

BAB II

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

A. Teori Pengetahuan Hukum Islam.

Dalam perspektif filsafat ilmu, terdapat tiga penyangga suatu ilmu yaitu ontologi, aksiologi dan epistemologi. Ontologi mengkaji persoalan tentang (ada) suatu ilmu, aksiologi mengkaji persoalan fungsi (kenapa) suatu ilmu, sedangkan epistemologi mengkaji persoalan sumber (bagaimana) suatu ilmu¹. Dalam *Dictionary of Philosophy*, Dagobert D. Runes menulis asal kata epistemologi dari kata *episteme* ditambah *logos, theory*. Dari kata ini dapat ditarik rumusan epistemologi sebagai berikut : “epistemologi sebagai cabang dari filsafat yang menyelidiki tentang keaslian pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan². Rumusan lain diberikan Anton Suhono yang menyatakan : epistemologi adalah teori mengenai hakikat ilmu pengetahuan ialah bagian filsafat mengenai refleksi manusia atas kenyataan³. Epistemologi disebut juga teori pengetahuan (*theory of knowledge*)⁴. Kemudian dalam perkembangannya,

¹ Jujun S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 35.

² Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, hlm. 94

³ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam*, hlm. 2.

⁴ Roderick M. Chisholm dalam bukunya *Theory of Knowledge*, mengemukakan problem-
problem epistemologi yang berkisar pada beberapa pertanyaan, antara lain: apa perbedaan antara
pengetahuan dengan opini yang benar, bagaimana mencari justifikasi atas pengetahuan terhadap
sesuatu, apa hakikat pengetahuan, darimana asalnya, apa sumbernya dan sejauh mana pengetahuan
manusia itu, apa itu kebenaran akal (*truths of reason*), dan apa problem kebenaran. Baca Alfons
Taryadi, *Epistemologi pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka
Utama, 1991), hlm. 21-23; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori
Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 4; Muhammad Roy, *Ushul fiqh Mazhab*

perdebatan epistemologi secara garis besar berakar pada dua aliran pokok yaitu : idealisme atau biasa disebut rasionalisme dan realisme atau empirisme⁵. *Pertama*, Rasionalisme, yaitu aliran epistemologi yang berpendapat bahwa sumber dari seluruh ilmu pengetahuan adalah rasio atau akal. Pandangan ini banyak terinspirasi oleh pemikiran Rene Descartes. Semboyan yang terkenal darinya adalah *cogito ergo sum* (aku berfikir maka aku ada). Dalam menyusun sebuah pengetahuan harus dimulai dari aksioma yang diturunkan dari ide yang tegas, jelas, dan pasti. Baginya ide yang valid adalah ide yang terpilah secara tegas (*clear and distinct*)⁶. *Kedua*, empirisme, yaitu aliran epistemologi yang berpendapat bahwa sumber pengetahuan adalah pengalaman panca indra. Tokoh yang membidani teori ini adalah Jhon Locke yang terkenal dengan teori *Tabula Rasa*-nya. Akal baginya bersifat pasif ketika pengetahuan diperoleh, artinya rasio atau akal bagaikan sebuah kertas kosong yang sangat dipengaruhi oleh pihak luar (pengalaman indrawi). Pengalaman disini bersifat lahiriah (*sensation*). Ataupun batiniah (*reflection*)⁷.

Basis epistemologi yang dikembangkan di dunia barat seperti rasionalisme dan empirisme kemudian dirasa kurang mencukupi, dikarenakan indra yang

Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles Dalam Qiyas Ushul Fiqh (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 24.

⁵ Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jilid 5, hlm. 145-146.

⁶ Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama'i Sebagai Epistemologi Ushul Fiqh: Sebuah Tinjauan Filosofis*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga dan Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 34-35; Lihat pula, Harun hadiwiyono, *Seri Sejarah Filsafat Barat, 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 19.

⁷ *Ibid*, hlm 35.

terbatas dan akal pun juga terbatas, maka lahirlah beberapa aliran epistemologi yang sebenarnya bermaksud melengkapinya. *Petama*, intuisionalisme, yaitu aliran epistemologi yang meyakini bahwa sumber pengetahuan adalah intuisi yang bersifat ruhani. Henri Bergson (1859-1941) adalah tokoh aliran ini. Tokoh ini menganggap tidak hanya indra yang terbatas, akal juga terbatas. Obyek-obyek yang ditangkap itu adalah obyek yang selalu berubah. Jadi pengetahuan manusia tentang obyek tersebut tidak pernah tetap atau konstan. Akal juga terbatas, karena akal hanya mampu memahami obyek bila ia mengkonsentrasikan dirinya pada obyek. Akal hanya mampu memahami bagian-bagian dari obyek, kemudian bagian-bagian tersebut digabungkan oleh akal. Akal dan intuisi, menurut Bergson, memiliki orientasi yang bertentangan. Akal (*intelect*) adalah alat yang dipakai sains untuk menghadapi materi dalam hubungan kuantitas, sedangkan intuisi adalah naluri (*instinc*) yang menjadi kesadaran diri sendiri dan dapat menuntun kepada kehidupan internal. Sebagai akibatnya pengetahuan terbagi menjadi tiga, yaitu pengetahuan intelektual, pengetahuan intuitif, dan pengetahuan diskursif⁸. *Kedua*, dialektika antara rasionalisme dan empirisme. Aliran ini berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah dari akal dan pengetahuan indrawi secara simultan. Beberapa tokoh yang membidani aliran ini adalah Immanuel Kant dan Karl Raymond Popper. Aliran ini muncul ketika kedua tokoh di atas melihat kekurangan dan kelebihan dari masing-masing aliran (rasionalisme dan

⁸ Pengetahuan intelek hampir sama dengan pengetahuan diskursif, hanya saja pengetahuan intelek bersifat lebih kompleks, sedangkan pengetahuan diskursif lebih sederhana karena pengetahuan yang terakhir ini mengandalkan simbol-simbol langsung dari penerjemahan sesuatu. Pengetahuan intuisi merupakan pengetahuan yang langsung dan mutlak, karena tidak dibatasi simbol-simbol sebagai penerjemahan. *Ibid*, hlm. 35-36; lihat juga, Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 24.

empirisme). Dengan kata lain kelemahan pada kedua aliran di atas dieliminir sementara kelebihanannya dimaksimalisir⁹.

Kedua aliran tersebut lebih banyak bergerak dalam wilayah *natural science*, yang terlepas dari dimensi wahyu. Maka diperlukan perangkat analisis epistemologi yang khas untuk pemikiran Islam yaitu, *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*. Sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Abid Al-Jabiri¹⁰.

1. Epistemologi bayānī

Secara etimologi mengandung empat pengertian yaitu: perbedaan dan berbeda, jelas dan penjelasan. Kalau disusun secara hirarkhis atas dasar pemilihan metode dan visi maka dapat dikatakan bahwa *bayānī* sebagai metode berarti “perbedaan dalam penjelasan” sedang *bayānī* sebagai visi berarti “berbeda dan jelas”¹¹.

Epistemologi *bayānī* lebih dominan secara politis dan membentuk mainstream pemikiran keislaman yang hegemonik sehingga epistemologi ini tampak tertutup terhadap epistemologi yang lain (*irfānī* dan *burhānī*), disamping terlihat kaku dan rigid terhadap epistemologi tersebut berjalan tersekat dan terpisahkan bahkan tidak saling kenal antara satu sama lainnya sehingga terdapat pertentangan-pertentangan cukup pelik, namun sesungguhnya ketiganya masih satu rumpun.

⁹ *Ibid*; Lihat, Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah*, hlm. 25; Harun hadiwiyono, *Seri Sejarah Filsafat Barat*, 2, hlm. 66-8.

¹⁰ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 13 dst.

¹¹ *Ibid*, hlm. 14.

Epistemologi *bayānī* merupakan kristalisasi dari berbagai disiplin ilmu dalam islam yaitu gramatika dan sastra arab (*nahwu* dan *balāghah*), hukum dan teorinya (*fiqh* dan *ushul al-fiqh*), teologi (*kalam*), dan ilmu-ilmu al-Qur'ān dan hadis. Walaupun epistemologi ini dibangun dari berbagai disiplin ilmu dan terdapat berbagai aliran dan mazhab yang saling bertentangan, namun secara umum ilmu-ilmu tersebut menjadikan teks sebagai landasan epistemologi¹². Masing-masing disiplin keilmuan itu terbentuk dari sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, yaitu bahasa. Menurut al-Jabiri, bahasa bukan sekedar berpungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir, tetapi lebih dari itu adalah suatu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran¹³.

Hal tersebut tampak jelas dimasa *tadwīn*, dimana terjadi pembakuan dan kodifikasi bahasa arab dari bahasa sehari-hari menjadi bahasa resmi dan ilmiah, dari bahasa lisan ke bahasa leksikon. Pembakuan ini dilakukan oleh al-Khalil Ibn Ahmad al-Farahidi (w. 170 H)¹⁴ dari sini lanjut al-Jabiri ditemukan konsep-konsep seperti tasybih (*emulasi*) dan qiyas (*analogi*) yang lazim dipakai dalam bentuk-bentuk kata dan kalimat, termasuk keindahan bahasa, dan bukan kedalam makna¹⁵.

Pembakuan bahasa ini kemudian membawa pengaruh pada disiplin fiqh dan ushul fiqh, kalau ditangan al-Farahidi terjadi pembakuan dan pemurnian

¹² *Ibid*, hlm. 16.

¹³ *Ibid*, hlm. 76-7

¹⁴ *Ibid*, hlm. 13-50.

¹⁵ *Ibid*, hlm. 77.

bahasa arab sebagai bahasa resmi, masing-masing dalam konteks bentuk formal (lafazd dan ma'na), maka ditangan as-Syāfi'ī (w. 204 H) terjadi pembekuan cara-cara berfikir menyangkut hubungan antara lafazd dan ma'na, serta antara bahasa dan teks suci (al-Qur'ān), al-Jabiri menempatkan as-Syāfi'ī sebagai perumus “nalar Islam” atau “nalar arab”, karena ditangan as-Syāfi'ī ilah acuan untuk menafsirkan teks suci. Oleh karena itu berfikir berarti berfikir dalam kerangka nash. Dan qiyās atau analogi yang mempertautkan sesuatu asal dengan suatu kasus baru (*far'*), merupakan satu-satunya metode yang valid untuk itu¹⁶. Karena itu, menurut al-Jabiri bila epistemologi bayānī ditelusuri lebih jauh akan ditemukan pasangan pengertian yang akan menjadi pusat kegiatan pemikiran yang membentuk konstruksi umum epistemologi ini, yaitu pasangan lafazd dan ma'na, ashl dan far', serta khabar dan qiyās¹⁷. Menurut pemikir Islam asal Maroko ini, epistemologi bayānī adalah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu adalah teks (*nash*) atau penalaran dari teks.

2. Epistemologi irfānī

Sedangkan epistemologi *irfānī* adalah bentuk masdar dari *'arafa* yang berarti *ma'rifah*, “ilmu”(pengetahuan). Kemudian *irfānī* dikenal sebagai terminologi mistik yang secara khusus berarti “ma'rifah” dalam “pengatahuan tentang Tuhan”. Kalau ilmu (pengetahuan eksoterik) yakni pengetahuan yang diperoleh indra dan intelek melalui *istidlāl*, *nazar* dan *burhān*. Sedang *irfānī* (pengetahuan esoteris) yaitu pengetahuan yang diperoleh kalbu melalui *kasyf*,

¹⁶ *Ibid*, hlm. 77.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 22-31 dan 175

ilham, *i'yan* (persepsi langsung) dan *isyraq*¹⁸. Sistem pengetahuan (epistemologi) ini mengklaim adanya suatu pengetahuan lebih tinggi yang diperoleh melalui metode intuitif (*ilham*, *kasyf*). epistemologi ini dikembangkan oleh beberapa tradisi yang berbeda dalam Islam, seperti; ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh para sufi, teori-teori Syiah Imamiyah dan Ismailiyah, serta pandangan-pandangan filosof iluminasionis¹⁹.

Epistemologi irfānī atau biasa disebut *gnostik* memiliki akar sejarah yang panjang sampai abad keempat sebelum masehi. Sebagai metode, epistemologi ini menyatakan bahwa pengetahuan yang sejati hanya dapat diperoleh melalui metode intuitif (*kasyf*). Dengan metode ini pengetahuan didapatkan secara langsung tanpa perantara dan tanpa pembuktian diskursif. Epistemologi ini memiliki metode yang khas dalam mendapatkan pengetahuan, yakni metode *kasyf*. Metode ini sangat unik karena tidak dapat dirasionalkan selamanya, diverifikasi atau diperdebatkan. Epistemologi ini sangat sulit dijelaskan karena seseorang harus mengalami sendiri kalau ingin mengetahui, epistemologi ini dianut oleh para sufi²⁰.

3. Epistemologi burhānī

Dalam bahasa arab *burhānī* berarti argumen yang lengkap (*clear*) dan nyata (*distinct*). Sedangkan menurut perspektif logika, *al-Burhān* adalah aktifitas fikir yang menetapkan kebenaran sesuatu melalui metode penalaran yang

¹⁸ *Ibid*, hlm. 251-253

¹⁹ *Ibid*, hlm. 253.

²⁰ Nuseibeh, *Epistemologi*, dalam S. H. Nasr dan Oliver Leamen, *History of Islamic*, hlm. 830.

mengkaitkan pada pengetahuan yang bukti-buktinya mendahului kebenaran. Secara umum pengertian al-Burhān berarti aktifitas fikir untuk menentukan kebenaran sesuatu²¹.

Epistemologi *burhānī* (demonstratif) adalah epistemologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal, Ibnu Khaldun menyebut epistemologi ini dengan *knowledge by intellect (al-Ulūm al-Aqliyah)*. Epistemologi ini disebut juga epistemologi falsafah, karena merujuk pada tradisi intelektual Yunani. Tokoh pendiri epistemologi ini adalah Aristoteles²². Epistemologi ini lebih bersifat rasional, karena sarana utama dalam eksplorasinya menggunakan akal atau rasio. Dalam hal ini nilai-nilai wahyu yang terinternalisasi dalam diri pakar juga memiliki peranan yang cukup penting. Artinya epistemologi ini, meskipun lebih cenderung liberal, akan tetapi masih ada sekat-sekat nilai wahyu yang telah diyakini pakar tersebut²³.

Para filosof lebih cenderung menggunakan epistemologi *burhānī* (demonstratif) disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, filosof tidak mau terjebak dalam logika bahasa Arab yang cenderung memisahkan antara perbuatan dan waktu.. dalam logika bahasa Arab dikenal istilah *fi'il madhi* untuk perbuatan masa lampau dan *fi'il mudhari'* untuk perbuatan masa sekarang ini atau masa yang akan datang. Implikasi dari logika ini adalah bahwa perbuatan yang sama memiliki waktu yang berbeda. *Kedua*, epistemologi *burhānī* memberi ruang yang sangat

²¹ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 383.

²² *Ibid*, hlm. 383-384.

²³ Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama'i Sebagai Epistemologi Ushul Fiqh : Tinjauan Filosofis*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja*, hlm. 42.

luas bagi perkembangan intelektual mereka. Batasan-batasan wahyu yang telah ada secara inheren dalam diri para filosof. Mereka tidak segan-segan memberi interpretasi yang berbeda atau bahkan bertentangan dengan arti harfiah teks wahyu sebagai akibat luasnya ruang kebebasan intelektual. Dan *Ketiga*, epistemologi ini lebih meyakinkan secara indrawi. Untuk menciptakan sebuah ilmu yang sah dan valid memerlukan kebenaran koherensi antara realitas (alam, manusia, Tuhan) dengan akal. Ilmu yang pada dasarnya adalah sekumpulan kebenaran yang tersusun secara sistematis, perlu sekali mendapatkan legalitas indrawi dan rasionalitas. Dengan demikian, ia tidak hanya terjebak pada tingkat retorika yang sewaktu-waktu bisa berubah sesuai dengan subyektifitas pakar²⁴.

