalam keadaan *tidak hamil*, dan (2) tidak wajib atasnya memberi nafkah setelah bekas isteri melahirkan, tidak disebutkan secara tersurat dalam ayat yang dikutip di atas. Namun kedua ketentuan itu dipahami melalui argumen *a contrario* ayat dengan mengingat tidak adanya kualifikasi yang dijadikan dasar pertimbangan penetapan kewajiban nafkah dalam dua kasus tersebut.

Contoh lain adalah sabda Nabi saw, *Penunda-nundaan oleh debitur mampu (untuk membayar hutangnya) menghalalkannya untuk diumumkan dan dihukum.*⁵⁸ Dalam hadis ini debitur diberi keterangan kualifikasi berupa ajektiva “mampu.” Kualifikasi ini dijadikan dasar penetapan ketentuan hukum, yaitu halal diumumkan dan dihukum (disandera). Ketentuan hukum yang disebutkan secara tersurat dalam hadis ini adalah bolehnya mengumumkan dan menyandera debitur mampu yang menunda-nunda tanpa alasan pembayaran hutangnya. Adapun debitur tidak mampu tidak terkaver secara tersurat oleh hadis ini. Namun dengan mengingat pertimbangan penetapan hukum adalah penundaan pembayaran hutang pada hal mampu, maka secara *a contrario* dapat disimpulkan bahwa debitur tidak mampu yang menunda-nunda pembayaran hutangnya tidak dapat (tidak halal) untuk diumumkan hutangnya dan disandera orangnya.

Contoh ketiga yang sering dikutip adalah hadis Nabi saw, *Terhadap*

⁵⁸ Hadis diriwayatkan oleh an-Nasā’i, Abū Dāwūd, Ibn Mājah dan Ahmad.

*kambing yang dilepas apabila mencapai jumlah empat puluh ekor dikenakan zakat satu ekor.*⁵⁹ Yang dimaksud dengan kambing yang dilepas dalam hadis ini adalah kambing yang dilepas di padang rumput dan mencari makan sendiri. Lawannya adalah kambing yang dikandang, yaitu kambing yang ditambat di dalam kandang dan makanannya dicarikan dan dibawakan ke kandangnya. *Mantūq* (hukum tersurat) hadis ini adalah dikenakannya zakat terhadap kambing yang dilepas. Mafhum *a contrarionya* adalah bahwa zakat tidak dikenakan kepada kambing yang dikandang. Hal itu adalah karena apabila sesuatu yang disebutkan itu mempunyai dua atau lebih kualifikasi dan penyebutan hukum dikaitkan kepada salah satu kualifikasi tersebut, maka ini menunjukkan kekhususan hukum bagi suatu dengan kualifikasi itu. Oleh karenanya apabila kualifikasi itu tidak ada, maka hukum tersebut tidak berlaku terhadap suatu yang tidak memiliki kualifikasi tersebut.

Dari pengertian dan contoh-contoh yang dikemukakan di atas dapat dilihat bahwa mafhum mukhalafah (*argumentum a contrario*) dalam teori hukum Islam terdiri dari unsur-unsur:

- 1) kasus yang disebut secara tersurat dalam nas,
- 2) hukum untuk kasus tersebut;
- 3) kualifikasi yang memberi batasan terhadap kasus tersebut berupa ajektiva, syarat, jumlah (kadar) atau batas yang kepadanya hukum dikaitkan;

⁵⁹ Hadis diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan al-Bukhārī. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 1994), I:363, "Kitāb az-Zakāh," hadis no. 1567.

- 4) kasus yang sama tanpa disertai kualifikasi dan tidak tersurat di dalam nas;
- 5) hukum kasus tanpa kualifikasi tersebut yang dipahami melalui ungkapan tersirat di balik yang tersurat.⁶⁰

Dari segi keujjahannya, argumen *a contrario* (*mafhūm al-mukhālafah*) merupakan metode penemuan hukum yang kontroversial untuk memahami hukum dari teks-teks al-Qur'an dan hadis di kalangan ahli-ahli usul fikih. Jumhur (mayoritas) ahli hukum Islam, khususnya fakaha Syafi'i menerima mafhūm mukhālafah sebagai metode penemuan hukum.

Alasan golongan yang mendukung *mafhūm al-mukhālafah* (*argumentum a contrario*) pada intinya adalah bahwa pemahaman semacam itu memang merupakan karakteristik bahasa itu sendiri. Selain itu juga karena dalam banyak kasus *mafhūm al-mukhālafah* memang berlaku, seperti dalam kasus tidak dikenakannya zakat terhadap kambing yang dikandang. Tetapi alasan yang lebih signifikan lagi adalah bahwa seandainya penyebutan kualifikasi dalam kasus *mafhūm al-mukhālafah* bilamana tidak dimaksudkan untuk menyatakan hukum, maka penyebutan itu menjadi sia-sia dan itu bertentangan dengan *karakteristik bahasa bahwa setiap unsur pernyataan itu dimaksudkan untuk menyampaikan suatu makna*.⁶¹

Al-Gazzālī menyimpang dari mazhab jumhur, bahkan dari mazhab Syafi'i

⁶⁰ Ad-Durainī, *op. cit.*, h. 403.

⁶¹ Secara lebih rinci alasan mereka dapat dilihat dalam al-Āmidī, *op. cit.*, III:51-56.

sendiri yang menjadi anutannya. Ia menolak kehujjahan mafhum mukhalafah sebagai metode penemuan hukum syar'i. Untuk ini ia mengemukakan sejumlah alasan yang ringkasnya antara lain adalah *pertama*, bahwa pemaknaan melalui *mafhum al-mukhālafah* itu harus dibuktikan secara historis adanya pemakaian demikian melalui riwayat yang mutawatir. Sejauh ini tidak ada riwayat mutawatir yang menunjukkan adanya pemakaian makna semacam itu. *Kedua*, afirmasi terhadap makna tersurat sudah jelas karena memang tertulis demikian, namun negasi terhadap makna yang tak terkatakan (makna tersirat) tidak dapat dipastikan, masih memerlukan keterangan tambahan dan dalil lain untuk membenarkannya. *Ketiga*, afirmasi terhadap suatu yang diberi keterangan kualifikasi tidak serta-merta berarti negasi terhadap yang tidak diberi keterangan kualifikasi.⁶²

Al-Gazzālī juga membeberkan alasan-alasan dari para pendukung *mafhum al-mukhālafah*, kemudian mendiskusikan dan mengkritiknya satu persatu. Argumen terpenting para pendukung *mafhum al-mukhālafah* menurut al-Gazzālī adalah argumen ketujuh yang dipegangi oleh sebagian terbanyak ahli-ahli usul fikih, yaitu bawa penyebutan sesuatu secara khusus (*takhṣīṣ asy-syai' bi az-zikr*) pastilah ada makna dan faidahnya, sebab kalau sesuatu itu sama, misalnya kambing kandang sama dengan kambing lepas, pembunuhan sengaja sama dengan pembunuhan tidak sengaja, wanita janda sama dengan wanita gadis, maka penyebutan yang satu secara khusus itu tidak ada faidahnya dan

⁶² Al-Gazzālī, *al-Mustasfā*, h. 374-5.

pernyataan itu menjadi pernyataan yang sia-sia.⁶³ Menurut al-Gazzālī pemahaman seperti ini adalah terbalik, karena para pendukung *mafhūm al-mukhālafah* menjadikan pencarian faidah dimaksud sebagai cara untuk mengetahui bentuk linguistik. Seharusnya bentuk linguistik harus dipahami lebih dahulu baru kemudian makna yang timbul daripadanya. Diketuinya makna adalah konsekuensi dari diketahuinya bentuk linguistik, bukan sebaliknya. Akan tetapi inti pandangan ini, demikian al-Gazzālī, adalah bahwa anggapan bahwa pasti adanya faidah penyebutan secara khusus itu, dan bahwa faidah tersebut adalah pengkhususan hukum. Menurut al-Gazzālī, bisa saja hal itu memang mempunyai faidah tertentu, akan tetapi tidak mesti pengkhususan hukum. Bila mana penyebutan khusus itu menunjukkan kekhususan hukum bagi yang disebutkan, dan bagi yang tidak disebutkan berlaku sebaliknya, bisa membawa kepada kekacauan bahkan kekafiran. Ini misalnya dalam kaitan dengan mafhūm nama (*al-laqab*), misalnya pernyataan “Zaid alim” berarti yang bukan Zaid tidak alim, konsekuensinya Tuhan tidak alim. Ini adalah satu bentuk kekafiran, tegas al-Gazzālī.⁶⁴

Apapun argumen-argumen yang dikemukakan oleh para pendukung *mafhūm al-mukhālafah*, yang jelas tersirat suatu asumsi tentang bahasa sebagai suatu alat yang memadai untuk komunikasi dan ini adalah sikap optimisme bahasa seperti tercermin dalam pandangan bahwa penyebutan khusus pasti ada

⁶³ *Ibid.*, h. 378.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 375.

faidahnya, sebab apabila tidak ada faidahnya, tentu pernyataan itu sia-sia. Sebaliknya, al-Gazzālī menegaskan bahwa penyebutan khusus itu mungkin saja ada faidahnya, namun kita tidak dapat memastikan faidah tertentu, yaitu negasi terhadap hal yang tidak disebutkan. Untuk mengetahui itu kita membutuhkan buku yang lain. Ini menggambarkan sikap sketisisme bahasa al-Gazzālī.

c. Penafsiran Makna Perintah (Amar)

Penafsiran makna amar merupakan contoh lain dalam mana skeptisisme al-Gazzālī mengenai bahasa dapat dilihat. Yang dimaksud dengan perintah (*amr*) adalah “pernyataan yang menunjukkan tuntutan melakukan perbuatan berdasarkan kewenangan.”⁶⁵ An-Nasafī (w. 710/1310) mendefinisikannya sebagai “perkataan seseorang yang memiliki otoritas kepada orang lain: ‘kerjakanlah.’”⁶⁶ Menurut mayoritas teoretisi hukum Islam, seperti dilaporkan oleh Ibn Qudāmah, terdapat dua unsur yang membentuk perintah, yaitu formula perintah (*ṣiġah*) dan otoritas (*jihah al-isti‘lā*).⁶⁷ Perintah memiliki formula tertentu dalam bahasa yang menunjukkan makna imperatif yang dapat dimengerti sekalipun tanpa adanya keterangan kontekstual.⁶⁸ “Tanpa formula itu maksud perintah tidak dapat diketahui.”⁶⁹ Pandangan ini mengidentikkan perintah itu

⁶⁵ Definisi ini dikemukakan oleh Ibn al-Ḥājib seperti dikutip oleh az-Zuḥailī, *op. cit.*, I:218.

⁶⁶ An-Nasafī, *op. cit.*, II:44.

⁶⁷ Ibn Qudāmah, *al-Muġnī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), h. 167.

⁶⁸ Abū Ya‘lā al-Farrā’, *al-Uddah fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu’assasah ar-Risālah, 1980), Bagian I:214.

⁶⁹ An-Nasafī, *op. cit.*, I:46.

sendiri dengan formula ekspresinya dengan alasan perintah hanya dapat diketahui dari formula ekspresi tersebut. Pandangan ini berbeda dengan pandangan lain yang didukung oleh beberapa tokoh teologi (kalam), bahwa perintah tidak identik dengan formulanya; perintah adalah isi, yaitu pikiran yang berisi tuntutan untuk melakukan perbuatan yang diperintahkan yang lazimnya disebut *kalām nafsī* (*mental speech*). Sedang formula hanyalah salah satu sarana untuk mengekspresikannya, dan masih terdapat sarana lain untuk mengungkapkannya seperti isyarat atau ekspresi yang bukan kalimat perintah.⁷⁰ Unsur kedua dalam perintah adalah adanya otoritas pada pihak yang memberi perintah terhadap pihak yang diperintah, seperti kewenangan atasan terhadap bawahannya. Perintah yang dikeluarkan oleh pihak yang tidak mempunyai kewenangan bukan suatu perintah dan oleh karenanya tidak mempunyai konsekuensi apapun.⁷¹ Teoretisi hukum Muktaẓilah menambahkan elemen ketiga untuk terbentuknya perintah, yaitu unsur kehendak pada pihak yang memberikan perintah agar perintah itu dijalankan oleh yang diberi perintah.⁷² Suatu perintah yang dikeluarkan tanpa dikehendaki, bukanlah perintah, seperti perintah orang mengigau di mana perintahnya keluar tanpa adanya kehendak.

Dari segi epistemologi hukum Islam permasalahannya adalah bagaimana kita dapat mengetahui dengan lebih pasti makna suatu perintah yang diarahkan

⁷⁰ Al-Juwainī, *op. cit.*, I: 203 dst.

⁷¹ Asy-Syāsyī, *Uṣūl asy-Syāsyī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.), h. 58.

⁷² ‘Abd al-Jabbār, *al-Muḡnī fī Abwāb at-Tauḥīd wa al-‘Adl* (Mesir: al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li at-Ta’līf wa at-Tarjamah wa at-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr, t.t.), XVII: 107.

kepada kita dalam suatu pernyataan hukum? Apakah perintah itu secara deontologis mengandung pengertian tertentu sehingga apabila kita menghadapi suatu formula imperatif tanpa kualifikasi dalam teks syari'ah kita sudah dapat memahami maknanya?

Mereka yang berpandangan optimistik dan sebagai pencerminan anggapan bahwa bahasa merupakan sarana komunikasi yang memadai menyatakan bahwa suatu bentuk perintah pasti mempunyai makna tertentu yang dapat dipahami dari perintah itu sendiri sekalipun tanpa kualifikasi. Hal itu karena kalimat perintah sebagai sebuah bentuk linguistik telah ditetapkan maknanya secara primordial oleh pencipta atau pencipta-pencipta bahasa. Orang yang menghadapi suatu formula imperatif tinggal mengenakan makna publik yang sudah disediakan untuk formula perintah itu. Seperti ditegaskan oleh Ibn Qudāmah (w. 620/1223) sebagaimana telah dikemukakan terdahulu, "Pendapat bahwa bentuk linguistik itu tidak menunjukkan suatu makna adalah pembodohan terhadap penatap bahasa (*tasfīh li wādi' al-lughah*)."⁷³ "Setiap bentuk ekspresi adalah untuk makna tertentu ... dan formula perintah adalah bentuk konjugasi kata kerja tertentu, yang menurut asal mula penetapan bahasa, adalah untuk mengungkapkan makna tertentu," demikian penegasan an-Nasafi. Pada tempat lain ia menyatakan, "Makna itu tidak ada tanpa lafal (maksudnya: lafal perintah) tersebut (*lā yūjadu hāzā al-ma'nā bi dūni hāzihi aṣ-ṣīgah*)."⁷⁴

⁷³ Ibn Qudāmah, *loc. cit.*

⁷⁴ An-Nasafi, *op. cit.*, I:53 dan 47.

