

DETERMINASI DAN INTERVENSI AKAL DALAM *MADZHAB USHUL* IMAM SYAFI'I

Muhammad Ngizzul Muttaqin, Ahmad Khoiri
Pascasarjana IAIN Tulungagung, Jawa Timur
E-mail: muttaqinizzul19@gmail.com

Pascasarjana IAIN Tulungagung, Jawa Timur
Email: ahmadkhoribulusari@gmail.com

ABSTRAK

Salah satu penyumbang utama yang membuat berkembangnya hukum Islam adalah intervensi akal dalam pengkajian hukum Islam. Intervensi akal dalam pengkajian hukum Islam merupakan sebuah jalan keluar jika terjadi kontradiksi antara *nash* dan realitas. Salah satu metode *ijtihad* yang menggabungkan *nash* dan akal yang digagas oleh Imam Syafi'i adalah *qiyas*. *Qiyas* merupakan sebuah metode yang mengembalikan permasalahan pada teks *nash* yang dibantu dengan kekuatan dan intervensi akal. Sebagai kajian yang berbasis literatur dan studi pustaka, kajian ini akan mengungkap intervensi akal dalam *madzhab ushul* Imam Syafi'i, yaitu metode *qiyas*.

Kata kunci: Hukum Islam, Intervensi Akal, *Qiyas*

ABSTRACT

One of the main contributors to the development of Islamic law is the intervention of reason in the study of Islamic law. Intervention of reason in the study of Islamic law is a way out if there is a contradiction between the text and reality. One method of *ijtihad* that combines texts and reason initiated by Imam Shafi'i is *qiyas*. *Qiyas* is a method that returns problems to the text of the texts which are assisted by the power and intervention of reason. As a literature-based study and literature study, this study will reveal the intervention of reason in the *ushul* Imam Syafi'i school of thought, namely the *qiyas* method.

Keyword: Islamic Law, Intervention of Intellect, *Qiyas*.

Pendahuluan

Perubahan yang terjadi pada kehidupan umat manusia secara besar-besaran pada abad modern ini yang telah membawa pengaruh pada munculnya pola pikir dan cara pandang dalam paradigma hukum Islam kontemporer.¹ Perkembangan yang dialami oleh

¹Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an Toward Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2010), h. 2.

umat Islam telah menjadi sebuah kebanggaan dan kebahagiaan tersendiri sebagai tantangan besar dalam meresponnya sepeninggal Nabi Muhammad saw. Tantangannya adalah munculnya masalah-masalah baru yang harus dicarikan solusi dalam kompleksitas permasalahan yang dihadapi. Sehingga semua persoalan membutuhkan sebuah pendekatan dan penyelesaian.²

Fenomena yang memerlukan sebuah perhatian khusus adalah ketika agama (hukum Islam) berinteraksi dengan permasalahan modern dalam berbagai wujudnya. Oleh karenanya, sifat hukum Islam yang bersifat ketuhanan (*al-hukm al-ilahi*) yang kemudian dituntut untuk *compatible* tanpa batas dalam ruang dan waktu (*shalih fi kully zaman wa makan*) bagi seluruh aktivitas kehidupan manusia. Sebagai ketentuan yang bersifat teologis, hukum Islam juga merupakan sebuah nilai yang berifat kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dalam realitas sosial, hukum Islam tidak lagi hanya sekedar kumpulan doktrin yang bersifat ketuhanan, namun hukum Islam juga mendeklarasikan diri sebagai institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi sosial dan dinamika ruang dan waktu.³

Berkembangnya dunia yang semakin pesat yang disertai oleh berkembangnya ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang hukum Islam kontemporer. Persoalan-persoalan baru yang status belum jelas hukumnya dalam al-Qur'an dan Hadist telah memunculkan problematika tersendiri pada kalangan umat Islam.⁴ Berbagai usaha dalam memecahkan permasalahan diatas salah satu jalan yang ditempuh adalah memecahkan permasalahan hukum dengan menggunakan metode *istimbath* hukum yang digunakan Imam Syafi'i, yaitu metode *qiyas*.

Metode *qiyas* merupakan metode yang tidak terpaku dengan ketat pada syarat-syarat yang membatasinya, sehingga seringkali menimbulkan hasil pemikiran yang spekulatif, liberal, dan dinamis dalam memecahkan masalah hukum Islam kontemporer. *Qiyas* merupakan penalaran hukum (*legal reasoning*) yang lazim disebut dengan istilah *ra'yi*.⁵ Pemberlakuan *qiyas* sebagai metode *istimbath* hukum telah menyumbangkan produk hukum yang dinamis dalam merespon perkembangan zaman, hal ini dikarenakan hukum Islam tidak harus selalu berorientasi pada baying-bayang teks *nash*, yang sudah barang tentu memuat ssuatu yang terbatas.

Meskipun secara eksplisit, penggunaan metode *qiyas* dalam *istimbath* hukum Islam mengharuskan kembali pada *zhahir* teks, namun dalam metode *qiyas* juga

²Sanusi, "Merajut Nalar Fiqh Kontekstual", *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2015, h. 262-263.

³Bahdar, "Modernisme dan Reformisme Dalam Pembinaan Hukum Islam dan Pranata Sosial," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, Desember 2013, h. 346.

⁴Farid Naya, "Membincang Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam," *Tahkim: Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 11, No. 1, Juni 2015, h. 171.

⁵Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (New Delhi: Adam Publisher, 2005), h. 137.

memberikan peluang akal dalam penalaran penggalian hukum. Hal ini tentu memberikan sebuah gejolak tersendiri bagi beberapa kalangan yang menolak akal dalam penentuan hukum Islam. Tulisan ini akan memberikan pencerahan akan peluang akal dalam *madzhab ushul* Imam Syafi'i yang mengusung *qiyas* sebagai metode *istimbath* hukum.

Madzhab Ushul Imam Syafi'i

Madzhab Syafi'iah dinisbatkan kepada Imam Syafi'i, namun lengkap beliau Abu Abdillah Muhammad Ibn Idris Ibn Usman Ibn Syafi'i yang kemudian lebih dikenal dengan nama Imam Syafi'i.⁶ Dari asal keturunan beliau berasal dari suku Quraisy yang dilahirkan di Gazah (wilayah Palestina) pada tahun 150 H. dan wafat pada tahun 204 H. di Mesir.⁷ Beliau lahir bersamaan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah. Sejak kecil telah menjadi yatim, dan kemudian ibunya membawanya ke kota Makkah. Kota ini, merupakan awal perkenalan Syafi'i dengan ilmu dan atas usaha dan dorongan ibunya, Beliau belajar membaca dan menghafal al-Qur'an. Dengan ketekunan dan kecerdasannya, dalam usia relatif muda telah hafal al-Qur'an.⁸ Kemudian Syafi'i mulai belajar fiqh dan hadits kepada ulama-ulama kota Makkah. Di samping juga belajar bahasa Arab dan sastra, syair-syair Arab serta sejarah di desa Badiyah dan belajar bahasa Arab dari kabilah Huzail yang terkenal kefasahannya, keindahan bahasa dan sastranya selama sepuluh tahun.⁹

Karena kecerdasan dan kecemerlangan otaknya, Syafi'i mampu menguasai berbagai cabang ilmu agama (al-Qur'an, Hadits, Fiqih, Bahasa Arab dan Sastranya). Kemampuan yang luar biasa dan mengagumkan ini, membuat namanya mulai dikenal dan diprediksi menjadi calon tokoh besar yang berpengaruh dalam mazhab hukum. Muslim ibn Khalid al-Zanji (salah seorang gurunya), mengizinkan dan menganjurkan Syafi'i untuk menjadi Mufti kota Makkah, ketika itu beliau berusia dua puluh tahun.¹⁰ Imam Syafi'i telah mulai mengeluarkan pandangannya tentang hukum Islam, ketika itu teori-teori tentang pemikiran hukum sedang berkembang pesat, karena dilatarbetakangi oleh suasana kebebasan berpikir dan *Ijtihad (hurriyat al-Ijtihad)* di kalangan ulama atau fugaha, sehingga tidak jarang melahirkan pertentangan dan perbedaan antara suatu teori

⁶Lihat Hasan Abu Thalib, *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah, Fi al-Bilad al-Arabiyah*, (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 2007), h. 160 dan 328.

