

ISSN 1693-461X

STADIUM

KAJIAN SOSIAL, AGAMA, HUKUM, DAN PENDIDIKAN

Vol. 8. No. 2, Desember 2012



**PUSAT PENELITIAN DAN PENGABDIAN PADA MASYARAKAT
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI TERNATE
2012**

AL
2

PERPUSTAKAAN PUSAT IAIN TERNATE



ISSN 1693-461X

T202200896

STADIUM

KAJIAN SOSIAL, AGAMA, HUKUM, DAN PENDIDIKAN

Vol. 8 No. 2, Desember 2012

Penasehat:

H. Abd. Rahman I. Marasabessy (Ketua STAIN Ternate)

Pengarah:

Hamid A. Basyarun (Kepala P3M STAIN Ternate)

Pemimpin Redaksi:

Usman Ilyas

Sekretaris Redaksi:

H. Bujang Hasan

Dewan Redaksi:

Ansar Tohe
H. Amin Dali Lapatiani
Baharudin
Asep Hedi Turmudi

Staf Ahli:

Syarifuddin Gazal
H. Abdjan Jahja
M. Tahir Sapsuha
Adnan Mahmud

Staf Redaksi:

M. Azis Nur

Penerbit:

Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M)
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Ternate

Alamat Redaksi:

Jln. Dufa-Dufa Pantai, Ternate - Maluku Utara, 97727
Telp. 0921-3221426, Fax. 0921-3223773



Jurnal STUDIUM; Kajian Sosial, Agama, Hukum, dan Pendidikan, terbit dua kali dalam setahun. Redaksi menerima tulisan berupa artikel, makalah, laporan penelitian, dan lain-lain, dengan ketentuan tulisan 15-20 halaman kwarto satu setengah spasi, dengan *Font 12 Times New Roman*, berupa *print out* dan *Compact Disc (CD)*, dilengkapi dengan abstrak berbahasa Inggris, dan menggunakan catatan akhir (*end notes*). Redaksi berhak menyunting dengan tidak mengurangi esensi makna dari tulisan, yang menjadi tanggung jawab penulis.

ISSN 1693-461X

STADIUM

KAJIAN SOSIAL, AGAMA, HUKUM, DAN PENDIDIKAN

Vol. 8 No. 2, Desember 2012

DAFTAR ISI

Tinjauan Pendidikan Tentang Manusia Dalam Perspektif Al-Quran
Baharudin - -1-14

Pendidikan Islam di Kerajaan Turki Usmani
Mubin Noho - - 15-24

Pesantren Salafiyah, Moderen, Dan Ma`had `Ali
Dindin Wahyudin - - 25-34

Toleransi Dalam Sorotan Dan Hadits(penguatan Terhadap toleransi Sebagai Ajaran Islam)
Fahrul Abd. Muid - - 35-50

Matematika Al-Qur`an
Nur Rahmah - -51-62

Aspek Hukum Perizinan bisnis Franchise(Waralaba) Kota Ternate Dan Kompetensi Peradilan Agama
Marwah Adam - - 63-72

Metode Ijtihad Al-Bayani, Al-Ta`lili, dan Al-Istishlahi
Basaria Nainggolan - - 73-96

Pendekatan Maqashid al-Syariah dalam Ushul Fiqh
Arip Purkon - - 97-106

Hutang Luar Negeri Indonesia Dalam Perspektif ekonomi Islam
Muhammad Saefuddin - - 107-116

Anarkisme Menurut Hukum Islam dan Hukum Positif
Asep Hedi Turmudi - - 117-124

METODE IJTIHAD AL-BAYANI, AL-TA'LILI DAN AL-ISTISHLAHI

Oleh: Basaria Nainggolan*

Abstrak

This method used to do determination of the law based on existing globally. Different with the methods above, method al-ta`lili based not to postulate existing explicitly, but is implicit. Just role ijthad this in line strictly to spirit text. determination of the law legal done by means of Weighing a postulate law a problems that u consider .next method al-istishlahi is reasoning or ijthad which is based on considerations the public good . In other words statute law for a problem is set based on the principles whereabouts the public good; . This method used through three approach namely approach mashlahah mursalah, approach the anglo-saxons fikih and approach maqashid al-syari`ah.

Kata Kunci: *Ijthad, determination of the law ,postulate, principle of law*

I. Pendahuluan

Para ahli *usûl (usûl al-fiqh)* secara umum, telah konsensus bahwa tujuan pokok pengsyari`atan hukum Islam, adalah untuk kemaslahatan dan menghindarkan kerusakan atau *mafsadah* bagi manusia.¹ Tujuan mendasar ini pada dasarnya secara tidak langsung memberikan pemahaman, bahwa hukum Islam dituntut untuk mampu menyelesaikan masalah-masalah hukum yang dihadapi umat Islam, di mana hukum Islam tersebut bersifat universal dan untuk sepanjang zaman, terutama sekali karena jangkauannya bukan hanya di dunia ini tetapi juga di akhirat.²

Hukum Islam atau yang dikenal dengan *fiqh*,³ merupakan produk *ijtihâd*⁴ dari para mujtahid dalam rangka menyelesaikan masalah-masalah yang muncul dan memerlukan ketetapan hukum. Kebutuhan terhadap kegiatan ini, secara historis muncul disebabkan oleh adanya dinamika dan perubahan-perubahan sosial sebagai akibat meluasnya wilayah kekuasaan umat Islam, sehingga memunculkan sejumlah masalah-masalah hukum yang memerlukan penanganan secara serius.

Latar belakang seperti di atas, secara dinamis dan kontinyu melahirkan produk-produk *ijtihâd*, terutama sejak masa sahabat dan bahkan pada sejak masa Rasulullah saw. Sebut misalnya, Umar bin Khattâb dengan sejumlah produk *ijtihâd*-nya yang belakangan sering dijadikan sebagai sumber justifikasi terhadap gagasan-gagasan pembaharuan hukum Islam priode moderen.

Di kalangan *fuqahâ*, pembicaraan mengenai istilah *ijtihâd* selalu dikaitkan dengan hadis tentang kasus *Mu`âz bin Jabal* tatkala diutus oleh nabi saw. ke Yaman.⁵ Dalam hadis dimaksud, menunjukkan adanya peluang untuk melakukan (penalaran secara serius dan benar yang diilhami oleh al-Qur`andan al-Sunnah) saat mana ketetapan hukum suatu masalah yang tidak ditemukan penyelesaiannya dalam al-Qur`an dan al-sunnah.

Upaya melakukan *ijtihâd*, memang sangat memungkinkan, karena al-Qur`an dan al-Sunnah tidak memberikan penyelesaian hukum secara menyeluruh dan

* Penulis adalah dosen tetap jurusan Syari`ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Ternate

detail. Dengan demikian, aktivitas penalaran menjadi sesuatu yang sangat perlu, dan dalam upaya penalaran ini pulalah perlu rumusan-rumusan tentang pola atau metode *istinbât* hukum (*turnuq al-istinbât al-hukm*).