Meta burhānī dapat diterapkan bila memenuhi beberapa tahap, pertama; pembuatan pengertian yang mencakup jenis, *nau'*, dan *fasl*. Seperti pengertian manusia, binatang berfikir dan lain sebagainya. Kedua; pembuatan kalimat, kalimat adalah suatu pernyataan yang telah mengandung pengertian lengkap, yang biasanya terdiri dari subyek dan predikat. Ketiga; tahap pembuatan silogisme. Silogisme adalah cara berargumen dengan dua premis dan satu kesimpulan. Oleh karena itu, silogisme harus terdiri dari tiga hal yaitu (1). Harus ada premis yang saling berhubungan. (2). Premis pertama disebut premis mayor dan yang kedua disebut premis minor. (3). Dalam silogisme harus ada premis penengah yang merupakan kesimpulan²⁵. Silogisme baru dapat disebut burhani jika memenuhi tiga syarat yaitu; 1) mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam menyusun premis, 2) ada hubungan yang logis antara sebab dan kesimpulan, dan 3)

²⁴ *Ibid*, hlm. 42-43.

²⁵ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 292-293.

kesimpulan yang dihasilkan harus bersifat pasti sehingga tidak ada kesimpulan lain selain itu²⁶.

Ketiga model epistemologi yang dikembangkan al-Jabiri tersebut, telah mendapatkan respon positif dari para pemikir muslim lainnya. Hal ini terbukti dengan berbagai tanggapan bahkan elaborasi lebih jauh terhadap gagasan tersebut. Ide brilian al-Jabiri tersebut tidak menutup kemungkinan berimplikasi terhadap wilayah Islam, baik yang bersifat positif (memperluas wilayah) maupun negatif (mempersempit wilayah).

Dari ketiga macam epistemologi tersebut, maka epistemologi *bayānī* yang paling dekat dengan *ushul fiqh*, karena epistemologi ini berkaitan dengan teks (*nash*). Menurut para pakar, epistemologi *bayānī* merupakan produk khas bangsa arab, sebagaimana falsafah adalah produk khas yunani. Epistemologi *bayānī* pada akhirnya melahirkan tradisi yang khas pula, yaitu tradisi memahami *fiqh* dalam Islam²⁷.

Sebenarnya, ketiga teori epistemologi al-Jabiri masih satu rumpun walaupun dalam prakteknya masih tersekat-sekat bahkan saling bertentangan satu sama lain. Kemudian Amin Abdullah mencoba memetakan antara ketiganya dalam pola hubungan *parallel*, *linear* dan *sirkular*.²⁸ Kategori pola hubungan *parallel* yaitu bila masing-masing corak epistemologi tersebut berjalan sendiri-sendiri tanpa ada dialog satu sama lain. Sedangkan pola hubungan *linear* yaitu kecenderungan untuk lebih memilih (mengistimewakan) salah satu corak dan

²⁶ *Ibid*, hlm. 394

²⁷ *Ibid*, hlm. 38 dan 113.

²⁸ Amin Abdullah, *al-Ta'wil al-Ilmi*, hlm. 384-387.

mengabaikan corak yang lainnya. Dan alternatif ketiga adalah hubungan sirkuler²⁹, yang model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antara ketiga corak tersebut sehingga masing-masing corak dapat memahami keterbatasan, kelemahan dan kekurangan internalnya sekaligus bersipat terbuka terhadap masukan dan temuan-temuan dari corak keilmuan lainnya.

Kemudian, Ainurrafiq menawarkan epistemologi tersendiri terhadap ushul al-Fiqh yang menurutnya cukup layak untuk dijadikan sebagai sebuah epistemologi tersendiri yang mencakup trilogi epistemologi al-Jabiri. Dalam hal ini ia biasa disebut dengan “epistemologi jama’i” atau “epistemologi komprehensif”. Hal itu, lanjut Ainurrafiq, didasarkan pada asumsi bahwa hakikat usul al-Fiqh adalah sejumlah pengetahuan yang tersusun secara rapi berupa kaidah-kaidah umum sebagai acuan penetapan hukum tentang segala perbuatan manusia. Sumber ushul al-Fiqh adalah nash al-Qur’ān, nash *kauniah*, nash *ijtimā’iyah*, dan nash *wujdāniyah*. Dan metode yang digunakan dalam ushul al-fiqh adalah mencakup metode *bi dilālah al-nash* dan *al-ra’yi*; tekstual dan konstektual; *bayānī*, *ta’līlī*, dan *istislāhī*. Atas dasar asumsinya itu, layak juga bila Ainurrafiq lantas berkesimpulan bahwa ushul al-Fiqh sebenarnya “logika Islam”³⁰.

²⁹ Model ketiga ini oleh Amin Abdullah dinamakan model *al-Ta’wil al-Ilmi*, yaitu cara berfikir, mentalitas, etos atau spirit keilmuan yang cara kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antara nalar *bayānī*, *irfānī* dan *burhānī*, dimana ketiga nalar tersebut saling mengisi dan melengkapi.

³⁰ Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama’i*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja*, hlm. 10.

B. Konsep Hukum Islam³¹.

Dalam literatur hukum Islam tidak jarang dijumpai penggunaan istilah hukum Islam. Kadang disebut syari'at (syari'ah), fiqih, dan hukum syar'i. Ketiga kata tersebut sering digunakan untuk menyebut hukum Islam. Hal demikian juga terjadi dalam kepustakaan berbahasa Inggris, dimana hukum Islam kadang diterjemahkan dengan *Islamic law*.³² disaat lain juga dipakai istilah *Islamic jurisprudence*³³.

Untuk dapat menangkap pengertian hukum Islam, ketiga istilah tersebut perlu dikaji secara konprehensif.

1. Syari'ah

Kata arab asy-Syari'ah merupakan kata yang diserap kedalam bahasa Indonesia menjadi syari'at³⁴ atau juga populer dengan syari'ah. Kata ini sinonim dengan kata asy-Syari'ah, secara leksikal keduanya berarti jalan menuju ke mata air³⁵. ungkapan "jalan menuju ke mata air" ini mengandung konotasi keselamatan.

³¹ Sistematika pembahasan konsep hukum Islam ini menggunakan sistematika Syamsul Anwar, pada Bab III dari disertasinya, *Efistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul karya Al-Ghazali(456-505 H/1058-1111M)*, disertasi tidak diterbitkan, (yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000)

³² seperti karya JND Anderson, *Islamic Law in The Modern Word*, (New York: New York University Press, 1975)

³³ seperti karya Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1970)

³⁴ Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 878. dalam penulisan ini menggunakan kata syari'at, sebagaimana kalangan tertentu biasa dengan kata itu.

³⁵ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (Mesir: Dar al-Mishriyyah li al-Ta'lif al-Tarjamah, tt), X : 40.

Dengan demikian agama yang dibawa oleh masing-masing Nabi disebut syari'at karena merupakan jalan menuju keselamatan abadi³⁶.

Kata-kata asy-Syari'ah dan asy-Syir'ah³⁷, ditafsirkan oleh beberapa ahli tafsir klasik seperti Mujahid (w. 104/722), sebagai agama (*al-din*), tetapi dilain pihak terdapat pula pendapat yang membedakan antara syari'at dengan al-din. Syari'at merujuk kepada aspek-aspek hukum dari agama, sementara a-din merupakan aspek aqidah dari agama³⁸. Tetapi dilain pihak, dalam konteks penafsiran terhadap surah al-Māidah (5) : 48, dilaporkan bahwa ahli tafsir Qatadah (w.118/736) menyatakan, agama (yang diturunkan dan disampaikan oleh semua nabi) itu adalah satu, tetapi sari'atnya yang berbeda³⁹. dengan kata lain bahwa inti semua ajaran nabi adalah sama, yaitu ajaran tauhid. Sedang ketentuan-ketentuan hukum dalam masing-masing agama nabi-nabi tersebut berbeda.

Sebagaimana Qatadah, Imam Abu Hanifah (w. 150/820) juga membedakan antara syari'at dan din, dimana syari'at merupakan kewajiban-kewajiban agama yang harus dijalankan, sedang din adalah pokok-pokok keimanan seperti kepercayaan kepada Allah, dan kepercayaan akan adanya hari kemudian dan lain-lain. Kemudian asy-Syātībī (w. 790/1388) secara singkat mengartikan syari'at sebagai keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah-laku, ucapan dan kepercayaan manusia⁴⁰.

³⁶ Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 117

³⁷ Al-Kahfi (18);25 dan al-Maidah (5);48

³⁸ Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 118.

³⁹ *Ibid*, hlm. 118.

Selanjutnya pemakaian istilah syari'at tampak lebih tegas sebagaimana di kutip Syamsul Anwar dari definisi at-Thahanawi, dalam karyanya *Kasysyāf Istilāhāt al-Funūn* dinyatakan:

“Syari'at adalah norma-norma hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk para hambanya yang dibawa oleh seorang Nabi _semoga Allah melimpahkan kesejahteraan dan kedamaian kepada mereka dan Nabi kita_ baik norma-norma itu berkaitan dengan tingkah laku dan disebut dengan norma-norma hukum cabang atau norma-norma yang berkenaan dengan tingkah laku dan untuk mengkajinya disusunlah ilmu fiqh, maupun berkaitan dengan keyakinan dan dinamakan dengan norma-norma pokok agama atau norma-norma kepercayaan, dan untuk mengkajinya disusunlah ilmu kalam (theology), syara' (syari'at) dinamakan din atau al-Millah.”⁴¹

Dengan demikian, secara terminologis syari'at dipakai dalam dua pengertian, yaitu dalam arti luas dan dalam arti sempit. Syari'at dalam arti luas yaitu, keseluruhan norma-norma agama Islam yang meliputi aspek doktrinal maupun praktis. Dalam arti sempit syari'at merujuk kepada aspek praktis dalam ajaran Islam, yaitu yang terdiri dari norma yang mengatur tingkah laku kongkrit manusia seperti, ibadah, nikah, jual beli, perkara dipengadilan, menyelenggarakan negara, dan sebagainya. Apabila istilah “hukum Islam” hendak digunakan untuk menterjemahkan syari'at maka yang dimaksud adalah syari'at dalam arti sempit ini.⁴²

2. Fiqih dan Ushul Fiqh

Kata fiqh menurut al-Ghazālī, diambil dari kata arab al-Fiqh, secara leksikal dalam bahasa Indonesia, kata fiqh berarti faham, mengerti atau

⁴⁰Asy-Syātībī, *al-Muwāfaqāt li ushūl asy-Syarī'ah*, edisi Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, (Kairo, Muhammad Ali Shobih wa Auladuhu, tt) jilid I, hlm. 3-4

⁴¹Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 120.

⁴² *Ibid*, hlm. 121.

mengetahui⁴³. Kemudian menurut Ahmad Hasan, dikembangkan pengertian “pengetahuan dan pemahaman yang mendalam mengenai sesuatu”⁴⁴.

Az-Zarqi, dalam karyanya *al-Fiqh al-Islāmi fi Saubihi al-Jadīd* memakai istilah fiqh dalam dua arti. Pertama, sebagai ilmu hukum (*jurisprudence*) dan kedua, sebagai hukum itu sendiri (*law*). Sedangkan dalam arti hukum itu sendiri, fiqh dimaksudkan sebagai kumpulan hukum-hukum syar’i mengenai tingkah laku manusia yang ditetapkan melalui al-Qur’ān, penjelasan Nabi saw, ijma’ umat Islam dan ijtihad para ahli hukum Islam.⁴⁵

Sedangkan ushul fiqh didefinisikan oleh ulama’ ushul dengan dua cara; *Pertama*, definisi yang didasarkan pada susunan dua *lafadz (tarkib idzlāfi)*, yaitu lafadz ushul dan fiqh. *Kedua*, definisi utuh ushul fiqh sebagai sebuah nama ilmu yang berdiri sendiri dengan tanpa melihat susunan lafadz yang membentuknya.

Kata ushul secara etimologi merupakan bentuk plural dari kata *ashl* yang berarti “fondasi sesuatu baik bersifat materi maupun non materi” adapun secara terminologi kata *ashl* mempunyai lima pengertian yaitu:

- a) Landasan hukum (*al-dalīl*), seperti ungkapan ulama “ashl dari wajibnya shalat adalah al-Qur’ān dan as-Sunnah” maksudnya adalah landasan hukumnya.

⁴³ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min Ilm al-Ushūl*, (Kairo : Syirkah at-Tiba’ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1970) hlm. 11. Arti fiqh secara etimologi ini diambil dari surat an-Nisa’ (4) : 78, surat Hud (11) : 91, dan hadis Nabi “apabila Allah menginginkan kebaikan bagi seseorang maka Ia akan memberikan pemahaman (*yufaqqihu*) dalam agama”. Sedangkan menurut Amir Syarifuddin kata “fiqh” muncul dalam al-Qur’ān sebanyak 20 kali dengan arti faham, salah satunya dalam surat al-Kahfi (18) : 93, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 35.

⁴⁴ Ahmad Hasan, *Early*, hlm. 1

⁴⁵ Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 122.

- b) Fondasi atau dasar (*al-qōidah al-kullīyah*), seperti sabda Nabi : “Islam dibangun atas lima fondasi (*khamsati ushūl*)” ushul dalam sabda itu berarti fondasi dasar (*al-qōidah al-kullīyah*).
- c) Paling kuat (*al-rājih*), seperti ungkapan ulama “*al-ashl fi al-kalam al-haqiqah*” yang berarti yang terkuat dari suatu ungkapan adalah hakikatnya.
- d) Cabang atau bagian (*al-māqis ‘alaih*), seperti ungkapan “*al-khamr ashli li al-nabīdz*” yang berarti khamr itu merupakan bagian dari nabīdz yang diharamkan karena sama-sama memabukkan.
- e) Pemberlakuan hukum asal selama tidak ada dalil yang merubahnya (*al-mustashhāb*), seperti ungkapan “*al-ashl al-thahārah*” bagi orang yang berwudhu’ dan ragu-ragu apakah sudah batal atau belum, yang berarti hukum asalnya adalah suci⁴⁶.

Berdasarkan kelima arti terminologi ini, maka arti yang pertama yaitu landasan hukum (*al-dalīl*) merupakan arti yang biasa digunakan dalam ilmu ushul al-fiqh. Sementara itu menurut Amir Syafruddin kata ushul secara etimologi ialah “suatu yang menjadi dasar bagi yang lainnya”⁴⁷.

Adapun kata fiqh secara etimologi berarti “pemahaman yang mendalam” sedangkan secara terminologi adalah “mengetahui hukum-hukum syara’ yang bersifat amaliah yang diperoleh melalui alil-dalil terperinci”.

Berdasarkan beberapa terminologi diatas maka ushul al-fiqh sebagai suatu bidang ilmu yang berdiri sendiri mempunyai pengertian sebagai berikut: *Pertama*,

⁴⁶ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles*, hlm.19-20; Samsul Badawi, *Ushul al-Fiqh* (Jombang: Fajar Offset, tt), hlm. 1-2; Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 1-2.

⁴⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, hlm. 35.

terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh ulama syāfi'iyah, yaitu “mengetahui dalil-dalil fiqh secara global, cara penggunaan dalil-dalil tersebut, dan mengetahui keadaan orang yang menggunakannya. *Kedua*, terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh jumbuh ulama ushul (Hanafiah, Malikiah, dan Hanbaliah), yaitu “mengetahui kaidah-kaidah umum yang dapat digunakan untuk mengistimbatkan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah melalui dalil-dalilnya yang terperinci⁴⁸.