⁷*Ibid.*, h. 160.

⁸Diceritakan bahwa Syafi'i telah hafal Al-Qur'an tiga puluh juz dalam usia tujuh tahun. Riwayat lain menyebutkan Syafi'i telah hafal Al-Qur'an ketika Beliau mencapai usia sembilan tahun.

⁹TM. Hasbi Ash Shiddiqie, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*. Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), h. 235.

¹⁰Lihat Hasan Abu Thalib, *op.cit.*, h. 160.

dengan tori hukum yang lain. Setidak-tidaknya, ketika itu terdapat dua corak pemikiran hukum, yaitu *ahlu al ra'yu* dan *ahlu al-Hadits*.¹¹

Perdebatan kedua corak pemikiran hukum ini, semakin intens dan melahirkan berbagai produk hukum yang seolah-olah sulit dipertemukan, karena masing-masing berpijak pada sistem dan teori yang berbeda. Kelompok pertama, diwakili oleh mazhab Hanafi di Kufah-Irak, sedangkan kelompok kedua diwakili oleh *madzhab* Maliki di Madinah.¹² Kondisi tersebut semakin menyemangati Imam Syafi'i untuk mendalami hukum Islam meskipun ia telah diberi hak untuk berfatwa. Beliau tidak merasa puas dengan ilmu yang diperoleh dari ulama Makkah, akhirnya beliau berangkat ke Madinah untuk belajar hadist dan fiqh kepada Imam Malik.¹³ Imam Malik merasa kagum atas kecerdasan Syafi'i dalam memahami pelajaran yang ia berikan.¹⁴ Setelah Malik wafat pada tahun 179 H, Syafi'i pergi ke negeri Yaman dan sempat menjadi pegawai pemerintah. Kemudian ke Irak dan barjumpa dengan sahabat dan murid Imam Abu Hanifah, seperti Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani. Imam Syafi'i membaca dan mentelaah berbagai kitab karangan ulama Irak dan membandingkannya dengan cara dan pola pemikiran ulama Hijaz.¹⁵

Dalam kondisi seperti ini, Syafi'i berhadapan dengan dua pola pemikiran fiqh, yaitu Irak dan Madinah serta Hijaz. Pencampuran dua pola pemikiran fiqh ini Irak dan Madinah yang menginspirasi lahirnya corak baru dalam pemikiran hukum yang dipelopornya ya'ni perpaduan antara fiqh Irak yang bercorak rasional dan fiqh Madinah dan Hijaz yang bercorak tekstual.¹⁶ Setelah kembali dari Irak, Imam Syafi'i menetap di Makkah selama sembilan tahun, dan selama itu beliau berhadapan dengan berbagai persoalan yang melahirkan perbedaan pendapat, beliau melakukan berbagai diskusi dan mulai menelaah berbagai pendapat dengan melihat mana yang lebih dekat kepada kebenaran.¹⁷ Dengan kata lain, Imam Syafi'i mulai melakukan perbandingan dan berusaha membuat metode atau kaidah-kaidah istinbat tersendiri. Selain itu beliau juga

¹¹Corak pemikiran hukum antara *ahlu ra'yu* dan *ahlu Hadits* ini, ditandai dengan pemahaman tentang *Maqasid al-Syari'ah*. *Ahlu al-Ra'yu* berpendapat bahwa setiap penetapan hukum sangat tergantung pada tujuan dan maksud-maksud tertentu, terkait dengan alasan atau 'illat-nya. Oleh karena itu, hukum-hukum tersebut, harus rasional dan dapat dipahami oleh akal dan di sini akan dituntut untuk menyingkap maksud hukum-hukum tersebut. Sementara kalangan *ahlu al-Hadits*, mengatakan bahwa sesungguhnya hukum *syara'* tidak terpaut dengan 'illat atau syarat-syarat tertentu, tetapi keberadaan hukum merupakan kehendak pembuat hukum (*iradat al-syari*). Oleh karena itu tidak dibenarkan menggunakan akal untuk mencari latarbelakang penetapan hukum kecuali kita dituntut untuk mematuhi apa yang dijelaskan nash (*Yajib al-Waquf 'Inda Harfiyat Al-Nash*).

¹²Lihat dalam Noel J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, (Jakarta: PT. Midas Surya Grafindo, 2004), h. 58.

¹³TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *op.cit.*, h. 235.

¹⁴Lihat dalam Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Matba' Muhammad Ali Sabih Wa Auladah, 2003), h. 103.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Lihat TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *op.cit.*, h. 237.

¹⁷*Ibid.*

berusaha mempelajari bentuk karakteristik *Nash* al-Qur'an, baik segi *dalalah*-nya, *nasikh*, *mansukh*, *asbabun nuzul*, *munasabah*. Begitu pula halnya dengan *al-Sunnah* dan kedudukannya serta hubungannya dengan al-Qur'an. Imam Syafi'i berusaha pula untuk mengetahui martabat dan kekuatan al-Sunnah baik yang berhubungan dengan kualitas kesahihan dan kejujubarannya. Imam Syafi'i juga menggariskan bagaimana melakukan *istinbath* hukum jika tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Sehingga beliau telah melahirkan corak tersendiri dalam sistem pemikiran fiqh yang berbeda dari yang sebelumnya.

Sebagai disebutkan oleh Hasan Abu Thalib,¹⁸ bahwa corak pemikiran fiqh dan teori *ushul* yang dikembangkan oleh Imam Syafi'i bersifat moderat (*tawassuth*) antara *ahlu al-Ra'yi* dan *ahlu al-Hadits*. Meskipun Imam Syafi'i mempunyai cara tersendiri dalam sistem pemikiran hukum, tetapi beliau tidak mau menyalahkan sesuatu pendapat tanpa ada suatu alasan atau pedoman yang kuat.¹⁹ Imam Syafi'i mulai mengelaborasi teori-teori hukum dalam *Halaqah* (jamaah pengajian) baik di Makkah, Irak (Baghdad) maupun di Mesir, maka tersiar dan berkembanglah pendapat dan prinsip atau teori-teori hukum yang dikeluarkannya.