Di kalangan ulama *muta`akhirîn*⁶, dikenal tiga corak penalaran, yaitu: *Ijtihâd al-Bayânî*; *Ijtihâd al-Qiyâsî* dan *Ijtihâd al-Istislâhî*.⁷

Tulisan ini akan mengkaji ketiga corak penalaran tersebut di atas dengan mengacu kepada masalah pokok : *Apa yang dimaksud dengan ijtihâd : bayânî, qiyâsî dan istislâhî ? dan bagaimana contoh-contoh penerapannya masing-masing ?*

II. *Ijtihâd Bayânî*

A. Pengertian dan Contohnya

Salam Madkûr dalam bukunya *Manâhij al-Ijtihâd fî al-Islâm* mendefinisikan *Ijtihâd Bayânî* dengan:

بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص ظني الثبوت أو الدلالة⁸
Pengerahan (segenap daya) secara sungguh-sungguh untuk mencapai hukum yang dikehendaki (Allah) dari teks yang termasuk *zammî*, baik *wurûd* maupun *dalâlah*-nya.

Definisi lain yang lebih mudah dipahami, *ijtihâd bayânî* ialah *ijtihâd* terhadap *nas* yang *mujmal*, baik karena belum jelas makna lafal yang dimaksud, maupun karena lafal itu mengandung makna ganda, mengandung *musytarak*, ataupun karena pengertian lafal dalam ungkapan yang konteksnya jumbuh (*mutasyâbilî*), ataupun adanya beberapa dalil yang bertentangan (*ta`ârud*), dalam hal yang terakhir digunakan jalan *ijtihâd tarjih*, apabila tidak dapat ditempuh cara *jam`u wat-taufiq*.⁹ Singkatnya, *ijtihâd bayânî* ialah upaya penggalian hukum dari suatu *nas* dengan bertumpu pada kaedah *lughawî* (kebahasaan).¹⁰

Definisi tersebut di atas, dapat dipahami bahwa corak penalaran *bayânî*, pada dasarnya memberikan penafsiran terhadap *nas* (al-Qur`an dan al-Sunnah), di mana *lafaz-lafaz*-nya mengandung kemungkinan makna bervariasi. Hal ini terjadi sebagai akibat dari adanya *uslub* atau gaya bahasa Arab yang beragam, dan ulama memiliki peluang menafsirkan secara berbeda. Maka pada dasarnya, dari sinilah sebenarnya pola *bayânî* secara fungsional dan metodologis mendapatkan prioritas dan otoritas, dalam rangka memaknai dan memahami teks-teks *nas*.

Perlu dipahami bahwa, corak penalaran *bayânî* ini, berbeda dengan kedua corak (*ta`lîfî* dan *istislâhî*) dalam hal adanya ketentuan hukumnya sebuah masalah dalam atau tersebut dalam *nas*, sedangkan kedua corak yang disebut terakhir, sebaliknya tidak memiliki ketentuan hukum dalam *nas*. Sehingga, corak *ta`lîfî`illat*, sedangkan pada corak penalaran *istislâhî* bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan manusia, tetapi tidak terlepas dari spirit *nas*.

Contoh corak penalaran *bayânî* antara lain:¹¹ pada ayat yang mengungkap larangan seorang suami melakukan hubungan seksual dengan isterinya yang belum suci. Ayat dimaksud terletak dalam surat al-Baqarah ayat 222 sebagai berikut:

ويستلونك عن المحيض قل هو أذى فاعزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأنه من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين (البقرة 2/ 222)

Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: haid itu adalah suatu kotoran, oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci.

Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. (QS. Al-Baqarah/ 2 : 222)

Masalahnya terletak pada ayat : *حتى يطهرن* karena sebagian ahli seperti Hamzah, al-Kisai dan Asim membaca kata *يطهرن* dengan *يطهرن*, sementara Ibn Katsir, Nâfi', Abû `Âmir,¹² membaca *يطهرن*. Apabila dibaca *يطهرن*, yakni baris *dammah* pada huruf *ha* tanpa *tasydîd*, maka ayat *حتى يطهرن* maksudnya ialah : "jangan mendekati (bersetubuh) perempuan ketika sedang haid hingga berhenti haid", yakni perempuan yang telah selesai menjalani masa haid maka dengan sendirinya sudah bersih tanpa harus mandi wajib. Pendapat ini diperkuat oleh Abû Hanifah.¹³

Jika dibaca *يطهرن* memakai *tasdîd* pada *ta* dan *ha* menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan ayat *حتى يطهرن* yaitu: "janganlah kamu bersenggama dengan mereka, sampai mereka bersuci (mandi wajib)". Pendapat ini didukung oleh imam al-Syâfi'i.¹⁴

Masalah berikutnya para ulama juga berbeda pendapat tentang pengertian *الطهرن*, sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud adalah mandi (*الغسل* الواء بالماء). Sebagian yang lain berpendapat, bahwa yang dimaksud adalah *wudu`* (*الوضوء*). Sebagian lagi mengatakan bahwa yang dimaksud adalah mencuci atau membersihkan *farj* (kemaluan) tempat keluarnya darah haid tersebut (*غسل الفرج*). Sementara ulama lainnya menyatakan, bahwa yang dimaksud adalah membersihkan *farj* tempat keluarnya darah haid dan ber-*wudu`* sekaligus (*غسل المو* وضع في الوضوء).¹⁵

Contoh lain dari corak penalaran *bayâni* ini ialah tentang larangan memakan daging binatang yang disembelih tanpa menyebut *basmalah*. *Nas*-nya adalah surah al-An`âm ayat 121:

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الأ نعام : 121)

Dan janganlah kamu memakan binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya (QS. al-An`âm : 121)

Menurut *Hanafiyyah*, memakan daging binatang yang disembelih tanpa menyebut *basmalah* haram, dengan alasan ayat di atas yang bersifat *âmm* (umum), dan tidak bisa di-*takhsis* dengan sabda nabi saw.:

المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم (رواه أبو داود)¹⁶

Alasan *Hanafiyyah* tidak meng-*takhsis* ayat di atas dengan hadis tersebut, karena menurutnya, ayat tersebut adalah *qat`î al-tsubûit* dan *dalâlah*, sedangkan hadis nabi di atas hanya *zannî al-wurûd*, sekalipun *qat`î al-dalâlah*.

Sedangkan golongan *Syâfi`iyah*, membolehkan memakan daging binatang sembelihan orang nuslim meskipun tanpa *basmalah*, dengan alasan bahwa ayat tersebut menurut mereka di-*takhsis* oleh hadis di atas, karena kedua *nas* tersebut sama-sama *zannî*. Lafaz *âmm* pada ayat tersebut adalah *zannî dalâlah*-nya, demikian pula hadis tersebut juga *zannî* kedatangannya (*al-wurûd*) dari nabi saw.

Dua contoh yang diekmukakan di atas, dapat dipahami bahwa corak penalaran *bayâni* ini menjadikan lafaz-lafaz *nas* sebagai instrumen yang dijadikan objek yang diinterpretasi (analisis semantik). Pada contoh pertama kelihatan penggunaan penafsiran dengan landasan kaedah kebahasaan (pola pembacaan [syakli] yang berbeda, sehingga melahirkan makna yang berbeda pula), sedangkan pada contoh kedua, lebih mengarah kepada analisis *âmm* dan *khâss*-nya lafaz pada contoh di atas, sehingga semakin meyakinkan kita, bahwa corak penalaran *bayâni* ini memang merupakan upaya memberikan penjelasan terhadap *nas* sebab masalah

yang dibahas telah ada nas-nya dengan bertumpu pada kaedah-kaedah kebahasaan, di mana lafaz-lafaz, jika ditinjau dari segi makna yang dikandungnya dan menciptakan ketetapan hukum setelah diinterpretasi, adakalanya *âmm*, *khâss* atau *musytarak*, seperti telah dikemukakan terdahulu.