Ushul fiqh dalam hubungannya dengan fiqh, dapat dikatakan bahwa ushul fiqh merupakan sebuah epistemologi tersendiri bagi fiqh. Ushul fiqh bagi fiqh memiliki kedudukan yang dominan. Salah satunya adalah sebagai dasar kaidah-kaidah yang harus diperhatikan dalam menentukan hukum dalam suatu persoalan. Disamping itu, ushul fiqh juga dianggap sebagai metodologi penetapan hukum. Sebagai sebuah metodologi, ushul fiqh seharusnya lebih bersifat terbuka dan fleksibel. Perkembangan dan keluwesan hukum Islam sangat ditentukan oleh paradigma ushul fiqh-nya. Selain kedudukan diatas, ushul fiqh juga dianggap sebagai epistemologi hukum Islam⁴⁹.

Obyek kajian ushul fiqh adalah dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar'iyah*), yang menurut al-Ghazālī, dapat diperinci menjadi empat hal utama; *Pertama*, buah ilmu ushul al-fiqh ini (*al-samrah*) yang meliputi hukum-hukum yang berkaitan dengannya. *Kedua*, pemberi buah (*al-muśmirah*) yang meliputi dalil dalil umum, seperti al-Qur'ān, sunnah, ijma', dan qiyās. *Ketiga*, metode

⁴⁸ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles*, hlm. 20-21.

⁴⁹ Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama'i*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja*, hlm. 47.

pengambilan buah (*turūq al-istiṣmar*) yang meliputi metode kebahasaan dan metode kemaknaan. *Keempat*, pengambil buah (*al-mustaṣmir*) yang meliputi kriteria orang yang berhak disebut mujtahid⁵⁰.

Dalil-dalil syara' selanjutnya dibagi kedalam; *Pertama*, dalil-dalil naqli (*adillah naqliyyah*) seperti al-Qur'ān, as-Sunnah, dan Ijma' yang terlepas dari justifikasi rasional dikarenakan dalil-dalil ini dianggap berdiri sendiri tanpa campur tangan nalar, kemudian ketentuan sahabat (*mazhab shahabat*) dan hukum-hukum yang diwahyukan sebelum datangnya Islam (*Shar'u man qablana*), serta adat kebiasaan (*Urf*) pun termasuk dalam kelompok dalil-dalil naqli. *Kedua*, dalil-dalil aqli (rasional/*adillah aqliyyah*), sebaliknya, dalil-dalil aqli ditemukan dalam nalar dan perlu dijustifikasi secara rasional. Dalil-dalil aqli dapat diterima hanya karena kebenaran rasionalnya. Seperti analogi (*Qiyās*), preferensi juristic (*Istihṣān*), untuk kemaslahatan (*Istislāh*), anggapan berlakunya kontinuitas (*Istishāb*), dan mencegah jalan kerusakan (*Saddudz dzarī'ah*).⁵¹

Ditinjau dari segi ruang lingkup, ushul al-fiqh memiliki cakupan yang sangat luas. Seluruh perbuatan manusia menjadi obyek kajiannya. Seperti dapat dilihat dalam kajian materi fiqh mulai dari yang klasik sampai kontemporer, betapa seluruh aspek kehidupan manusia tercakup didalamnya. Dengan kata lain, segala aktifitas manusia baik yang berhubungan dengan diri sendiri, orang lain, masyarakat, lingkungan, dan Tuhan semua ter-cover dalam fiqh. Bila fiqh itu sendiri memiliki cakupan yang sangat luas, dengan sendirinya ushul fiqh sebagai

⁵⁰ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles*, hlm. 23.

⁵¹ Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori*, hlm. 12-13.

kaidah-kaidah dasar yang menjadi acuan bagi penetapan hukum memiliki ruang lingkup yang lebih besar⁵². Karena, ushul fiqh adalah dasar hukum, sedangkan hukum itu bersifat multidimensional sehingga cakupan dan ruang lingkup kajian ushul fiqh tidaklah hanya sebagai diskursus yang hanya membicarakan tentang hukum-hukum yang bersifat doktrinal, akan tetapi ushul fiqh merupakan dasar-dasar hukum yang berdimensi sosial, historis, kultural, ideologis, geografis, dan bahkan etnografis⁵³.

Ilmu ushul Fiqh, sebagaimana ilmu nahwu, ilmu kalam, dan ilmu balaghah. Pada dasarnya merupakan bidang ilmu yang berlandaskan pada nalar *bayānī*, yang menjadikan teks sebagai sumber untuk mendapatkan pengetahuan (*otoritas teks*). Teks yang menjadi sumber utama dalam ilmu ushul fiqh tersebut adalah al-Qur'an dan sunnah. Karena itu secara epistemologis, yang dikaji dalam ilmu ushul fiqh adalah petunjuk (*dalālah*) yang ada dalam teks wahyu, baik petunjuk secara tektual (*dalālah an-Nash*) yang membahas relasi antara lafaz dan makna, maupun petunjuk yang ada disebalik teks (*dalālah ma'kul an-Nash*) yang membahas relasi antara *al-Asl* (sumber asal, teks) dan *al-far'* (cabang, sesuatu yang tidak tertulis dalam teks) yang didasarkan adanya kesamaan *ma'qul an-nash* (*illat*)⁵⁴.

Ushul fiqh atau dasar-dasar hukum Islam, meguraikan tentang indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya.

⁵² Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama'i*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja*, hlm. 47-48.

⁵³ *Ibid*, hlm. 46.

⁵⁴ Agus Moh. Najib, *Dalālah an-Nash Upaya Memperluas Maksud Syari' Melalui Pendekatan Bahasa*, dalam *Ibid*, hlm. 96.

Indikasi-indikasi terutama ditemukan dalam al-Qur'ān dan as-Sunnah yang merupakan sumber pokok dari syari'ah. Artinya, hukum-hukum fiqh digali dari al-Qur'ān dan as-Sunnah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metodenya yang secara kolektif dikenal sebagai ushul fiqh. Namun demikian, al-Qur'ān dan as-Sunnah sendiri sedikit sekali memuat metodologi, tetapi lebih memberikan indikasi-indikasi dari mana hukum-hukum syari'ah bisa dideduksi, metode ushul fiqh sebenarnya bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi (*qiyās*), preferensi juristic (*istihsān*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishāb*), dan kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi, hal ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang benar tentang hukum dan ijtihad⁵⁵.

Pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi adalah penting untuk memahami secara tepat suatu nash hukum, kalau nash al-Qur'ān dan as-Sunnah tidak dipahami secara tepat, maka tidak ada hukum yang dapat dideduksi darinya, terutama apabila nash itu bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri. Oleh karena itulah, kaidah-kaidah tentang bagaimana membedakan nash yang bersifat spekulatif (*zanni*) dari nash yang defenitif (*qat'i*), nash yang bersifat global (*kulli*) dari nash yang bersifat terinci (*juz'i*), nash yang tampak (*zhahir*) dari nash yang eksplisit (*nass*), nash yang umum (*'amm*) dari nash yang spesifik (*khāsh*), nash yang harfiyah (*haqīqī*) dari nash yang metaporis (*majāzī*) dan sebagainya. Dan bagaimana memahami implikasi-implikasi (*dalālat*) suatu nash adalah beberapa masalah yang memerlukan perhatian didalam kajian ushul fiqh. Pemahaman yang mamadai tentang metodologi dan kaidah-kaidah interpretasi juga menjamin

⁵⁵ Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip dan Teori*, hlm. 1.

ketepatan pemakaian nalar dalam suatu sistem hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan, misalnya analogi (*qiyās*) adalah metode penalaran yang diakui untuk mendeduksi ketentuan-ketentuan baru dari sumber-sumber syari'ah, kemudian preferensi juristic (*istihsān*), *istishāb*, *istislāh* dan sebagainya. Merupakan hasil dari ijtihad dengan didasari metodologi yang tepat dengan metode-metode deduksi hukum dan inferensi (*istimbath*)⁵⁶.

3. Hukum Syar'i

Uraian mengenai Syari'at, fiqh dan ushul fiqh tersebut diatas merupakan penjelasan konsep hukum Islam sebagai himpunan hukum-hukum syar'i yang mengatur tingkah laku manusia namun uraian tersebut belum menjelaskan konsep hukum Islam dilihat dari segi hakikat dan substansinya.

a. Arti etimologi kata hukum.

Diambil dari bahasa arab al-Hukm, kata ini diserap kedalam bahasa Indonesia menjadi "hukum". Secara harfiah dalam bahasa aslinya dipakai untuk pengertian sesuai dengan konteksnya. Misal, diartikan sebagai keputusan, ketetapan, peraturan, ketentuan, kekuasaan, pemerintahan, dekrit, norma atau nilai hukum⁵⁷. Menurut al-Fayyumi, dalam *al-Misbāh al-Munīr fī Ghārib asy-Syarh al-Kabīr li ar-Rafī'ī* sebagaimana dikutip Syamsul Anwar asal mula makna hukum dalam bahasa arab adalah mencegah. Hakim dinamakan hakim karena keputusannya mencegah orang untuk bertindak yang tidak semestinya dan dengan

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 2-3.

⁵⁷ Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence. The Command of The Shari'ah and Judicial Norm* (Delhi, Adam Publisher and Distributor, 1994), hlm. 7.

keputusan hakim itu orang tercegah untuk menyimpang dari yang benar⁵⁸. Bisa juga kata ini, menurut Ibn Manzur berarti kebijaksanaan (al-Hikmah), karena keputusan hakim yang sipatnya mencegah orang sehingga tidak menyimpang dari aturan perilaku yang benar merupakan suatu hal yang bijaksana. Secara umum kata al-Hukm berarti *al-Qadā bi al-Adl* (memutuskan dengan adil bijaksana).⁵⁹

Dalam bahasa arab kata al-Hukm dipakai dalam arti kata benda (*bi ma'na ism al-maf'ūl*) seperti arti-arti tersebut diatas. Sedang dalam arti kata kerja (*bi ma'na ism al-masdar*) yaitu memutuskan, menetapkan, memerintah, berkuasa. Secara umum hukum (al-Hukm) dalam bahasa arab dipakai dalam arti menetapkan sesuatu terhadap sesuatu yang lain atau ketetapan mengenai hubungan afirmasi maupun negasi (ini dalam arti kata kerja) atau ketetapan mengenai hubungan afirmasi maupun negasi (dalam arti kata benda). Misalnya, ketika seorang hakim menyatakan “terdakwa terbukti bersalah” atau “terdakwa tidak terbukti bersalah” tindakan hakim menetapkan terdakwa sebagai bersalah atau tidak bersalah adalah hukum dalam arti kata kerja dan hasil keputusan hakim bahwa terdakwa bersalah atau tidak bersalah adalah hukum dalam arti kata benda. Apabila pernyataan afirmasi atau negasi mengenai hubungan dua hal menyangkut hubungan kausal dalam alam fisik disebut hukum alam, kalau menyangkut hubungan logis fikiran maka disebut hukum akal, dan apabila menyangkut masalah-masalah syari'at maka disebut dengan hukum syar'i dan seterusnya⁶⁰.

⁵⁸Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 126.

⁵⁹*Ibid*, hlm. 126.

⁶⁰*Ibid*, hlm. 127.

b. Hakikat hukum Islam

Ulama bersepakat bahwa sumber hukum bagi seluruh tindakan mukallaf (subyek hukum) adalah Allah. Baik perbuatan itu sudah dijelaskan lewat nash yang diwahyukan lewat Rasul-Nya maupun melalui dalil-dalil dan isyarat sebagai petunjuk bagi mujtahid untuk istimbat hukum. Oleh karenanya pengertian hukum syar'i diberikan batasan sebagai, kitab Allah (titah Ilahi) yang berkenaan dengan mukallaf baik yang berupa tuntunan (perintah), takhyir (pilihan) atau penetapan. Dengan batasan seperti ini dikalangan teoritisi hukum Islam dikenal istilah *La Hukma illa Lillāh* (tiada hukum melainkan milik Allah)⁶¹.

Disisi lain juga ada perbedaan dikalangan ahli ushul fiqh yaitu antara aliran mutakallimin dan aliran fuqaha. Menurut aliran mutakallimin, hukum merupakan aksi Tuhan menyapa manusia dengan mewajibkan, melarang, menganjurkan, memakruhkan atau membolehkan melakukan atau tidak melakukan perbuatan tertentu atau menetapkan sesuatu sebab, syarat atau penghalang bagi yang lain. Sedang aliran fuqaha, mengkonsepsikan hukum sebagai efek (akibat) yang timbul dari titah Ilahi (kitab Allah) dan bukan titah itu sendiri. Apabila pembuat hukum syar'i menetapkan bahwa akad jual beli menjadi pindahnya hak milik atas barang bagi penjual kepada pembeli, maka perpindahan tersebut menurut konsepsi aliran fuqaha karena pindahnya hak milik itu merupakan epek dari penetapan pembuat hukum syar'i bahwa akad menjadi sebab

⁶¹ Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir : Dakwah Islamiyah Syabab, 1978), hlm. 96.

perpindahan hak milik, demikian Amir Badsyah sebagaimana dikutip Syamsul Anwar⁶².

Walaupun terlihat perbedaan pendapat tentang hukum Islam, namun tampak ada titik persamaannya bahwa al-Hakim atau asy-Syari' (pembuat hukum syar'i) itu adalah Allah. Oleh karena itu pada hakikatnya, hukum dalam konsep Islam sejauhmana selalu terkait dengan titah Ilahi.



⁶² Syamsul Anwar, *Epistemologi*, hlm. 131-132.

BAB III
BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN ASY-SYĀFI'Ī DAN AL-GHAZĀLĪ
TENTANG HUKUM ISLAM

A. Biografi dan Metode Istimbat Hukum Asy-Syāfi'ī

1. Biografi

Asy-Syāfi'ī lahir di Guzah, Palestina pada bulan Rajab tahun 150 H (767 M). Ayahnya berasal dari suku Quraisy dan ibunya berasal dari suku al-Azad¹. Nama lengkapnya asy-Syāfi'ī adalah Muhammad ibn Idris ibn Abbas ibn Usman ibn Syāfi'ī ibn Ubaid ibn Hakim ibn Muthalib ibn Abdul Manaf².

Dengan silsilah ini jelas asy-Syāfi'ī adalah keturunan Quraisy dan pada Abdul Manaf lah bertemu silsilah nasabnya dengan Nabi SAW. Adapun silsilah dari arah ibunya adalah binti Fatimah binti Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib³. Jadi silsilah asy-Syāfi'ī bertalian erat dengan silsilah Nabi SAW baik dari arah ayah maupun dari arah ibunya.

Asy-Syāfi'ī lahir dalam keadaan yatim, maka ibunya membesarkan asy-Syāfi'ī dalam keadaan fakir. Asy-Syāfi'ī dibesarkan di Guzah sampai berusia dua tahun, lalu pindah ke Makkah. Ibunya menyerahkan asy-Syāfi'ī pada seorang guru

¹ Ibn Hajar al-Asqalany, *Fi Manāqib al-Imam asy-Syāfi'ī, Tawāli al-Tasis Limā Ali Muhammad Ibn Idris*, cet. Ke.1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), hlm. 12.

² T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 479.

³ Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, cet. Ke 10 (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 150

untuk belajar al-Qur'ān, otak asy-Syāfi'ī ternyata paling bagus, di usia 9 tahun ia telah menghafal al-Qur'ān 30 juz, suatu prestasi yang luar biasa⁴.