Pendukung pandangan ini mengemukakan berbagai argumen baik leologis, linguistik maupun hukum untuk membuktikan kebenaran pendapat mereka. Ibn Qudāmah, misalnya, berargumentasi bahwa dalam al-Qur'an yang dimaksud dengan pernyataan itu adalah ucapan yang merupakan ungkapan terhadap pikiran. Dengan kata lain pernyataan itu adalah bentuk-bentuk linguistik yang digunakan sebagai alat komunikasi untuk menyatakan suatu pikiran. Oleh karena itu, ketika Maryam bernazar kepada Tuhan untuk berpuasa dengan tidak berbicara, seperti diceritakan di dalam al-Qur'an, maka yang dimaksud bicara adalah mengucapkan suatu perkataan. Jadi apabila perintah diartikan sebagai suatu pernyataan yang menuntut dipalulinya apa yang diperintahkan, maka yang dimaksud adalah ucapan perintah itu sendiri, bukan pikiran dalam hati yang diungkapkan melalui ucapan itu. Para ahli bahasa dan gramatika Arab juga sepakat bahwa yang dimaksud dengan perkataan itu adalah kata benda, kata kerja dan *ḥarf*, artinya perkataan itu bukan suatu konsep dalam pikiran. Di pihak lain para ahli hukum menyatakan bahwa orang tidak diambil tindakan hukum karena apa yang dipikirkannya dalam hati, melainkan karena apa yang diucapkan dan diperbuatnya secara konkret. Begitu pula orang yang bersumpah untuk tidak berbicara tidak dinyatakan melanggar sumpah karena pikiran yang dipikirkannya dalam hati, melainkan karena ia mengucapkan sesuatu.⁷⁵

Konsekuensi dari pandangan bahwa bahasa adalah sarana yang memadai untuk berkomunikasi dan bahwa terdapat korespondensi antara makna dan

⁷⁵ Ibn Qudāmah, *op. cit.*, h. 167-8.

bentuk-bentuk linguistik serta pandangan bahwa bahasa terbilang ke dalam milik publik di mana penguji tidak memberikan makna kepada suatu bentuk linguistik melainkan menggunakannya sebagai sarana yang sudah tersedia dengan maknanya yang tertentu, maka golongan ini berpendapat bahwa suatu bentuk imperatif tanpa keterangan kualifikasi pasti mempunyai nilai deontologis yang dapat dipahami dari bentuk linguistik itu sendiri tanpa perlu keterangan kontekstual lainnya. Lalu apa makna atau nilai deontologis dari perintah? Dalam kaitan ini para pendukung pandangan optimistik berbeda pendapat menjadi dua golongan, yaitu: (i) teori yang menyatakan bahwa perintah menunjukkan wajib, dan (ii) teori esensi perintah, yaitu boroi tuntutan.

Teori yang menyatakan bahwa perintah (amar) menunjukkan wajib didukung oleh mayoritas teoretisi dan ahli hukum Islam.⁷⁶ Berbagai argumen baik revelasional maupun rasional dikemukakan untuk mendukung pandangan ini. Namun yang penting dalam kajian ini adalah argumen rasional yang menyiratkan asumsi pokok mereka mengenai cara bekerjanya bahasa. Menurut mayoritas cerdik pandai Muslim, formula amar (perintah) itu adalah suatu bentuk konjugasi tertentu dari kata kerja yang diciptakan untuk menunjukkan makna yang tertentu, karena dasarnya adalah bahwa setiap bentuk linguistik mempunyai arti yang khusus, seperti kata kerja lampau untuk menunjukkan konsep lampau, kata kerja sekarang untuk menunjukkan konsep sekarang atau akan datang.

⁷⁶ Lihat az-Zuhailī, *op. cit.*, I:219; al-Bazdawī, I:109; as-Sarakhsī, *op. cit.*, I:15-19; al-Banānī, *Hāsyiah al-Banānī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), I:375; Abū Ya'la al-Farrā', *op. cit.*, Bag. I:224-47; Ibn Qudāmah, *op. cit.*, h. 170-3.

Sedangkan untuk mengungkapkan tuntutan yang harus dipenuhi adalah bentuk imperatif (*amar*).⁷⁷ Konsep wajib adalah konsep yang begitu penting dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu pasti terdapat suatu bentuk linguistik tertentu untuk menyatakannya. Para ahli bahasa telah sepakat bahwa apabila seseorang meminta orang lain agar melakukan sesuatu, maka tiada bentuk linguistik yang tersedia selain dari bentuk perintah.⁷⁸

Alasan lain yang dikemukakan oleh para teoretisi Hanafi adalah bahwa kata kerja "*amara*" dalam bahasa Arab termasuk kelompok kata kerja yang untuk terwujudnya harus diikuti dengan terwujudnya hasilnya, seperti kata kerja "*kasara*" (memecahkan) yang diikuti dengan kata kerja "*inkasara*" (menjadi pecah). Orang baru dapat dikatakan "memecahkan" apabila benda yang menjadi obyek perbuatan tersebut benar-benar pecah; apabila tidak pecah, maka pelakunya tidak dapat dikatakan "memecahkan." Kata kerja "*amara*" mempunyai bentuk hasil "*i'tamara*" (menjadi diperintah). Ini berarti orang baru dapat dikatakan "memerintah" apabila perintahnya terwujud pada orang yang diperintah, yaitu ia menjalankan perintahnya. Jadi kelompok kata kerja ini mempunyai hubungan niscaya antara bentuk transitifnya dengan bentuk hasilnya yang intransitif (yaitu terwujudnya akibat dari kata kerja transitif). Akan tetapi secara teologis hubungan niscaya ini dalam kaitan kata kerja "*amara*" (memerintah) akan membawa kepada konsep determinisme (*al-jabr*),

⁷⁷ Al-Bazdawī, *op. cit.*, I:109-10; as-Sarakhsī, *op. cit.*, I:12, 16, dan 18.

⁷⁸ Al-Bazdawī, *op. cit.*, I:116.

sementara perintah Tuhan harus dilaksanakan bukan secara niscaya, melainkan berdasarkan kemauan bebas di mana terdapat ruang untuk memilih agar makna pahala dan dosa menjadi berarti secara teologis. Oleh karena itu konsep *niscaya* dalam hubungan antara perbuatan dengan hasilnya dalam kelompok kata kerja seperti ini, khusus dalam kata kerja "amara" diganti dengan konsep *wajib*. Seperti dikatakan terdahulu, agar orang dapat dikatakan melakukan perbuatan memecahkan ("kasara"), harus terwujud hasilnya, yaitu benda bersangkutan benar-benar pecah ("inkasara"). Demikian pula orang baru dapat dikatakan memerintahkan ("amara") apabila perintah itu terlaksana. Jadi terlaksananya perintah merupakan *esensi* dalam makna perintah itu sendiri. Ini berarti perintah itu mengandung pengertian wajib.⁷⁹

Abū Ya'ālā (w. 458/1065), teoretikus hukum Hanbali, mengemukakan salah satu argumennya tentang bahwa perintah menunjukkan wajib dengan menyatakan bahwa para Sahabat selalu memahami setiap perintah Nabi itu sebagai wajib semata dengan begitu mendengarnya, tanpa memerlukan bukti-bukti lain untuk mengartikan perintah itu sebagai wajib. Bagi mereka perintah itu semata sudah cukup untuk memahami makna wajib. Hal itu karena memang watak bahasa adalah bahwa ia menerangkan maknanya dengan sendirinya tanpa perlu sarana lain. Kalau kita menolak bahwa bahasa cukup untuk menunjukkan maknanya dengan sendirinya sama artinya dengan membatalkan fungsi bahasa. Kita melihat bahwa setiap kata selain bentuk perintah menunjuk kepada makna

⁷⁹ *Ibid.*, h. 117-8.

dengan sendirinya tanpa perlu diikuti dengan keterangan lain. Demikian pula kata perintah menunjuk kepada maknanya dengan sendirinya.⁸⁰

Teori kedua, yang melihat kepada esensi perintah, menyatakan bahwa perintah tanpa kualifikasi menunjukkan tuntutan agar dilakukannya perbuatan yang diperintahkan, dan tuntutan itu mencakup konsep wajib dan anjuran. Satu aliran dalam golongan ini mengambil unsur minimal yang pasti dari tuntutan itu, yaitu anjuran (*nadh*). Oleh karena itu golongan ini menyalakan bahwa perintah tanpa kualifikasi menunjukkan *nadb*.⁸¹ Golongan lain dari teori esensi ini melihat bahwa kadar minimal dari makna perintah adalah pembolehan (*al-ibāḥah*). Golongan ketiga dari teori esensi perintah ini menyatakan bahwa apa yang dapat dipahami dari perintah itu hanyalah adanya tuntutan itu semata; lebih dari itu diperlukan keterangan lain. Pandangan ini diikuti oleh antara lain Abū Hāsyim dari Muktazilah,⁸² dan asy-Syāṭibī (w. 790/1388) dari mazhab Maliki. Untuk menentukan spesifikasi makna lebih khusus diperlukan keterangan lain.⁸³ Pandangan-pandangan di atas menggambarkan bahwa amar (perintah) tanpa kualifikasi memiliki makna yang tertentu yang sudah disediakan oleh bahasa sebagai alat komunikasi yang memadai, meskipun mereka berbeda pendapat tentang apa makna tersebut.

⁸⁰ Abū Ya'lā, *op. cit.*, Bag. I:236.

⁸¹ As-Sarakhsī, *op. cit.*, I:17.

⁸² 'Abd al-Jabbār, *op. cit.*, XVII:116.

⁸³ Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, III:71 dan 73.

Berbeda dengan pandangan di atas, al-Gazzālī mengartikan perintah sebagai “pernyataan yang menuntut kepaluhan orang yang diperintah agar melakukan apa yang diperintahkan.”⁸⁴ Menurut al-Gazzālī perintah tidak identik dengan formula ungkapannya. Dengan kata lain perintah bukanlah perkataan “kerjakan!” Perkataan ini hanyalah sarana ungkapan untuk melahirkan perintah. Perintah adalah suatu konsep mental yang berisi tuntutan agar suatu perbuatan dilakukan. Perintah tidak harus diformulasikan dalam bentuk linguistik verbal tertentu, yaitu yang berupa kalimat perintah. Kalimat perintah hanyalah salah satu saja dari bentuk pengungkapannya. Menurut al-Gazzālī, perintah dapat dirumuskan dalam *kalimat herita* yang berisi perintah, kewajiban, atau pengenaan sanksi hukuman, seperti: saya perintahkan, kamu diperintahkan, saya wajibkan, diwajibkan atas kamu, atau diancam hukuman barang siapa tidak melakukan ini atau itu. Bahkan perintah dapat disampaikan dengan isyarat dan perbuatan.⁸⁵ Di sini berbeda dengan pandangan mayoritas teoretisi hukum Islam yang memandang bahasa sebagai sarana memadai, al-Gazzālī lebih menekankan konsep daripada formula bahasa dan berpendapat bahwa bahasa tidak selalu merepresentasikan konsep secara tepat sehingga memahami suatu konsep semata berdasarkan bahasa belum tentu memadai. Untuk itu diperlukan bukti-bukti sirkumstansial pendukung. Atas dasar ini al-Gazzālī dikualifikasikan sebagai penganut pandangan skeptis mengenai bahasa.

⁸⁴ Al-Gazzālī, *al-Mustasfā*, *op. cit.*, h. 290.

⁸⁵ *Ibid.*, h. 293.

Oleh karena itu mudah dimengerti apabila ia berpendapat bahwa penentuan kualifikasi deontologis terhadap suatu perintah tidak dapat ditentukan semata berdasarkan rumusan perintah itu sendiri. Dalam istilah usul fikih al-Gazzālī dilukiskan mendukung teori *tawaqquf* (hesitasi) yang menyatakan bahwa semata berdasarkan formula *ansich* tanpa evidensi kontekstual tidak dapat ditentukan makna perintah. Alasannya adalah bahwa penentuan signifikasi (*dalālah*) dari bentuk-bentuk linguistik harus berdasarkan kepada pengetahuan mengenai konvensi bahasa. Untuk mengetahui konvensi bahasa kita harus bersandar kepada laporan mutawatir apabila suatu kepastian hendak diperoleh. Adapun laporan ahad (*solitor*) tidak dapat memberikan kepastian. Begitu pula akal tanpa didukung laporan mutawatir tidak dapat diterapkan dalam mengkaji bahan-bahan historis seperti konvensi bahasa ini. Hanya melalui laporan mutawatir kita dapat mengetahui dari otoritas masa lampau konvensi bagaimana yang telah diterima mengenai makna suatu kata, atau mengetahui bahwa Pembuat Hukum telah mengkonfirmasi makna yang ditetapkan melalui konvensi bersangkutan. Melalui laporan mutawatir juga kita dapat mengetahui konsensus dalam masyarakat pada waktu itu mengenai bagaimana kata bersangkutan dipahami, atau bagaimana kata tersebut dipahami oleh orang-orang yang karena otoritasnya tidak mungkin diam melihat pemakaian makna yang keliru. Dalam kaitannya dengan makna perintah dalam formula kalimat perintah semata, tidak ditemukan laporan mutawatir mengenai konvensi menyangkut pemaknaan tertentu yang diberikan kepada perintah. Seperti dikemukakan dalam kutipan terdahulu, apabila konvensi bahasa tidak diketahui, maka kita harus melihat

kepada petunjuk kontekstual dari kata tersebut.⁸⁶

Demikianlah kita mengetahui pemaknaan perintah (amar) dalam ayat “Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat” [Q. 2:43, 83, 110] sebagai wajib tidak semata karena formula perintah, tetapi karena didukung oleh evidensi lain yang menyertainya seperti adanya ancaman terhadap orang yang tidak salat dan adanya keharusan mengerjakan salat dalam keadaan apapun seperti ketika takut dan sakit, serta dihubungkan kepada ayat lain seperti, “Sesungguhnya salat itu adalah fardu yang ditentukan waktunya atas orang-orang beriman” [Q. 4:102], sehingga keseluruhannya mendorong kepada pemaknaan wajibnya mengerjakan salat. Adapun perintah menunaikan zakat disertai dengan evidensi lain seperti ayat,

Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih, pada hari dipanaskan emas dan perak itu dalam neraka Jahannam, lalu digosokkan ke dahi, lambung dan punggung mereka ... [Q. 9:34 dan 35].

Demikian juga halnya dengan rukun Islam dan ketentuan-ketentuan pokok hukum Islam lainnya, kesemuanya didasarkan kepada berbagai evidensi sirkumstansial yang menyertainya, bukan semata karena bentuk imperatif yang bersifat zahir dan karenanya interpretatif.⁸⁷ Sama dengan ini, menurut al-Gazzālī, adalah menentukan apakah suatu perintah menghendaki kesegeraan dan pengulangan atau tidak serta menentukan *dalalah* (signifikasi) lafal umum. Untuk

⁸⁶ *Ibid.*, h. 295-6; cf. Hallaq, *A History*, h. 50.

⁸⁷ Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 301-2.

semua ini diperlukan bukti-bukti sirkumstansial yang menyertainya.⁸⁸

Apa yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa semata teks perintah saja tidak cukup untuk menunjukkan hukum. Perlu suatu keterangan lain terutama karinah untuk memahami makna perintah itu. Dengan kata lain al-Gazzālī ingin menyatakan bahwa penafsiran tekstual saja tidak cukup untuk memahami hukum syar'ī. Pemahaman seperti ini memberi peluang kepada pendekatan non-tekstual.