III. Kategorisasi *Ijtihâd Bayâni*

Dalam *Al-Risâlah*, Al-Syâfi'i mengemukakan penjelasan tentang bagaimana ijtihad *bayâni* itu? Menurut Al-Syâfi'i, ada beberapa macam bentuk atau tingkatan *bayâni* sebagai berikut¹⁷:

1. *Bayân* melalui *nas*, seperti ibadah berupa kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan ataupun larangan yang harus ditinggalkan, seperti salat, zakat, Haji dan puasa serta keharaman melakukan perbuatan keji dan sebagainya.
2. *Bayân* tentang kewajiban yang terdapat dalam al-Qur'an dan tata cara pelaksanaannya berdasarkan pesan-pesan nabi, seperti jumlah bilangan salat, zakat dan waktu pelaksanaannya;
1. Hal-hal yang disunnahkan oleh nabi yang tidak ada *nasnya* dalam al-Qur'an;
2. Hal-hal yang harus diketemukan melalui proses ijtihad.

Selain itu, secara umum, *ijtihâd bayâni* dapat dikelompokkan ke dalam tiga kelompok, yaitu *pertama*, *ijtihâd* yang berhubungan dengan cakupan makna lafaz; *Kedua*, *ijtihâd* yang berhubungan dengan penggunaan lafaz; dan *Ketiga*, *ijtihâd* yang berhubungan dengan cara penunjukan lafaz terhadap makna (*dilâlah*).¹⁸

1) Lafaz dari segi cakupan makna:

Dari segi cakupan makna, lafaz dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu *al-khâss* dan *al-âmm*. Dimaksud dengan khusus ialah kata yang dibuat untuk menunjukkan satu makna.¹⁹ Contoh seperti lafadz-lafaz: *وَسَبْعَةٌ : من لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج* و سبعة : من لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج. Kata "tiga hari", "tujuh hari" dan "sepuluh hari" pada ayat tersebut, menunjukkan jumlah hari perintah puasa yang *khâss*, sehingga tiga, tujuh dan sepuluh hari tidak dapat ditafsirkan lain. Sedangkan yang dimaksud dengan lafaz *al-âmm* ialah lafaz yang dibuat untuk menunjukkan makna-makna tertentu tanpa batas yang mencakup semua satuan-satuannya. Contoh lafaz : *أولادكم* dalam ayat²¹ *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...* Kata *awlâd* adalah *jamak* dari kata *walad*, ia adalah *nakirah*, akan tetapi karena disandarkan dengan kata *kum* (kamu sekalian), maka lafaz *awlâd* menjadi *ma`rifah* sehingga mencakup seluruh satuan-satuannya.

2) Lafaz dari segi penggunaannya :

Dari segi penggunaannya, lafaz dibedakan menjadi empat bagian, yaitu *al-haqîqah*, *al-majâz*, *al-sarih* dan *al-kinâyah*. Hakikat dimaksud sebagai lafaz yang menunjukkan pada arti yang dibuat (sejak awal) tanpa memerlukan tanda-tanda tertentu, sedangkan dimaksud dengan arti majaz ialah lafaz yang menunjukkan pada arti yang dibuat (sejak awal) serta berhubungan dengan *qarinah*.²² Kalimat *لاستم النساء* dalam surah al-Mâ'idah ayat 6, menunjukkan bahwa kata dimaksud dengan *al-sarih* ialah lafaz yang dimaksud tidak tersembunyi karena sering digunakan, baik dengan arti yang hakiki, maupun yang majazi. Sedangkan *al-kinâyah* diartikan sebagai lafaz yang dimaksudnya tersembunyi, baik arti hakiki atau majazi.²³ Umpamanya seorang laki-laki berkata kepada isterinya: "engkau saya ceraikan", ini berarti jatuhnya talak satu terhadap isteri, meskipun tanpa niat, kata-kata tersebut menunjukkan arti yang jelas (*sarih*). Sedangkan kata-kata "pulanglah engkau ke rumah orang tuamu", tergantung kepada niat sang suami, jika niatnya

menceraikan isterinya, maka jatuh talak, tetapi jika tanpa niat, menunjukkan tanpa adanya talak.

3) Lafaz dari segi cara penunjukan lafaz terhadap makna (*dilâlah*) :

Ulama membaginya ke dalam tiga macam, yaitu *mutâbaqâh*, *tadâmun*, dan *iltizâm*. *Dilâlah mutâbaqâh* ialah lafaz yang menunjukkan pada kesempurnaan makna sesuai dengan pengertian awalnya. Contoh dalam ayat²⁴ *يا أيها الذين آمنوا اركعوا وأسجدوا...* dalam ayat tersebut terdapat perintah untuk rukuk dan sujud, sedangkan rukuk dan sujud merupakan kegiatan yang tidak bisa dipisahkan dengan salat, oleh karena itu ayat tersebut diartikan ulama sebagai perintah untuk melakukan salat. *Dilâlah tadâmun* dimaksudkan sebagai lafaz yang menunjukkan kepada sebagian makna (yang dicakupnya). Ayat 78 surah al-Isrâ' *أقم الصلاة لذلوک الشمس...* menunjukkan arti perintah melaksanakan salat, sedangkan syarat untuk salat termasuk suci dari hadats, sehingga perintah untuk berwudu termasuk dalam perintah ayat tersebut. *Dilâlah* ini pada dasarnya kebalikan dari *dilâlah mutâbaqâh*. Sedangkan *dilâlah iltizâm* dimaksudkan sebagai penunjukan lafaz kepada kemestian berdasarkan akal (atau kecerdasan) yang tidak tertolak dari segi maknanya. Contoh transaksi jual-beli mengandung *dilâlah iltizâm*, yaitu pemindahan kepemilikan benda dari penjual kepada pembeli. Juga akad nikah mengandung kemestian bahwa antara dua pihak yang melakukan akad dibolehkan melakukan persetubuhan.

Demikian uraian berkaitan dengan *ijtihâd bayâni*, pada dasarnya masih banyak kajian sehubungan dengan corak penalaran ini dalam kaitannya dengan kaidah-kaidah penafsiran terhadap *nas* untuk menetapkan hukum. Berhubung karena luasnya pembahasan mengenai masalah ini, maka sebaiknya disengajakan untuk mengkajinya secara khusus.

IV. Ijtihâd Ta'lii atau Qiyasi

Tatkala sebuah masalah yang muncul dan tidak ditemukan hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka upaya penalaran harus dilakukan, dalam rangka menggali ketetapan-ketetapan hukum terhadap masalah tersebut, yang didasarkan kepada semangat al-Qur'andan al-Sunnah. Penalaran seperti ini didasarkan kepada *'illat qiyâsi*, yakni *'illat*²⁵ yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah yang dijelaskan oleh suatu dalil *nas* dapat diberlakukan pada ketentuan lain yang tidak dijelaskan oleh dalil *nas* karena adanya kesamaan di antara keduanya. Dengan kata lain, ketentuan pada masalah pertama yang ada *nas*-nya, diberlakukan pada masalah kedua yang tidak ada *nas*-nya karena ada kesamaan *'illat*. Dalam *usûl al-fiqh* inilah yang disebut dengan *qiyâs*.