Dalam hal prinsip-prinsip untuk melakukan *istinbat* hukum, Sebagai dijelaskan oleh Hasan Abu Thalib,²⁰ Syafi'i menetapkan langkah-langkah sebagai berikut: pertama, *al-Kitab*; kedua, *al-Sunnah*; ketiga, *al-Ijma'*; keempat, *al-Qiyas* dan kelima, *al-Istishab*. Dalam hal *Sunnah* Syafi'i menggunakan khabar *Ahad* apabila rawinya *tsiqat* (kuat dan terpercaya) dan tidak mensyaratkan harus *mansyur* sebagaimana halnya Imam Malik. Imam Syafi'i tidak menggunakan *al-Istihsan* sebagaimana Abu Hanifah. Bahkan, beliau men^ongkari *al-Istihsan* sebagai dalil hukum dan dengan tegas mengatakan ^{من استحسن فقد شرع}. (Barang siapa yang menggunakan *al-Istihsan* maka ia telah membuat hukum).²¹

Ketika ini, pandangan Imam Syafi'i telah tersiar ke berbagai kota Islam dengan paradigma yang berbeda dari pendahulunya. Pandangan dan pemikiran Syafi'i tersebar dan berkembang di beberapa kawasan kota Islam seperti Makkah, Irak (Baghdad), Mesir, Persia, Yaman dan Indonesia.²² Ketokohan dan kepiawaian Imam Syafi'i dalam bidang pemikiran hukum, memang luar biasa. Hal ini, tidak lain karena disamping beliau mengajarkan, beliau juga aktif menulis dan membukukannya. Karya beliau dalam bidang

¹⁸ Lihat Hasan Abu Thalib, *op.cit.*, h. 161.

¹⁹ TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *op.cit.*, h. 237.

²⁰ Lihat Hasan Abu Thalib, *op.cit.*, h. 161. Bandingkan dengan Muhammad Ali al-Sayis, *Nasyah al-Fiqh al-Ijtihad wa Atwaruh*, (Mesir: Majma' al-Bukus al-Islamiyah, 2008), h. 29-101.

²¹ Lihat pula Sya'ban Muhammad Ismail, *Al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah. 2010), h. 338-339.

²² Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*. (Kairo: Matba' al-Madani, 2004), h. 188.

ushul fiqh adalah *al-Risalah*²³ yang oleh para ahli dipandang sebagai karya yang mengagumkan dalam bidang teori pemikiran hukum yang sistematis. Bahkan oleh para penulis, Syafi'i disejajarkan dengan Aristoteles dalam lapangan logika. Beliau pun diterima sebagai perintis tunggal di bidang yurisprudensi, karena tidak ada karya tentang teori hukum yang dihasilkan oleh para pendahulunya.²⁴

Selain *al-Risalah*, Syafi'i juga menyusun kitab fiqh, *al-Umm*. Kitab ini ditulis Imam Syafi'i ketika berada di Mesir pada tahun 199 H, dan menetap di kota ini sampai beliau wafat pada tahun 204 H. Di Mesir ini imam Syafi'i mencapai puncak kesempurnaannya dan banyak melahirkan pandangan-pandangan baru dalam bidang fiqh, termasuk menulis kitab *al-Imlak* dan *al-Amali*. Berbagai pandangan baru Imam Syafi'i muncul di Mesir. Sehingga dalam fiqh Imam Syafi'i ditemukan dua *Qaul* (pendapat) yaitu *Qaul al-Qadim* dan *Qaul al-Jadid*.²⁵ *Qaul al-Qadim* (pendapat yang lama) adalah pendapat-pendapat beliau sebelum berada di Mesir; yaitu ketika masih di Makkah dan Baghdad. Sementara *Qaul al-Jadid* (pendapat baru) adalah pandangan-pandangan yang lahir setelah Imam Syafi'i bermukim di Mesir. Perubahan pendapat ini, seperti disebutkan Ali al-Sayis,²⁶ disebabkan karena Imam Syafi'i berhadapan dengan adat dan tradisi masyarakat yang berbeda dengan apa yang ia lihat dan rasakan ketika berada di Makkah, Hijaz dan Irak (Baghdad). Dengan perbedaan ini, Imam Syafi'i merubah pendapatnya dalam beberapa masalah yang tidak cocok dengan lingkungan masyarakat Mesir. Di samping itu juga Imam Syafi'i ketika berada di Mesir banyak bergaul dengan para ulama serta banyak mendengar dan menemukan hal-hal yang belum didapat sebelumnya, baik berkenaan dengan hadis maupun fiqh.

²³ Kitab *al-Risalah* yang ditulis oleh Imam Syafi'i memuat rumusan dan metode berfikir serta kaidah-kaidah dasar dalam melakukan *istinbat* hukum atau *ijtihad*. Berdasarkan beberapa riwayat bahwa kitab *al-Risalah* ini ditulis oleh Imam Syafi'i ketika beliau berada di Makkah atas permintaan Abdurrahman Ibn Mahdi. Riwayat lain mengatakan kitab *al-Risalah* ditulis oleh Syafi'i ketika beliau berada di Baghdad untuk kedua kalinya. Jika benar kitab *al-Risalah* ditulis di Makkah, maka karya ini ditulis antara tahun 186-195 H, dengan perincian bahwa Syafi'i bermukim lebih kurang sembilan tahun di Makkah setelah kembali dari lawatan pertamanya ke Baghdad. Akan tetapi, jika kitab *al-Risalah* ditulis antara tahun 195-198 H. Sebab, kedatangan Syafi'i ke Baghdad untuk kedua kalinya terjadi tahun 195 H dan menetap di kota ini selama lebih kurang tiga tahun. Sebetulnya memang tidak ada kejelasan yang pasti. Namun yang jelas, bisa jadi awal penulisannya dimulai ketika Syafi'i berada di Makkah dan penyelesaiannya di Baghdad, tetapi boleh jadi juga penulisannya di Makkah lalu ketika berada di Baghdad untuk kedua kalinya merupakan penerapannya. Lihat Mun'in A. Sirry. *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2010), h. 108-109.

²⁴ Diakui sebagai telah disinggung sebelumnya bahwa para penulis berbeda pendapat siapa yang pertama kali menulis dan menyusun ilmu *ushul fiqh*. Berdasarkan catatan Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman,⁷² dalam bukunya "*al-Fikr al-Ushuli*" menyebutkan bahwa masing-masing tokoh antara mazhab ushul mengklaim merekalah yang pertama menyusun ilmu *Ushul Fiqh*. Hal ini memang tidak bisa dimungkiri, karena sebelum Imam Syafi'i pemikiran *ushul fiqh* itu pada dasarnya sudah menjadi pembicaraan di kalangan madzhab-madzhab hukum, hanya saja belum tersusun secara sistematis.

²⁵ Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, h. 104.