C. Paradigma Metodologis: Tesis Integratif

Uraian pada sub yang lalu menunjukkan paradigma linguistik al-Gazzālī dalam penemuan hukum, di mana ia lebih cenderung pesimis yang berarti bahwa bahasa semata tidak memadai untuk memahami hukum sehingga diperlukan keterangan-keterangan lain untuk membantu bahasa. Jadi berbeda dengan umumnya para teoretisi hukum Islam, paradigma al-Gazzālī dalam bahasa adalah skeptisisme.

Berikut ini akan dikemukakan paradigma lain dari al-Gazzālī, yaitu paradigma metodologi. Paradigma ini menyangkut hubungan naqal dan akal atau wahyu dan rakyu.

Umumnya para teoretisi hukum Islam (ahli-ahli usul fikih) mengembangkan pendekatan dalam penyelidikan tentang hukum dengan

⁸⁸ *Ibid.*, h. 296.

didasarkan atas paradigma *tab'iyah al-'aql li an-naql (the primacy of revelation over reason)*. Hal ini tampak jelas dalam tulisan asy-Syātibī yang menegaskan, "Apabila dalam masalah-masalah syar'i naqal dan akal saling membantu, maka dengan syarat bahwa naqal didahulukan atas akal, sehingga naqal lah yang diikuti, dan akal dikemudikan sehingga ia mengikuti naqal. Akal tidak dibebaskan dalam melakukan penyelidikan kecuali sejauh yang dibenarkan oleh naqal."⁸⁹ Pada tempat lain ia menegaskan, "... apabila demikian halnya, maka yang menjadi pegangan pokok adalah dalil-dalil syar'i."⁹⁰ Ini berarti bahwa analisis hukum adalah naqli atau analisis teks, sesuai dengan anggapan bahwa tidak ada hukum di luar teks-teks naqli dan, sesuai dengan paradigma optimistik, bahwa bahasa dan teks telah merupakan sarana yang mencukupi. Oleh sebab itu ilmu hukum Islam di masa lalu di kalangan mayoritas ahli hukum Islam boleh dikatakan sebagai ilmu teks atau "ilmu kalam," dalam pengertian ilmu yang menyelidiki kalam ilahi untuk daripadanya ditemukan hukum syar'i. Itulah mengapa kita melihat bahwa para ulama di masa silam mengembangkan skema yang amat mantap untuk analisis nas-nas wahyu. Akan tetapi di pihak lain mereka tidak pernah mengembangkan suatu metode analisis sosial dan historis yang terartikulasi dengan baik.⁹¹

Al-Gazzālī di lain pihak mengembangkan suatu paradigma metodologis/epistemologis yang dapat diberi nama pemaduan wahyu dan rakyu

⁸⁹ Asy-Syātibī, *op. cit.*, I:53, Premis Ke-10.

⁹⁰ *Ibid.*, I:13, Premis Ke-3.

⁹¹ Louay Safi, *op. cit.*, h. 180.

atau secara singkat dapat disebut sebagai lesis integratif. Hal ini dinyatakan oleh al-Gazzālī pada permulaan kitab *al-Mustaṣfā*, "Ilmu yang paling mulia adalah ilmu yang di dalamnya rakyu dan wahyu menyatu serta akal dan syarak berpadu dan ilmu hukum dan teorinya termasuk kategori ini."⁹²

Dalam karyanya yang lain ia menegaskan bahwa akal dan syarak merupakan dua sumber pengetahuan yang tidak terpisahkan. Akal tidak akan mendapat bimbingan tanpa syarak, dan syarak tidak akan menjadi jelas tanpa akal. Akal bagaikan fondasi dan syarak laksana bangunan; suatu fondasi tidak berguna tanpa bangunan dan bangunan tidak akan kokoh tanpa fondasi.⁹³ Kehadiran konsep pepaduan ini dalam pemikiran al-Gazzālī barang kali tidak terlalu sulit untuk dipahami. Beliau memang tidak hanya menekuni ilmu-ilmu syariah, tetapi juga menekuni ilmu-ilmu rasional terutama di masa mudanya. Ia menulis sejumlah buku dalam bidang filsafat dan logika seperti *Maqāṣid al-Falāsifah*⁹⁴ dan *Mi'yār al-'Ilm*.⁹⁵

Pepaduan wahyu dan rakyu atau naqal dan akal dalam teori hukumnya dilakukan dengan cara:

- 1) mendekatkan bahkan juga mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam, yaitu sistem pengetahuan *bayānī* yang bertitik tolak

⁹² Al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā*, h. 9.

⁹³ Id., *Ma'ārij al-Quds*, h. 59, seperti dikutip oleh Sulaimān Dunyā, *al-Haḡiqah fī Nazār al-Gazzālī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 280-1.

⁹⁴ Al-Gazzālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Sulaimān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.).

⁹⁵ Id., *Mi'yār*.

pada teks-teks khususnya wahyu dan sistem pengetahuan *burhānī* yang berlandaskan nalar independen manusia;

2) membangun teori *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Usaha mendekatkan dan mengintegrasikan antara sistem *bayānī* dan sistem *burhānī* dalam penalaran hukum Islam dilakukan dengan memperkenalkan silogisme dan metode induksi. Hal ini terlihat ketika dalam *summa usulicanya* ia meninggalkan kebiasaan para penulis teori hukum Islam aliran Mutakallimin yang memberi pendahuluan usul fikih dengan uraian epistemologis yang lazim dalam ilmu kalam. Sebagai gantinya I Lujjatul-Islam ini membawakan uraian mengenai mantik (logika), sembari menyatakan bahwa penguasaan ilmu mantik atau logika itu amat penting, dan ilmu seseorang yang tidak menguasainya tidak reliabel dan tidak dapat dipercaya.⁹⁶ Lebih jauh dalam rangka menunjukkan arti penting mantiq bagi penalaran hukum, al-Gazzālī membuat contoh-contoh penerapan berbagai bentuk silogisme dalam masalah-masalah fikih, dan sekaligus menekankan bahwa sesungguhnya penalaran hukum (fikih) tidak berbeda dengan penalaran ilmu-ilmu rasional kecuali hanya menyangkut premisnya saja.⁹⁷

Untuk lebih menegaskan dan memperdalam bagaimana silogisme dapat diterapkan dalam penalaran hukum, al-Gazzālī membuat suatu uraian khusus dalam *Syifā' al-Galīl* dan ia beri judul "Uraian tentang Bentuk-bentuk

⁹⁶ *Ibid.*, h. 19.

⁹⁷ *Id.*, *Mi'yār*, h. 60.

Argumentasi Rasional yang Berlaku dalam Masalah-masalah Hukum.”⁹⁸ Dalam uraian ini ia mengemukakan tiga bentuk argumen rasional yang dapat diterapkan dalam penemuan hukum, yaitu apa yang ia sebut demonstrasi kausal, demonstrasi indikatif dan demonstrasi *reductio ad absurdum*.⁹⁹ Ia memberikan banyak contoh dari masing-masing bentuk demonstrasi tersebut.

Penerapan metode induksi dapat dilihat dalam interpretasi linguistik dan teori *maqāṣid asy-syarī’ah*. Menyangkut interpretasi linguistik, hadirnya metode induksi ini merupakan konsekuensi dari pandangan skeptisisme al-Gazzālī mengenai bahasa.

Seperti telah dikemukakan terdahulu, al-Gazzālī menganut paham skeptisisme dalam bahasa, dalam arti bahwa bahasa tidak selalu memadai karena bahasa bersifat individual. Pemahaman suatu hukum melalui bahasa semata tidak selalu cukup dengan sendirinya. Masih diperlukan bukti-bukti sirkumstansial lainnya agar suatu teks hukum dapat difahami secara tepat. Dengan kata lain, bagi al-Gazzālī hukum tidak hanya dipahami dengan penerapan deduktif suatu teks, melainkan disimpulkan secara induktif dari berbagai data di mana teks itu sendiri adalah salah satu data yang bersama data lain menjadi sumber induktif untuk pemahaman hukum. Paham ini tercermin dalam pendapat al-Gazzālī mengenai pemaknaan amar, lafal umum, argumen *a fortiori* dan lain-lain. Suatu

⁹⁸ Id., *Syifā’*, h. 435-55.

⁹⁹ Terjemahan istilah-istilah tersebut dipinjam dari Hallaq yang menerjemahkan sub tersebut ke dalam bahasa Inggris. Lihat Hallaq, “Logic, formal Arguments, and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence,” *Arabica*, 37:3 (Nopember 1990), 338-58.

teks perintah (amar) *ansich* tidak menunjukkan hukum apa-apa. Maknanya baru dapat diketahui dengan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat *wa ātū az-zakāh*, '... dan bayarlah zakat ...'¹⁰⁰ tidak dengan sendirinya dapat difahami menunjukkan wajib. Wajibnya membayar zakat itu difahami berdasarkan berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib. Dari apa yang dikemukakan terdahulu, yang penting hendak dicatat dalam kaitan ini adalah bahwa pandangan skeptis mengenai bahasa telah membawa al-Gazzālī kepada pandangan pentingnya metode induksi dalam penemuan hukum, yang berarti bahwa hukum disimpulkan dari sejumlah evidensi, dan tidak hanya merupakan deduksi belaka terhadap satu teks tertentu. Aspek lain dalam mana metode induktif diterapkan oleh al-Gazzālī adalah dalam otentikasi hadis. Berbagai evidensi sirkumstansial mengenai suatu hadis dapat meningkatkan nilai hadis bersangkutan, bahkan evidensi sirkumstansial tersebut dapat meningkatkan hadis ahad tertentu menjadi hadis mutawatir.¹⁰¹ Konsep kemutawatiran (*at-tawātur*) sendiri adalah suatu konsep induktif.¹⁰² Pengolahan dan perkembangan teoretis doktrin induktif dalam kaitannya dengan kajian teori hukum terjadi setelah diperkenalkannya logika Yunani ke dalam studi kalam dan usul fikih.

¹⁰⁰ Q. 2:43, 83, 110; 4:78; 24:56; 58:13;73:20.

¹⁰¹ Al-Gazzālī, *al-Mustasfā*, h. 159-60.

¹⁰² Hallaq, "Inductive Corroboration, Probability, and Certainty," dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (Seattle-London: The University of Washington Press, 1990), h. 9 dst. khususnya h. 30.

Penggarapan berdasarkan ilmu logika terhadap teori iniduksi dalam kaitannya dengan kajian-kajian hukum Islam muncul pertama kali dalam karya-karya al-Gazzālī, walaupun baru mendapatkan apresiasi yang kuat dan dasar pijakan yang kokoh pada masa-masa kemudian.¹⁰³

Toeri *maqāsid asy-syarī'ah* adalah bidang lain dalam mana pemaduan wahyu dan rakyu dilakukan oleh al-Gazzālī. Terdapat dua catatan yang perlu diberikan menyangkut teori *maqāsid asy-syarī'ah*, yaitu:

1. Bahwa logika yang melandasi penemuan hukum teleologis yang bertitik tolak pada maslahat mursalah adalah koraborasi induktif. Maslahat mursalah itu sendiri merupakan hasil kesimpulan induktif terhadap berbagai sumber material syariah yang terserak-serak dan dari berbagai petunjuk-petunjuk kontekstualnya. Sejauh mana kekuatan dan nilai otoritatif maslahat tersebut tergantung kepada sejauhmana ia didukung oleh koraborasi dari berbagai sumber dimaksud.
2. Bahwa perdebatan mengenai tingkat nilai otoritatif maslahat mursalah pada hakikatnya adalah perdebatan mengenai penentuan batas kewenangan akal dalam kaitannya dengan wahyu. Akar persoalannya terletak pada masalah kausasi hukum syar'i berdasarkan maslahat (pertimbangan-pertimbangan rasional dan empiris dalam mana sentuhan wahyu ilahi tidak bersifat langsung atau bahkan hampir tidak ada). Oleh karena itu persoalan ini tidak hanya hanya melibatkan masalah-masalah hukum *ansich* tetapi juga lebih jauh

¹⁰³ *Ibid*, h. 24-5, dan 29.

merasuk ke dalam persoalan-persoalan teologis.

Pengakuan terhadap kausasi hukum berdasarkan maslahat berarti memberi kewenangan besar kepada akal dalam masalah-masalah hukum. Bahkan dapat dikatakan bahwa teori kausasi hukum berdasarkan maslahat adalah salah satu wujud dari bentuk pepaduan wahyu dan rakyu yang ditemukan oleh al-Gazzālī. Dalam *Syifā' al-Galīl* al-Gazzālī mengemukakan banyak contoh bagaimana kasus-kasus yang tidak ada nasnya ditetapkan hukumnya berdasarkan maslahat. Inti yang ingin dikemukakan di sini adalah bahwa paradigma metodologis al-Gazzālī telah membuka peluang bagi analisis sosial dalam hukum Islam dengan memadukan fungsi wahyu dan rakyu.

D. Tinjauan terhadap Paradigma al-Gazzālī

Uraian terdahulu memperlihatkan bahwa al-Gazzālī dalam dua paradigma terakhir menyimpang dari pandangan umum ahli-ahli hukum Islam. Namun dalam paradigma pertama ia menerima pandangan yang lazim dalam teologi Asy'ari yang bertitik tolak pada kekuasaan ilahi, namun dengan catatan untuk prinsip kausalitas, yang penolakan kepadanya menandai teologi kekuasaan ilahi, al-Gazzālī dalam interpretasi pengkaji mutakhir menerimanya. Bahkan seperti dikemukakan terdahulu sesungguhnya al-Gazzālī untuk prinsip baik-buruk berkeinginan menyatakan bahwa akal dapat mengetahui maslahat.

Dalam kekuasaan ilahi pemosisian hubungan naqal dan akal menjadi problem besar yang pemecahannya lebih sulit dibandingkan dalam teologi

lainnya. Jawaban-jawaban yang dikemukakan oleh ahli-ahli usul fikih yang berbasiskan teologi kekuasaan ilahi tentang masalah ini tidak sepi dari kritik-kritik aliran lain dari segi konsistensi sistem mereka. Di satu sisi teologi ini mengklaim bahwa baik dan buruk hanya ditentukan oleh perintah dan larangan Tuhan dan tidak dapat ditangkap melalui akal rasional, sementara qiyas dan penemuan hukum teleologis (penetapan hukum berdasarkan *maqāṣid asy-syarī'ah*) menghendaki adanya rasionalitas dalam sesuatu sehingga dapat ditangkap makna munasibnya.