Asy-Syāfi'ī juga belajar pada ulama-ulama Makkah, baik ulama-ulama fiqh maupun ulama-ulama hadis, seperti Sufyan ibn 'Uyainah salah seorang ahli hadis di Makkah dan Muslim ibn Khalid al-Zanjiy seorang mufti Makkah⁵ untuk belajar fiqh. Kemudian ia pergi ke Madinah, setelah mendengar kabar ada seorang ulama besar yaitu Imam Malik, yang memang namanya pada masa itu terkenal kemana-mana dan mempunyai kedudukan tinggi dalam bidang ilmu fiqh dan hadis. Asy-Syāfi'ī ingin sekali belajar kepadanya, akan tetapi sebelum pergi ke Madinah ia terlebih dahulu menghafal *al-Muwatta'* yang disusun oleh Imam Malik pada waktu itu⁶. Menurut suatu riwayat, pada usia 10 tahun, asy-Syāfi'ī telah menghafal dan mengerti isi kitab *al-Muwatta'*.⁷

Asy-Syāfi'ī membayangkan betapa luas dan dalam samudra ilmu Imam Malik, yang dituangkan dalam kitab *al-Muwatta'*, dan tentunya masih banyak lagi ilmu Imam Malik yang tidak tertuang dalam kitab tersebut. Ketika ia bertemu dengan Imam Malik, asy-Syāfi'ī langsung menjadi muridnya, karena kecerdasan dan kesalihannya ahirnya ia diangkat oleh Imam Malik menjadi wakilnya, apabila ia sedang sibuk atau berpergian.

⁴ Tamar Djaja, *Studi Perbandingan Imam Mazhab*, cet. Ke. 3 (Solo: Ramadhani, 1991), hlm. 115.

⁵ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok Pegangan*, hlm. 481

⁶ Huzaimah Tohido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Jakarta. Logos, 1997), hlm. 122

⁷ Moenawar Chalil, *Biografi*, hlm. 153.

Menurut Ibnu Hajar al-Asqalāny, selain berguru kepada Muslim Ibn Khalid al-Zanjiy, Imam Malik dan Sufyan ibn ‘Uyainah. Asy-Syāfi’ī belajar kepada Ibrahim ibn Sa’id ibn Salim al-Qadah, al-Darāwardiy, Abd. Wahab as-Saqāfy, Ibn Ulayyah, Abu Damrah, Halim ibn Ismail, Ibrahim ibn Muhammad ibn Abi Yahya, Isma’il ibn Ja’far, Muhammad ibn Khalid al-Jundiyy, Umar ibn Muhammad ibn Ali ibn Syāfi’ī, ‘Ataf ibn Khalid al-Mahzūmy dan sejumlah ulama lainnya. Asy-Syāfi’ī belajar kepada Imam Malik di Madinah sampai Imam Malik meninggal dunia⁸. Setelah itu ia pergi merantau ke Yaman.

Di Yaman asy-Syāfi’ī menambah ilmu pengetahuannya dengan belajar ilmu filsafat, setelah menetap beberapa tahun di Yaman, ia pindah ke Bagdad. Disana ia kerap kali menghadiri pertemuan para ulama dan bertukar pikiran mengenai masalah agama terutama ulama ahli fiqh.

Kala itu asy-Syāfi’ī merencanakan sebuah karya dan akhirnya karya tersebut dapat diselesaikan dan dinamakan *al-Qādim*. Dari sebab kemahirannya, apabila ia melihat keadaan yang kurang baik atau tercela, maka seketika itu pula masalah tersebut dikupas dan dibahas dalam karangannya. Hingga karenanya Abu Yusuf, seorang alim besar di Irak, berkata pada asy-Syāfi’ī “Engkau semulia-mulianya pengarang masa kini, ya Syāfi’ī”⁹.

Para penulis biografi asy-Syāfi’ī berkata bahwa asy-Syāfi’ī menentang mu’tazilah yang didukung oleh Khalifah, ketika itu yang berkuasa adalah Khalifah al-Ma’mun, oleh karena itu ia memutuskan untuk meninggalkan Bagdad dan pindah ke Mesir. Asy-Syāfi’ī merasa cocok dan tenang tinggal di Mesir,

⁸ Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar*, hlm. 122.

⁹ Moenawar Chalil, *Biografi*, hlm. 192-193

disana sebagian besar karyanya ditulis dan dinamakan *al-Jadīd*¹⁰. Asy-Syāfi'ī dapat mengumpulkan antara *tarīqah Ahl ar-Ra'yu* dan *Ahl al-Hadīś*, karena itu mazhabnya tidak cenderung pada *tarīqah Ahl ar-Ra'yu* juga *Ahl al-Hadīś*, akan tetapi memadukan keduanya.

Asy-Syāfi'ī menerima al-Qur'an, al-Hadīś, Ijma' dan *Qiyās* serta Ijtihad sebagai dalil, tapi ia menolak *istihsān* yang dipegang oleh Imam Abu Hanīfah dan *masalah al-Mursalah* yang dipegang oleh Imam Malik¹¹.

Asy-Syāfi'ī selalu dikelilingi oleh sejumlah besar ulama dari berbagai daerah yang datang untuk belajar fiqh dan ushul fiqh kepadanya, muridnya yang terkenal antara lain: Rabi' ibn Sulaiman al-Marāqi, Abu Ya'qub ar-Rawaini dan Abu Ibrāhīm ibn Yahya al-Muzāni, dan masih banyak lagi yang mengikuti pengajarannya dengan semangat serta mencatat setiap kata yang disampaikan dengan cermat dan teliti¹². Biasa dipraktikkan oleh asy-Syāfi'ī bahwa apapun yang dicatat oleh murid-muridnya dibacakan terlebih dahulu kepadanya dengan suara keras, dan ia langsung memperbaiki naskah itu apabila dianggap perlu. Itulah sebabnya pengajarannya yang paling terinci dapat sampai kepada kita.

Asy-Syāfi'ī wafat pada bulan Rajab tahun 204 H / Januari 820 M. di Kota Kairo, Mesir. Asy-Syāfi'ī dimakamkan dekat Mugattam, kira-kira empat abad

¹⁰ T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 119.

¹¹ *Ibid*, hlm. 120

¹² A. Rahman I Doi, *Karakteristik Hukum Islam dan Perkawinan*, alih bahasa Zainuddin, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 194

setelah wafatnya, dimakamnya dibangun sebuah museum berkubah besar oleh Sultan Ayyubiah, Malik al-Kāmil pada tahun 608 H/ 1212 M¹³.

2. Latar Belakang Pemikirannya

Membicarakan pemikiran seorang tokoh senantiasa harus dihubungkan dengan keadaan yang mengitarinya, sebab asy-Syāfi'ī adalah bagian dari sejarah pemikiran Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu situasi dan kondisi yang berkembang ikut menentukan perkembangan arah pemikirannya.

Masa hidup asy-Syāfi'ī adalah masa munculnya aliran-aliran pemikiran di tengah-tengah masyarakat Islam. Aliran-aliran itu berpihak dari aneka ragam permasalahan yang tumbuh di tengah-tengah majemuknya pemeluk agama Islam. Berbeda dengan masa kehidupan Rasulullah di mana permasalahan belum begitu banyak muncul. Periode pemerintahan Khulafāur Rāsyidīn adalah awal keragamannya permasalahan timbul, dan puncaknya pada pemerintahan Sayidina Ali r.a. dengan ditandai dengan makin hangatnya permasalahan yang menembus hingga terjadi peperangan sesama muslim. Perang saudara muncul pertama kali adalah perang Onta (*Jamal*) yang dipimpin oleh Thalhah dan Zubeir dan didukung oleh Sayyidah Áisyah r.a. istri Rasul dengan menaiki onta, dan dapat dipatahkan. Pemberontakan kedua dipimpin oleh Muawiyah dan Amru bin Ásh di Shiffin. Perang ini sebagai musabab berkembangnya persoalan hingga Ali r.a. terbunuh tahun 661 M¹⁴.

¹³ *Ibid*, hlm. 195

¹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah dan Analisa Perbandingan*, cet. Ke. 5, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 6-7.

Lambang perpecahan politik adalah gencatan senjata melalui tahkim (*arbitrase*). Tahkim adalah suatu fase pemecahan persoalan politik dengan memasukkan masalah aqidah yang akhirnya permasalahan kafir-mengkafirkan. Dengan adanya tahkim hasilnya muncul aliran di tengah kaum muslimin yang dinamakan “*Khawārij*”¹⁵. Aliran *Khawārij*lah yang membawa masalah politik ke masalah aqidah. Oleh karena sebagian pendapat ada yang menyebutnya aliran dalam ilmu aqidah.

Pemahaman masalah aqidah harus terus berkembang menyebabkan timbulnya aliran yang lain seperti *Qadariyah*¹⁶, *Jabariyah*¹⁷, *Murjiah*¹⁸ dan yang sangat dominan adalah *Mu'tazilah*¹⁹.

Selanjutnya, kaum *Mu'tazilah* dengan diterjemahkannya buku-buku falsafat dalam ilmu pengetahuan Yunani kedalam bahasa Arab, terpengaruh dalam pemakaian rasio atau akal yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kebudayaan Yunani klasik itu. Pemakaian dan kepercayaan pada rasio ini dibawa oleh kaum *Mu'tazilah* kedalam lapangan teologi Islam. Teologi yang bersifat rasional dan

¹⁵ *Khawarij* adalah orang-orang yang keluar dan memisahkan diri (*seceders*) dari barisan Ali ibn Abi Thalib karena mereka beranggapan bahwa Ali telah melakukan dosa besar karena mengambil jalan arbitrase dalam penyelesaian konflik terhadap Mu'awiyah. *Khawarij* memandang orang-orang yang menerima arbitrase adalah kafir dalam arti bahwa mereka keluar dari Islam, yaitu murtad (*apostate*) dan mereka mesti dibunuh.

¹⁶ *Qadariyah* adalah golongan yang berpandangan bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dalam kehendak (*free will*) dan perbuatannya (*free act*).

¹⁷ *Jabariyah* adalah golongan yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya, segala tingkah laku manusia dan gerak-geriknya dalam paksaan dan atas ketentuan Tuhan semata (*predestination* atau *fatalism*)

¹⁸ *Murji'ah* adalah golongan yang berpandangan bahwa orang yang melakukan dosa besar tetap mukmin dan bukan kafir, dan terserah kepada Allah SWT untuk mengampuni atau tidak mengampuninya.

¹⁹ *Mu'tazilah* adalah golongan yang berpandangan bahwa orang yang melakukan dosa besar mengambil posisi diantara mukmin dan kafir (*al-manzilah bain al-manzilatain*).

liberal itu begitu menarik bagi kaum inteligensia yang terdapat dalam lingkungan pemerintahan kerajaan Abbasiyah di permulaan abad ke 9 Masehi, sehingga Khalifah al-Ma'mun (813-833), putra Khalifah Harūn al-Rasyīd (766-809) pada tahun 827 M menjadikan teologi Mu'tazilah sebagai mazhab yang resmi dianut Negara²⁰.

Asy-Syāfi'ī, tidak begitu tertarik dengan persoalan-persoalan ilmu kalam (teologi), tetapi ia lebih menekuni persoalan-persoalan ilmu fiqh dan ilmu hadis, oleh karena itu ia lebih terkenal sebagai salah satu mujtahidin yang kenamaan dan bukan sebagai mutakallimin. Asy-Syāfi'ī menentang mu'tazilah yang didukung oleh Khalifah, pada waktu itu yang berkuasa adalah Khalifah al-Ma'mun.

Asy-Syāfi'ī muncul pada titik balik historis yurisprudensi Islam, yang membawa serta nafas baru dalam perkembangan teori hukum, asy-Syāfi'ī tidak terikat secara ketat pada suatu lingkup kegiatan hukum daerah tertentu yang dapat membuatnya diprasangkai atau berpandangan terbatas mengenai prinsip hukum²¹. Adapun aliran keagamaan asy-Syāfi'ī adalah sama dengan imam-imam mazhab lainnya yang tergolong *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam bidang furu' terbagi menjadi dua bagian, yaitu *Ahl ar-Ra'yu* dan *Ahl al-Hadis*.²² Asy-Syāfi'ī pernah pergi ke Hijaz guna menuntut ilmu kepada Imam Malik, dan pergi ke Irak guna belajar kepada Imam Muhammad al-Hasan as-Syaibāni, salah seorang murid Abu Hanīfah. Karena itu walau asy-Syāfi'ī

²⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 10.

²¹ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 167

²² Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar*, hlm. 123.

digolongkan sebagai ulama *Ahl al-Hadīs*, namun pengetahuan tentang fiqh *ar-Ra'yu* tentu akan memberi pengaruh metodenya dalam menetapkan hukum.

Disamping itu pengetahuan asy-Syāfi'ī tentang masalah sosial sangatlah luas, ia menyaksikan langsung kehidupan masyarakat badui dan masyarakat yang telah maju peradabannya seperti di Irak dan Mesir. Juga menyaksikan kehidupan *Ahl az-Zuhūd*, *Ahl al-Hadīs* dan *Ahl ar-Ra'yu*. Pengetahuannya dalam bidang sosial dan ekonomi yang bermacam-macam itu memberikan bekal baginya dalam ijtihadnya pada masalah-masalah hukum yang beraneka ragam²³.

3. Metode Istimbatnya

Asy-Syāfi'ī mempunyai dua pandangan yang dikenal dengan *Qaul Qādim* dan *Qaul Jadīd*. *Qaul Qādim* asy-Syāfi'ī terdapat pada kitabnya *al-Hujjah* yang dicetuskan di Irak. Sedang *Qaul Jadīd*-nya terdapat pada kitabnya *al-Umm* yang dicetuskan di Mesir. Adanya dua pandangan hasil ijtihad itu, maka diperkirakan bahwa situasi tempatpun turut mempengaruhi ijtihad asy-Syāfi'ī. keadaan Irak dan Mesir memang berbeda sehingga membawa pengaruh terhadap ijtihadnya. *Qaul Qādim* asy-Syāfi'ī merupakan perpaduan antara fiqh Irak yang rasional dan pendapat *Ahl al-Hadīs* yang tradisional²⁴. Tapi fiqh yang demikian akan sesuai dengan ulama-ulama yang datang dari berbagai Negara Islam ke Makkah pada saat itu, mengingat situasi dan kondisi yang berbeda satu sama lain. Mereka dapat memilih pendapat yang sesuai dengan situasi dan kondisi negaranya masing-

²³ *Ibid*, hlm. 124.

²⁴ Mustafa Ibrahim az-Zalami, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqaha' fi Ahkām asy-Syari'ah* (ttp: Dar al-Arabiyyah, 1976), hlm. 44.

masing. Hal ini pula yang menyebabkan pendapat asy-Syāfi'ī mudah tersebar ke berbagai negara Islam.

Di Mesir, asy-Syāfi'ī mencetuskan *Qaul Jadīd*-nya setelah ia bertemu dengan ulama-ulama Mesir dan mempelajari fiqh dan hadis dari mereka, juga adat dan situasi serta kondisi negeri Mesir. Sehingga ia merubah sebagian hasil ijtihadnya yang telah difatwakan di Irak. *Qaul Jadīd* ini dituangkan dalam kitabnya *al-Umm*.

Adapun dasar-dasar pemikiran asy-Syāfi'ī dalam menetapkan hukum Islam, sebagaimana yang telah disebutkan dalam kitabnya *ar-Risālah*²⁵, yang bersumber pada ketentuan-ketentuan nass al-Qur'ān, as-Sunnah, Ijma' dan Qiyās. Dengan perincian sebagai berikut:

1. Al-Qur'ān

Sebagaimana imam-imam yang lainnya, asy-Syāfi'ī menempatkan al-Qur'ān pada urutan pertama, karena tak satupun yang dapat menolak keotentikan al-Qur'ān. Sekalipun sebagian hukumnya harus diakui masih ada yang bersifat *zanni*, sehingga dalam penafsirannya terdapat perbedaan pendapat.

Dalam pemahamannya atas al-Qur'ān, asy-Syāfi'ī memperkenalkan konsep "*al-Bayān*"²⁶, dan melalui konsep al-Bayān itu ia kemudian mengklasifikasikan dilalah nass atas '*amm* dan *khās*. Sehingga ada *dilālah 'amm* dengan maksud '*amm*, ada pula *dilālah 'amm* dengan maksud *khās*. Dan ada pula *dilālah 'amm* dengan dua maksud sekaligus '*amm* dan *khās*.