Sesuai dengan pengertian di atas, apabila ada suatu peristiwa yang hukumnya telah ditetapkan oleh suatu *nas* dan *'illat* hukumnya telah diketahui menurut salah satu cara dari cara-cara mengetahui *'illat* hukum, kemudian didapatkan suatu peristiwa lain yang hukumnya tidak ditetapkan oleh *nas*, tetapi *'illat*-nya sama dengan *'illat* hukum peristiwa yang mempunyai *nas* tersebut, maka hukum peristiwa yang tidak ada *nas*-nya ini disamakan dengan hukum peristiwa yang ada *nas*-nya, lantaran adanya persamaan *'illat* hukum pada kedua peristiwa tersebut.

Metode penalaran seperti ini telah diterima dan dipraktekkan secara meluas di kalangan ulama *fiqh*. Sangat banyak ketentuan hukum tentang suatu kejadian yang ditetapkan dengan menggunakan metode ini. Di antara alasan-alasan yang digunakan untuk mendukung keabsahannya, diambil dari al-Qur'an, hadis dan

praktek sahabat. Penolakan terhadap metode ini hanya dilakukan oleh kelompok *zâiri*, seperti Ibnu Hazm dengan alasan kegiatan ini tidak diperlukan dan mengada-ada terhadap firman Allah dan hadis rasul. Menurut Ibnu Hazm, umat Islam mengerjakan semestinya apa yang diperintahkan oleh *syari`at* dan meninggalkan apa yang dilarangnya, kita tidak perlu mencari-cari dan membuat ketentuan baru.²⁶ Untuk kepentingan kajian mengenai *ijtihad ta`lîlî* ini, maka perlu dikemukakan beberapa uraian sebagai berikut ini.

A. Pengertian dan latar belakang historis *qiyâs*

Secara bahasa, kata *qiyâs* memiliki beberapa arti di antaranya: mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan antara dua perkara dari hal yang satu kepada hal lainnya, juga digunakan dalam mempersamakan antara dua hal.²⁷ Dari pengertian secara etimologi tersebut, para ulama memberikan pengertian secara terminologi antara lain sebagai berikut:

Ahli *mantiq* mengartikan *qiyâs* sebagai pernyataan yang tersusun dari beberapa pernyataan, di mana pernyataan akhir atau kesimpulan pernyataan tersebut harus konsisten (terikat dalam kesatuan esensi). Contoh: alam berubah, setiap yang berubah adalah baharu, maka alam adalah baharu. Dalam hal ini *qiyâs* (dalam arti analogi) terbagi dalam dua macam yaitu: *qiyâs istiqrâni*, yaitu analogi tanpa syarat, contoh: setiap yang memabukkan haram, *nabiz* memabukkan, maka *nabiz* haram. *Qiyâs istisna`î*, yaitu analogi bersyarat, contoh: tiap kali matahari terbit maka ada siang, karena matahari terbit maka ada siang.²⁸

Usuliyûn memberikan pengertian berbeda dengan apa yang telah didefinisikan oleh kalangan *mantiq*, namun demikian tetap memiliki titik persamaan, yaitu adanya dua perkara yang dapat dinisbatkan satu dengan lainnya karena adanya persamaan padanya. Berikut pengertian yang dikemukakan oleh ulama *usûl*:

1. Al-Baqillânî yang diikuti kalangan *Syâfi`iyyah* memberikan definisi *qiyâs* yaitu menyerasikan (*haml*) suatu masalah yang telah diketahui dengan suatu masalah yang telah diketahui (*ma`lûm*) untuk menetapkan atau meniadakan atas dasar arti yang mencakup (*jâmi`*) pada hukum dan *wasf*.²⁹ Pengertian ini banyak dikritik oleh kalangan *usûl* lainnya karena tidak adanya kesesuaian dengan *qiyâs* yang dimaksud kalangan *jumhur*.
2. Ali Hasaballah memberikan pengertian *qiyâs* sebagai berpadunya perkara yang tiada *nas* tentang hukum *syara`*-nya dikarenakan keduanya bersatu pada *`illat* hukumnya.³⁰
3. *Mâlikîyah* memberikan pengertian yang senada dengan pengertian yang diberikan Ali Hasaballah, hanya saja *Mâlikîyah* memberikan istilah "menghubungkan", bukan "berpadunya". Jadi *qiyâs* menurut *Mâlikîyah* adalah menghubungkan suatu perkara yang tiada memiliki *nas* tentang hukum *syara`*-nya kepada suatu perkara yang telah memiliki *nas* tentang hukum *syara`*-nya, dikarenakan keduanya memiliki kesatuan *`illat* (memiliki *`illat* yang sama). Definisi inilah kemudian banyak digunakan oleh mayoritas *usuliyûn*.³¹

Dari beberapa definisi tersebut, dapat digeneralisasi bahwa yang dimaksud dengan *qiyâs* ialah suatu proses berpikir keras dalam upaya memperoleh pengetahuan tentang hukum *syara`* suatu perkara pada *far`* (suatu perkara yang tidak ada *nas* tentang hukum *syara`*-nya) melalui penyamaan titik temu *`illat* hukum dengan suatu perkara yang telah jelas hukum *syara`*-nya dan memiliki *nas* yang jelas.

Pada priode awal, *qiyās* merupakan bentuk, bukan sebagai sumber hukum (*dalil*), melainkan suatu proses logika sistematis untuk mendapatkan suatu hukum, di mana proses pengambilan hukum melalui *qiyās* ini dibangun dengan dasar pertimbangan rasio (*ra'yu*).

Ra'yu (pertimbangan pendapat pribadi) merupakan alat pokok pada priode awal ini. Istilah *ra'yu* itulah merupakan istilah generik dari prinsip yang mendahului pertumbuhan hukum dalam *qiyās* dan *istihsān* yang lebih sistematis. Secara *harfiyah*, *ra'yu* berarti pendapat dan pertimbangan, namun kemudian orang Arab menggunakannya bagi pendapat dan keahlian yang dipertimbangkan dengan baik dalam menangani urusan yang dihadapi.³²

Orang Irak banyak menggunakan *ra'yu* dalam soal-soal hukum, *al-Syāfi'ī* menyebut mereka sebagai *ahl al-qiyās*, karena seringnya mereka menggunakan *ra'yu* dan *qiyās* dalam penalaran. *Ra'yu* ini semula merupakan cara penalaran yang paling alamiah dan tersebar luas pada masa awal, lama kelamaan disistematisir dengan sejumlah persyaratan dan pembatasan yang bertujuan untuk menghentikan penggunaannya secara bebas atau semaunya sendiri, di samping usaha mengsystematisasikan proses penalaran yang kemudian dikenal dengan *qiyās*.

Qiyās pada awalnya yang identik dengan metode analogi dalam logika ini, banyak digunakan secara umum, nanti kemudian pada masa *al-Syāfi'ī*, *qiyās* digunakan secara formal sebagai proses pengambilan dalam hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian *usūl al-fiqh* dengan memperketat aturan-aturan di dalamnya. Jadi sejak *al-Syāfi'ī* inilah, *qiyās* digunakan sebagai metode hukum tersendiri (*manhaj*).³³ Adapun *qiyās* dalam pembahasan *usūl al-fiqh* berikutnya, lebih dipahami sebagai dalil atau sumber hukum Islam, dengan alasan *qiyās* sebagai *manhaj* begitu kuatnya sehingga layak dijadikan dalil, sehingga kemudian dalam buku-buku tentang kajian *usūl al-fiqh*, *qiyās* dipahami sebagai dalil hukum *syara'*.