Berhadapan dengan kesulitan-kesulitan semacam ini, sebagai dikatakan oleh Ibn al-Qayyim (w. 751/1350), banyak fukaha dan pemikir dari berbagai golongan menolak teori pengetahuan etika Asy'ari. Bahkan beberapa tokoh fikih Syafi'i, seperti Abū Bakr al-Qaffāl asy-Syāsyī (w. 365/976), juga menolaknya padahal lazimnya fukaha mazhab ini bergabung ke dalam mazhab teologi kekuasaan ilahi ini. Ibn al-Qayyim lebih jauh menegaskan bahwa sesungguhnya tidak mungkin orang berbicara tentang 'illat hukum syar'i tanpa menerima teori baik dan buruk rasional (*at-tahsīn wa at-taqbīḥ al-'aqliyyān*). Berbicara tentang qiyas dan pengaitan hukum kepada atribut munasib tidak dapat dilakukan tanpa mengakui prinsip baik dan buruk rasional. Andai kata atribut-atribut semuanya sama pada dirinya, maka tertutuplah pintu qiyas, munasabah dan kausasi hukum berdasarkan hikmah dan maslahat dan pertimbangan 'illat-'illat efektif (*al-'illah al-mu'assirah*).¹⁰⁴

¹⁰⁴ Ibn al-Qayyim, *Miftah Dār as-Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyah al-'Ilm wa al-Irādah*

Asy-Syahrastānī (w. 548/1153) menjelaskan betapa kesulitan yang dialami oleh para teolog Asy'ari dan betapa mereka menyadari masalah ini. Hal itu karena —seperti dinyatakan dalam teologi Asy'ari— seandainya sifat baik dan buruk dianggap tidak ada secara intrinsik pada perbuatan manusia melainkan semata kualifikasi wahyu belaka, maka alasan-alasan rasional yang kita simpulkan dari hukum-hukum syar'i akan menjadi tidak berdasar dan kita tidak mungkin melakukan qiyas satu perbuatan kepada perbuatan lain dan satu perkataan kepada perkataan lain. Juga kita tidak mungkin dapat mengatakan “mengapa” dan “karena,” sebab tidak ada kausasi bagi sesuatu dan tidak ada atribut bagi perbuatan-perbuatan yang kepadanya dilekatkan hukum yang dipermasalahkan melalui analogi atau yang kepadanya dilakukan qiyas masalah yang dipersoalkan. Ini berarti peniadaan dan bukan penetapan serta penolakan dan bukan penerimaan terhadap hukum-hukum syar'i.¹⁰⁵

Al-Gazzālī sendiri tampaknya juga terjerat oleh problematika dan kesulitan ini. Kita melihat bahwa di satu sisi sebagai tokoh besar teologi Asy'ari, al-Gazzālī menempatkan kajian mengenai penemuan hukum melalui maslahat mursalah (*al-istiṣlāḥ*) di bawah judul *al-uṣūl al-mauhūmah* (sumber-sumber yang diragukan). Judul seperti ini seakan mengesankan bahwa maslahat mursalah tidak sah sebagai dasar hukum syar'i. Tetapi kemudian dengan segera al-Gazzālī menyatakan keabsahannya dan menegaskan ukuran yang harus menjadi acuan

(Beirut?: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', t.t.), II:42.

¹⁰⁵ Asy-Syahrastānī, *Nihāyah al-Iqdān fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1934), h. 374.

untuk menerima masalah mursalah itu, yaitu keselarasannya dengan genus tindakan syarak. Tujuan pokok dari hukum itu ada lima di samping tujuan-tujuan yang bersifat sekunder dan tersier. Begitu juga ia menolak adanya *at-tahsīn wa at-taqbīh asl-‘aqliyyān*.

Jadi sesungguhnya al-Gazzālī teolog masih tersangkut kakinya kepada problem teologis hubungan dan rakyat yang tidak terselesaikan dalam bidang teologi. Namun di dalam teori hukum ia mendapatkan penyelesaiannya melalui introduksi teori tujuan hukum (*maqāṣid asy-syarī‘ah*). Dengan demikian munculnya teori tujuan hukum dan masalah mursalah sebenarnya dapat dipandang setidaknya sebagian sebagai jawaban, dari teori hukum, terhadap permasalahan teologis mengenai hubungan akal dan wahyu sebagai sumber pengetahuan teologi, pengetahuan etika dan pengetahuan hukum.

Di dalam teori hukum, seperti tidak hirau dengan dasar teologi dan teori pengetahuan etikanya yang beraliran Asy‘ari, al-Gazzālī bersikeras menyatakan bahwa hukum syar‘i dilandaskan kepada alasan-alasan rasional, dan menganggapnya sejauh mungkin —kecuali dalam hal-hal yang kenyataannya tidak dapat dirasionalkan— sebagai tedas makna dan, karena itu, rasional adalah sikap yang lebih realistis daripada menganggapnya sebagai keputusan semena-mena yang tidak tedas. Contoh-contoh yang dikemukakan al-Gazzālī memang menunjukkan al-Gazzālī cukup rasionalis dalam masalah hukum sehingga seorang penulis menyatakan, “Sesungguhnya al-Gazzālī sangat berkehendak

(*hamma*) menegaskan bahwa akal dapat mengetahui masalahat.”¹⁰⁶

Sesungguhnya mekanisme *istidlāl mursal* dan *istislāh* yang dipaparkan al-Gazzālī khususnya dalam *Syifā' al-Galīl* merupakan prosedur-prosedur integrasi wahyu dan rakyu dan sekaligus membuka peluang bagi analisis hukum yang non-tekstual. Ini adalah sumbangan teoretis orisinal dan terbesar al-Gazzālī dalam pengembangan teori hukum Islam dengan alasan bahwa dalam karya-karya usul fikih sebelumnya, seperti *al-Burhan fī Uṣūl al-Fiqh* oleh al-Juwaini, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* oleh Abū al-Ḥusain al-Baṣrī dan karya-karya usul fikih lainnya yang ada sebelumnya, teori ini belum ditemukan. Teori al-Gazzālī ini kemudian diulas dan diperluas oleh asy-Syāṭibī dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*.¹⁰⁷

Akan tetapi perlu dicatat bahwa meskipun al-Gazzālī telah berusaha membuat suatu kerangka pemaduan wahyu dan akal dalam teori hukum Islam dan dengan demikian memberi peluang analisis sosial terhadap hukum, namun problemnya, dan ini juga problem seluruh metodologi hukum Islam klasik, adalah kurangnya pengembangan analisis empiris sebagai perwujudan dari didudukkannya akal berdampingan dengan wahyu. Dengan kata lain, meskipun al-Gazzālī telah membuka jalan untuk pengembangan analisis empiris melalui introduksi teori tujuan hukum (*maqāsid asy-syarī'ah*) yang berlandaskan doktrin

¹⁰⁶ Ar-Rīsūni, *op. cit.*, h. 225.

¹⁰⁷ Tidak dapat disetujui pendapat al-Jābirī [Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī. Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuṣum al-Ma'rifah fī as-Ṣaqāfah al-'Arabīyyah* (Beirut-Casablanca-Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1993), h. 530, 540, dan 547] yang menyatakan bahwa teori *maqāsid asy-syarī'ah* ini adalah penemuan asy-Syāṭibī yang mengambalnya dari Ibn Rusyd yang menerapkannya dalam teologi. Justeru asy-Syāṭibī mengambalnya dari al-Gazzālī dan ini akan nampak jelas bagi orang yang membaca *al-Muwāfaqāt* dan *Syifā al-Galīl*.

induktif dan asumsi rasionalitas hukum, namun secara faktual dalam praktiknya metodologi hukum Islam termasuk dalam tulisan-tulisan al-Gazzālī sendiri masih banyak terpusat pada analisis normatif-tekstual. Walaupun begitu, paradigma pemaduan wahyu dan rakyat al-Gazzālī ini, khususnya melalui teori tujuan hukum (*maqāṣid asy-syarī'ah*), dapat menjadi landasan epistemologis bagi pengembangan metode penemuan hukum syar'ī secara khusus dan metode penelitian hukum Islam secara umum.¹⁰⁸

E. Paradigma al-Gazzālī dan Implikasi Metodiknya

Langkah awal al-Gazzālī yang mencetuskan paradigma integratif dan yang penjabarannya dalam bentuk prosedur metodologis diwujudkan dalam mekanisme *istidlāl mursal* dan teori munasabah tidak mendapat pengembangan yang berarti di kalangan teoretisi hukum Islam kemudian. Asy-Syātibī yang banyak mendalami teori *maqāṣid asy-syarī'ah* al-Gazzālī juga tidak berhasil membuat suatu mekanisme analisis hukum Islam secara lebih empiris. Hal ini karena, justeru berlainan dengan al-Gazzālī, ia mengembangkan paradigma berbeda, yaitu *tab'īyyatul-'aql li an-naql (the primacy of revelation over reason)*.¹⁰⁹ Kebanyakan kajian para ulama sesudah al-Gazzālī mengenai *istidlāl mursal* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* bersifat repetitif dan reproduktif tanpa ada

¹⁰⁸ Menurut penulis penemuan hukum Islam adalah bagian dari penelitian hukum Islam. Penemuan hukum Islam adalah kajian dan penelitian untuk menjawab pertanyaan apa hukumnya dan penelitian hukum Islam, di samping merupakan penyelidikan untuk menjawab hukumnya, juga mencakup penyelidikan untuk mendeskripsikan fenomena hukum dengan menjelaskan hubungan berbagai variabelnya, jadi menjawab pertanyaan apa hubungannya.

¹⁰⁹ Asy-Syātibī, *op. cit.*, I:53, Premis Ke-10; *cf.* awal Premis Ke-3 pada h. 13.

penemuan gagasan dan interpretasi baru yang produktif (dalam pengertian Gadamer) terhadap pemikiran al-Gazzālī.

Pada zaman modern dalam konteks bangkitnya kembali upaya mencari sistem pengetahuan alternatif¹¹⁰ tampaknya tesis integrasi wahyu dan rakyu dari al-Gazzālī ini kini menjadi perhatian kembali dari beberapa sarjana Muslim kontemporer yang mencoba mengembangkan apa yang disebut pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial.¹¹¹ Tidak ada pernyataan lebih artikulatif mengenai pemaduan ini dari pada penegasan AbūSulaimān, “Sesungguhnya ilmu Islam memungsikan secara sekaligus sumber-sumber pengetahuan rasional-empiris-induktif dan sumber-sumber pengetahuan universal-deduktif yang diturunkan dari wahyu ilahi.”¹¹²

Konsep reintegrasi wahyu ke dalam aktifitas keilmuan kontemporer ini jelas paralel dengan paradigma al-Gazzālī kendatipun tidak secara tegas dinyatakan mengikuti jejak beliau. Ada dua alasan yang saling komplementer yang mendorong dibangkitkannya kembali ilmu Islam yang sekaligus menjadi alternatif terhadap ilmu modern. Di satu sisi ilmu Islam klasik dan yang ada

¹¹⁰ Andrew Jamison menyebutnya pengetahuan tradisional. Lihat Andrew Jamison, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge,” dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh, *Globalization and Social Change* (London/New York: Routledge, 2000), h. 82-100.

¹¹¹ Salah seorang eksponen barisan ini menyatakan, “Perumusan suatu metodologi baru yang mampu menganalisis fenomena sosial yang rumit di satu sisi, dan melakukan penyimpulan aturan-aturan dan konsep-konsep dari wahyu ilahi di sisi lain, adalah salah satu perhatian utama kesarjanaan Islam kontemporer” Louay Safi, *The Foundation*, h. 171.

¹¹² Dikutip oleh Muḥammad Anas az-Zarqā’, “Taḥqīq Islāmiyyah ‘Ilm Iqtisād: al-Mafhūm wa al-Manhaj,” dalam *Towards Islamization of Disciplines*, kumpulan makalah seminar (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), h. 328.

sekarang memiliki kelemahan berupa kurangnya dimensi empiris dan tidak adanya sistematisasi yang komprehensif (*lack of empiricism and systematization*). Memang para ilmuwan Muslim pada zaman lampau telah mengembangkan ilmu-ilmu kealaman dan ilmu pasti yang didasarkan kepada pendekatan empiris dan induktif (pendekatan burhani). Namun untuk ilmu-ilmu sosial seperti ilmu politik, psikologi, sosiologi (kecuali Ibnu Khaldun) pendekatan empiris dan induktif absen dari kegiatan keilmuan sarjana Muslim masa lampau disebabkan antara lain oleh tidak adanya induksi dan investigasi sistematis dan empiris mengenai manusia dan realitas sosial dalam masyarakat. Para sarjana Muslim masa lampau menganggap deduksi dari teks-teks agama merupakan sarana utama guna memperoleh pengetahuan mengenai prinsip-prinsip dan partikular sistem sosial menurut syariah.¹¹³

Di sisi lain ilmu modern telah menyisihkan wahyu dari kegiatan keilmuan melalui dua tahap: *pertama*, dengan menganggap wahyu sebagai pandangan-pandangan metafisika yang tidak memiliki dasar kenyataan dan merupakan suatu kumpulan pengetahuan pesaing (*a rival body of knowledge*) yang dilawankan dengan himpunan pengetahuan yang benar berdasarkan akal (*reason*). *Kedua*, dengan menyatakan bahwa kegiatan keilmuan didasarkan kepada realitas empiris saja karena akal tidak dapat menjelaskan secara pasti realitas transendental.¹¹⁴

¹¹³ 'AbdulHāmid AbūSulaymān, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1994), h. 87.

¹¹⁴ Louay Safi, *op. cit.*, h. 171-2.

Pandangan integratif ini ikut meramaikan kritik terhadap ilmu modern berdasarkan perspektifnya sendiri. Menurut pandangan ini, aktifitas-aktifitas keilmuan selalu mempraanggapkan sejumlah pernyataan metafisik tentang alam yang kebenarannya diterima jadi (*taken for granted*), tidak dibuktikan secara empiris dan mendahului kajian ilmiah. Misalnya pernyataan-pernyataan bahwa alam ini dikuasai oleh hukum-hukum yang memberikan keteraturan dan regularitas dalam perilakunya, bahwa hukum-hukum yang menguasai tata alam ini adalah rasional dalam sifatnya dan karena itu dapat dipelajari dan diungkapkan oleh pikiran rasional manusia, dan bahwa pengetahuan adalah suatu nilai kemanusiaan yang penting dan lebih tinggi dari ketidaktahuan.¹¹⁵

Dalam ilmu ekonomi misalnya, untuk memberikan suatu model sederhana mengenai perilaku manusia dan untuk menjamin suatu pola yang dapat diramalkan dari tingkah laku pasar, manusia ekonomi dianggap sebagai rasional dalam seluruh tindakannya. Meskipun, dalam realitas, tindakannya seringkali tidak rasional, namun untuk tujuan-tujuan teoretis ia diperlakukan sebagai seolah senantiasa bertindak rasional. Rasionalitas, yang merupakan jantung ilmu ekonomi neo-klasik, adalah asumsi fundamental model ekonomi dalam teori modern.¹¹⁶ Dalam ilmu politik, hubungan internasional yang sesungguhnya semraut dan tidak berketeraturan dianggap memiliki keteraturan sebagai asumsi teoretis untuk dapat melakukan kajian ilmiah. Seperti ditegaskan oleh seorang

¹¹⁵ *Ibid.*, h. 172.