²⁵ Muhammad ibn Idris asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)

²⁶ Pembahasan tentang *al-bayān* ini dijelaskan sampai lima bab, *Ibid*, hlm. 26-53.

Klasifikasi lain adalah dilalah tertentu yang maknanya ditentukan oleh konteksnya, ada juga dilalah yang redaksinya menunjukkan arti implisit (*mafhum ad-dilalah*) bukan ekplisit (*mantuq ad-dilalah*), bahkan ada dilalah ‘amm al-Qur’ān yang ditahsis as-Sunnah²⁷.

Al-Qur’ān menurut asy-Syāfi’i, harus dipahami secara zahir selama tidak ada nass lain yang dari al-Qur’ān, as-Sunnah maupun Ijma’ yang menunjukkan pada arti tersirat karena yang tidak jelas maksud hukumnya merupakan hak dan wewenang Allah SWT semata untuk mengetahuinya.

2. As-Sunnah

Menurut asy-Syāfi’i, as-Sunnah yang dimaksud adalah al-Hadīś²⁸. As-Sunnah, selain sebagai sumber yang kedua setelah al-Qur’ān yang juga sebagai pelengkap yang menginterpretasikan isi dan kandungan al-Qur’ān. Kedudukan as-Sunnah atas al-Qur’ān antara lain:

- a. *Ta’kid*, menguatkan dan mengokokohkan al-Qur’ān
- b. *Tabyin*, menjelaskan maksud nass al-Qur’ān
- c. *Tasbit*, menetapkan hukum yang tidak ada nassnya dalam al-Qur’ān²⁹

Dilalah-dilalah as-Sunnah meskipun hukumnya berdiri sendiri tidak ada yang bertentangan dengan dilalah nass al-Qur’ān, karena as-Sunnah selain bersumber pada wahyu juga ada faktor lain yang menyebabkan keotentikan as-Sunnah yaitu terpeliharanya (*ma’sum*) Nabi SAW dari dosa-dosa dan kekeliruan semenjak kecil. Dalam implikasinya, asy-Syāfi’i memakai metode, apabila dalam

²⁷ *Ibid*, hlm. 21-23.

²⁸ *Ibid*, hlm. 280.

²⁹ *Ibid*, hlm. 108, dan 216.

al-Qur'ān tidak ditemukan dalil yang dicari maka ia menggunakan hadis yang *mutawatir*, namun jika tidak juga ditemukan dalam hadis mutawatir baru ia hadis *ahad*.³⁰ Meskipun begitu ia tidak menempatkan hadis ahad sejajar dengan al-Qur'ān dan juga hadis mutawatir.

3. Ijma'

Asy-Syāfi'ī mengatakan, bahwa ijma' adalah hujjah dan ia menempatkan ijma' ini sesudah al-Qur'ān dan as-Sunnah sebelum Qiyās. Asy-Syāfi'ī menerima ijma' dalam masalah-masalah yang tidak diterangkan dalam al-Qur'ān dan Sunnah.

Ijma' menurut pendapat asy-Syāfi'ī adalah ijma' ulama pada suatu masa di seluruh dunia Islam, bukan ijma' di suatu negeri saja dan bukan pula ijma' kaum tertentu saja. Namun ia mengakui, bahwa ijma' sahabat merupakan ijma' yang paling kuat.

Disamping itu asy-Syāfi'ī berteori, bahwa tidak mungkin segenap masyarakat muslim bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'ān dan as-Sunnah. Asy-Syāfi'ī juga menyadari, bahwa dalam praktek tidak mungkin membentuk atau mengetahui kesepakatan macam itu semenjak Islam meluas keluar dari batas-batas Madinah. Dengan demikian, diharapkan keberagaman yang bisa ditimbulkan oleh konsep konsensus oleh kalangan ulama di suatu tempat yang ditolaknya dapat dihilangkan.

Ijma' yang dipakai oleh asy-Syāfi'ī sebagai dalil hukum itu adalah ijma' yang disandarkan kepada nas atau ada landasan riwayat dari Rasulullah SAW.

³⁰ *Ibid*, hlm. 369-390.

Secara tegas ia mengatakan, bahwa *ijma'* yang berstatus dalil hukum adalah *ijma' sahabat*³¹.

Asy-Syāfi'ī hanya mengambil *ijma' shāriḥ* sebagai dalil hukum dan menolak *ijma' sukūṭī* menjadi dalil hukum. Alasannya menerima *ijma' shāriḥ*, karena kesepakatan itu disandarkan kepada nas yang berasal dari semua mujtahid secara jelas dan tegas sehingga tidak mengandung keraguan. Sementara alasan menolak *ijma' sukūṭī*, karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid. Diamnya sebagian mujtahid menurutnya belum tentu menunjukkan setuju.

4. Qiyās

Asy-Syāfi'ī menjadikan qiyās sebagai hujjah dan dalil keempat setelah al-Qur'ān, as-Sunnah dan Ijma' dalam menetapkan hukum. Asy-Syāfi'ī adalah mujtahid pertama yang membicarakan qiyās dengan patokan kaidahnya dan menjelaskan asas-asasnya. Sedangkan mujtahid sebelumnya, sekalipun telah menggunakan qiyās dalam berijtihad, namun belum membuat rumusan patokan kaidah dan asas-asasnya, bahkan dalam praktek ijtihad secara umum belum mempunyai patokan yang jelas, sehingga sulit diketahui mana hasil ijtihad yang benar dan mana yang keliru. Disinilah asy-Syāfi'ī tampil kedepan memilih metode qiyās serta melahirkan kerangka teoritis dan metodologinya dalam bentuk kaidah rasional namun tetap praktis. Untuk itu asy-Syāfi'ī pantas diakui dengan penuh penghargaan sebagai peletak pertama metodologi dalam pemahaman dan penemuan hukum dalam Islam sebagai satu disiplin ilmu, sehingga dapat dipelajari dan diajarkan.

³¹ *Ibid*, hlm. 471-476.

Sebagai dalil penggunaan qiyās, asy-Syāfi’ī mendasarkan pada firman Allah dalam al-Qur’ān surah an-Nisa’, ayat 59.³²

...فان تنزعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول...

Asy-Syāfi’ī menjelaskan, bahwa maksud “kembalilah kepada Allah dan Rasulnya” itu ialah *qiyā*skanlah kepada salah satu, dari al-Qur’ān atau as-Sunnah³³.

Asy-Syāfi’ī memberikan konotasi yang sama antara qiyās dan ijtihad, atau ijtihad adalah qiyās dan sebaliknya qiyās adalah ijtihad. Dan lebih lanjut ia mengatakan “peristiwa apapun yang dihadapi kaum muslimin, pasti didapatkan petunjuk tentang hukumnya dalam al-Qur’ān.

4. Karya-karyanya

Menurut Abu Bakar al-Baihaqy, bahwa karya asy-Syāfi’ī cukup banyak, baik dalam bentuk risalah maupun dalam bentuk kitab. Al-Qādhi Imam Abu Hasan ibn Muhammad al-Marūzi mengatakan bahwa asy-Syāfi’ī menyusun 113 buah kitab tentang tafsir, fiqh, adab dan lain-lain.

Kitab-kitab karya asy-Syāfi’ī dibagi oleh ahli sejarah menjadi dua bagian:

- a. Kitab yang ditulis oleh asy-Syāfi’ī sendiri, seperti *al-Umm* dan *ar-Risālah*.

Kitab *al-Umm* berisi masalah-masalah fiqh yang berisi pokok-pokok pikiran asy-Syāfi’ī dalam *ar-Risālah*.

³² An-Nisa (4) : 59.

³³ Asy-Syāfi’ī, *ar-Risālah*, hlm. 476-486.

Selanjutnya kitab *ar-Risālah* adalah kitab yang pertama dikarang asy-Syāfi'ī pada usia muda belia. Kitab ini ditulis atas permintaan Abd. al-Rahman ibn Mahdy di Makkah, karena Abd. al-Rahman ibn al-Mahdy meminta kepada beliau agar menuliskan suatu kitab yang mencakup ilmu tentang arti al-Qur'ān, hal ihwal yang ada dalam al-Qur'ān, nasikh dan mansukh serta hadiś Nabi. Kitab ini setelah dikarang, disalin oleh murid-muridnya, kemudian dikirim ke Makkah. Itulah sebabnya dinamai *ar-Risālah*, karena setelah dikarang, lalu dikirim kepada Abd. al-Rahman ibn Mahdy di Makkah. Didalam kitab ini juga dijelaskan tentang kedudukan hadis *ahad*, *Qiyās*, *istihsān* dan perselisihan ulama.

- b. Kitab yang ditulis oleh murid-muridnya, seperti *Mukhtashar* oleh al-Muzany dan *Mukhtashar* oleh al-Buwaithy (keduanya merupakan ikhtisar dari kitab asy-Syafi'i: *Al-Imla' wa al-Amaly*)

Kitab-kitab asy-Syafi'i, baik yang ditulisnya sendiri, didiktekan pada muridnya, maupun dinisbahkan kepadanya, antara lain sebagai berikut:

- 1) Kitab *ar-Risālah*, tentang ushul al-fiqh (riwayat Rabi')
- 2) Kitab *al-Umm*, sebuah kitab fiqh yang didalamnya dihubungkan pula sejumlah kitabnya.
 - a) Kitab *al-Ikhtilāf Abi Hanīfah wa Ibn Abi laila*.
 - b) Kitab *khilaf Ali wa Ibn Mas'ud*, sebuah kitab yang menghimpun permasalahan perselisihan antara Ali dan Ibn Mas'ud da antara asy-Syāfi'ī dan Abu Hanifah.
 - c) Kitab *Ikhtilaf Malik wa asy-Syāfi'ī*.

- d) Kitab *Jama'i al-Ilmi*.
 - e) Kitab *ar-Rādd 'Alā Muhammad ibn al-Hasan*.
 - f) Kitab *Siyār al-Auzā'iy*.
 - g) Kitab *Ikhtilāf al-Hadīś*.
 - h) Kitab *Ibtālu al-Istihṣān*.
- 3) Kitab *al-Musnād*, berisi hadis-hadis yang terdapat dalam *al-Umm* yang dilengkapi dengan sanad-sanadnya.
 - 4) *Al-Imlā'*.
 - 5) *Al-Amaliy*.
 - 6) *Harmalah* (didiktekan kepada muridnya yang bernama Harmalah ibn Yahya).
 - 7) *Mukhtashar al-Muzāniy* (dinisbahkan kepada asy-Syāfi'ī).
 - 8) *Mukhtashar al-Buwaiṭhiy* (dinisbahkan kepada asy-Syāfi'ī).
 - 9) *Kitab Ikhtilāf al-Hadīs* (penjelasan asy-Syāfi'ī tentang hadis-hadis Nabi SAW).

B. Biografi dan Metode Istambat Hukum Al-Ghazālī

1. Biografi

Julukan al-Ghazālī diambil dari nama sebuah kata “Ghazabeh” di dekat kota Tus di wilayah Khurasan yang merupakan kota tempat kelahirannya. Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazālī dilahirkan pada tahun 450 Hijriyah bertepatan dengan tahun

1058 Miladiyah³⁴. Ayahnya adalah seorang muslim yang saleh, sekalipun ia seorang yang miskin dengan usaha bertenun wol, dia termasuk orang yang tekun mengikuti majlis para ulama dan pecinta ilmu yang selalu berdo'a agar putranya menjadi seorang ulama yang pandai dan suka memberi nasehat. Tetapi usia ayahnya tidak memberinya kesempatan untuk menyaksikan segala keinginan dan do'anya tercapai. Dia telah meninggal ketika al-Ghazālī dan saudaranya Ahmad masih kecil. Dua orang anak itu diamanatkan pada seorang temannya, seorang sufi yang hidupnya sederhana.

Do'a ayahnya dikabulkan Allah SWT, al-Ghazālī dan saudaranya Ahmad menjadi ulama besar dan pengagum serta pecinta ilmu. Hampir seluruh hidupnya dicurahkan untuk kepentingan ilmu pengetahuan. Dia sangat gemar menuntut ilmu kemudian mengajarkannya pada orang lain.

Berkat bantuan sufi yang sederhana itu dengan sedikit harta yang diwariskan oleh orang tuanya al-Ghazālī dan saudaranya memasuki madrasah tingkat dasar (Madrasah Ibtidaiyah) dengan memahami ilmu-ilmu dasar, gurunya yang utama di madrasah itu adalah Yusuf al-Nassāj, seorang sufi yang kemudian disebut juga imam al-Harāmain³⁵. Al-Nassājlah pertama kali yang meletakkan dasar-dasar pemikiran sufi pada dirinya.

Pendidikan yang lebih tinggi ditempuh di Jurjan ketika ia berusia di bawa dua puluh tahun. Pelajaran di sini berbeda dengan ilmu-ilmu yang ia kaji di Tus, ia mulai mendalami pelajaran dalam bahasa Arab dan Persi. Kehausan al-Ghazālī

³⁴ M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut al-Ghazālī; Suatu Tinjauan Psikologik Pedagogik*, (Yogyakarta, Pedoman Ilmu Jaya, 1991), hlm. 22. bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazālī dan Kant; Filsafat Etika Islam*, (Bandung, Mizan, 2002), hlm. 28.

³⁵ *Ibid*, hlm. 23.

tentang ilmu terpenuhi setelah ia mulai belajar di Madrasah Nizamiyah Naisabur yang dipimpin oleh ulama besar Imam Harāmīn Abu Ma'aly al-Juwaini, seorang ulama Syāfi'ī yang mengikuti aliran Asy'ariyah, sekalipun demikian al-Juwaini merupakan ulama yang memiliki keberanian untuk mengkritik pendapat-pendapat yang berkembang era itu.

Dan begitu pula sumbangan pengajaran dari ulama-ulama besar sebelumnya baik ketika ia di Tus maupun di Jurjan, seperti: Ali ibn Ahmad al-Radzikani dan Ibn Nash Ismaili banyak pengaruhnya dalam membentuk jiwa al-Ghazālī³⁶.

Menurut para penulis riwayat hidupnya, sewaktu al-Ghazālī masih belajar di Naisabur telah banyak menulis, namun sayang sekali tulisan-tulisannya yang sudah dikenal sekarang semuanya ditulis setelah ia pindah ke Bagdad. Sekalipun demikian yang jelas ia telah ikut menjadi guru di Sekolah Tinggi Nizamiyah ketika gurunya masih hidup. Al-Juwaini sendiri kagum terhadap kepandaian al-Ghazālī sehingga ia mengibaratkannya dengan predikat bagaikan “lautan dalam menenggelamkan (*bahrūn muḡhriq*)”, karena ia ahli dalam beberapa ilmu terutama dalam ilmu *jadal* (ilmu berdebat). Bahkan ada sebagian ahli mengatakan bahwa gurunya (al-Juwaini) sempat merasa agak iri hati pada al-Ghazālī berkat keluarbiasaannya itu, namun al-Juwaini menyembunyikan sikapnya itu. Sekalipun demikian keadaannya al-Ghazālī yang mempunyai akhlak yang terpuji tetap saja menghormati gurunya itu bahkan ia tetap menunggu gurunya sampai al-Juwaini meninggal dunia.

³⁶ *Ibid*, hlm. 23

Setelah gurunya wafat (478 H/1085 M), pengembaraan intelektualnya dilanjutkannya ke daerah Ma'askar dan ia menetap di sana selama kurang lebih lima tahun. Kegiatan yang pokok dilakukannya sebelum ia terjun menjadi guru besar di perguruan Nizamiyah adalah mengikuti pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan oleh istana Wazir (Perdana Menteri) "Nizhamul Mulk", seorang negarawan bani Saljuk yang ketika itu adalah seorang penguasa yang sebenarnya dalam pemerintah Bagdad.