B. Ke-hujjah-an *qiyās*

Istinbāt hukum dengan *qiyās* dalam rangka mendapatkan hukum *syara'* terhadap suatu perkara yang tidak ada *nas*-nya (secara eksplisit) yang menerangkan hukumnya, tidaklah begitu saja digunakan tanpa adanya acuan atau dalil yang membolehkannya. Dalil atau penguat keberadaan *qiyās* sebagai salah satu metode penggalan hukum, sering disebut dengan istilah *hujjah* atau *justification* (bahasa Inggris), atau dasar-dasar pembenaran akan keberadaannya. Dalam hal ini *hujjah qiyās* antara lain:

1. al-Qur'an:

Pertama, surat al-Nisâ' ayat 59:

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتن في شئ فرددوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تاويلنا (النساء : 59)

Ayat tersebut mengandung pengertian adanya perintah kepada orang mukmin bila terjadi silang pendapat tentang sesuatu yang tidak ada hukumnya secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, hendaklah dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya (mengandung pengertian menghubungkan sesuatu peristiwa yang tiada *nas*-nya kepada kejadian yang ada *nas*-nya dan itu merupakan cara mengembalikan hukum kepada Allah dan Rasul-Nya).

Kedua, surat al-Hasyr ayat 2:

هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم ما نعمهم حصولهم من الله فأتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار. (الحشر : 2)

Pada ayat tersebut kalimat *fa`tabirû*, memberikan isyarat kepada kita semua untuk meng-*qiyâs*-kan diri kita dengan orang-orang yang menjadi objek ceritera Allah dalam ayat tersebut, di mana pada pendahuluan ayat tersebut diceriterakan bahwa orang-orang yang berbuat kezaliman, kemudian Tuhan memberikan balasan terhadap perbuatannya sebagai *natijah* (akibat yang ditimbulkannya).

2. Al-Sunnah:

Pertama: Hadis Mu`âz bin Jabal (sebagaimana tersebut sebelumnya), bahwa Rasulullah ketika mengutusnyanya ke Yaman, beliau bersabda: bagaimana kamu mengadakan suatu perkara jika kamu dimintai untuk memberikan keputusan? Mu`âz menjawab: dengan al-Qur`an, jika tidak kudapati, maka dengan *al-sunnah*, jika tidak kudapati juga, maka aku akan ber dengan pendapatku dan aku tidak akan lengah. Kemudian Rasulullah menepuk dadanya seraya mengucapkan *alhamdulillah* yang telah memberikan *taufiq* kepada utusan Rasulullah terhadap apa yang diridai-Nya.

Hadis terbut memberi isyarat akan diakuinya termasuk di dalamnya *qiyâs* oleh Rasulullah.

Kedua: Hadis yang menceriterakan mengenai kasus yang dihadapkan kepada Rasulullah dan belum ada *nas* mengenai hukumnya, kemudian beliau mengambil dalil mengenai hukumnya dengan jalan *qiyâs*, seperti contoh berikut: Suatu ketika wanita bernama Khas`amah berkata: Ya Rasulullah sesungguhnya bapakku dituntut oleh ke-*fardu*-an melaksanakan haji ketika sudah tua, yakni pada masa yang dia tidak mampu melaksanakannya, seandainya saya melaksanakan haji sebagai gantinya, adakah guna baginya? Nabi bersabda: bagaimana pendapatmu sekiranya ayahmu memiliki hutang kemudian engkau yang membayarnya, adakah gunanya bagi ayahmu? Wanita tersebut menjawab: benar, Rasulullah bersabda: hutang kepada Allah lebih berhak untuk dibayar.

3. *Ijmâ`*:

Perbuatan dan ucapan sahabat sebagai upaya mereka terhadap suatu masalah dan kemudian tidak diingkari oleh sahabat yang lain, disitulah terjadi *ijmâ`*. Para sahabat banyak menggunakan *qiyâs* dalam menetapkan hukum yang tidak ada *nas*-nya secara jelas, sehingga *ijmâ`* turut menjustifikasi keberadaan *qiyâs* sebagai metode penetapan hukum sekaligus diakuinya produk *qiyâs* sebagai dalil hukum.

Contoh perbuatan sahabat ini antara lain: suatu saat Umar bin Khattâb ra. Dalam pesannya berkata pada Abû Mûsâ al-Asy`ari: ...kemudian pamilah apa yang kusampaikan padamu tentang hal-hal yang tiada *nas*-nya dalam al-Qur`andan al-Sunnah, kemudian kiskanlah hal itu kepada keduanya dan berusaha untuk memahami beberapa contoh, pegangilah apa yang kamu pandang sebagai yang paling dicintai Allah dan paling mendekati kebenaran.

C. Rukun dan syarat-syarat *qiyâs*

Setelah memahami akan pentingnya *qiyâs* dalam hukum Islam dengan memahami alasan dan bukti yang kuat dari beberapa *hujjah*, perlu bagi kita memahami lebih lanjut mengenai rukun dan syarat-syaratnya.

Dari pengertian-pengertian *qiyâs* terdahulu, maka dapat diklasifikasikan beberapa unsure yang ada pada *qiyâs*, atau sering disebut sebagai rukun (bagian-bagian tertentu, di mana tanpa adanya tidak akan terealisasi). Rukun-rukun *qiyâs* yang dimaksud yaitu:

1. *Asal* (asal, *al-maqîs `alaih*), yaitu suatu peristiwa yang telah ada *nas*-nya untuk dijadikan tempat atau sandaran meng-*qiyâs*-kan. Sedangkan yang menjadi syarat asal ini adalah adanya ketetapan hukum di dalamnya dengan *nas*, bukan dengan *qiyâs*.

2. *Far`* (cabang, *al-maqis*), yaitu peristiwa yang tidak ada *nas*-nya dan menghendaki hukum yang disamakan dengan hukum asal. Sedangkan syarat cabang ini ialah tidak adanya hukum yang menetapkannya baik oleh *nas* maupun *ijmā`*. Bagi keduanya (asal dan cabang) disyaratkan tidak adanya perbedaan yang akan menghalangi tercapainya persesuaian di antara keduanya dalam hukum.
3. Hukum asal, yaitu hukum *syara`* yang ditetapkan oleh *nas* dan dikehendaki hukum asal tersebut untuk menetapkan hukumnya pada cabang. Adapun yang menjadi syarat Hukum asal ini adalah:
 - a. Hukum asal tersebut merupakan hukum *taklifi* atau *wad`i* yang ditetapkan oleh *nas*;
 - b. Pada Hukum asal, akal bias menelusuri dan mengetahui *`illat*-nya, bila tidak, maka mustahil meluaskan hukumnya melalui *qiyās*, karena asas *qiyās* adalah mengetahui *`illat* Hukum asal dan mengetahui realisasinya pada cabang;
 - c. Hukum asal tidaklah khusus bagi dirinya, karena bila itu terjadi, maka mustahil diperlukan kepada yang lain melalui *qiyās*. Contoh keadaan yang terbatas ini bila terjadi pada dua keadaan yaitu: *pertama*, jika *`illat* hukum tersebut tidak menggambarkan wujudnya pada selain asal, contoh pada *qasar* salat bagi musafir, *kedua*, bila ada dalil yang meng-*takhis* Hukum asal tersebut, contoh nikahnya Rasulullah lebih dari 4, sementara *nas* membatasi jumlahnya 4;
 - d. Tidak adanya *nas* atas cabang, demikian pula tidak adanya dalil pada Hukum asal yang terkandung pula hukum pada cabang, karena jika hukum itu terdapat pada cabang pula, maka hukum cabang tersebut telah ditetapkan oleh dalil itu juga dan tidak perlu dengan *qiyās*;
 - e. *Ma`qūl al-ma`nā* (adanya *`illat* yang tetap);
 - f. Pen-*tasyri`*-an Hukum asal mendahului atas hukum cabang.
4. *`Illat*, yaitu sifat yang terdapat pada peristiwa asal dan karenanya peristiwa asal memiliki hukum. Karena sifat itu pun terdapat pada cabang, maka disamakanlah hukum cabang tersebut dengan Hukum asal. Adapun syarat-syarat *`illat* ini (yang disepakati ulama) adalah:
 - a. *`Illat* harus memiliki sifat yang nyata yang bisa dijangkau oleh panca indera secara lahir;
 - b. *`Illat* harus memiliki sifat tertentu dan tuntas serta dapat dibuktikan wujudnya pada cabang;
 - c. *`Illat* harus memiliki sifat yang sesuai dengan hukum yaitu adanya tempat dugaan mewujudkan hikmah hukum;
 - d. *`Illat* harus memiliki sifat yang tidak terbatas hanya pada asal.³⁴