¹¹⁶ Syed Omar Syed Agil, "Rationality in Economic Theory: A Critical Appraisal," *Journal of Islamic Economic*, vol. 2:2 (Juli, 1989), h. 77.

sarjana hubungan internasional terkemuka, “ ... dunia ini —berdasarkan suatu asumsi dasar awal yang tidak pernah dibuktikan, tetapi juga tidak dapat dibantah— adalah suatu tempat yang berketeraturan meskipun tampak membingungkan”¹¹⁷ Dalam upaya mencari dasar teoretis untuk menjelaskan tingkah laku manusia, Richard Taylor mengusulkan konsep agen otonom, yang dijelaskannya sendiri dalam kata-katanya,

[Konsepsi ini] melibatkan ... pengertian-pengertian metafisik yang sedikit asing dan yang tidak pernah berlaku dalam alam. Pengertian metafisik dimaksud adalah suatu pengertian mengenai manusia sebagai diri (*self*) atau orang (*person*) ... yang tidak semata merupakan himpunan benda-benda dan peristiwa-peristiwa, melainkan suatu substansi dan makhluk yang menggerakkan dirinya sendiri.¹¹⁸

Demikianlah dapat dilihat bahwa ilmu tidak dapat terlepas dari dasar-dasar metafisik. Menurut para pendukung aliran integratif, prinsip-prinsip transendental yang telah mendorong kelahiran ilmu terus membentuk fondasi metafisik bagi aktifitas-aktifitas keilmuan, suatu fondasi yang diasumsikan secara luas meskipun jarang dinyatakan.

Sekalipun mempranggapkan ketidakrelevanan wahyu bagi kegiatan-kegiatan ilmiah, tradisi keilmuan Barat menerima sejumlah pernyataan metafisik yang berakar dalam pandangan dunia yang disemangati oleh wahyu agama. Sesungguhnya pengesampingan wahyu dari ranah ilmu pengetahuan tidak disebabkan oleh struktur internal wahyu sebagai himpunan pernyataan dalam

¹¹⁷ Dikutip dalam Louay Safi, *loc. cit.*

¹¹⁸ Dikutip dalam Polkinghorne, *op. cit.*, h. 185.

bentuk wacana yang membuat klaim tentang asal usul, hakikat serta nasib manusia dan alam, dan tidak pula didasarkan kepada pengingkaran kenyataan bahwa wahyu membuat pernyataan-pernyataan mengenai realitas. Pengesampingan itu didasarkan kepada suatu anggapan, yang sebenarnya tidak dapat diterima, bahwa hanya realitas empiris saja yang dapat dijelaskan dengan pasti.

Pengetahuan kita, demikian aliran integratif menegaskan, sesungguhnya tidak dicerap langsung dan secara empiris dari pengalaman terhadap lingkungan, melainkan didasarkan kepada sejumlah teori yang menggambarkan struktur dasar realitas yang tidak pernah bersentuhan langsung dengan indera. Struktur-struktur dasar dari wujud empiris ini disimpulkan melalui penggunaan kategori-kategori yang diabstraksikan dari alam nyata. Dengan kata lain teori yang kita gunakan untuk mendeskripsikan realitas empiris terdiri dari proposisi-proposisi yang kompleks yang merupakan suatu konstruk mental dan menghasilkan pengertian yang berbeda dengan pengertian sebagai hasil pencerapan langsung secara inderawi terhadap obyek.¹¹⁹

Dalam mengembangkan prosedur metodologis sebagai penjabaran terhadap paradigma pemaduan (integratif) ini setidaknya terdapat dua model yang coba dikembangkan oleh para sarjana Muslim kontemporer, yaitu model Louay Safi dan model Muhammad Anas az-Zarqā'.

¹¹⁹ Louay Safi, *op. cit.*, h. 174-7.

1. Model Louay Safi

Model ini merupakan pemaduan antara analisis tekstual yang telah dikembangkan secara mantap oleh para teoretisi hukum Islam (*uṣūliyyūn*) di satu pihak dan analisis sosial yang merupakan kombinasi perspektif teori sistem dan perspektif teori perilaku di lain pihak.¹²⁰

Penyimpulan tekstual untuk menemukan hukum-hukum dan konsep konsep dari teks-teks al-Qur'an dan hadis meliputi empat langkah sebagai berikut:

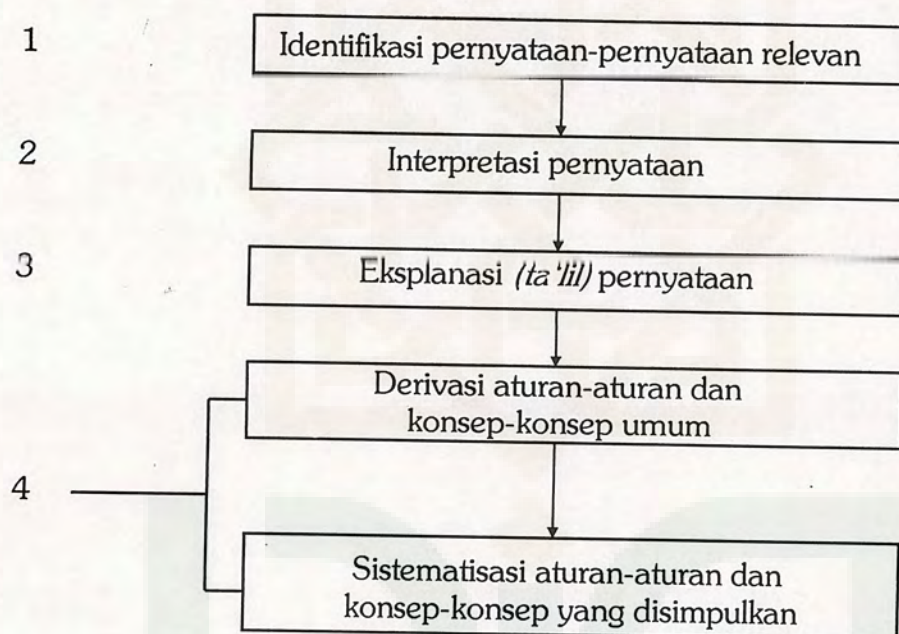
1. Mengidentifikasi semua pernyataan tekstual yang berkaitan dengan masalah yang sedang dihadapi.
2. Memahami dan melakukan penafsiran terhadap teks-teks yang terkait tersebut baik secara *tahlīfī* (satu persatu) maupun secara *maudū'ī* (dalam hubungan satu sama lain). Pemahaman tersebut dilakukan di dalam kerangka bahasa Arab dan makna setiap pernyataan ditentukan dalam tiga konteks yang saling berkait, yaitu konteks tekstual, konteks diskursif dan konteks historis.
3. Melakukan eksplanasi terhadap teks-teks tersebut, yaitu menggali *causalegis* yang melandasi ketentuan atau tuntunan yang terdapat di dalam teks yang sedang dikaji. Tujuan langkah ini adalah untuk menemukan properti atau atribut bersama yang dimiliki oleh sejumlah obyek yang memberi justifikasi penggunaan terma-terma yang sama sebagai referensi obyek-obyek tersebut.
4. Menyimpulkan hukum-hukum dan aturan-aturan, kemudian melalui suatu

¹²⁰ Louay Safi, *op. cit.*, h. 193.

proses abstraksi membangun suatu sistem dan prinsip-prinsip umum yang koheren dari aturan-aturan dan hukum-hukum yang disimpulkan itu.¹²¹

Secara singkat langkah-langkah ini dapat diikhtisarkan dalam ragaan 1.

Ragaan 1: Langkah-langkah penyimpulan tekstual Louay Safi



Prosedur analisis sosial juga terdiri atas empat langkah yang kurang lebih paralel dengan prosedur penyimpulan tekstual, yaitu:

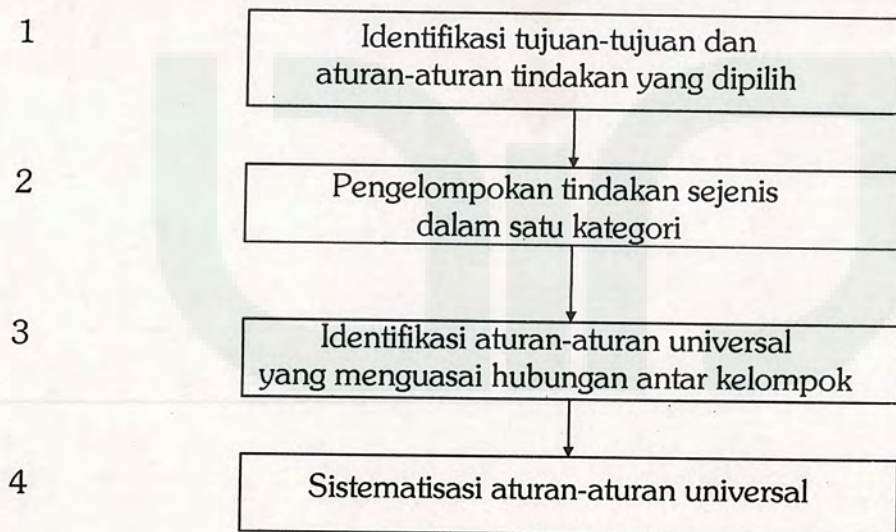
1. Menganalisis tingkah laku individu-individu dalam fenomena sosial yang dikaji guna menemukan tiga faktor diterminannya, yaitu *tujuan* berupa sasaran-sasaran yang hendak diwujudkan pelaku; *motif* berupa dorongan-dorongan psikologis pelaku untuk bertindak yang lahir baik dari suatu komitmen moral

¹²¹ *Ibid.*, h. 183-7.

- atau kepentingan-kepentingan; dan *aturan* berupa prosedur teknis yang tersedia dan harus diikuti oleh pelaku untuk mencapai tujuan tindakannya.
2. Mengklasifikasi berbagai modus dan tipe tindakan berdasarkan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan komponennya.
 3. Mengidentifikasi aturan-aturan umum yang menguasai interaksi berbagai kelompok yang diidentifikasi pada langkah pertama.
 4. Mensistematisasi aturan umum yang disimpulkan dalam langkah sebelumnya untuk membentuk suatu sistem aturan-aturan yang koheren dan konsisten.¹²²

Keempat langkah dimaksud dapat dilihat dalam ragaan 2 berikut:

Ragaan 2 : Prosedur penyimpulan sosial menurut Louay Safi

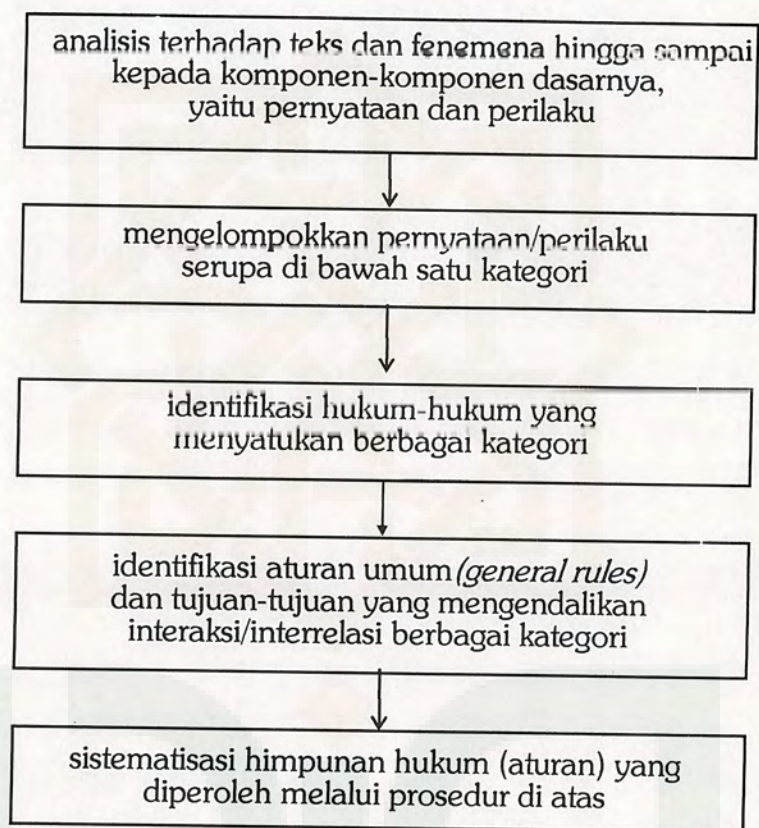


Kedua prosedur penyimpulan tekstual dan sosial di atas mempunyai pola

¹²² *Ibid.*, h. 189-190.

yang sama yang dapat dikhtisarkan dalam lima langkah berikut:¹²³

Ragaan 3: Langkah-langkah pendekatan integratif Louay Safi



Menurut Louay Safi pendekatan seperti ini diharapkan dapat menghindari dua kutub ekstrim, yaitu absolutisme dan relativisme. Yang pertama terhindari karena diakuinya dalam teori ini sifat kesementaraan dari kerangka teoretis yang disimpulkan dari data revelata dan sosial, dan yang terakhir terhindari karena disadarinya bahwa kerangka teoretis tersebut bersumber kepada wahyu ilahi.¹²⁴

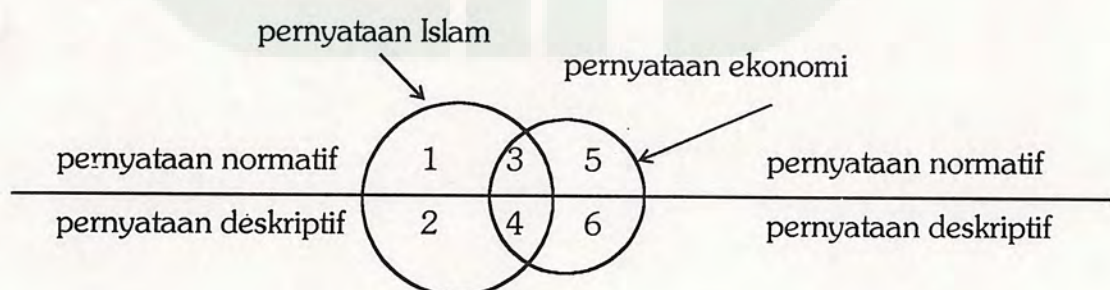
¹²³ *Ibid.*, h. 190.

¹²⁴ *Ibid.*, h. 193.

2. Model az-Zarqā'

Model kedua dari pendekatan integratif ini dikemukakan oleh Muhammad Anas az-Zarqā', putera fakih terkenal Muṣṭafā Aḥmad az-Zarqā'. Ia membuat model integrasi wahyu dalam hal ini syariah (al-Qur'an dan Hadis) dan rakyat dalam hal ini ilmu ekonomi. Integrasi syariah dan ilmu ekonomi ini dilakukan dengan membedakan pernyataan-pernyataan syariah (wahyu al-Quran dan hadis Nabi saw) dan pernyataan-pernyataan ekonomi ke dalam dua kategori, yaitu pernyataan-pernyataan normatif (preskriptif) dan pernyataan-pernyataan deskriptif (positif), kemudian mencari titik temu antara pernyataan Islam (wahyu) dan pernyataan ekonomi, dan mengganti pernyataan ekonomi yang tidak sesuai dengan pernyataan Islam (wahyu) sehingga dari proses tersebut secara keseluruhan ditemukan sintesis syariah dan ekonomi yang melahirkan ilmu ekonomi Islam. Hal ini dapat digambarkan dalam ragaan 4.¹²⁵

Ragaan 4 : Ragaan pemaduan syariah (wahyu) dan ilmu ekonomi menurut az-Zarqā'



Muatan dalam lingkaran besar dalam ragaan 4 mewakili pernyataan-

¹²⁵ Az-Zarqā', *op. cit.*, h. 324.

pernyataan wahyu dan muatan lingkaran kecil mewakili pernyataan pernyataan ilmu ekonomi. Kedua lingkaran itu dibagi dua dengan garis lurus horizontal yang memisahkan pernyataan-pernyataan normatif (di sebelah atas garis) dan pernyataan-pernyataan deskriptif (di sebelah bawah garis).