Melihat kehebatan al-Ghazālī dalam menghadapi cerdik-pandai saat itu, maka Nizham al-Mulk sangat takjub dan kagum, dan seketika itu juga Perdana Menteri Nizham al-Mulk mengangkatnya menjadi seorang Professor di Perguruan Tinggi Nizamiyah. Hal ini terjadi pada tahun 484 H/1091 M, pada waktu itu dia baru berusia 34 tahun³⁷.

Pangkat dan kedudukan tinggi dalam profesi akademika, walaupun sebenarnya namanya melalui jabatannya itu sangat tenar, dikenal dan melambung, menerobos tingkat ulama-ulama besar semasanya, namun al-Ghazālī tidak merasa puas terhadap posisi keilmuannya itu. Sebagai jiwa yang tetap haus untuk menambah ilmu, maka dalam menghadapi kebenaran al-Ghazālī tetap sangat selektif dan tidak pernah memvonis, kebenaran akal dan indra sebagai kebenaran mutlak, melainkan terhadap kedua alat rohani itu menunjukkan sikap yang skeptis. Baginya masih ada kebenaran yang tidak sampai akal dan indra mencapainya. Kebenaran itu hanya mampu dicapai melalui suara hati yakni al-dzauq yang memperoleh *Nur Ilahi*. Cara ini hanya bisa ditempuh melalui maqam-

³⁷ *Ibid*, hlm. 24.

maqam dalam disiplin kesufian. Oleh karena itu jabatannya sebagai guru besar Nizamiyah ditinggalkannya dan berada dalam pengasingan. Selama sepuluh tahun ditinggalkannya Bagdad berada di pengasingan untuk memperoleh tingkat kebenaran itu, yaitu kebenaran yang diyakininya betul-betul merupakan kebenaran, seperti kebenaran sepuluh lebih banyak dari tiga. Di waktu menjalankan uzlahnya, al-Ghazālī sempat menulis karya besarnya yang berjudul “*Ihya Ulūmuddīn*” (menghidupkan kajian ilmu-ilmu agama). Sikap itu terus mempengaruhi jiwanya sehingga ia hampir-hampir meninggalkan kedudukan akademiknya untuk selamanya.

Meditasi al-Ghazālī berakhir pada tahun 498 H / 1105 H, ketika ia menerima kembali tawaran Fakhru'l Mulk putra Nizhāmul Mulk untuk mengajarkan lagi di perguruan tinggi Nizāmiyah di Naisabur. Kedatangannya yang kedua ini adalah berbeda dengan sebelumnya, dalam arti corak pemikirannya yang sufistik dan cenderung memberikan penilaian terhadap kebenaran akal dan indra. Karyanya yang muncul pada saat ini adalah *al-Munghiz min al-Dlalāl* (pembebas dari kesesatan)³⁸.

Tidak lama dia tinggal di Naisabur, dia lalu kembali ke tempat kelahirannya –Thus- mengasuh sebuah khandaqah (semacam pesantren sufi), dan dia wafat di tempat kelahirannya di pangkuan saudaranya sendiri Ahmad pada tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H (Desember 1111 M) dalam usia 55 tahun.

³⁸ M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazālī*, hlm. 29.

2. Latar Belakang Pemikirannya

Al-Ghazālī, menghadapi permasalahan ummat yang merupakan kelanjutan sejarah yang semakin mengalami kemajuan di berbagai bidang ilmu pengetahuan. Baik dalam bidang keagamaan seperti ilmu kalam dan ilmu fiqh, maupun ilmu-ilmu umum seperti Filsafat, matematika, sosial, politik, dan banyak lagi.

Mu'tazilah dan Asy'ariyah merupakan dua aliran dalam teologi yang sangat berperan kala itu. Karena keduanya di samping menggunakan dalil naqli juga telah muncul argumen aqli. Dan yang dominan di bidang ratio adalah Mu'tazilah, sedang dari aliran Asy'ariyah muncul Maturidiyah yang terbagi menjadi dua: Maturidiyah Samarkhand dan Maturidiyah Bagdad. Maturidiyah Samarkhan adalah cenderung rasionalis, sedang Maturidiyah Bagdad masih condong mengikuti Asy'ariyah.

Berkembangnya faham rasionalis di kalangan teologi sebagai akibat dimulainya penterjemahan buku-buku asing (Yunani) dan sebagai dampaknya yang sangat menonjol adalah lahir golongan filosof dengan bendera filsafatnya yang cenderung mengembangkan teori-teori Plato, Aristoteles dan Neo Platonisme. Dan di sisi lain berkembang pula aliran Bathiniyah sebagai reaksi terhadap kedua aliran di atas yang menggunakan inderawi³⁹.

Ketiga aliran di atas (Teologi, Filsafat dan Bathiniyah) pada masa al-Ghazālī lahir masih sangat dominan, sehingga al-Ghazālī sebagai pribadi yang

³⁹ M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu*, hlm. 27.

senantiasa haus akan ilmu pengetahuan cenderung mempelajari ketiga aliran tersebut dengan seluruh ajaran-ajarannya.

Penguasaannya terhadap ketiga aliran itu menyebabkan al-Ghazālī ahli di bidang itu dengan memunculkan karya-karyanya pada setiap bidang tentang faham itu yang bersifat kritik dan *ventikatif developmental*. Finalisasi dari evolusi pemikirannya muncullah skeptisme dalam dirinya sebagai impact dari penelitiannya terhadap hakekat yang diajarkan oleh ketiga aliran itu.

Demikianlah hal-hal yang melatarbelakangi pemikiran al-Ghazālī, yang pada akhirnya al-Ghazālī dengan cermat melakukan suatu *Sintetik Islami* terhadap aliran-aliran yang muncul pada masanya., sehingga ia mampu tampil dengan teori-teorinya sendiri tentang kebenaran yang selalu dikaitkannya pada ajaran Islam. Puncak pemikirannya adalah lahirnya karya terbesarnya yakni *Ihya Ulūm al-dīn* sebagai suatu upaya besar dalam rangka kritik terhadap faham-faham yang ada pada masanya. Dilakukannya kritik terhadap aliran-aliran itu adalah “karena terdorong oleh gejala berkecamuknya pikiran bebas waktu itu yang banyak membuat orang meninggalkan ibadah”.

Jadi pemikiran al-Ghazālī muncul sebagai usaha mengembalikan aliran-aliran ke pangkalnya dengan pemahaman ilmu Islami.

3. Metode Istimbatnya

Obyek kajian ushul al-Fiqh adalah dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar'iyah*), yang menurut al-Ghazālī, dapat diperinci menjadi empat hal utama; *Pertama*, buah ilmu ushul al-fiqh ini (*al-samrah*) yang meliputi hukum-

hukum yang berkaitan dengannya. *Kedua*, pemberi buah (*al-muśmirah*) yang meliputi dalil umum, seperti al-Qur'ān, sunnah, ijma', dan qiyās. *Ketiga*, metode pengambilan buah (*turūq al-istiśmār*) yang meliputi metode kebahasaan dan metode kemaknaan. *Keempat*, pengambil buah (*al-mustaśmir*) yang meliputi kriteria orang yang berhak disebut mujtahid⁴⁰.

Sumber hukum menurut al-Ghazālī ada empat, yaitu al-Qur'ān, as-Sunnah, Ijma'(konsensus) dan dalil akal. Menurut al-Ghazālī sumber hukum Islam yang sesungguhnya adalah satu, yaitu Allah. Hanya saja kita tidak bisa langsung mengetahui Hukum Allah, melainkan kita mengetahuinya melalui perantaraan Rasulnya. Kemudian Ijma' menunjuk kepada sunnah Rasul, sehingga keduanya dijadikan sumber hukum pula dalam pengertian yang diperluas. Menurut al-Ghazālī akal tidak menjadi sumber dalam menetapkan adanya hukum, tetapi sebaliknya untuk menetapkan tiadanya hukum dikala nas tidak ada.

Kajian al-Ghazālī, tentang al-Qur'ān meliputi definisinya, lafal-lafalnya seperti lafal *mujmal* (global), dan *mubayyan* (jelas), *zāhir* (permukaan) dan *mu'awwal* (yang dita'wil), beberapa cara interpretasi yang mencakup *takwil*, *takhsis* dan *nasakh*. Kemudian al-Ghazālī mengkaji formula taklif berupa *al-amr* (perintah) dan *an-nahy* (larangan), dan dari segi makna implikasi (*mafhūm*), 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 kedalam lima tipe: *dalālah al-iqtidā'* (ekspresi niscaya), *dalālah isyārah* (ekspresi isyarat), *dalālah imā'* (ekspresi tidak langsung), *fahwā*

⁴⁰ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles*, hlm. 23.

al-khitāb (*mafhūm muwāfaqah*, argumen *a fortiori*) dan *mafhūm mukhālafah* (argumen *a contrario*)⁴¹.

Dalam bahasa al-Ghazālī memberikan interpretasi linguistik yang merupakan cerminan dari skeptisisme bahasa. Yakni pemahaman tentang; a) *mafhūm al-muwāfaqah* (argumen *a fortiori*), b) *mafhūm al-mukhālafah* (argumen *a contrario*) dan, c) mengenai perintah (amar)⁴². Seperti persoalan *mafhūm al-muwāfaqah* (argumen *a fortiori*) yang tidak bisa dianggap qiyās, dan keliru orang yang menganggap larangan memukul orang tua itu didasarkan pada qiyās terhadap larangan mengucapkan “hus” jika dimaksudkan penyimpulan itu berdasarkan pada penggunaan nalar dan penyimpulan kausa logis⁴³.

Tentang as-Sunnah pun sama berkenaan dengan laporan *mutawatir* dan *ahad*, kemudian ijma’ yang ia kaji adalah tentang kejujumannya, rukun-rukunnya, dan hukum mengikuti atau sebaliknya mengingkarinya. Namun lebih lanjut al-Ghazālī beranggapan bahwa penafsiran tekstual saja tidak cukup untuk memahami hukum syar’i. Pemahaman seperti ini memberi peluang kepada pendekatan non-tekstual.

Umumnya para teoritis hukum Islam (ahli-ahli ushul fiqh) mengembangkan pendekatan dalam penyelidikan tentang hukum dengan

⁴¹ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min Ilm al-Ushūl*, Kajian akan hal tersebut diatas adalah kutub ketiga, yang merupakan metode penemuan hukum syar’i. pembahasan kutub ini merupakan pembahasan yang paling panjang dalam *al-Mustasfā* berkisar lebih dari 200 halaman. yakni, hlm. 260-477.

⁴² *Ibid*, hlm. 371-393.

⁴³ *Ibid*, hlm. 373.

didasarkan pada 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 naqallah yang diikuti, dan akal dikemudiankan sehingga ia mengikuti naqal. Akal tidak dibebaskan dalam melakukan penyelidikan kecuali sejauh yang dibenarkan oleh naqal”⁴⁴.

Ini berarti bahwa analisis hukum adalah naqli atau analisis teks, sesuai dengan anggapan bahwa tidak ada hukum diluar teks-teks naqliah dan, sesuai dengan paradigma optimistik, bahwa bahasa dan teks telah merupakan sarana yang mencukupi. Oleh sebab itu ilmu hukum Islam dimasa lalu dikalangan 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.

Al-Ghazālī di lain pihak mengembangkan paradigma metodologis/epistemologis yang dapat diberi nama pemaduan wahyu dan rakyu atau secara singkat dapat disebut sebagai tesis integratif. Hal ini dinyatakan oleh al-Ghazālī pada permulaan kitab *al-Mustasfā*, “ilmu yang paling mulia adalah ilmu yang didalamnya rakyu dan wahyu menyatu serta akal dan syarak berpadu dan ilmu hukum dan teorinya termasuk kategori ini”⁴⁵.

Dalam karyanya yang lain ia menegaskan bahwa akal dan syarak merupakan dua sumber pengetahuan yang tidak terpisahkan. Akal tidak akan

⁴⁴ Syamsul Anwar, *Al-Ghazālī dan Karyanya al-Mustasfā_ Studi tentang Paradigma Istibat Hukum*, Laporan Penelitian tidak diterbitkan, (Yogyakarta, Fakultas Syari’ah, IAIN Sunan Kalijaga, 2003). Hlm. 105.

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 106. dan untuk lebih jelas lihat juga, al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min Ilm al-Ushūl*, hlm. 9.

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.

Pemaduan 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 pada teks-teks khususnya wahyu dan sistem pengetahuan *burhānī* yang berlandaskan nalar independen manusia.
- 2) Membangun teori *maqāsid asy-syari'ah*.⁴⁶

Usaha mendekatkan dan mengintegrasikan 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 ushul fiqh dengan uraian epistemologis yang lazim dalam ilmu kalam. Sebagai gantinya *Hujjatul Islam* ini membawakan uraian mengenai *mantiq* (logika), sembari menyatakan bahwa penguasaan ilmu *mantiq* atau logika itu amat penting, dan ilmu seseorang yang tidak menguasainya tidak reliabel dan tidak dapat dipercaya. Lebih jauh dalam rangka menunjukkan arti penting *mantiq* bagi penalaran hukum, al-Ghazālī membuat contoh-contoh penerapan bentuk silogisme dalam masalah-masalah fiqh, dan sekaligus menekankan bahwa

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 107.

sesungguhnya penalaran hukum (fiqh) tidak berbeda dengan penalaran ilmu-ilmu rasional kecuali menyangkut premisnya saja.

Untuk lebih menegaskan dan memperdalam bagaimana silogisme dapat diterapkan dalam penalaran hukum, al-Ghazālī membuat suatu uraian khusus dalam *Syifā' al-Galīl* dan ia beri judul “Uraian tentang Bentuk-bentuk Argumentasi Rasional yang Berlaku dalam Masalah-masalah Hukum”. Dalam uraian ini ia mengemukakan tiga bentuk argumen rasional yang dapat diterapkan dalam penemuan hukum, yaitu apa yang ia sebut dengan demonstrasi kausal, demonstrasi indikatif dan demonstrasi *reduction ad absurdum*.⁴⁷

Penerapan metode induksi dapat dilihat dalam interpretasi linguistik, dan teori *maqāsid asy-syarīah*. Menyangkut interpretasi linguistik, hadirnya metode induksi ini merupakan konsekuensi dari pandangan skeptisisme al-Ghazālī mengenai bahasa. Al-Ghazālī 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 dipahami secara tepat. Dengan kata lain bagi al-Ghazālī hukum tidak hanya dipahami dengan penerapan deduktif teks, melainkan disimpulkan secara induktif dari berbagai data dimana teks itu sendiri adalah salah satu data yang bersama data lain menjadi sumber induktif untuk pemahaman hukum.

Paham ini tercermin dalam pendapat al-Ghazālī memaknai amar, lafal umum, argumen *a fortiori* dan lain-lain. Suatu teks perintah (amar) *an sich* tidak

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 108.

menunjukkan hukum apa-apa. Maknanya baru dapat diketahui dengan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Seperti perintah membayar zakat dalam ayat *wa ātū az-zakāh*,⁴⁸ ‘...dan bayarlah zakat...’ tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Kewajibannya dipahami berdasarkan berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama mengiring pemaknaan perintah zakat itu kepada hukum wajib⁴⁹.

Aspek lain dalam mana metode induktif diterapkan oleh al-Ghazālī adalah otentikasi hadis. Berbagai evidensi sirkumstansial mengenai suatu hadis dapat meningkatkan nilai hadis bersangkutan, bahkan evidensi sirkumstansial dapat meningkatkan nilai hadis ahad tertentu menjadi hadis mutawatir. Konsep kemutawatiran (*at-tawātur*) sendiri adalah suatu konsep induktif. Pengolahan dan perkembangan teoretis doktrin induktif dalam kaitannya dalam kajian teori hukum terjadi setelah diperkenalkannya logika Yunani ke dalam studi kalam dan usul fiqh. Penggarapan berdasarkan ilmu logika terhadap teori induksi dalam kaitannya dengan kajian-kajian hukum Islam muncul pertama kali dalam karya-karya al-Ghazālī, walaupun baru mendapatkan apresiasi yang kuat dan dasar pijakan yang kokoh pada masa-masa kemudian⁵⁰.