²⁶ *Ibid.*

Sebagai seorang ulama yang mempunyai kedalaman dan keluasaan ilmu pada masanya, Imam Syafi'i banyak punya pengikut dan murid-murid yang nantinya sangat besar jasa mereka dalam mengembangkan mazhab Syafi'i, baik di Makkah, Irak maupun di Mesir. Di antara murid-murid Syafi'i yang terkenal adalah Abu Bakar alHumaidi (w. 219 H) dari Makkah yang kemudian turut serta bersama Imam Syafi'i ke Mesir. Kemudian murid Imam Syafi'i yang lain adalah Abu Ishak Ibrahim ibn Muhammad (w. 237 H), Abu Bakar Muhammad ibn Idris, Abdul Wahid dan Musa ibn Jarad. Selanjutnya murid-murid beliau di Baghdad adalah Abu All al-Hasan al-Za'farani (w. 260 H) dan murid yang satu ini banyak menukil pendapat Syafi'i dan paling terkenal di Baghdad. Di samping itu murid beliau yang terkenal juga adalah Abu Ali al-Husin al-Karabisi (256 H), abu Saur al-Kalibi (w. 240 H), dan Ahmad ibn Hambal yang nantinya mengembangkan madzhab sendiri.

Adapun murid-murid Imam Syafi'i di Mesir adalah Harmalah ibn Yahya (w. 266 H) yang cukup besar jasanya meriwayatkan kitab-kitab Syafi'i, dan Abu Ya'kub Yusuf ibn Yahya al-Buaiti - seorang yang sangat dihargai dan disayangi Syafi'i serta ditunjuk oleh beliau sebagai penggantinya. Al-Buaiti wafat pada tahun 231 H, dalam penjara - karena tidak mau menyatakan Al-Qur'an itu baharu. Kemudian selain yang disebutkan di atas, sejumlah murid Syafi'i yang lain adalah Abu Ismail ibn Yahya al-Muzani (w. 264 H), dan Muhammad ibn Abdullah, ibn Abdul Hakam (w. 268 H), al-Rabi' ibn Sulaiman ibn Daud al-Izi (w. 256 H). Diceritakan bahwa al-Muzni banyak mempunyai kitab Syafi'i dan menulis kitab *alMabsut* dan *al-Mukhtasar Min 'Ilm al-Syafi'i*. Melalui murid-murid beliau inilah, pandangan dan pemikiran Syafi'i berkembang dan meluas ke berbagai kawasan negeri Islam yang hingga sekarang tetap saja eksis dan diikuti oleh umat Islam.

Qiyas Sebagai Metode Istimbath Hukum Imam Syafi'i

Secara etimologi (bahasa), *qiyas* diartikan dengan mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lainnya. Dalam buku-buku *ushul fiqh*, kita temukan beberapa ungkapan lain seperti mengukur dan mengamalkan,²⁷ atau *qiyas* dapat pula diartikan dengan mengukur sesuatu atas sesuatu yang lain dan kemudian mengamalkannya.²⁸ Adapun secara terminologi (istilah), kalangan ulama ushul terdapat sejumlah definisi. Berikut ini dikemukakan beberapa definisi.

Muhammad Abdul Gani al-Bayiqani,²⁹ misalnya, menyebutkan: *menghubungkan sesuatu persoalan yang tidak ada ketentuan hukumnya di dalam nash dengan sesuatu*

²⁷Mustafa Said al-Khin, *Asr al-Ukhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Kairo: Muassasah al-Risalah, 2005), h. 468.

²⁸ Umar Abdullah, *Sullam al-Wusul li 'Ilm al-Usul*, (Mesir: Dar al-Ma'ril, 2003), h. 205.

²⁹Muhammad Abdul Gani al-Bayiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, (Beirut: Dar Ribnan Littiba'ah wa al-Nasyr, 2006), h. 107.

persoalan yang telah disebutkan oleh nash, karena di antara keduanya terdapat peraturan (persoalan), 'illat hukum.

Sementara itu, Syaikh Muhammad al-Khudari Beik,³⁰ menyebutkan: *Qiyas ialah memberlakukan ketentuan hukum yang ada pada pokok (asal) kepada cabang (persoalan baru yang tidak disebutkan nash) karena adanya pertautan 'illat keduanya.*

Kemudian al-Baidawi, seperti dikutip oleh Khudari Beik,³¹ juga menyebutkan definisi *qiyas* sebagai berikut: *Qiyas ialah menetapkan (memberlakukan) hukum yang serupa dari nash atas sesuatu persekutuan 'illat hukum antara keduanya.*

Kemudian, Abdul Karim Zaidan³² menyebutkan definisi *qiyas* sebagai berikut: *Menghubungkan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh nash hukumnya dengan sesuatu yang telah dijelaskan dalam nash, karena antara keduanya terapat persamaan 'illat hukum.*

Bila dicermati keempat definisi yang telah dikemukakan di atas terdapat tiga unsur kata yang harus diperhatikan, yaitu, kata-kata (*ilhaq*), (*istbat*) dan (*ta'diyah*). Kata (*ilhaq*) yang berarti menghubungkan atau mengaitkan sesuatu dengan yang lainnya. Sedangkan kata (*istbat*) berarti menetapkan sesuatu atas yang lainnya dan kata (*ta'diyah*) mengandung arti memberlakukan atau menetapkan sesuatu kepada yang lainnya.

Menurut Khudari Beik,³³ pada dasarnya, ketiga unsur kata tersebut mengandung pengertian yang berdekatan. Sebab, *menetapkan* atau *memberlakukan* hukum asal (pokok) yang sudah dijelaskan oleh *nash* kepada persoalan baru yang tidak disebutkan *nash* dapat dilakukan, di mana antara keduanya terdapat persamaan 'illat hukum. Atau sebaliknya menghubungkan dan menetapkan sesuatu persoalan baru yang tidak disebutkan hukumnya oleh *nash* secara harfiyah kepada persoalan yang tidak jelas ketentuan hukumnya dalam *nash* atas dasar persamaan 'illat antara keduanya.

Keempat definisi yang telah dikemukakan di atas mengandung maksud dan tujuan yang sama, hanya saja perbedaan terlihat pada redaksional yang digunakan oleh para Ulama ushul. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa, *qiyas* ialah menghubungkan atau memberlakukan ketentuan hukum, sesuatu persoalan yang sudah ada ketetapanannya di dalam *nash* kepada persoalan baru yang tidak disebutkan oleh *nash*, karena keduanya mempunyai kesamaan 'illat.

Oleh karena itu, apabila *nash* telah menjelaskan ketentuan hukum suatu persoalan dan didalamnya ada 'illat penetapan hukumnya, kemudian terdapat persoalan lain (peristiwa) yang 'illatnya sama dengan apa yang dijelaskan oleh *nash*, maka keduanya berlaku ketentuan hukum yang sama.³⁴ Dengan kata lain, pemberlakuan hukum yang

³⁰Lihat Syaikh al-Khudari Beik, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Matba'ah, 2000), h. 289.

³¹*Ibid.*

³²Al-Risalah, *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, (Baghdad: al-Dar al-Arabiyah Littiba'ah, 2003), h. 192.

³³Syaikh al-Khudari Beik, *op.cit.*, h. 292.

³⁴Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Kuwaitiyah, 2009), h.52.

sama antara persoalan yang sudah pasti ketetapan hukumnya dapat dilakukan jika terdapat persamaan atau pertautan *'illat* antara keduanya.