D. Cara-Cara Mengetahui *`Illat*

Al-Syafi`i (wafat 204 H./820 M.) dalam *Al-Risālah* tidak menyebut cara mencari *`illat*. Al-Sarakhsi (wafat 490 H.) yang datang setelah Al-Syafi`i hanya menyebutkan cara mencari *`illat* secara ringkas. Al-Ghazali (wafat 505 H.) menyebutkannya secara agak rinci³⁵ Cara mencari *`illat* secara umum hanya diketahui melalui dua cara yaitu :

1. Melalui *nas* (*naqli*)

Di antara dalil *nas* (al-Qur'an dan al-Hadits) ada yang menyebutkan *'illat* secara jelas dan tegas. Misalnya dengan menggunakan kata-kata yang menunjukkan *'illat* seperti *kay, likay, min ajli, li ajli* :

كى لا يكون دو لة بين الاغنياء منكم - من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرا نيل - إنما جعل الإعتذان من أجل البصر - و إنما نهيتكم لأجل الدافاة.

Sebagian dalil *nas* hanya memberi isyarat akan adanya *'illat*, tidak menyebutkannya secara eksplisit. Misalnya disebutkan duatu sifat (keadaan) yang diiringi dengan suatu ketentuan hukum, sehingga diduga berat bahwa penyebutan sifat (keadaan) tersebut adalah sebagai *'illat*. Bila tidak sebagai *'illat*, tentu penyebutan secara beriringan itu tidak ada gunanya. Seperti diringkannya penyebutan pencuri laki-laki dan perempuan dengan perintah memotong tangan. Hal itu memberi isyarat bahwa perbuatan mencuri itulah yang menjadi *'illat* bagi hukuman potong tangan (Al-Maidah: 38). *'Illat* yang disebut di dalam *nas* baik secara jelas maupun berupa isyarat, dinamakan *'illat mansûsah*.

2. Melalui penalaran (*Istinbâti*)

Bila *'illat* tidak dapatdiketahui melalui *nas*, para ulama biasanya merenung dan berpikir secara mendalam untuk mengetahui alas an logis yang melandasi sesuatu hukum. *'Illat* yang dihasilkan melalui penalaran seperti ini dinamakan *'illat mustanbatah*. Tentang mengetahui *'illat*, terdapat beberapa cara, tetapi yang terpenting adalah tiga cara sebagai berikut :

1. *Tanqîh al-Manâat*

Tanqîh al-manâat adalah suatu cara mencari *'illat* dengan cara mengumpulkan beberapa kemungkinan (alternatif) yang bias dijadikan *'illat*. Kemudian beberapa alternatif itu diseleksi (*tanqîh*) mana yang lebih tepat dijadikan *'illat*.³⁶ Misalnya dalam sebuah hadis diceritakan bahwa seorang A'rabi datang mengadu kepada nabi, ia telah bersetubuh dengan isterinya di siang hari di bulan Ramadhan. Nabi menyuruhnya membayar denda (*kafarat*) berupa memerdekakan budak. Bila ia tidak sanggup, ia harus berpuasa dua bulan berturut-turut, bila tidak mampu ia harus memberi makan 60 orang miskin.³⁷ Para ulama berijtihad mencari *'illat* yang melandasi perintah nabi itu. Beberapa alternatif yang mungkin menjadi *'illat* dikumpulkan, misalnya : a) karena ia orang Arab; b) karena ia bersetubuh (dengan isterinya) siang hari Ramadhan; c) karena ia merusak kehormatan bulan Ramadhan. Alternatif tersebut diseleksi, alternatif a tidak dapat dijadikan *'illat*, karena hukum Islam tidak membedakan orang Arab dengan non-Arab, semuanya sama di hadapan hukum. Alternatif b dapat dijadikan *'illat* oleh ulama Syafi'iyah dan Hanabilah. Menurut mereka *'illat* ini tidak dapat dipriyeksikan kepada kasus lain. Orang yang meski membayar denda hanyalah mereka yang bersetubuh di siang hari Ramadhan, tidak termasuk mereka yang berbuka dengan makan/minum secara sengaja.³⁸

Ulama Hanafiyah dan Malikiyah memilih alternatif c untuk dijadikan *'illat*. *'Illat* ini menurut mereka dapat diproyeksikan pada kasus lain. Misalnya, orang yang berbuka puasa dengan makan dan minum secara sengaja, ia juga wajib membayar *kafarat* sama seperti orang yang bersetubuh siang hari Ramadhan, karena *'illat*-nya sama yaitu sama-sama merusak kehormatan bulan suci Ramadhan.³⁹

Menurut ulama Hanafiyah, tidak mungkin semua alternatif itu dijadikan *'illat* yang akan menjadi *'illat* hanya salah satu dari beberapa alternatif tersebut.⁴⁰

Ulama Hanafiyah menyebut metode *yanqih al-manat* ini dengan istilah *al-Istidlal bi hukm al-nass*.⁴¹

2. *Takhrij al-Manat*

Takhrij al-Manat adalah suatu cara mencari *'illat* dengan mencari satu alternatif yang mungkin dijadikan *'illat*. Alternatif itu diuji dan diteliti apakah relevan untuk dijadikan *'illat* atau tidak. Bila ternyata relevan, maka usaha pencarian *'illat* telah selesai. Tetapi bila tidak relevan, maka perlu dicari alternatif kedua lalu diteliti dan dikaji atau diuji pula. Bila ternyata cocok untuk dijadikan *'illat*, maka usaha pencarian *'illat* telah selesai. Tetapi bila tidak cocok, maka dicarikan alternatif ketiga dan begitulah seterusnya. Misalnya bila seorang isteri masuk Islam sedangkan suaminya tidak mau masuk Islam, syari'at menyuruh mereka untuk bercerai. *Nas* tidak menyebutkan *'illat* dari perintah cerai itu. Para ulama berusaha mencari *'illat*-nya. Alternatif pertama karena suaminya tidak mau masuk Islam. Alternatif ini diteliti, bila relevan selesailah pencarian *'illat*. Bila tidak relevan, karena Islam tidak memaksa seseorang masuk Islam (*Al-Baqarah* : 256), maka mesti dicari alternatif kedua. Misalnya, karena isterinya masuk Islam, alternatif ini diteliti dan diuji apakah relevan atau tidak untuk dijadikan *'illat*. *Takhrij al-Manat* ini disebut juga metode *munasabah*, yaitu mencari keadaan yang lebih relevan dengan tujuan disyari'atkannya suatu hukum.⁴²