⁴⁸ Al-Baqarah (2) : 43, 83, 110, 277, an-Nisa (4) : 77, at-Taubah (9) : 5, 11, al-Haj (22) : 41, 78, an-Nur (24) : 56, al-Mujadalah (58) : 13, al-Muzammil (73) : 20.

⁴⁹ Syamsul Anwar, *al-Ghazālī dan Karyanya*, hlm. 109.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 109-10.

Teori *maqāsid asy-syari'ah* adalah bidang lain dalam mana pepaduan wahyu dan rakyu dilakukan oleh al-Ghazālī. Terdapat dua catatan yang perlu diberikan menyangkut teori *maqāsid asy-syari'ah*, yaitu:

1. Bahwa logika yang melandasi penemuan hukum teologis yang bertitik tolak pada masalah mursalah adalah koraborasi induktif. Masalah mursalah itu sendiri merupakan hasil kesimpulan induktif terhadap berbagai sumber material syari'ah yang terserak-serak dan dari berbagai petunjuk-petunjuk kontekstualnya. Sejauhmana kekuatan dan nilai otoritatif masalah tersebut tergantung kepada sejauhmana ia didukung oleh koraborasi dari berbagai sumber dimaksud.
2. Bahwa perdebatan mengenai tingkat nilai otoritatif *masalah mursalah* pada hakikatnya adalah perdebatan mengenai penentuan batas kewenangan akal dalam kaitannya dengan wahyu. Akar persoalannya terletak pada masalah kausasi hukum syar'i berdasarkan masalah (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 melibatkan masalah-masalah hukum *an sich* tetapi juga lebih jauh merasuk kedalam persoalan-persoalan teologis⁵¹.

Pengakuan terhadap kausasi hukum berdasarkan masalah berarti memberi kewenangan besar kepada akal dalam masalah-masalah hukum. Bahkan dapat dikatakan bahwa teori kausasi hukum berdasarkan masalah adalah salah satu wujud dari bentuk pepaduan wahyu dan rakyu yang ditemukan oleh al-Ghazālī.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 110-11.

Dalam *Syifā' al-Galīl* al-Ghazālī mengemukakan banyak contoh bagaimana kasus-kasus yang tidak ada nasnya ditetapkan hukumnya berdasarkan maslahat. Inti yang ingin dikemukakan disini adalah bahwa paradigma metodologis al-Ghazālī telah membuka peluang bagi analisis sosial dalam hukum Islam dengan memadukan fungsi wahyu dan rakyu.

4. Karya-karyanya

Karena luasnya pengetahuan al-Ghazālī, maka sangat sulit sekali untuk menentukan bidang dan spesialisasi apa yang digelutinya. Hampir semua aspek-aspek keagamaan dikajinya. Di perguruan tinggi Nizamiyah al-Ghazālī banyak mengajarkan tentang ilmu Fiqh versi asy-Syāfi'ī sebab ia pengikut madzhab Syāfi'ī dalam bidang fiqhi. Tetapi al-Ghazālī juga mendalami bidang-bidang lain seperti: Filsafat, Kalam dan Tasawuf. Oleh karena itu menetapkan al-Ghazālī sebagai tokoh dalam satu segi tentu tidaklah adil. Sangat tepat sekali bila gelar *Hujjatul Islam* ia sandang dengan pertimbangan al-Ghazālī mempunyai keahlian (kualifikasi) dimensional.

Kesemuanya itu dapat diteliti melalui karya-karyanya. Sebagai ulama besar yang kreatif dan mempunyai keahlian yang sangat luas al-Ghazālī sangat gemar menulis. Aneka ragam bidang dia tulis dengan percaya diri sehingga nampak tulisan-tulisannya itu mampu mewakili masalah yang dia kemukakan. al-Ghazālī telah meninggalkan tulisannya berupa buku dan karya ilmiah sebanyak

228 kitab yang terdiri dari beraneka macam ilmu pengetahuan yang terkenal pada masanya⁵². Kitab-kitab yang diterbitkan adalah sebagai berikut :

1. Dalam bidang Tasawuf

- a. *Adāb al-Shūfiyah* terbit di Mesir.
- b. *Al-Adāb fi al-Din*, telah dicetak di Kairo tahun 1343 M.
- c. *Al-Arbā'in fi Ushūl al-Dīn*, merupakan bagian ketiga dari *Jawāhir al-Qur'ān*, terbit di Mekah tahun 1302.
- d. *Al-Imlāu 'am asykali al-ihyā'*, sebagai jawaban beliau kepada orang yang menantanginya terhadap beberapa bagian dalam bukunya *Ihya*. Dicetak bersama *Ittihaf al-Sabah al-Muttaqin Zabidy* di Fes tahun 1302 H.
- e. *Ihyā' Ulūmuddīn*, merupakan buku fatwa dan karya beliau yang paling besar, telah dicetak berulang kali di Mesir 1281. Dan terdapat tulisan tangan di beberapa perpustakaan di Berlin, Wina, Leiden, Inggris, Oxford dan Paris.
- f. *Ayyuha al-Walad*, beliau tulis untuk salah seorang temannya sebagai nasehat kepadanya tentang zuhud, targhib dan tarhib. Dicetak dengan terjemahan di Wina tahun 1838 dan tahun 1842, dan juga dicetak di Mesir, dan ada tulisan tangan di beberapa perpustakaan di Eropa dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh DR. Taufiq Shifa tahun 1958.

⁵² M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu*, hlm. 28.

- g. *Bidāyah al-Hidāyah wa Tahdzib al-Nufūz bil Adab al-Syar'iyah*, telah dicetak di Kairo berulang kali. Dan ada tulisan tangan di Berlin, Paris, London, Orford, Al-Jazair dan Guthe. Dan ada ringkasannya, bahkan ada syarahnya ditulis oleh seorang ulama Indonesia; Muhammad Nury yang diberi nama *Marāgy al-Ubūdiyyah*.
- h. *Jawāhir al-Qur'ān wa Dauruhā*, telah dicetak di Mekah, Bombay dan Mesir dan ada tulisan tangan di Leiden, Musium Baritani (Inggris) dan Dar al-Kutub Mesir.
- i. *Al-Hikmah fi Makhlūqat Allah*, telah dicetak berulangkali di Mesir.
- j. *Khulāsut al-Tasāuf*, beliau tulis dalam bahasa Persi, dan sudah diterjemahkan oleh Muhammad al-Kurdy, wafat tahun 1322 H, dicetak di Mesir tahun 1327 H.
- k. *Al-Risālah Ladūniyah*.
- l. *Al-Risālah al-Wadzīyah*, dicetak di Kairo tahun 1343 H.
- m. *Fātihah al-Ulūm*, terdiri dari dua pasal, ada tulisan di perpustakaan Berlin dan di Paris, dicetak di Mesir tahun 1322 H.
- n. *Qawāidu al-asyārah*, dicetak berulangkali di Mesir.
- o. *Al-Kasyfu wa al-Tabyin fi gurūr al-halqi 'ajamin*, dicetak dengan (*tanbīhu al-mughtar*) oleh Sya'rawi.
- p. *Al-Mursyīd al-amīn ila Mauidhāt al mu'min*, merupakan ringkasan dari al-Ihya terbit di Mesir.
- q. *Musykilāt al-Anwār*, di dalamnya dibahas tentang filsafat Yunani dari segi pandangan tasawuf, dicetak di Mesir tahun 1343 H., dan ada

tulisan tangan di Daral-Kutub di Mesir dan dua terjemahan dalam bahasa Ibrani

- r. *Mukasyafāt al-qulūb al-muqarrab ila al-hadhrati alāmi al-ghuyūb*, merupakan ringkasan *al-muktasyifātu al-Kubrā* oleh al-Ghazālī, ringkasan dari beberapa keutamaan.
- s. *Minhāju al-‘ābidīn ila al-Jannah*, dikatakan ini merupakan karya terakhir beliau, terbit di Mesir berulang kali, ada tulisan tangan di Berlin, Paris, Aljazair. Buku ini ada ringkasannya dan sharahnya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki.
- t. *Mizān al-amal*, merupakan ringkasan tentang ilmu jiwa dan mencari kebahagiaan yang tidak dapat diperoleh kecuali dengan ilmu belajar, dicetak di Leipziq tahun 1939 dan di Mesir than 1328 H.

2. Karya-karya tentang Aqidah

- a. *Al-Ajwibah al-Ghazālīyah fi masāil al-ukhrawiyah*.
- b. *Al-Iqtishād fi al-I’tiqād*, terbit berkali-kali di Mesir.
- c. *Al-Jam’u al-‘Awwām ‘An ‘Ilmu al-Kalām*, terbit di Mesir dalam kredit ini mencari dan India, ada nasakh tulisan tangan terutama tulisan Eropa.
- d. *Al-Risālah al-Quddūsīyah fi Qawāidu al-‘Aqāid*, terbit di Iskandariyah.
- e. *Aqīdah Ahlu al-Sunnah*, terbit di Iskandariyah dan terdapat nasakh di Belin, dan Ozford London.

- f. *Fadlāilu al-Bathinīyah wa Fadlāilu al-Mustadhāriyah* dan dinamakan *Al-Mustadhāry* tersebar bagian yang besar, didahului dengan muqadimah dan bahasan yang panjang dengan bahasa Jerman terbit di Leiden tahun 1912 M, dengan redaksi bahasa Arab, terbit juga di Kairo matan bahasa Arab, dan kitab ini merujuk pada kitab al-Dai al-Islamiyah Ali bin Walid dalam kitabnya (Dami' al-Bathil Wahtaf al-Maradlil).
- g. *Fishāi al-Tafrīqah baina al-Islām wa Zindīqah*, terbit di Mesir tahun 1343 H.
- h. *Al-Qisthās al-Mustaqīm*, terbit berulang kali di Mesir dan terdapat syarah yang namanya Mizan al-Taqwim.
- i. *Kimia al-Sa'ādah*, terbit berulang kali di Mesir.
- j. *Al-Maqāshidu al-Isny fi Syahri Asma Allah al Husnā*, terbit di Mesir tahun 1324 H.

3. Karya dalam Bidang Fiqh dan Ushul Fiqh

- a. *Asrār al-Hājj*, dalam Fiqh al-Syāfi'ī, terbit di mesir.
- b. *Al-Mustasfā fi 'Ilm al-Ushūl*, terbit berulang kali di Kairo, ringkasan tulisan ini di Dar al-Kutub Mesir dan di perpustakaan Guthe.
- c. *Al-Wājiz fi al-Furū'*, kitab dalam madzhab Syāfi'ī dan terdapat ringkasan tulisan tangan di Darul Kutub mesir dan syarahnya belum terbit.

4. Karya tentang mantiq dan Filsafat

- a. *Tahāfūt al-Falāsifah*, terbit di Mesir berulang kali, di Bombay tahun 1304 H dan di Beirut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani.
- b. *Risalāh al-Thayr*, terbit di Kairo tahun 1343 H.
- c. *Mihka al-Nadhari fi al-Manthiq*, terbit di Mesir
- d. *Misykat al-Anwār*, terbit di Mesir tahun 1343 H.
- e. *Ma'āry al-Qudsi fi Madārij Ma'rifāt al-Nafs*, terbit di Kairo tahun 1346 H.
- f. *Mi'yār al-Ilm fi al-Manthiq*, terbit di Mesir tahun 1329 H.
- g. *Maqāshid al-Falāshifah*, tentang Manthiq dan Hikmah Ketuhanan dan Hikmah Thabiat, terbit di Leiden 1888 M lengkap dengan syarah, di Kairo terbit berulang kali, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin telah terbit di Randuqiyah tahun 1506 M.
- h. *Al-Munqidz Min al-Dlalāl*, terdapat ringkasan tulisan tangan di perpustakaan-perpustakaan Berlin, Leiden, Paris, Auskrial dan Darul Kutub Mesir, disalin secara panjang lebar dalam kitab filsafat Arab yang terbit tahun 1842 M di Perancis, serta telah disadur berulang kali di Damsyik dan Beirut.

5. Karya Manuskrip

Tentang Tasawuf

- a. *Jāmi'al-Haqāiq Bitajribah al-'Alāiq*, ada ringkasan tangan di perpustakaan Usala.
- b. *Zuhd al-Fatih*, terdapat ringkasan tangan di museum Britain.
- c. *Madkhāl al-Sulūk ila Manāzil al-Mulk*.

- d. *Ma'ārij al-Sālikin*, ada ringkasan di perpustakaan Paris.
- e. *Nūr al-Syam'ah fi Bayān Dluhri al-Jāmi'ah*, ada ringkasan tangan di perpustakaan Munchen dan Dar al-Kutub Mesir.

Fiqh dan Ushul Fiqh

- a. *Al-Bāsith fi al-Furū' 'Ala Nihāyah al-Muthlab li Imām al-Harāmain*, ringkasan di Mekah dan Dar al-Kutub Mesir.
- b. *Ghāyah Masāil al-Daur*, ringkasan di perpustakaan museum Britain.
- c. *Al-Mankhul fi al-Ushūl*, ringkasan di Dar al-Kutub Mesir.
- d. *Al-Wāsith al-Muhīdith bi Iqthār al-Bāsith*, ringkasan di perpustakaan Munchen dan Dar al-Kutub Mesir.

Falsafat

- b. *Haqāiq al-Ukīm Li Ahli al-Fahm*, ringkasan di perpustakaan Paris.
- c. *Al-Ma'ārif al-Aqlīyah wa al-Hikmah al-Ilāhīyah*, ringkasan di perpustakaan Paris dan Oxford.
- d. *Fadhāil al-Qur'ān*, ringkasan di Dar al-Kutub Mesir⁵³.

⁵³ *Ibid*, hlm. 29-33.

BAB IV

ANALISIS PERBANDINGAN EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM ASY-SYĀFI'Ī DAN AL-GHAZĀLĪ DAN IMPLIKASINYA DALAM PENEMUAN HUKUM ISLAM

A. Paradigma Bahasa (Linguistik)

Umumnya para teoritis hukum Islam (ahli-ahli ushūl al-fiqh) mengembangkan pendekatan dalam penyelidikan tentang hukum dengan didasarkan atas paradigma *tab'iyah al-'aql li an-naql* (*the primacy of revelation over reason*). Asy-Syāfi'ī dan al-Ghazālī dalam menempatkan naqal dan akal boleh dikatakan berbeda meskipun beberapa penulis beranggapan bahwa al-Ghazālī adalah pengikut Asy-Syāfi'ī, beberapa hal yang berbeda antara Asy-Syāfi'ī dan al-Ghazālī dalam masalah ushūl al-fiqh, meliputi tingkatan *bayān*, *sighat amr*, *lafal musytarak*, *mafhum al-muwāfaqah* dan *al-mukhālafah*, dan lain-lain.

Pada masa asy-Syāfi'ī terjadi pembekuan cara-cara berfikir menyangkut hubungan antara lafazd dan ma'na, serta antara bahasa dan teks suci (al-Qur'an), al-Jabiri menempatkan asy-Syāfi'ī sebagai perumus "nalar Islam" atau "nalar arab", karena ditangan asy-Syāfi'ī-lah acuan untuk menafsirkan teks suci. Oleh karena itu berfikir berarti berfikir dalam kerangka nash (*bayānī*)¹. Dan qiyas atau analogi yang mempertautkan sesuatu asal dengan suatu kasus baru (*far'*), merupakan satu-satunya metode yang valid untuk itu, asy-Syāfi'ī menjelaskan,

¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 22-31 dan 175.

bahwa maksud “kembalilah kepada Allah dan Rasulnya” itu ialah *qiyaskanlah* kepada salah satu, dari al-Qur’an atau as-Sunnah.