Dalam ragaan ini terdapat enam kelompok pernyataan yang berbeda dan dinomori dari 1 hingga 6. Kelompok 1 memuat pernyataan normatif (wahyu) Islam. Kelompok 2 memuat pernyataan deskriptif wahyu. Kelompok 3 dan 4 memuat pernyataan bersama Islam (wahyu) dan ekonomi, di mana kelompok 3 mewakili pernyataan normatif yang didukung Islam dan ilmu ekonomi dan kelompok 4 mewakili pernyataan deskriptif Islam (wahyu) dan sekaligus pernyataan deskriptif ilmu ekonomi. Kelompok 5 memuat pernyataan normatif ekonomi yang tidak terdapat teks-teks syari'ah mengenainya dan tidak dapat disimpulkan dari teks-teks syari'ah yang ada. Kelompok ini merupakan nilai-nilai yang dimiliki oleh ilmu ekonomi saja. Terakhir kelompok 6 memuat pernyataan deskriptif ilmu ekonomi.¹²⁶

Proses pemaduan kreatifif antara ilmu ekonomi dan agama Islam diharapkan menghasilkan terbentuknya ilmu ekonomi Islam, yang seharusnya terdiri dari pernyataan-pernyataan berikut:

One.kelompok 3, yaitu pernyataan-pernyataan normatif dan merupakan postulat-postulat Islam (dalam arti wahyu), dan di antara kandungan

¹²⁶ *Ibid.*

kelompok ini adalah ketentuan-ketentuan hukum dan kaidah-kaidah sistem ekonomi Islam (atau mazhab sebagaimana beberapa ahli lebih suka menamakannya);

Two.kelompok 4, yaitu kategori-kategori deskriptif Islam yang berkaitan dengan ekonomi;

Three.kelompok 6, yaitu kategori-kategori deskriptif ekonomi.

Ini berarti bahwa kita akan menyisihkan dari ilmu ekonomi Islam kelompok 5 yang merupakan kategori normatif ilmu ekonomi dan merupakan postulat-postulat (praanggapan-praanggapan) yang khas ilmu ekonomi konvensional yang tidak terdapat dasarnya dalam Islam. Kita akan menggantinya dengan kelompok 3. Diharapkan bahwa penggantian ini akan menimbulkan dua macam perubahan di dalam kandungan kelompok 6, yaitu (1) perubahan atau revisi terhadap kategori-kategori yang semula didasarkan kepada kelompok 5; dan (2) penambahan kategori baru (atau mempertegasakan kategori-kategori yang belum mendapat perhatian cukup) yang diambil dari kelompok 3, yaitu dari nilai-nilai dan praanggapan-praanggapan Islam.¹²⁷

Pemaduan antara wahyu dan rakyu dalam ilmu hukum Islam bergerak dari titik yang berbeda, namun bertemu dengan upaya para pendukung tesis integrasi ini pada titik yang sama. Pemaduan wahyu dan rakyu dalam dalam ilmu-ilmu dilakukan dilakukan dengan mengintegrasikan wahyu ke dalam aktifitas

¹²⁷ *Ibid.*, 328-9.

keilmuan karena dimensi wahyu inilah dalam sistem pengetahuan sekarang yang sekuler telah disisihkan. Dalam ilmu hukum Islam gerakan integrasi terjadi sebaliknya, yaitu bagaimana mengintegrasikan rakyu (akal dan pengalaman empiris) ke dalam metodologi hukum Islam, karena dimensi empiris inilah yang selama ini kurang mendapat perhatian.

Bila dilihat dari strukturnya, ilmu dalam pandangan az-Zarqā' terdiri atas tiga komponen: *komponen pertama* berisi postulat-postulat (anggapan-anggapan dasar) yang mendahului kegiatan ilmiah; *komponen kedua* berisi nilai-nilai yang, menurut az-Zarqā', meskipun ilmu dinyatakan oleh banyak ahli sebagai bebas nilai namun terdapat beberapa saluran melalui mana nilai masuk ke dalam dan mempengaruhi kegiatan ilmiah. Kedua komponen ini berisi pernyataan-pernyataan preskriptif (normatif) ilmu. *Komponen ketiga* berisi pernyataan deskriptif ilmu dalam bentuk hukum-hukum, tesis dan teori-teori yang berkaitan dengan obyek ilmu tersebut dan yang sekaligus dihasilkan dari kegiatan penyelidikan terhadap obyek ilmu. Ini merupakan bagian terbesar ilmu dan seringkali bilamana orang menyebut ilmu hanya bagian ini saja yang diingat.¹²⁸ Ketiga komponen ini pasti tercakup ke dalam setiap ilmu, menurut pandangan az-Zarqā', meskipun dengan porsi yang berbeda-beda. Ilmu-ilmu kealaman memiliki porsi yang amat kecil mengenai komponen pertama dan kedua. Ilmu-ilmu sosial memilikinya lebih besar, dan porsi tersebut semakin besar dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, serta mencapai puncaknya dalam ilmu-ilmu yang memang

¹²⁸ *Ibid.*, h. 319-23.

sifatnya normatif seperti hukum termasuk hukum Islam.¹²⁹ Analisis deskriptif atau empiris terhadap hukum dapat dimasukkan melalui komponen ketiga ini.

Apabila kita mencermati struktur hukum syar'i, kita akan melihat bahwa hukum syar'i tersebut merupakan suatu struktur yang terdiri atas dua bagian pokok. Bagian pertama adalah nilai yang membentuk kaidah-kaidah baik kaidah-kaidah imperatif, fakultatif maupun kausatif,¹³⁰ seperti wajib, mubah, sah, batal, sebab, syarat, dan seterusnya. Bagian inilah yang muncul di permukaan dan bilamana disebut hukum pikiran kita serta merta tertuju kepadanya. Bagian kedua adalah fundasi atau landasan dari nilai-nilai yang membentuk ketentuan tersebut.

Setiap nilai yang membentuk ketentuan hukum harus berdiri di atas suatu fundasi seperti bangunan rumah harus tegak di atas fundasi; kalau tidak, bangunan itu akan roboh. Begitu juga ketentuan hukum harus ada landasan tempat ketentuan hukum itu berdiri dan sekaligus merupakan bagian dari hukum itu sendiri, baik Pembuat Hukum (Islam) menyebutkan landasan tersebut ataupun tidak dan baik kita mengetahuinya maupun tidak mengetahuinya. Bagian ini tidak selalu nampak seperti halnya fundasi rumah tidak selalu kelihatan.

¹²⁹ Az-Zarqā', *op. cit.*, h. 321.

¹³⁰ Para teoreisi hukum Islam mendefinisikan hukum sebagai sapaan ilahi yang berisi tuntutan, disposisi dan penetapan. Tuntutan yang berisi kaidah imperatif mencakup perintah (tuntutan melakukan sesuatu) yang bersifat pasti (wajib) dan bersifat anjuran (sunnat) serta mencakup larangan (tuntutan agar tidak melakukan sesuatu) baik yang bersifat pasti (haram) maupun bersifat persuasif (makruh). Disposisi adalah kaidah yang memberi peluang atau izin untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu (mubah). Sedangkan penetapan berisi kaidah kausatif yang meliputi sebab, syarat dan penghalang.

Fundasi hukum ini adalah apa yang dikenal dengan istilah kausa hukum, baik kausa yang menjadi alasan keberadaan suatu ketentuan hukum (meminjam istilah filsafat Yunani: kausa efisien) maupun kausa yang menjelaskan tujuan apa yang hendak dicapai dengan dibuatnya ketentuan hukum itu (kausa finalis). Dalam teori hukum Islam para ahli-ahli usul fikih menyebutnya 'illat dan *maqāṣid asyari'ah* / hikmah hukum. Penyelidikan untuk menetapkan 'illat dan *maqāṣid*/hikmah suatu ketentuan hukum dalam teori hukum Islam disebut kausasi hukum (*ta'īl*).¹³¹

Kausasi hukum ini banyak melibatkan analisis empiris. Terhadap ketentuan hukum yang disebut dalam sumber-sumber pokok hukum Islam (al-Quran dan Hadis) tanpa disertai penjelasan tentang 'illat dan *maqāṣid*/hikmahnya, analisis empiris dengan memanfaatkan pernyataan-pernyataan deskriptif bidang ilmu terkait bertujuan untuk menjelaskan 'illat dan *maqāṣid*/hikmahnya guna memantapkan penerimaan terhadap hukum tersebut atau untuk mentarjih salah satu dari pendapat-pendapat berbeda yang disimpulkan dari nas tersebut atau mungkin juga untuk melakukan perubahan. Bagi ketentuan hukum baru yang belum ada di dalam al-Quran dan Hadis analisis empiris ini bertujuan untuk membangun fundasi tempat tegaknya hukum

¹³¹ Para teoretisi hukum Islam, selain mazhab Zahiri, sepakat bahwa hukum dapat dikausasi berdasarkan 'illat. Akan tetapi apakah hukum juga dapat dikausasi berdasarkan hikmah? Mengenai ini para ahli hukum Islam berbeda pendapat. Sebagian menolak kausasi hukum berdasarkan hikmah, sementara yang lain termasuk di dalamnya al-Gazzālī, al-Baiḍāwī, dan terutama sekali asy-Syātibī menerima kausasi hukum berdasarkan hikmah. Lihat al-Hifī, *Mabāhiṣ al-'Illah fī al-Qiyās 'inda al-Uṣūliyyīn* (Beirut: Dār al-Basyā'ir asl-Islāmiyyah, 1986), h. 96 dan 112.

yang akan ditetapkan, sebab tanpa adanya fundasi semacam itu ketentuan hukum itu tidak mempunyai kekuatan akseptabilitas sebagai suatu hukum syar'i.

✓

BAB IV

KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan, yaitu:

1. Bahwa dari tulisannya dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣl* dapat dilihat bahwa al-Gazzālī mempunyai perbedaan pandangan dengan umumnya teoretisi hukum Islam menyangkut paradigma istinbat hukum Islam. Mengenai paradigma linguistik dan metodologis, ia secara tegas berbeda dengan mayoritas ahli-ahli usul fikih, di mana ia, dalam bahasa, mengambil pandangan skeptis (pesimistik) dan, dalam hubungan wahyu dan rakyu, mengambil pandangan yang menyeimbangkan fungsi keduanya tanpa memandang yang satu lebih unggul dari yang lain. Sedang menyangkut paradigma teologis, meskipun masih tampak sejalan dengan teologi kekuasaan ilahi, namun sesungguhnya sikap al-Gazzālī di sini menunjukkan keinginannya dalam beberapa hal untuk keluar dan merevisi teologi ini.
2. Paradigma skeptis (pesimistik) al-Gazzālī dalam bahasa terlihat dalam pandangannya mengenai *mafhūm al-muwāfaqah (argumentum a fortiori)*, *mafhūm al-mukhālafah (argumentum a contrario)*, dan amar (perintah). Dengan skeptisisme linguistik ini seorang ahli hukum Islam, untuk menginterpretasi hukum, tidak cukup hanya mengandalkan analisis tekstual semata, melainkan diperlukan sarana lain berupa berbagai keterangan kontekstual agar pemahaman tentang hukum lebih sempurna.
3. Menyangkut hubungan wahyu dan rakyu, apabila banyak teoretisi hukum

Islam menekankan *the primacy of revelation over reason* (*tab'iyah al-'aql li al-wahy*), al-Gazzālī memadukan antara keduanya secara lebih seimbang dengan cara mendekatkan sistem burhani dan bayani dan melalui introduksi metode induktif dan teori *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan mekanisme metodologi *istidlāl mursal* atau *istiṣlāḥ*. Dengan demikian terbuka peluang untuk analisis sosial dan empiris bagi hukum Islam. Ini sejalan dengan paradigma linguistik yang skeptis di mana analisis hukum tidak hanya analisis tekstual melainkan juga memanfaatkan berbagai evidensi kontekstual.

4. Mengenai pandangan tentang Tuhan, alam dan manusia umumnya para ahli usul fikih menganut teologi kekuasaan ilahi dengan penekanan tajam pada teosentrisme. Penekanan berlebihan ini membawa akibat (1) pengingkaran baik buruk rasional (*at-taḥsīn wa at-taqbīḥ 'aqliyyān*), dan (2) pengingkaran kausalitas. Pandangan ini dalam masalah hukum berakibat penekanan bahwa sumber-sumber hukum hanya dapat ditemukan dalam wahyu ilahi saja (*nas*) dan tidak mungkin ditemukan dalam alam dan perilaku masyarakat. Al-Gazzālī, yang hidup dalam lingkungan kekuasaan Bani Saljuk di bawah Perdana Menteri Nizām al-Mulk yang merupakan pembela bersemangat teologi kekuasaan ilahi, tidak terbebas dari resapan teologi ini. Karena itu dalam *al-Mustasfā* ia menolak *at-taḥsīn wa at-taqbīḥ 'aqliyyān*. Namun sesungguhnya ada konflik pada diri al-Gazzālī di mana ia berkeinginan menolak beberapa bagian tologi ini. Seperti tidak hirau dengan teologi Asy'arinya, ia bersikeras menyatakan bahwa hukum syariah dilandaskan kepada alasan-alasan rasional, dan menganggapnya sedapat

4

mungkin sebagai tedas makna, dan karena itu rasional adalah sikap yang lebih realistik daripada menganggap hukum tersebut sebagai keputusan semena-mena yang tidak tedas. Dikatakan bahwa al-Gazzālī sesungguhnya sangat berkeinginan untuk menyatakan bahwa akal dapat mengetahui masalah. Menyangkut kausalitas interpretasi mutakhir menyatakan bahwa al-Gazzālī bukan penentang ajaran ini sebagaimana dipersepsikan banyak orang. Ia sesungguhnya ingin mengkompromikan berbagai pandangan berbeda bahkan yang kontradiktif.

5. Sesungguhnya secara keseluruhan dari pandangan al-Gazzālī di atas terlihat bahwa ia dapat dinyatakan sebagai seorang pemikir yang mencanangkan suatu paradigma integratif dalam penemuan hukum Islam melalui penempatan fungsi seimbang antara wahyu dan rakyu.
6. Langkah awal yang dibuat al-Gazzālī ini tidak mendapat pengembangan lebih jauh oleh para ahli hukum Islam Zaman Tengah sepeninggal beliau dalam bentuk penjabaran prosedural teknis metodologis yang lebih empiris. Mereka hanya melakukan ulasan repetitif terhadap wacana al-Gazzālī tanpa adanya penafsiran kreatif dan pembuatan analisis empiris untuk melanjutkan metode *istislāḥ* al-Gazzālī. Namun demikian pada era kontemporer, terdapat gerakan yang coba melakukan pemaduan wahyu dan rakyu yang, meskipun tidak menyatakan secara tegas melanjutkan usaha al-Gazzālī, tetapi jelas paralel dengan pemikirannya. Usaha kontemporer ini mengembangkan apa yang disebut pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial (*unified approach to shari'ah and social inference*).