3. *Tahqiq al-Manat*

Tahqiq al-Manat adalah suatu cara untuk menentukan *'illat* dengan meneliti kembali hakikat suatu *'illat* (baik *mansusah* maupun *mustanbatah*) dan eksistensi *'illat* tersebut pada kasus-kasus lain.⁴³ Misalnya, *nas* menyebutkan bahwa *'illat* untuk hukuman potong tangan adalah mencuri, lalu para mujtahid berusaha mengetahui apakah yang dimaksud dengan mencuri itu? apakah korupsi atau mengambil kain kafan dari kuburan, dan sebagainya dapat dikategorikan sebagai perbuatan mencuri atau tidak. Menentukan ini semua atau membuat defenisi kembali tentang mencuri sesuai dengan perkembangan zaman disebut *tahqiq al-manat*.

Menurut Ibnu Taimiyah, *tahqiq al-manat* adalah membuat syari'at menetapkan suatu hukum yang dikaitkan dengan suatu makna, lalu mujtahid memikirkan hal-hal apa sajakah yang termasuk ke dalam makna umum itu, misalnya Allah memerintahkan untuk mencari saksi yang adil, mujtahid berusaha menetapkan saksi yang bagaimanakah disebut adil.⁴⁴ Jadi adil adalah *'illat* untuk bolehnya seseorang menjadi saksi. Menurut Ibnu Taimiyah dan Al-Ghazali cara ijtihad dengan menggunakan *tahqiq al-manat* ini sudah disepakati oleh seluruh mujtahid termasuk mujtahid yang menolak *qiyas*.⁴⁵

Bagi Ibnu Taimiyah, cara berijtihad seperti ini berpangkal pada menyamakan sesuatu dengan yang sebanding, disebut juga dengan *qiyas al-tamtsil*, dan memasukkan hal-hal yang parsial ke dalam bagian yang umum atau disebut dengan *qiyas al-Sumil*. Kedua macam *qiyas* ini merupakan suatu kemestian dalam berijtihad. Titik persamaan antara hal-hal yang parsial dalam *qiyas al-syumiil* disebut *al-hadd al-wasat* (terminus medius) oleh ahli ilmu logika, sedangkan oleh ahli ilmu *usul* menamakannya dengan *'illat* atau *al-manat*, *al-ba'its*, *al-amarat* dalam *qiyas al-tamtsil*.⁴⁶ Menurutnya mujtahid yang menolak *qiyas* tidak mau menamakan cara berijtihad dengan *tahqiq al-manat* sebagai *qiyas*.⁴⁷

E. Macam-macam dan contoh *qiyas*

Qiyâs dapat dibagi ke dalam beberapa macam, para ulama *usûl* berbeda pendapat dalam pembagian ini, hal ini dikarenakan tinjauan aspek yang berbeda. Berikut ini akan dikemukakan pembagian macam *qiyâs* kelompok *Syâfi'iyyah* yang membagi *qiyâs* dari aspek *iqtidâ al-ma'nâ al-jâmi'* (volume) dan dari aspek *l'tibâr al-quwwah wa al-tabâdur* (bobot). Pada aspek pertama terbagi dalam *qiyâs al-Aûlâ*, *al-Adnâ* dan *al-Musâwi*. Sementara ditinjau dari aspek kedua, terbagi kepada *qiyâs al-Jalî* dan *al-Khafi*. Untuk jelasnya pembagian tersebut, berikut akan diuraikan:

1. *Qiyâs al-Aûlâ*, yaitu *qiyâs* yang menggunakan komponen hukum pada cabang lebih utama daripada hukum yang terdapat pada asal, dikarenakan kuatnya *'illat* pada hukum tersebut. Contoh: ulama *usûl* banyak mencontohkan untuk bentuk *qiyâs* ini dengan *qiyâs* memukul orang tua kepada mengucapkan perkataan *uff* (*cis*, kotor, keras dan sebagainya), di mana keduanya mencakup makna *menyakiti* orang tua, adapun memukul itu lebih utama (lebih berat) hukumnya daripada mengucapkan kata *uff* tersebut. *Nas* pada Hukum asal yaitu surat Al-Isrâ' ayat 23.⁴⁸ Namun pada akhirnya contoh ini sebenarnya dapat diselesaikan pula dengan penalaran *bayânî*, sebagaimana pendapat *Hanafiyah* yang telah menetapkan pelarangan meukul tersebut melalui *mafshûm muwâfaqah* yang disebut oleh mereka sebagai *dalâlah al-nas*. Jadi inti dari *qiyâs al-Aûlâ* ini ialah lebih patutnya hukum tersebut diberikan pada cabang dari pada asal.

2. *Qiyâs al-Musâwi*, yaitu *qiyâs* apabila hukum yang terdapat pada cabang menyamai hukum yang terdapat pada asal. Contoh: ulama *usûl* banyak menggunakan contoh untuk *qiyâs* ini pada *qiyâs* hamba laki-laki (*abd*) kepada hamba wanita (*amah*) dalam hal mendapat keringanan hukuman bila seorang hamba laki-laki mendapatkan hukuman *jilid* akibat melakukan perbuatan yang serupa dengan perbuatan yang dilakukan oleh hamba wanita yang telah dikenai hukuman dengan *nas* berupa separoh hukuman wanita merdeka sebagai akibat melakukan zina. Dasar *nas* asal hukum ini terdapat pada surat al-Nisâ' ayat 25.⁴⁹

3. *Qiyâs al-Adnâ*, yaitu *qiyâs* yang menggunakan *'illat* hukum pada cabang lebih rendah dari pada hukum pada asal. Contoh: ulama *usûl* banyak menggunakan contoh untuk *qiyâs* ini adalah *qiyâs nabiz* kepada *khamar* pada hukum keharaman meminumnya serta wajibnya *hadd* bagi peminumnya. Hanya saja *nabiz* lebih rendah mutunya lebih rendah dari pada *khamar* didasarkan pada pembuatannya. Dasar *nas* asal haramnya *khamar* ini adalah surat al-Mâidah ayat 90.⁵⁰

4. *Qiyâs al-Jalî*, yaitu *qiyâs* di mana *'illat*-nya *mansûsah* atau *ghâiru mansûsah* tidak berpengaruh pada perbedaan antara asal dan cabang, seperti meng-*qiyâs*-kan hamba laki-laki (*abd*) pada hamba wanita (*amah*).

5. *Qiyâs al-Khafi*, yaitu *qiyâs* di mana *'illat* hukum pada asal *mustanbatah* dan antara asal dan cabang terdapat perbedaan yang tidak dapat dipastikan akan tidak berpengaruh, seperti meng-*qiyâs*-kan pembunuhan dengan alat berat kepada pembunuhan menggunakan alat tajam.

Dari beberapa contoh yang dikemukakan, sebagian besar sudah dapat diselesaikan dengan telaah *bayânî*, sehingga tidak perlu *qiyâs* lagi.