Rukun *qiyas* serta syarat-syarat *qiyas* merupakan sebuah dasar yang amat penting dalam mengalikasikan dalam pengkajian hukum Islam. Hal ini disebabkan oleh hasil penalaran yang menggunakan *qiyas* harus bertumpu pada rukun dan syarat-syarat *qiyas*. Sementara rukun *qiyas* terdapat empat rukun, yaitu:³⁵

1. Adanya pokok disebut dengan "*ashl*", yaitu persoalan yang telah disebutkan hukumnya di dalam *nash*. Pokok (*ashl*) ini dinamai juga dengan (*miqyas alaih*), yaitu sesuatu yang menjadi ukuran atau kepadanya disandarkan *qiyas*. Dan sering pula disebut dengan (*mushabbah bih*), yang artinya tempat penyerupaan.
2. Adanya *al-far'u* atau cabang, yaitu suatu persoalan (peristiwa baru) yang tidak ada *nash* yang menjelaskan hukumnya dan ia akan disamakan hukumnya dengan pokok melalui *qiyas*. Cabang ini disebut juga dengan "*al-magis*" yakni yang diserupakan.
3. Adanya *al-hukm*, yakni ketetapan hukum pada pokok dan ia akan diberlakukan sama pada cabang.
4. Adanya *illat*, ialah sifat atau keadaan yang terdapat pada pokok dan ia menjadi dasar pensyari'atan hukum. Pemberlakuan hukum pokok pada cabang bertitik tolak dari kesamaan *'illat* antara keduanya, yaitu pokok dan cabang.³⁶ Alyasa Abu Bakar³⁷ menjelaskan bahwa *'illat* itu merupakan suatu yang harus jelas, relatif dapat diukur, mengandung relevansi sehingga kuat dengan dialah yang menjadi alasan penetapan sesuatu ketentuan hukum.

Keempat rukun *qiyas* yang disebutkan di atas merupakan patokan dalam melakukan *qiyas*. Bagi para *mujtahid* yang akan melakukan penetapan hukum Islam menggunakan *qiyas* terlebih dahulu harus mengetahui dan meneliti *nash* dan hukum yang ada di dalamnya. Selanjutnya menemukan dan meneliti *'illat* hukum yang digunakan *syari'* sebagai sandaran hukum dalam *nash*. Dalam hal ini, *'illat* pada persoalan baru (cabang) yang tidak disebutkan dalam *nash*. Jika *'illat* hukum sudah ditemukan, maka *qiyas* sudah bisa dilakukan dalam rangka pengkajian dan penetapan hukum Islam.

Dengan demikian, orang yang akan menetapkan hukum dengan menggunakan *qiyas* dituntut untuk berhati-hati dalam memahami *nash* dan hukum serta harus cermat dalam menemukan *'illat* yang ada pada cabang. Hal ini ditujukan untuk mengukur sebuah relevansi dengan hukum pokok yang akan dijadikan sebagai sandaran hukum dalam *nash*. Jika *'illat* sudah bisa diketahui, maka antara hukum pokok dan cabang bisa dianalogikan antar keduanya. Oleh karena itu, orang yang akan melakukan *qiyas* dituntut untuk berhati-hati dalam memahami *nash* dan hukum serta harus cermat dalam meneliti

³⁵ Abi Ishaq al-Syirazi, *Al-Luma' Firaḥ Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Arabi, 2000), h. 227.

³⁶ Lihat Abdul Karim Zaidah, *op.cit.*, h. 193.

³⁷ Alyasa Abu Bakar, *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya*, (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2001), h. 179.

'*illat* yang terdapat pada cabang, apakah ada relevansinya dengan pokok yang dijadikan sebagai sandaran *qiyas*.³⁸

Sebagai contoh ketika ingin mengetahui hukum wajib zakat bagi tanaman padi yang sudah dipaparkan dalam *nash*, sedangkan dalam *nash* yang wajib dizakati adalah tanaman gandum. Ternyata ada nabi yang menyebutkan bahwa gandum merupakan salah satu dari empat jenis bahan pokok yang wajib dizakatkan. Hadits³⁹ tersebut berbunyi sebagai berikut: *Dari Abu Musa al-Asy'ari dan Mu'az bahwasanya Nabi telah berkata kepada mereka berdua, jangan kamu mengambil zakat (dari penduduk), kecuali terhadap empat jenis, yaitu: Syair (sejenis gandum), biji gandum, anggur dan kurma*. Di sini gandum adalah pokok, padi adalah cabang. Wajib zakat atas gandum adalah hukum pokok dan makanan pokok adalah '*illat* hukum pokok. Karena padi mempunyai persamaan '*illat* dengan gandum, yaitu sebagai makanan pokok, maka padi dikenai wajib zakat sebagaimana halnya gandum.⁴⁰

Sedangkan yang dimaksud dengan syarat-syarat *qiyas* adalah persyaratan yang mengikuti dalam melakukan *ijtihad* menggunakan *qiyas*. Jika tidak memperhatikan syarat-syarat ini, maka produk dari *qiyas* tidak bisa diterima. Syarat-syarat ini adalah berkenaan dengan keberadaan dari setiap rukun *qiyas*, syarat-syarat *qiyas* adalah:

1. Syarat-syarat bagi pokok masalah (*al-ashl*)

Syarat-syarat yang harus terpenuhi dalam hukum pokok adalah:⁴¹

- a. Pokok (*al-ashl*) hendaklah merupakan ketentuan yang tidak bisa berubah, artinya hukum pokok yang dijadikan sebagai alat untuk melakukan *qiyas* sudah jelas dan pasti diambil dari *nash* yang tidak mungkin untuk di *nasakh*.
- b. Ketentuan tentang pokok (*al-ashl*) merupakan ketetapan dan ketentuan *syara'*, hal ini dikarenakan apa yang ditetapkan dengan jalan akal tidak digolongkan pada kategori hukum *syara'*. Artinya hukum pokok merupakan sebuah ketentuan yang sudah ditetapkan secara langsung oleh *nash*, bukan ketentuan hukum yang dihasilkan melalui akal.
- c. Pokok (*al-ashl*) hendaklah memiliki '*illat* yang menjelaskan pada hukum *syara'*, artinya '*illat* hukum pokok bisa difahami dengan jelas bahwa ketentuan hukum pokok didasarkan pada '*illat* hukum yang dimaksud.
- d. Pokok (*al-ashl*) bukan merupakan cabang dari hukum pokok lain.
- e. '*Illat* pada pokok tidak mencakup '*illat* pada hukum cabang secara langsung.
- f. Pokok tidak berubah dari penentuan '*illat* hukum.

³⁸Abdul Wahab Khalaf, *Masadir al-Tastiri' al-Islami Fimala Nassa Fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam Littiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tanzi', 2011), h. 25.

³⁹Al-San'ani, *Subulus Salam*, Jilid II, (Bandung; Maktabah Dahlan Mutazam al-Tab'i wa al-Nasyr, t.th.), h. 132.

⁴⁰Azhar Basyir, "Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam," dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 2000), h. 48.

⁴¹Lihat al-Ghazali, *al-Mustasfa*, (Mesir: Maktabah al-Jumdiyah, 2006), h. 453-455.