BIBLIOGRAFI

- Abdullah, M. Amin, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992.
- Abrahamov, Binyamin, "Al-Ghazālī's Theory of Causality," *Studia Islamica*, Vol. LXVII (1988), h. 75-98.
- Abū Sulaimān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm, *al-Fikr al-Uṣūlī. Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, Jedah: Dār asy-Syurūq, 1983.
- Alon, Ilai, "Al-Ghazālī on Causality," *JAOS*, Vol. 100, No. 4 (1980), h. 397-405.
- Āmidī, Saifuddīn Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Abī 'Alī Ibn Muḥammad al-, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Amīn, Husain, *Tārīkh al-'Irāq fī al-'Aṣr as-Salṭūqī*, Baqdad: al-Maktabah al-Ahliyyah, 1965.
- Andrew Jamisom, "Globalization and the Revival of Traditional Knowledge," dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh, *Globalization and Social Change*, London/New York: Routledge, 2000, h. 82-100.
- Anṣārī, 'Abd al-'Alī Muḥammad Ibn Niẓāmuddīn al-, *Fawātiḥ ar-Raḥamūt bi Syarḥ Musallam as-Ṣubūt*, Dicitak bersama al-Gazzālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990.
- Badawī, 'Abd ar-Raḥmān, *Mu'allafāt al-Gazzālī*, Kuwait: Wikālah al-Maṭbū'āt, 1977.
- Bagdādī, Abū Bakr Ibn 'Alī Ibn Šābit al-Khaṭīb al-, *Kitāb al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Bakar, Osman, *Herarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, Bandung: Mizan, 1997.
- Bargeron, Carol Lucille, "The Concept of Causality in Abū Ḥāmid al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifah*," disertasi Universitas Wisconsin, Madison, 1978.
- Baṣrī, Abū al-Ḥusain al-, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: Institut

Français de Damas, 1964.

Bazdawī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-, *Uṣūl al-Bazdawī*, Dicitak pada margin al-Bukhārī. [Lihat Bukhārī, 'Abd al-'Azīz al-].

Bosworth, C. E., "Nizām al-Mulk," dalam Bosworth, C. E. dkk., ed., *EI*², h. 69-73.

Bouyges, Maurice, *Essai de chronologie des œuvre de al-Ghazali (Algazel)*, ed. Michel Allard, Beirut: Imprimerie Catholique, 1959.

Bukhārī, 'Abd al-'Azīz al-, *Kasyf al-Asrār 'alā Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, Karachi, Pakistan: aṣ-Ṣadaf Babelsharz, t.t.

Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Damaskus: ad-Dār al-Muttaḥidah, dan Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1990.

Dawālībī, Muḥammad Ma'rūf ad-, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965.

Dunyā, Sulaimān, *al-Ḥaḳīqah fī Nazar al-Gazzālī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Fakhry, Majid, *Dirāsāt fī al-Fikr al-'Arabī*, Beirut: Dār an-Nahār li an-Nasyr, 1970.

Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī al-Muqrī al-, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr li ar-Rāfi'ī*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, t.t.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūluddīn*, Beirut: Dār al-Jīl, 1988.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Gazzālī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996. Disingkat *Rasā'il*.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1980.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *Mi'yār al 'Ilm*, Kairo: Dār al Ma'ārif, t.t.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, "Al-Munqiz min ad-Ḍalāl," dalam *Rasā'il*, h. 537-64.

Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Kairo: Syirkah aṭ-Ṭibā'ah

- al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971.
- Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *Syifā' al-Galīl fī Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'īl*, Bagdad: Maṭba'ah al-Irsyād, 1971.
- Gazzālī, Abū Ḥāmid al-, *al-Wasīf fī al-Maḏhab*, ed. Dāgī, Ttp.: Dār al-I'tisām, t.t.
- Ghazālī, Al-, *The Incoherence of the Philosophers*, edisi Arab-Inggris oleh Michael E. Marmura, Utah: Brigham Young University Press, 1997.
- Goldziher, Ignaz, *Intrduction to Islamic Theology and Law*, alih bahasa Inggris Andras dan Ruth Hamori, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Grunebaum, G. E. von, ed., *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.
- Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā Ibn 'Abdullāh al-Qusṭanī al-Mulā Kātib al-Ḥalabī, *Kasyf az-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hallaq, Wael B., "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory," *JAOS*, 104 (1984), h. 679-89.
- Hallaq, Wael B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot: Variorum, 1995, disingkat *LLTCMI*.
- Hallaq, Wael B., "Logic, Formal Argument and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence," *Arabica*, 37 (1990), h. 315-58; diterbitkan kembali dalam Hallaq, *LLTCMI*.
- Hallaq, Wael B., "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical *Qiyas*," *Arabica*, 36 (1989), h. 286-306, diterbitkan kembali dalam *LLTCMI*.
- Hallaq, Wael B., "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam *ILJ* [lihat Heer, Nicholas, ed.], h. 3-32.
- Hallaq, Wael B., "The Development of Logical Structure in Islamic Legal Theory," *Der Islam*, 64 (1987), h. 42-67.
- Hallaq, Wael B., "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little, ed., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden: E. J. Brill, 1991, h. 69-90, diterbitkan kembali dalam *LLTCMI*.

- Hallaq, Wael B., "Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), h. 172-202, diterbitkan kembali dalam *LLTCMI*.
- Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *IJMES*, 16:1 (1984), h. 3-41, diterbitkan kembali dalam *LLTCMI*.
- Ḥammād, Aḥmad Zakī Maṣṣūr, "Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Juristic Doctrine in in *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* with a Translation of Volume One of *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*," disertasi Universitas Chicago, 1987.
- Ḥammād, Aḥmad Zakī Maṣṣūr, "Ghazālī's Juristic Treatment of the *Sharī'a* Rules in *al-Mustaṣfā*," *AJISS*, Vol. 4, No. 2 (Desember 1987), h. 159-77.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām as-Siyāsī wa ad-Dīnī wa as-Ṣaqāfī wa al-Ijtīmā'ī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1968.
- Ḥasanī, Ismā'īl al-, *Nazariyyah al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Asyūr*, Herndon, Virginia: IIIT, 1995.
- Ḥassān, Ḥusain Ḥāmid, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kairo: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971.
- Heer, Nicholas, ed., *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle-London: The University of Washington Press, 1990, disingkat *ILJ*.
- Ḥilmī, *as-Salājiqah fī at-Tārīkh wa al-Ḥaḍārah*, Kuwait: Dār al-Buḥūs al-'Ilmiyyah, 1978.
- Hourani, George F., "A Revised Chronology of Ghazali's Writings," *JAOS*, Vol. 104, No. 2 (1984), 289-302.
- Hourani, George F., "The Chronology of Ghazali's Writings," *JAOS*, Vol. 79 (1959), h. 225-33.
- Hourani, George F., ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, New York: State University of New York Press, 1975.
- Ḥusainī, al-, *Ṭabaqāt asy-Syāfī'iyyah*, ed. 'Alī Nuwathid, Beirut: Dār al-Ātāq al-Jadīdah, 1971.
- Ibn al-Asīr, *al-Kāmil fī at-Tārīkh*, Beirut: Dār aṣ-Ṣādir, t.t.

- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad, *aṣ-Ṣāhibī*, edisi as-Sayyid Aḥmad Saqr, Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāh, t.t.
- Ibn al-'Imād, *Syazarāt az-Zahab fī Akhbār Man Żahab*, Beirut: al-Maktab at-Tijārī, t.t.
- Ibn al-Jauzī, Abū al-Faraj 'Abd ar-Raḥmān Ibn 'Alī, *al-Muntazam fī Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Usmāniyyah, 1359.
- Ibn Khaldūn, 'Abd ar-Raḥmān, *al-Muqaddimah*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn al-Khallikān, Abū al-'Abbās Syamsuddīn, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' az-Zamān*, Beirut: Dār as-Ṣaqāfah, 1977-8.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Abū 'Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad Ibn Abī Bakr, *Miftāḥ Dār as-Sa'ādah wa Mansyūr Wilāyah al-'Ilm wa al-Irādah*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Qudāmah, Muwaffaquddīn 'Abdullāh Ibn Aḥmad, *Raudah an-Nāzir wa Jannah al-Munāzir*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1992.
- Ibn Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad, *Tahāfut at-Tahāfut*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1965.
- IJMES = International Journal of Middle East Studies.*
- Jabre, Farid, *La Notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Beirut: Les Letters Orientales, 1958.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid al-, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī. Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fī as-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, Beirut-Casablanca-Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1993.
- JAOS = Journal of the American Oriental and African Society*, diterbitkan oleh The American Oriental Society, New Haven, Amerika Serikat.
- Juwainī, Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Ibn 'Abdillāh Ibn Yūsuf, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azīm ad-Dīb, Qatar: Tnp., 1981 (?).
- Laoust, Henri, "La Pedagogue d'al-Gazalī dans le Mustasṭā," *Revue des etudes islamiques*, Vol. 44 (1976), 71-79.
- LLTCMI = Hallaq, Wael B., Law and Legal Theory in Classical and Medieval*

- Islam*, Aldershot, Great Britain: Variorum, 1995.
- Macdonald, Duncan Black, "The Life of al-Ghazali with Special Reference to His Religious Experience and Opinions," *JAOS*, 20 (1899), h. 71-132.
- Makdisi, George, "Hanbalite Islam," Dalam Swartz [lihat Swartz, Merlin L., ed.], h. 216-74.
- Makdisi, George, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," *BSOAS*, XXIV (1961), 1-56.
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Marmura, Michael E., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic," dalam George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, New York: State University of New York Press, 1975, h. 100-11.
- Mubārak, Zakī, *Al-Akhlāq 'inda al-Gazālī*, Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 1968.
- Murtadā, Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥusainī az-Zabīdī, *Iṭḥaf as-Sādah al-Muttaqīn bi Syarḥ Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.
- Na'im, Abdullahi Ahmed an-, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Nasafī, Abū al-Barakat 'Abdullāh Ibn Aḥmad Ḥāfiẓuddīn an-, *Kasyf al-Asrār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law. The Methodology of Ijtihād*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought dan Islamic Research Institute, 1994.
- Poespoprodjo, W., *Interpretasi*, Bandung: Remadja Karya, 1987.
- Rāfi'ī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad ar-, *Faḥ al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, diterbitkan bersama Nawawī, Abū Zakariyā Muḥyiddīn Ibn Syaraf an-, *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥaẓẓab*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Rahim, Reza-ur-, "Al-Ghazālī's *Shifā' al-Ghalīl*," *Islamic Studies*, II:3 (Karachi, September 1963), h. 399-401.

- Syalabī, Aḥmad, *Tārīkh at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1966.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *Ta'īl al-Aḥkām. 'Ard wa Taḥlīl li Tariiqah at-Ta'īl wa Taṭawwurātihā fī 'Uṣūr al-Ijtihād wa at-Taqlīd*, Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.
- Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī al-Girnāfi asy-, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Ttp.: Dār al-Fikr, 1341 H.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-, *Tasauf dari Zaman ke Zaman*, Alih bahasa Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Tayob, Abdulkader I., "The Paradigm of Knowledge of the Modern Islamic Resurgence," *AJISS*, Vol. 12, No. 2 (1995), h. 154-69.
- Ṭibāwī, 'Abd al-Laṭīf, "Al-Gazzālī fī Dimasyq wa al-Quds," *Majallah al-Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi Dimasyq*, 1:41 (1966), h. 99-111.
- Tibawi, 'Abd al-Latif, "Origins and Character of al-Madrasah," *BSOAS*, XXV (1962), h. 225-38.
- Tim, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Wakin, Jeannette, "Interpretation of the Divine Command in the Jurisprudence of Muwaffaq al-Din Ibn Qudāmah," dalam *ILJ*, h. 33-52.
- Watt, W. Montgomery., *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, alih bahasa Umar Basalin. Jakarta: P3M, 1987.
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1967.
- Weiss, Bernard, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence," dalam *ILJ*, h. 53-71.
- Weiss, Bernard G, "Ilm al-Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science," *Arabica*. XXXIV.3 (1987), li. 339-54.
- Weiss, Bernard, "Language and Tradition in Medieval Islam: the Question of al-Tariq ilā Ma'rifat al-Lughah," *Der Islam*. 61:1 (1984), h. 91-9.

- Weiss, Bernard, "The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Dīn al-Āmidī," *SI*, LIX (1984), h. 79-109.
- Weiss, Bernard G., *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writing of Saif al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake city: University of Utah Press, 1992.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Žahabī, Syamsuddīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Usmān az-, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1990.
- Zarqa, Muhammad Anas, "Methodology of Islamic Economics," dalam Ausaf Ahmad (lihat Ahmad, Ausaf, dan Kazim Raza Awan), h. 49-67.
- Zarqa, Muhammad Anas, "Taḥqīq Ialāmiyyah 'Ilm al-Iqtisād: al-Manhaj wa al-Mafhūm," dalam *Toward Islamization of Disciplines*. Herndon : IIIT, 1989, h. 317-51.
- Zysow, Aron, "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory," disertasi Universitas Harvard, 1984.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

**KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN KALIJAGA
NOMOR : S-04 TAHUN 2003**

TENTANG

**PENENTUAN JUDUL DAN PELAKSANAAN PENELITIAN INDIVIDUAL
DAN KELOMPOK, PADA JURUSAN AS, PMH, JS DAN MU FAKULTAS
SYARI'AH IAIN SUNAN KALIJAGA TAHUN ANGGARAN 2003.**

REKTOR IAIN SUNAN KALIJAGA

- Menimbang** : a. Bahwa dalam rangka pengembangan pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi dan peningkatan kualitas Penelitian Dosen sesuai dengan disiplin ilmu dan atau kebutuhan jurusan pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun Anggaran 2003, perlu dilaksanakan penelitian.
- b. Bahwa Judul yang tercantum dalam Lampiran Keputusan ini dipandang layak untuk dilaksanakan Penelitian pada Tahun Anggaran 2003.
- Mengingat** : 1. Undang-Undang RI Nomor : 2 Tahun 1989;
2. Keputusan Menteri Agama RI Nomor : 399 Tahun 1993;
3. Peraturan Pemerintah Nomor : 60 Tahun 1999;
4. Keputusan Rektor IAIN Sunan Kalijaga Nomor : 120/Ba.0/A/1998;
5. Keputusan Rektor IAIN Sunan Kalijaga Nomor : 14 Tahun 2001;
6. Keputusan Menkowsab Nomor : 38/KEP/MK.WASPAN/8/1999.