Asy-Syāfi’ī memberikan konotasi yang sama antara qiyas dan ijthad, atau ijthad adalah qiyas dan sebaliknya qiyas adalah ijthad (*al-qiyās wa al-ijthād ismāni li ma’nā wāhid*)². Dan lebih lanjut ia mengatakan “peristiwa apapun yang dihadapi kaum muslimin, pasti didapatkan petunjuk tentang hukumnya dalam al-Qur’an. disinilah yang memperjelas bahwa asy-Syāfi’ī mengikat basis-basis penalarannya, yaitu dengan bahasa. Menurut al-Jabiri, bahasa bukan sekedar berfungsi sebagai alat komunikasi atau sarana berfikir, tetapi lebih dari itu adalah suatu wadah yang membatasi ruang lingkup pemikiran. Masing-masing disiplin keilmuan itu terbentuk dari sistem kesatuan yang mengikat basis-basis penalarannya, yaitu bahasa³.

Sementara itu, kajian al-Ghazālī tentang al-Qur’an tidaklah jauh berbeda dengan kajian asy-Syāfi’ī yang meliputi definisinya, lafal-lafalnya seperti lafal *mujmal* (global), dan *mubayyan* (jelas), *zāhir* (permukaan) dan *mu’awwal* (yang dita’wil), beberapa cara interpretasi yang mencakup *takwil*, *takhsis* dan *nasakh*. Namun yang berbeda adalah, al-Ghazālī mengkaji formula *taklif* berupa *al-amr* (perintah) dan *an-nahy* (larangan), dan dari segi makna implikasi (*maf’hūm*), 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 kedalam lima tipe: *dalālah al-iqtidā’* (ekspresi niscaya), *dalālah isyārah* (ekspresi isyarat), *dalālah imā’* (ekspresi tidak langsung), *fahwā*

² Asy-Syāfi’ī, *ar-Risālah*, hlm. 476-486.

³ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 175.

al-khitāb (*mafḥūm muwāfaqah*, argumen *a fortiori*) dan *mafḥūm mukhālafah* (argumen *a contrario*)⁴.

Dalam bahasa al-Ghazālī memberikan interpretasi linguistik yang merupakan cerminan dari skeptisisme bahasa. Pemahaman suatu hukum melalui bahasa semata tidak selalu cukup dengan sendirinya. Masih diperlukan bukti-bukti sirkumstansial lainnya agar suatu teks hukum dipahami secara tepat. Dengan kata lain bagi al-Ghazālī hukum tidak hanya dipahami dengan penerapan deduktif teks, melainkan disimpulkan secara induktif dari berbagai data dimana teks itu sendiri adalah salah satu data yang bersama data lain menjadi sumber induktif untuk pemahaman hukum.

Paham ini tercermin dalam pendapat al-Ghazālī memaknai amar, lafal umum, argumen *a fortiori* dan lain-lain. Suatu teks perintah (amar) *an sich* tidak menunjukkan hukum apa-apa. Maknanya baru dapat diketahui dengan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Seperti perintah membayar zakat dalam ayat *wa ātū az-zakāh*, ‘...dan bayarlah zakat...’ tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Kewajibannya dipahami berdasarkan berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama mengiring pemaknaan perintah zakat itu kepada hukum wajib.

Dalam hal inilah al-Ghazālī memberikan pemahaman tentang; a) *mafḥūm al-muwāfaqah* (argumen *a fortiori*), b) *mafḥūm al-mukhālafah* (argumen *a contrario*) dan, c) mengenai perintah (amar). Seperti persoalan *mafḥūm al-*

⁴ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min Ilm al-Ushūl*, hlm. 260-477. dan hal ini dipertegas oleh Syamsul Anwar, *Al-Ghazālī dan Karyanya*, hlm. 61.

muwāfaqah (argumen a fortiori) yang tidak bisa dianggap qiyas, dan keliru orang yang menganggap larangan memukul orang tua itu didasarkan pada qiyas terhadap larangan mengucapkan “hus” jika dimaksudkan penyimpulan itu berdasarkan pada penggunaan nalar dan penyimpulan kausa logis⁵.

B. Paradigma Metodologi

Dalam implikasinya, asy-Syāfi’ī memakai metode, apabila dalam al-Qur’an tidak ditemukan dalil yang dicari maka ia menggunakan hadis yang *mutawatir*,⁶ namun jika tidak juga ditemukan dalam hadis mutawatir baru ia hadis *ahad*. Meskipun begitu ia tidak menempatkan hadis ahad sejajar dengan al-Qur’an dan juga hadis mutawatir⁷. Kemudian asy-Syāfi’ī mengambil ijma’ sebagai dalil hukum urutan ketiga, karena ia berpandangan bahwa tidak mungkin sekelompok umat Islam bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur’an dan as-Sunnah⁸. Sumber keempat adalah Qiyas, yang secara luas menurut asy-Syāfi’ī adalah penggunaan akal dalam pengembangan hukum yang disebut ijihad. Qiyas merupakan bentuk khusus dari ijihad terhadap produk hukum yang belum terdapat dalam ketiga sumber sebelumnya⁹.

Asy-Syāfi’ī menempatkan ra’yu menjadi komponen skunder dengan metode *qiyasnya* yang terbatas pada pengkiasan nas (teks). Dalam tesis skema

⁵ Syamsul Anwar, *Al-Ghazālī dan Karyanya*, hlm. 109.

⁶ Asy-Syāfi’ī, *ar-Risālah*, hlm. 85.

⁷ *Ibid*, hlm. 369-401.

⁸ *Ibid*, hlm. 403, 471-6.

⁹ *Ibid*, hlm. 39, 79-82, 217-219, 508.

asy-Syāfi'ī, penalaran akal manusia berada dibawah sumber wahyu dan ijma' demikian juga deduksi analogis *qiyas* harus bertitik tolak dan hasilnya tidak boleh bertentangan dengan tiga sumber hukum sebelumnya¹⁰.

Pengertian ra'yu (*ijtihad*) asy-Syāfi'ī ini menurut Hasbi ash-Shiddieqy merupakan pengertian sempit dalam mengartikan (memaknai) ijtihad. Yakni, menetapkan suatu hukum terhadap kasus yang serupa, sepadan dengan hukum yang telah ditetapkan. Sedangkan menurut Hasbi, ijtihad menurut arti yang luas adalah, menarik (*istimbath*) dari kaidah-kaidah umum syara'. Atau, mencurahkan segala kemampuan untuk menggali hukum dari sumber al-Qur'an dan as-Sunnah¹¹.

Adalah jelas bahwa metodologi yang dikembangkan oleh asy-Syāfi'ī tampak kaku dan rigid serta tidak bersifat terbuka dan fleksibel, paradigma metodologis yang ditawarkan asy-Syāfi'ī ini bila dipandang sesuai dengan bingkai trilogi epistemologi al-Jabiri maka dapat disimpulkan bahwa epistemologi yang digunakan adalah epistemologi *bayānī*, oleh karena itulah ijtihad menjadi terbatas pada hal-hal yang dapat di*qiyā*skan saja.

Sedangkan al-Ghazālī berbeda dengan pendahulunya (asy-Syāfi'ī), ia mencoba membuat kerangka pemaduan wahyu dan akal secara seimbang dengan pengembangan analisis empiris melalui introduksi teori tujuan hukum (*maqāsid asy-syāri'ah*) dan yang berlandaskan doktrin induktif dan asumsi rasionalitas hukum, ia menegaskan bahwa akal dan syarak merupakan dua sumber

¹⁰ *Ibid*, hlm. 512.

¹¹ Nuoruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia ; Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 139.

pengetahuan yang tidak terpisahkan. Akal tidak akan mendapat bimbingan tanpa syarak, dan syarak tidak akan menjadi jelas tanpa akal¹².

Pemaduan 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 pada teks-teks khususnya wahyu dan sistem pengetahuan *burhāni* yang berlandaskan nalar independen manusia.
- 2) Membangun teori *maqāsid asy-syāri'ah*.¹³

Usaha mendekatkan dan mengintegrasikan sistem *bayānī* dan sistem *burhāni* 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 fiqh dengan uraian epistemologis yang lazim dalam ilmu kalam. Sebagai gantinya *Hujjatul Islam* ini membawakan uraian mengenai *mantiq* (logika), sembari menyatakan bahwa penguasaan ilmu mantiq atau logika itu amat penting, dan ilmu seseorang yang tidak menguasainya tidak reliabel dan tidak dapat dipercaya. Lebih jauh dalam rangka menunjukkan arti penting mantiq bagi penalaran hukum, al-Ghazālī membuat contoh-contoh penerapan bentuk silogisme dalam masalah-masalah fiqh, dan sekaligus menekankan bahwa sesungguhnya penalaran hukum (fiqh) tidak berbeda dengan penalaran ilmu-ilmu rasional kecuali menyangkut premisnya saja.

¹² Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, hlm. 9-10, dan 62-3.

¹³ Syamsul Anwar, *Al-Ghazālī dan Karyanya*, hlm. 107

Langkah awal al-Ghazālī yang mencetuskan paradigma integratif dan yang penjabarannya dalam bentuk metodologis diwujudkan dalam mekanisme *istidlāl mursal* dan teori munasabah merupakan prosedur-prosedur integrasi wahyu dan rakyu dan sekaligus membuka peluang bagi analisis hukum yang non tekstual dan analisis sosial terhadap hukum¹⁴. Namun secara faktual dan pada praktiknya kedua hal ini masih banyak terpusat pada analisis normatif-tekstual.

Namun, kedua paradigma ini, dapat menjadi landasan epistemologis bagi pengembangan metode penemuan hukum syar'i secara khusus dan metode penelitian hukum Islam secara umum.

3. Implikasi Metodologis Dalam Penemuan Hukum

Pada zaman modern, dalam konteks bangkitnya kembali upaya mencari sistem pengetahuan alternatif, tampaknya tesis skema asy-Syāfi'ī dengan penalaran akal manusia berada dibawah sumber wahyu dan ijma' demikian juga deduksi analogis *qiyas* harus bertitik tolak dan hasilnya tidak boleh bertentangan dengan tiga sumber hukum sebelumnya, yang dapat dikategorikan sebagai sistem pengetahuan *bayānī*, yang masih terpaku pada literalisme teks.

Dan tesis integrasi wahyu dan rakyu dari al-Ghazālī, dengan mencoba memadukan dan mengintegrasikan sistem *bayānī* dan sistem *burhāni* melalui introduksi metode induktif dan teori *maqāsid asy-syāri'ah* dalam bentuk metodologis diwujudkan dalam mekanisme *istidlāl mursal* dan teori munasabah. Kini menjadi perhatian kembali dari beberapa sarjana Muslim kontemporer yang

¹⁴ *Ibid*, hlm. 115.

mencoba mengembangkan dari apa yang disebut pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial. Karena dengan demikian terbuka peluang untuk analisis sosial dan empiris bagi hukum Islam.

Paradigma ini, kemudian oleh asy-Syātībī¹⁵ yang banyak mendalami teori *maqāsid asy-syari'ah* al-Ghazālī, juga tidak berhasil membuat suatu mekanisme analisis hukum Islam secara lebih empiris. Hal ini karena, justru berlainan dengan al-Ghazālī, ia mengembangkan paradigma yang berbeda, yaitu *tab'iyyah al-aql li al-naql (the primacy of revelation over reation)*¹⁶. Kebanyakan kajian para ulama sesudah al-Ghazālī mengenai *istidlāl mursal* dan *maqāsid asy-syari'ah* bersifat repetitif dan reproduktif tanpa ada penemuan gagasan dan interpretasi baru yang produktif terhadap pemikiran al-Ghazālī.

Barulah pada akhir abad ke-19 M dan awal abad ke-20 M, para pembaharu ushul al-fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (w. 1905 M), Rasyid Ridha (w. 1935 M), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956 M), dan lain-lain. Merevitalisasi prinsip *masalahah* yang ditawarkan oleh asy-Syātībī melalui teori *maqāsidnya* itu, karena tidak menawarkan teori baru, maka Wael B. Hallaq mengkategorikan para pembaharu di bidang ushul dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut aliran *utilitarianisme*.¹⁷

¹⁵ Menurut asy-Syātībī semua kewajiban (*taklif*) diciptakan dalam rangka merealisasi kemaslahatan hamba. Tak satupun hukum Allah dalam pandangannya yang tidak mempunyai tujuan. Dan hukum dibuat tidaklah untuk hukum itu sendiri melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemaslahatan. Lihat, Asyafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid asy-Syāri'ah Menurut asy-Syātībī*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 64-5.

¹⁶ Syamsul Anwar, *Al-Ghazālī dan Karyanya*, hlm. 116.

¹⁷ Amin Abdullah, *Paradigma alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer*, dalam Ainurrafiq, (Ed), *Mazhab Jogja*, hlm. 120.

Kemudian Wael B. Hallaq mengategorikan kelompok yang kedua yang melakukan pembaharuan dalam ushul al-fiqh, seperti Muhammad Said Asymawi, Fazlur Rahman, dan Syahrur sebagai kelompok *liberalisme keagamaan* (*religious liberalism*), karena coraknya yang liberal dan cenderung membuang teori-teori ushul al-fiqh lama¹⁸. Tetapi bagaimanapun juga, tawaran pembaharuan ushul al-fiqh oleh mereka yang disebut Hallaq kaum liberalis itu tetap saja menyisakan sejumlah kontroversi dan perdebatan.

Tawaran pembaharuan kelompok kedua ini, hingga saat ini masih ditanggapi oleh mayoritas ulama ushul secara negatif dan bahkan penuh kecurigaan. Akar utama penyebab kontroversi itu adalah karena tawaran mereka tidak memiliki landasan kuat pada kerangka teoritik (*Theoretical frame*) ilmu ushul yang telah ada sebelumnya. Padahal perkembangan suatu ilmu tidak harus berjalan secara *evolutif* yang selalu berpijak pada teori lama tapi bisa saja secara *revolutif*, dimana sama sekali tidak berpijak pada teori-teori yang telah ada sebelumnya, tapi menawarkan sebuah paradigma yang sama sekali baru. Amin Abdullah menyebut perkembangan ilmu yang semacam ini dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang sangat dikenal dalam filsafat ilmu pengetahuan kontemporer¹⁹.

Kemudian, sebuah ide brilian “Mazhab” Jogja dalam meyakini “kemandekan” dalam paradigma ilmu ushul, menggagas paradigma baru ushul al-fiqh kontemporer dengan menawarkan epistemologi tersendiri yang mencakup trilogi epistemologi al-Jabiri. Dalam hal ini adalah “*epistemologi jama’i*” atau

¹⁸ *Ibid*, hlm. 121.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 11 dan 121.

“*epistemologi komprehensif*”²⁰. Karena hal ini, menurut Ainurrafiq (salah satu penggagas epistemologi ini), didasarkan pada asumsi bahwa hakikat ushul al-fiqh adalah sejumlah pengetahuan yang tersusun secara rapi berupa kaidah-kaidah umum sebagai acuan tentang penetapan hukum segala perbuatan manusia. Sumber ushul al-fiqh adalah nash al-Qur’an, nash *kauniyah*, nash *ijtima’iyah*, dan nash *wujdaniyah*. Dan metode yang digunakan dalam ushul al-fiqh mencakup metode *bi dalālah al-nash* dan *al-ra’yi*; tekstual dan kontekstual; *bayānī*, *ta’līlī* dan *istislāhī*. Untuk itu, Ainurrafiq berkesimpulan bahwa ushul al-fiqh sebenarnya merupakan “logika Islam”²¹.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

²⁰ Ainurrafiq, *Menawarkan Epistemologi Jama’i Sebagai Epistemologi Ushul Fiqh*, Tinjauan Filosofis, *Ibid*, hlm. 10, 25, dan 32-53.

²¹ *Ibid*, hlm. 10 dan 50-1.