- g. Pokok tidak keluar dari ketentuan dalam *qiyas*, artinya masalah pokok bukan merupakan dalil yang berlaku khusus bagi suatu permasalahan.
2. Syarat-syarat bagi hukum cabang (*far'u*)
- Seperti halnya pokok, cabang juga mempunyai syarat-syarat tertentu, sehingga dengan syarat-syarat ini akan terlibat keberadaannya sebagai salah satu dari rukun *qiyas*. Para ulama *ushul* memang berbeda pendapat dalam menentukan jumlah syarat-syarat yang berkenaan dengan keberadaan cabang ini. Umumnya ulama *ushul* kontemporer⁴² menentukan sebagai berikut:
- a. Hukum cabang hendaklah mempunyai '*illat* yang sama dengan pokok jika cabang tidak mempunyai '*illat* yang sama dengan pokok, maka *qiyas* tidak dapat dilakukan. Karena prinsip dasarnya, *qiyas* adalah memberlakukan hukum pada pokok kepada cabang dan ini bisa terjadi bila adanya kesamaan '*illat* antara keduanya.
 - b. Hukum cabang merupakan persoalan baru yang tidak ditentukan dalam *nash*.
 - c. Hukum cabang tidak boleh berlawanan dengan *nash* atau *ijma'*.
 - d. Cabang tidak boleh mendahului pokok dalam penetapannya. Misalnya meng-*qiyas*-kan wudlu kepada tayamum dalam hal niat, pada tayamum itu adalah yang terakhir.
3. Syarat-syarat bagi hukum pokok
- Hukum pokok adalah ketentuan hukum yang sudah tetap di dalam *nash* dan ketentuan hukum inilah yang akan diberlakukan kepada cabang. Adapun syarat-syarat bagi pokok ini, sebagai dijelaskan oleh Abdul Karim Zaidan⁴³ adalah sebagai berikut:
- a. Hukum pokok hendaklah sebuah ketentuan hukum yang telah disebutkan dalam *nash* (al-Qur'an dan Hadist)
 - b. Hukum pokok itu hendaklah ketentuan hukum yang telah oleh *nash* al-Kitab dan as-Sunnah. Dengan kata lain, ketentuan hukum pokok merupakan ketentuan hukum yang ditetapkan langsung oleh *Syari'* pada pokok, bukan hasil akal.
 - c. Hukum pokok hendaklah berdasarkan '*illat* hukum yang bisa diketahui oleh akal, maksudnya akal mampu menelusuri keberadaan '*illat*, sehingga memungkinkan menetapkan hukum pokok pada cabang. Sebagai contoh adalah ketentuan *nash* tentang minuman keras (*khomr*) yang kemudian di-*qiyas*-kan dengan narkoba, karena keduanya sama-sama memabukkan.
 - d. Hukum pokok hendaklah merupakan ketentuan hukum yang memiliki '*illat* yang bisa diberlakukan dan bisa menjangkau cabang (*far'i*). jika '*illat* hukum berlaku

⁴²Zaky al-Din Sya'ban, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Mesir: Matba' Dar al-Ta'lif, 2006), h. 128-129.

⁴³Al-Risalah, *op.cit.*, h. 195-198.

hanya pada pokok saja, maka *qiyas* tidak bisa diberlakukan, karena *qiyas* itu adalah terdapatnya pertautan (persamaan) ‘*illat* antara pokok dan cabang

e. Hukum pokok bukan ketentuan hukum yang berlaku khusus. Karena ketentuan-ketentuan yang berlaku secara khusus tidak dapat diterapkan atau diperlakukan ke cabang.

Syarat-syarat bagi hukum pokok ini, ternyata di kalangan ulama *ushul* ada perbedaan pendapat. Syaukani⁴⁴ dalam kitab *Irsyad al-Fuhul* menyebut dua belas syarat. Kedua belas syarat itu kelihatannya termasuk syarat-syarat bagi pokok. Syaukani tidak memisahkan antara syarat bagi pokok dan syarat-syarat bagi hukum pokok, tetapi disebutkan sekaligus bersamaan. Sementara itu Abdul Karim Zaidan,⁴⁵ menyebutkan empat syarat yang telah diuraikan di atas.

Kemudian Syaikh al-Khudari Beik⁴⁶ menyebutkan lima syarat yang harus dimiliki oleh hukum pokok. Di samping empat syarat di atas ia menambahkan bahwa “Hukum pokok bukan ketentuan hukum yang *mansukh*. Lain halnya dengan Abdul Wahab Khalaf,⁴⁷ dimana ia menyebutkan tiga syarat saja yang harus dimiliki oleh hukum pokok. Perbedaan ini terjadi, agaknya masing-masing ulama *ushul* ini ada yang menyebutkan secara rinci tentang syarat-syarat bagi hukum pokok dan ada pula yang menyebutkan secara umum dan global saja.

Disamping itu, umumnya ulama *ushul*, juga tidak memisahkan secara tersendiri antara syarat-syarat bagi pokok dari hukum pokok, kecuali al-Ghazali yang menyebut syarat-syarat bagi pokok secara tersendiri. Menyebutkan syarat-syarat bagi pokok dan hukum pokok secara bersamaan, karena logikanya antara pokok dan hukum pokok tidak bisa dipisahkan. Dengan kata lain, ketentuan hukum yang akan diberlakukan pada cabang melekat pada pokok. Meskipun dalam rukun *qiyas* hukum disebut sebagai salah satu unsur tersendiri.

4. Syarat-syarat bagi ‘*illat* hukum

Sebagai telah disinggung pada uraian sebelum ini yang dimaksud dengan ‘*illat* hukum ialah suatu sifat yang jelas yang terdapat pada pokok dan karena ia terdapat pula pada cabang maka diberlakukan ketentuan yang sama antara keduanya.

Adapun syarat yang paling penting bagi ‘*illat* hukum sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Wahab Khalaf⁴⁸ adalah sebagai berikut:

a. ‘*illat* hukum, hendaklah merupakan suatu sifat yang jelas yang dimaksud dengan “sifat yang jelas”, di sini adalah bahwa ‘*illat* itu dapat dipahami dan di tangkap oleh

⁴⁴Imam Syaukani menyebutkan secara rinci tentang syarat-syarat hukum pokok. Seperti di samping empat syarat yang telah disebutkan di atas, ia menyebutnya, hukum pokok tidak boleh ada ikhtilaf padanya, hukum pokok bukan hasil *qiyas*, hukum pokok diketahui dengan jalan *sima’i* dan seterusnya.

⁴⁵Al-Risalah, *op.cit.*, h. 195-197.

⁴⁶Syaikh al-Khudari Beik, *loc.cit.*

⁴⁷Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 68-71.

⁴⁸*Ibid.*

indra kita, baik pada pokok maupun pada cabang. Misalnya “mabuk” yang dapat diketahui pada *khamr*.