MEMUTUSKAN

- Menetapkan** : KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN KALIJAGA TENTANG PENENTUAN JUDUL DAN PELAKSANAAN PENELITIAN INDIVIDUAL DAN KELOMPOK PADA JURUSAN AS, PMH, JS DAN MU, FAKULTAS SYARI'AH IAIN SUNAN KALIJAGA TAHUN ANGGARAN 2003.
- Pertama** : Menetapkan Judul dan Pelaksanaan Penelitian yang diselenggarakan pada Jurusan AS, PMH, JS dan MU Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Tahun Anggaran 2003 sebagaimana tercantum dalam Lampiran Keputusan ini.
- Kedua** : Tugas dan Kewajiban pelaksana Penelitian adalah :
- a. Melaksanakan Penelitian dengan Judul yang telah disetujui atau telah ditetapkan.
- b. Melaporkan hasil Pelaksanaan Penelitian dan menyerahkan hasilnya kepada Rektor Cq. Dekan Fakultas Syari'ah sebanyak 3 (tiga) exemplar selambat-lambatnya tanggal 31 Mei 2003.
- Ketiga** : Kepada masing-masing peneliti diberikan dana penelitian yang besarnya sebagaimana tercantum dalam Lampiran Keputusan ini dan dibebankan pada Anggaran DIK-S Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Tahun Anggaran 2003 yang dialokasikan untuk dana penelitian Jurusan AS, PMH, JS dan MU, Fakultas Syari'ah berdasarkan SK. Rektor IAIN Sunan Kalijaga Nomor : 01 Tahun 2003.

**LAMPIRAN 1: KEPUTUSAN REKTOR IAIN SUNAN KALIJAGA NOMOR : S - 04 TH. 2003
TENTANG PENENTUAN JUDUL DAN PENELITIAN OLEH JURUSAN AS,
PMH, JS DAN MU FAKULTAS SYARIAH IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA TAHUN ANGGARAN 2003.**

NO	NAMA PENELITI	JUR.	JUDUL PENELITIAN	KETERANGAN
1.	Dr. Ainurrafiq, M. Ag. NIP. 150289213 Budi Ruhiatudin, SH. M. Hum. NIP. 150300640	PMH	Penelitian lapangan (Field Research) Korelasi antara tanggung jawab keluarga dengan kecenderungan tindak pidana di kota Yogyakarta (Komparasi antara laki-laki dan perempuan).	Kelompok
2.	Drs. Makhrus, M. Hum. NIP. 150260055 Drs. M. Rizal Qosim, M. Si. NIP. 150256649	JS	Obyektifitas hukum pidana Islam dalam produk hukum pidana di Indonesia	Kelompok
3.	Drs. Riyanta, M. Hum. NIP. 150259417 Muyassarotussolichah, SH. M.Hum NIP. 150291023	MU	Etika Bisnis dalam Islam	Kelompok
4.	Dr. Hamim Ilyas, M Ag NIP. 150235955 Drs. Supriatna NIP. 150204357	AS	Hakekat dan Tujuan Perkawinan dalam al-Qur'an	Kelompok
5.	Dr. H. Syamsul Anwar, MA. NIP. 150215881	-	Al-Gazzali dan Karyanya al Mustasfa : Studi tentang Paradigma Istinbat Hukum	Individual
6.	Drs. Ibnu Qizam, SE. Akt., M. Si. NIP. 150267656	-	Konsep Aplikasi Zakat dalam Pembangunan Ekonomi (Studi Kasus pada Basis dan Lazis di Yogyakarta).	Individual
7.	Drs. Susiknan, M. Ag. NIP. 150266737	-	Perbandingan Tarikh (Kajian terhadap Q.S. al-Kahfi Ayat 25.	Individual
8.	Dr. Khoiruddin, MA. NIP. 150246195	-	Kafa'ah dalam Perkawinan Kajian Konvensional Kontemporer.	Individual
9.	Agus Muh. Najib, M. Ag NIP. 150275462	-	Nalar Bayani dan Nalar Burhani dalam Hukum Islam (sebuah penelusuran awal)	Individual
10.	Nur 'ainy AM, SH., MH. NIP. 150267662	-	Pemilihan Umum di Indonesia (Studi Perbandingan terhadap pelaksanaan Pemilu 1955, Orde Baru, dan Orde Reformasi : Tinjauan dari Hukum Tata Negara	Individual
11.	Siti Djazlmah, S. Ag. NIP. 150282521	-	Potensi Ekonomi Pesantren (Studi Korelasi antara Ketaatan Beragama Santri dengan Kemandirian Ekonomi di Pondok Pesantren Al-Mahalli Brajan Wonokromo Pleret Bantul).	Individual

Ditetapkan di : Yogyakarta
Pada Tanggal : 5 Maret 2003



Dr. H. Syamsul Anwar, MA
NIP. 150215881

DAFTAR HADIR DOSEN TETAP

FAKULTAS SYARIAH IAIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

DALAM ACARA : Diskusi Hasil Penelitian "Al-Gazzali dan Karyanya...."

HARI/TANGGAL : 8 Mei 2003..... Oleh Dr. H. Syamsul Anwar, M

WAKTU : 12.30 WIB.....

TEMPAT : Ruang Munqasah II.....

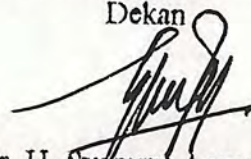
NO.	NAMA & NIP	PANGKAT/GOL.RUANG	T. T.
01.	Prof.Drs.H.Zarkasji A.Salam NIP. 150046306	Pembina Utama Madya/Guru Besar (IV/d)	1.
02.	Prof.Drs.H.Saad Abdul Wahid NIP. 150071105	Pembina Utama Madya/Guru Besar (IV/d)	2.
03.	Drs. Daelan M. Danuri NIP. 150037923	Pembina Utama Muda/Lektor Kep. (IV/c)	3.
04.	H.Muh.Amir, S.H. NIP. 150030553	Pembina Utama Muda/Lektor Kep. (IV/c)	4.
05.	Drs.H.Barmawi Mukri,S.H.,M.Ag. NIP. 150088750	Pembina Tk.I/Lektor Kepala (IV/b)	5.
06.	Dr.H.Abd.Salam Arief,MA NIP. 150216531	Pembina Tk.I/Lektor Kepala (IV/b)	6.
07.	Hj.Siti Aminah Hidayat,SH,M.Hum NIP. 150179153	Pembina Tk.I/Lektor Kepala (IV/b)	7.
08.	Dr.H.Syamsul Anwar,MA NIP. 150215881	Pembina Tk.I/Lektor Kepala (IV/b)	8.
09.	Drs.H.M.Thoha Abdurrahman NIP. 150045875	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	9.
10.	Drs.Partodjumen NIP. 150071106	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	10.
11.	Drs.H.Marwaji NZ. NIP. 150016007	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	11.
12.	Drs.M.S.Khalil,MA NIP. 150043041	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	12.
13.	Drs.H.A.Malik Madany,MA NIP. 150182698	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	13.
14.	Drs.H.Dahwan NIP. 150178662	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	14.
15.	Drs.Oman Fathurrohman Sw.,M.Ag NIP. 150222295	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	15.
16.	Drs.Kamsi,MA NIP. 150231514	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	16.
17.	Drs.H.Fuad Zcin,MA NIP. 150228207	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	17.
18.	Drs.Abd.Halim,M.Hum. NIP. 150242804	Pembina/Lektor Kepala (IV/a)	18.
19.	Dr.Akh.Minhaji,MA NIP. 150227715	Penata Tk.I/Lektor Kepala (III/d)	19.
20.	Dr.Hamim Ilyas,M.Ag. NIP. 150235955	Penata Tk.I/Lektor (III/d)	20.
21.	Dr.Khoiruddin,MA NIP. 150246195	Penata Tk.I/Lektor (III/d)	21.
22.	Drs.Makhrus,M.Hum. NIP. 150260055	Pembina/Lektor (IV/a) Kep	22.
23.	Dra.Siti Ruhaini Dzuhayatin,MA NIP. 150242771	Penata Tk.I/Lektor (III/d)	23.

NO.	NAMA & NIP	PANGKAT/GOL.RUANG	T. T.
24.	Drs. Ahmad Patiroy, M. Ag. NIP. 150256548	Penata Tk.I/Lektor (III/d)	24.
25.	Drs. Supriatna NIP. 150204357	Penata/Lektor (III/c)	25.
26.	Drs. H. Muhyiddin NIP. 150221269	Penata/Lektor (III/c)	26.
27.	Drs. Yudian Wahyudi, MA NIP. 150240524	Penata/Lektor (III/c)	27.
28.	Drs. H. Syafaul Mudawam, MA, MM NIP. 150240121	Penata/Lektor (III/c)	28.
29.	Drs. Riyanta, M. Hum. NIP. 150259417	Penata/Lektor (III/c)	29.
30.	Drs. Kholid Zulfa, M. Si. NIP. 150266740	Penata/Lektor (III/c)	30.
31.	Siti Fatimah, S. H., M. Hum. NIP. 150260463	Penata/Lektor (III/c)	31.
32.	Drs. H. Ratno Lukito, MA NIP. 150262169	Penata/Lektor (III/d) Tk. I	32.
33.	Drs. Susiknan, M. Ag. NIP. 150266737	Penata/Lektor (III/d) Tk. I Kep	33.
34.	Drs. Akh. Yusuf Khoirudin, S. E., M. Si. NIP. 150253887	Penata/Lektor (III/c)	34.
35.	Drs. Ibnu Qizam, S. E., Akt., M. Si. NIP. 150267656	Penata/Lektor (III/c)	35.
36.	Agus Moh. Najib, S. Ag, M. Ag NIP. 150275462	Penata/Lektor (III/c)	36.
37.	Drs. Moch. Sodik, S. Sos, M. Si. NIP. 150275040	Penata/Lektor (III/c)	37.
38.	M. Nur, S. Ag., M. Ag. NIP. 150282522	Penata/Lektor (III/c)	38.
39.	Fatma Amilia, S. Ag. NIP. 150277618	Penata/Lektor (III/c)	39.
40.	Drs. Malik Ibrahim NIP. 150260056	Penata/Lektor (III/c)	40.
41.	Drs. M. Nurkholis Setiawan, MA NIP. 150268675	Penata / Lektor (III/c)	41.
42.	Drs. M. Rizal Qosim, M. Si. NIP. 150256649	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	42.
43.	Drs. Ibnu Muhdir, M. Ag. NIP. 150252259	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	43.
44.	Drs. H. Abd. Madjid AS. NIP. 150192830	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	44.
45.	Noorhaidi, S. Ag, MA, M.Phil. NIP. 150275039	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	45.
46.	Nanang Muh. Iidayatulloh, SH, M. Si NIP. 150282010	Penata Muda Tk.I/Lektor (III/b)	46.
47.	Nur'ainy A.M, S.H., M.H. NIP. 150267662	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	47.
48.	Drs. Slamet Khilmi NIP. 150252260	Penata Muda Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	48.
49.	H. Syafiq Mahmadah Hanafi, S. Ag. NIP. 150282012	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	49.

NO.	NAMA & NIP	PANGKAT/GOL.RUANG	T. T.
50.	Ahmad Bunyan Wahih, S. Ag, M. Ag. NIP. 150286795	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	6.
51.	Yasin Baidi, S. Ag. NIP. 150286404	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	27.
52.	Muyassarotussolichah, S. Ag, SH, M. Hum NIP. 150291023	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	28.
53.	Udiyo Basuki, S.H. NIP. 150291022	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	29.
54.	Dra. Ermi Suhasti Syafe'i, M. SL NIP. 150240578	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	30.
55.	H. Wawan Gunawan, S. Ag. NIP. 150282520	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	31.
56.	Dr. Ainurrafiq, M. Ag. NIP. 150289213	Penata Md. Tk.I/Ass. Ahli (III/b)	32.
57.	Ahmad Yani Anshori, S. Ag., M. Ag. NIP. 150276308	Penata Muda/Ass. Ahli (III/a)	33.
58.	Drs. H. Abu Bakar Abak NIP. 150234274	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	34.
59.	Drs. H. Agus Maftuh NIP. 150252256	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	35.
60.	Siti Djazimah, Ag. NIP. 150282521	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	36.
61.	Muhrisun, S. Ag., M. Ag. NIP. 150289279	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	37.
62.	Gusnam Haris, S. Ag., M. Ag. NIP. 150289263	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	38.
63.	Drs. Ocktoberrihsyah, M. Ag. NIP. 150289435	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	39.
64.	Fuad Arif Fudiyartanto, S. Pd. NIP. 150291017	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	40.
65.	Sunarsih, S.E. NIP. 150292259	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	41.
66.	Budi Ruhiatudin, S.H., M. Hum. NIP. 150300640	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	42.
67.	Misnen Ardiansyah, S.E. NIP. 150300993	Penata Muda/Asisten Ahli (III/a)	43.
68.	Ahmad Bahicj, S.H., M. Hum. NIP. 150300639	Penata Muda/TP (III/a)	44.
69.	Slamet Haryono, S.E. NIP. 150300994	Penata Muda/TP (III/a)	45.
70.	Ro'fah, MA NIP. 150319318	Capeg (III/b)	46.

Yogyakarta, ... 8 Mei 2003

Dekan



Dr. II. Syamsul Anwar, MA
NIP. 150215881

DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA – YOGYAKARTA
FAKULTAS SYARI'AH

Nomor : IN/1/PD.I/PP.00.9/339/2003
Lamp. : -
Hal : Undangan

Yogyakarta, 5 Rabi'ul Awwal 1424 H
7 Mei 2003 M

Kepada Yth.
Para Dosen Fakultas Syari'ah
di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Mengharap atas kehadiran Bapak/Ibu/Sdr. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga pada:

Hari : Kamis
Tanggal : 8 Mei 2003
Jam : 12.30 WIB - selesai.
Tempat : Ruang Munaqasah II
Acara : Diskusi hasil penelitian "Al-Gazzali dan Karyanya Al-Mustasfa min ilmi al-Ushul: Studi tentang Paradigma Istinbat Hukum" oleh Dr. H. Syamsul Anwar, M.A., dengan moderator Dr. Hamim Ilyas, M.Ag., Ketua Jurusan Muamalat.

Atas kehadiran Bapak/Ibu/Saudara diucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.



An. Dekan
Pembantu Dekan I

Drs. H. Fuad Zen, M.A.
NIP.150228207

Tembusan:

1. Dekan sbg. Laporan
2. Kabag Tata Usaha dipersiapkan segala sesuatu yang berkaitan

DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA – YOGYAKARTA
FAKULTAS SYARI'AH

Nomor : IN/1/PD.I/PP.00.9/339a/2003
Lamp. : -
Hal : Undangan

Yogyakarta, 5 Rabi'ul Awwal 1424 H
7 Mei 2003 M

Kepada Yth.
Para Pimpinan Fakultas Syari'ah
di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu`alaikum Wr. Wb.

Mengharap kehadiran para pimpinan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga pada:

Hari : Kamis
Tanggal : 8 Mei 2003
Jam : 12.30 WIB - selesai.
Tempat : Ruang Munaqasah II
Acara : Diskusi hasil penelitian "Al-Gazzali dan Karyanya Al-Mustasfa min ilmi al-Ushul: Studi tentang Paradigma Istinbat Hukum" oleh Dr. H. Syamsul Anwar, M.A., dengan moderator Dr. Hamim Ilyas, M.Ag., Ketua Jurusan Muamalat.

Atas kehadiran Bapak/Ibu/Saudara diucapkan terima kasih.

Wassalamu`alaikum Wr. Wb.



An.Dekan
Pembantu Dekan I

Drs. H. Fuad Zen, M.A.
NIP.150228207

Tembusan:

1. Dekan sbg. Laporan
2. Kabag Tata Usaha dipersiapkan segala sesuatu yang berkaitan

MILIK PERPUSTAKAAN
IAIN SUNAN KALIJAGA