- b. *‘illat* hukum hendaklah merupakan sifat yang akurat dan pasti. Maksudnya bahwa *‘illat* hukum merupakan sifat yang bisa dipastikan karakternya dan ukurannya serta tidak terdapat hal-hal yang menyalahi dan menolaknya.
- c. *‘illat* hukum hendaklah merupakan sifat yang tidak hanya terdapat pada pokok saja, namun juga terdapat dalam cabang. Artinya *‘illat* merupakan dasar dari *qiyas*, ia tidak boleh hanya terbatas pada pokok semata. Karena *qiyas* merupakan metode yang menyamakan antara cabang dengan pokok atas dasar *‘illat* hukum.
- d. *‘illat* hukum hendaklah merupakan sebuah sifat yang pantas dan sesuai dengan penetapan atas hukum *syara’*. Artinya keterpautan hukum dengan *‘illat* merupakan usaha untuk merealisasikan hikmah hukum serta sisi *maslahah* dari hukum tersebut. Dengan kata lain, yang akan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum itu adalah merupakan sifat yang pantas dan serasi untuk merealisasikan kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum. Tentang syarat-syarat. *‘illat* ini, para ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat. Umumnya Ulama *ushul fiqh* kontemporer, seperti Abdul Wahab Khalaf, Zakarya al-Biri, Zaky al-Din Sya’ban dan Imam Abu Zahrah⁴⁹ menyebutkan bahwa *‘illat* itu mempunyai empat sifat, seperti telah disebutkan di atas. Sementara itu, Abdul Karim Zaidan,⁵⁰ sebagai seorang ulama *ushul* kontemporer menyatakan bahwa *‘illat* hukum itu terdiri dari lima syarat.

Di samping empat syarat yang telah dikemukakan di atas, ia menambahkan satu syarat lagi, yaitu “hendaklah *‘illat* itu merupakan sifat yang diterima oleh syari’.

Dengan kata lain, bahwa *‘illat* itu bukan sifat yang bertentangan dengan kehendak syara’, melainkan harus sejalan dengan maksud dan tujuan hukum. Berbeda halnya dengan Ulama *ushul* klasik. Imam al-Ghazali⁵¹ menyebutkan ada enam syarat bagi *‘illat* hukum. Ia menambahkan dua syarat lagi, selain empat syarat yang telah disebutkan di atas, yaitu “*illat* harus didukung oleh dalil atas kesahannya dan *‘illat* tidak boleh hanya berdasarkan alasan logika saja, karena *‘illat* sesuatu yang bersifat *syar’i*. Kemudian, Imam Ibn Subki⁵² dalam kitab *Matn Jam’i al-Jawami’* menyebutkan sepuluh syarat bagi *‘illat*. Lain halnya dengan Imam al-Syaukani,⁵³ Ia menyebutkan dua puluh empat syarat bagi *‘illat* hukum. Memperhatikan sejumlah syarat-syarat bagi *‘illat* hukum yang ditetapkan oleh Ulama *ushul* di atas, baik klasik maupun kontemporer, ternyata di antara mereka terdapat perbedaan. Perbedaan ini tidak saja dikalangan ulama *ushul* kontemporer, tetapi juga di kalangan Ulama *ushul* klasik sendiri terdapat perbedaan.

⁴⁹Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Masadir al-Tasyri’ al-Islami Fi ma ala Nassa Fih*, h. 50-52.

⁵⁰Al-Risalah, *op.cit.*, h. 203-205.

⁵¹Al-Ghazali, *op.cit.*, h. 463-476.

⁵²Ibn Subki, *Min Jam’i al-Jawami’*, Juz II, (Beirut: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), h. 234-254.

⁵³Imam al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, h. 207-208.

Perbedaan yang paling nyata adalah dari segi jumlah syarat yang ditetapkan bagi *'illat*. Dalam pemikiran ushul klasik, jumlah syarat yang ditetapkan bagi sebuah *'illat* hukum terlalu ketat. Sementara itu, dalam pemikiran ushul kontemporer, jumlah syarat yang ditetapkan sederhana, simpel dan tidak ketat. Bila kita bandingkan antara kedua bentuk pemikiran ini klasik dan kontemporer maka syarat-syarat *'illat* yang terdapat dalam pemikiran ushul klasik terkesan tidak aplikatif dan ternyata jumlah syarat yang banyak itu sifatnya menguatkan satu sama lainnya dan bukan merupakan unsur syarat yang kumulatif. Berbeda halnya dengan pemikiran *ushul fiqh* kontemporer. Dalam pemikiran *ushul fiqh* kontemporer syarat-syarat yang ditetapkan itu sifatnya kumulatif dan dilihat dari segi penerapannya, agaknya lebih aplikatif.

Determinasi dan Intervensi Akal Dalam *Madzhab Ushul Imam Syafi'i*

Dalam sejarah, munculnya konsep *ijtihad* dalam pengkajian hukum Islam dipicu karena adanya persentuhan antara ajaran Islam dengan tuntutan permasalahan sosial. Konsep *ijtihad* dalam pengkajian hukum Islam menimbulkan sebuah epistemologi hukum Islam yang menyangkut permasalahan *nash* dan akal. Meskipun persoalan peran *nash* dan akal pada awalnya masuk dalam pembahasan ilmu kalam, namun dalam perkembangannya persoalan peran wahyu dan peran akal telah masuk dan mempengaruhi corak pemikiran para pemikir hukum Islam.

Prosedur standar pengkajian hukum Islam yang ditentukan dalam *ushul fiqh* dilalui dua pendekatan, yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tekstual diaplikasikan pada masalah-masalah yang telah digariskan dalam *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah), sehingga pendekatan tekstual ini diperuntukkan guna memahami ungkapan-ungkapan yang telah ditulis dalam *nusus al-syari'ah*. Sedangkan pendekatan kontekstual diperuntukkan pada masalah-masalah yang tidak disebutkan dalam *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah), sehingga tujuan dari pendekatan kontekstual ini untuk mengupayakan adanya rujukan hukum atas masalah baru dengan mencari relevansinya dengan *nusus al-syariah*.⁵⁴

Penggalian hukum Islam (*ijtihad*) merupakan sebuah usaha yang dilakukan oleh akal (*juhd al-fikr*) guna mencari sebuah solusi dengan suatu produk hukum yang proporsional. Namun demikian, problematika sosial selalu hadir bergantian, sehingga produk hukum yang dihasilkan harus bisa merespon problematika yang dihadapi oleh masyarakat. Hal semacam ini kemudian menjadi sebuah konsekuensi dari sebuah penolakan akan skripturalisme pada teks *nash*. Sikap yang berketat pada teks *nash* akan menunjukkan pada stagnasi pemikiran yang menutup pintu *ijtihad*. Padahal sesungguhnya tidak ada seorang pun yang mampu menutup pintu *ijtihad*, bahkan *ijtihad* merupakan kebutuhan pokok bagi umat Islam sepanjang masa. Jadi, hukum Islam butuh

⁵⁴Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah (Konfigurasi Pergulatan Akal dalam Pengkajian Hukum Islam)*, (Yogyakarta: Teras, 2011), h. 55-56.

sebuah pembaharuan hukum agar tetap bisa eksis pada perbedaan tempat dan waktu (*shalih fi kulli zaman wa makan*).⁵⁵

Dalam paradigma problematika sosial yang ada, produk syari'at yang dalam hukum Islam (fiqh) sering terlihat tidak searah dengan kondisi kehidupan yang ada pada masyarakat kontemporer. Hal ini disebabkan oleh pandangan terhadap hukum Islam yang terlalu formalistik, oleh karena itu, sesuai dengan proses *ijtihad*-nya, maka perubahan cara pandang terhadap hukum Islam harus berorientasi realistik dan dinamis. Dengan demikian, hukum Islam bisa lebih dioptimalkan dan diaktualisasikan sebagai nilai atas perilaku dalam kehidupan sosial masyarakat yang terus mengalami perkembangan.⁵⁶

Salah satu model *ijtihad* yang dilakukan oleh Imam Syafi'i adalah *qiyas*. Intervensi akal dalam *qiyas* hanya terbatas pada pencarian *'illat* yang banyak berkuat pada teks *nash*. Sedangkan landasan utama *qiyas* berupa kondisi yang sudah ada hukumnya dan bersifat terbatas dengan kondisi dan kejadian yang serupa dan baru.

Hakikat dari *qiyas* adalah meluaskan makna suatu *lafadz* dengan mengaplikasikan pada permasalahan yang serupa. Maka hasil dari hukumnya adalah relatif sama kuatnya dengan hukum yang dihasilkan dari teks *nash*, sebab ia hanya berbeda dari pengistilahan yang direpresentasikan oleh teks *nash* secara terbatas, namun memiliki substansi yang sama. Ketika dibandingkan inilah memerlukan intervensi akal yang kuat dalam memperoleh sebuah hukum yang kuat.

Sebagaimana telah diungkapkan tentang rukun *qiyas* diatas, rukun *qiyas* yang harus terpenuhi ketika digunakan untuk menggali hukum adalah, *al-asl* (pokok masalah pada teks), *al-far'* (cabang masalah yang terdapat pada masyarakat kontemporer, *hukm al-asl* (hukum pokok dalam teks), dan *'illat* (alasan hukum yang bisa dijadikan alasan dan dapat menunjukkan relevansi antara kasus *al-asl* dan *al-far'*. Dari keempat rukun diatas, intervensi akal bisa dilihat pada dua rukun, yaitu identifikasi *al-far'* dan penentuan *'illat* hukum yang belum ditentukan dalam *nash*. Maka dari penjelasan diatas, akal dalam penentuan hukum melalui *qiyas* memiliki peluang dan tempat untuk berperan. *Al-far'* memiliki determinasi akal 25% dan *'illat* memiliki determinasi akal 12,5%, sehingga dalam penentuan hukum menggunakan *qiyas* diperlukan determinasi dan intervensi akal sebanyak 37,5%, jadi dalam penggunaan *qiyas* masih dominan pada penggunaan teks dari sudut hukumnya, sehingga hasilnya lebih dominan pada determinasi hukum.

Kesimpulan

⁵⁵Nasrulloh, "Tajdid Fiqh Dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqh Progresif Kontekstual," *De Jure: Jurnal Syariah Dan Hukum*, Vol. 6, No. 1, Juni 2014, h. 26.

⁵⁶Ahmad Faisal, "Kontekstualisasi Fiqh (Pembacaan Pemikir Islam KH. MA. Sahal Mahfudh), *Tahkim: Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 10, No. 2, Desember 2014, h. 8.

Berdasarkan pembahasan yang telah dikemukakan sebelumnya dapat disimpulkan bahwa sebagai salah satu *madzhab* yang menggunakan *qiyas* dalam metode *istinbath*-nya, *madzhab* Syafi'i menjadi *madzhab* mayoritas di Indonesia karena dianggap lebih bisa berdialog dengan sosio kultural masyarakat Indonesia. Penggunaan akal dalam metode *qiyas madzhab* Syafi'i merupakan corak dan model yang menyebabkan eksisnya penggalian hukum Islam melalui metode *qiyas*. Determinasi dan intervensi akal dalam penggalian hukum Islam melalui metode *qiyas* merupakan corak dan model yang menyebabkan eksisnya penggalian hukum Islam melalui metode *qiyas*. Intervensi penggunaan akal dalam penggalian hukum Islam melalui metode *qiyas* merupakan jalan keluar dari kontradiksi antara *nash* dan realitas. Meskipun dalam penggunaan *qiyas* masih dominan dalam penggunaan teks, namun penggunaan dan intervensi akal dalam metode *qiyas* memberikan terobosan akan terwujudnya produk hukum yang dinamis dan efisien. Hal ini disebabkan oleh corak pemikiran Imam Syafi'i yang diperoleh dari para gurunya dan dilatarbelakangi sosio kultural wilayah yang menjadi posisi ijtihad imam Syafi'i.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Umar. *Sullam al-Wusul li Ilm al-Usul*. Mesir: Dar al-Ma'ril, 2003.
- Ash Shiddieqy, TM. Hasbi. *Pokok pokok Pegangan Imam-imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II, Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Bahdar. "Modernisme dan Reformisme Dalam Pembinaan Hukum Islam dan Pranata Sosial," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, Desember 2013.
- Bakar, Alyasa Abu. *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2001.
- Basyir, Azhar. "Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam," dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed.). *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 2000.
- Al-Bayiqani, Muhammad Abdul Gani. *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*. Beirut: Dar Ribnan Littiba'ah wa al-Nasyr, 2006.
- Beik, Syaikh al-Khudari. *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Matba'ah, 2000.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*. Terj. Hamid Ahmad, Jakarta: PT. Midas Surya Grafindo, 2004.
- Faisal, Ahmad. "Kontekstualisasi Fiqh (Pembacaan Pemikir Islam KH. MA. Sahal Mahfudh), *Tahkim: Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 10, No. 2, Desember 2014.
- Al-Ghazali. *al-Mustasfa*, Mesir: Maktabah al-Jumdiyah, 2006.
- Hafidh, Ahmad. *Meretas Nalar Syariah (Konfigurasi Pergulatan Akal dalam Pengkajian Hukum Islam)*, Yogyakarta: Teras, 2011.

- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, New Delhi: Adam Publisher, 2005.
- Ibn Subki. *Min Jam'i al-Jawami*, Juz II, Beirut: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 2010.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Kuwaitiyah, 2009.
- . *Masadir al-Tasyri' al-Islami Fimala Nassa Fih*, Kuwait; Dar al-Qalam Littiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tanzi', 2011.
- Al-Khin, Mustafa Said. *Asr al-Ikhtilaf Fi al-Qawaid al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, Kairo: Muassasah al-Risalah, 2005.
- Nasrulloh, "Tajdid Fiqh Dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqh Progresif Kontekstual", *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 6, No. 1, Juni 2014.
- Naya, Farid. "Membincang Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam," *Tahkim: Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 11, No. 1, Juni 2015.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur'an Toward Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2010.
- Sanusi, "Merajut Nalar Fiqh Kontekstual," *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 6, No. 2, Desember 2015.
- Al-San'ani. *Subulus Salam*, Jilid II, Bandung: Maktabah Dahlan Mutazam al-Tab'i wa al-Nasyr, t.th.
- Al-Sayis, Muhammad Ali. *Nasyah al-Fiqh al-Ijtihad wa Atwaruh*. Mesir: Majma' al-Bukus al-Islamiyah, 2008.
- . *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Matba' Muhammad Ali Sabih Wa Auladah, 2003.
- Sirry, Mun'in A. *Sejarah Fiqh Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2010.
- Sya'ban, Zaky al-Din. *Ushul Fiqh al-Islami*, Mesir: Matba' Dar al-Ta'lif, 2006.
- Al-Syirazi, Abi Ishaq. *Al-Luma' Firah Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Arabi, 2000.
- Thalib, Hasan Abu. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyah, Fi al-Bilad al-Arabiyah*, Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 2007.
- Zahrah, Abu. *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, Kairo: Matba' al-Madani, 2004.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad: al-Dar al-Arabiyah Littiba'ah, 2003.