Berikut ini dikemukakan contoh penggunaan *qiyâs* yang tidak dapat diselesaikan melalui telaah *bayânî* secara tuntas. Seperti meng-*qiyâs*-kan tanaman cengkeh, tembakau pada biji gandum, kurma, anggur kering yang telah di-*nas*-kan oleh hadis riwayat *al-Dâr al-Qutni*, *al-Hakîm*, *al-Tabrânî* dan *al-Bâihaqî* dari *Abû Burdah* untuk mengajarkan agama pada umat manusia di sana serta memerintahkan untuk tidak memungut zakat dari mereka kecuali empat hal yaitu: biji gandum, gandum (*al-sya'ir*), kurma anggur kering. Peng-*qiyâs*-an ini didasarkan pada *'illat* yang sama

antara asal dan cabang yaitu merupakan komoditi yang banyak menghasilkan keuntungan mengingat *'illat* dipungutnya empat jenis tersebut di Yaman, bukan sekedar makanan pokok mereka, melainkan komoditi yang berlimpah khususnya di Yaman, demikian halnya dengan cengkeh dan tembakau di Indonesia, meskipun bukan makanan pokok, akan tetapi kedua jenis hasil kebun tersebut merupakan komoditi yang amat besar dan banyak menghasilkan keuntungan dan itulah sebabnya harus dikeluarkan zakatnya atau wajib dipungut zakatnya oleh pemerintah.⁵¹

Dari uraian-uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa peristiwa-peristiwa yang muncul dan memerlukan ketetapan hukum, tetapi tidak ditetapkan dalam al-Qur`andan al-Sunnah secara jelas, maka ketetapan hukumnya dapat digali melalui proses dengan corak penalaran atau metode *qiyâsi* dengan cara mengkaji *'illat* hukum yang ada pada asal selanjutnya meng-*qiyâs*-kan kepada peristiwa lain yang tidak ada ketetapan hukumnya dalam *nas* lantaran memiliki *'illat* (pada cabang) yang sama.

V. *Ijtihâd Istislâhi*

Corak penalaran lain dalam lapangan *usûl fiqh* adalah *istislâhi*, yakni penalaran yang bertumpu pada asas kemaslahatan yang diambil dari ayat-ayat al-Qur`an dan hadis yang berisi prinsip-prinsip *maqâsid syarî`ah*.⁵² Para ulama berbeda pandangan dalam mengklasifikasi corak *istislâhi* ini.

Dalam perkembangan pemikiran *usûl al-fiqh*, corak penalaran *istislâhi* ini, analisisnya dapat ditempuh melalui tiga pendekatan yaitu, pertama: melalui kaidah *fiqhiah*, yang disarikan dari ayat al-Qur`an dan hadis yang bersifat umum, kaidah dimaksud telah dipedomani *jumhûr* ulama, yaitu:

الأصل في الأشياء النافعة الإباحة وفي الأشياء الضارة الحُرْمَة.⁵³

Hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah *boleh*, dan hukum asa sesuatu yang berbahaya adalah *haram*.

Kedua: melalui pendekatan *masalah mursalah*, dan *ketiga* ialah melalui pendekatan *maqâahid syarî`ah*.⁵⁴ Pandangan lain menyebut, bahwa *al-zarî`ah*⁵⁵ merupakan salah satu metode dari corak penalaran *istislâhi*.⁵⁶ Dalam kitab *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Usûliyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ*, Mustafâ Saïd al-Khinn membedakan masalah menjadi tiga, yaitu *masalah mu`tabarah*, *mulghah* atau *ghairu mu`tabarah* dan *masalah mursalah*.⁵⁷ Uraian tentang *masalah mursalah* dalam Tulisan ini mendapat porsi yang lebih dibanding yang lain, tetapi dengan tanpa niat mengabaikan yang lainnya (*al-zarî`ah*), sekalipun dalam uraian yang agak singkat.

Salah satu piranti *ijtihâd* yang dianggap amat adaptif dan responsif terhadap perubahan zaman adalah *masalah mursalah*. Cukup menarik apa yang dikatakan oleh `Abd al-Wahhâb Khallâf⁵⁸ bahwa *istislâh* merupakan cara meng-*syarî`at*-kan hukum yang paling subur dalam hal tidak ada teks *syarî`at* yang tegas menentukan hukumnya. Dalam metode ini, tersedia lapangan yang luas untuk mengembangkan hukum *syarî`at* sesuai dengan perkembangan peradaban manusia, untuk mewujudkan kemaslahatan mereka.

Dalam bukunya "Teori Maslahat Dalam Fiqih Islam" (*Nazariyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâm*), Husain Hamid Hassan memberikan catatan pendahuluan bahwa keunggulan dan keutamaan *syarî`at* terletak di sini --teori maslahat-- bahwa ia memperhatikan kebutuhan dan kepentingan masyarakat.⁵⁹

Ijtihād dengan pola *istislāhi* ini, mendasarkan pengkajian dan penetapan (*istinbāt*) hukum pada "kemaslahatan" umat manusia. Dengan demikian sejalan dengan tujuan Allah menurunkan *syarī'at* (*maqāsid al-syarī'ah*).

A. Pengertian *Maslahah Mursalah* atau *Istislāh*

Secara etimologi, *masalahah mursalah* adalah kata bentukan yang terdiri dari kata *masalahah* dan *mursalah*. *Maslahah* dibentuk menurut atau berdasarkan *wazan "mafalatu"* dari akar kata *salaha*, yang berarti baik, benar, jujur, atau adil, dan lawan katanya adalah *mafsadah*. Dalam penggunaan bahasa Arab "*nazara fi masālih al-nās*", artinya adalah mempertimbangkan sesuatu untuk kebaikan manusia.⁶⁰

Dalam al-Qur'an, kata bentukan yang berasal dari akar kata *salaha* sangat sering dijumpai, meskipun lafaz *masalahah* sendiri tidak pernah digunakan. Dari penggunaan dalam al-Qur'an pada masa-masa awal, nampak jelas bahwa lafaz *masalahah* secara esensial dihubungkan dengan pengertian "kebaikan dan kemanfaatan", sehingga belum menjadi teknis *usūl al-fiqh*. Baru kemudian setelah sering ada klaim *masālih* sebagai dasar pertimbangan dalam penetapan hukum yang digunakan pada masa awal perkembangan *fiqh*, bergeserlah pengertian *masalahah* menjadi term *usūl al-fiqh*. Menurut klaim tersebut, *masalahah* sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum telah digunakan pada masa awal ke empat imam mazab, bahkan ketika masa sahabat. Di kalangan imam mazab, prinsip ini sering diasosiasikan dengan imam Mālik bin Anas yang sekaligus diyakini sebagai pembawa konsep *masalahah*.⁶¹ Akan tetapi studi belakangan (dalam kitab-kitab baru) banyak menyebutkan bahwa Imam Ahmad Ibn Hanbal juga sering menggunakan *masālih* dalam fatwanya dan digunakan sebagai *istidlāl syarī'ah*.⁶² Al-Qarāfi (*faqih* kalangan Mālikiyah) berpendapat bahwa seluruh mazab menggunakan *masalahah* dalam fatwa mereka.⁶³

Namun di antara mereka, imam Mālik yang paling sering menggunakan, karena bila kita melihat pemahaman hadis dan *ijmā'* yang hanya untuk *ahl al-madinah*, dan amal *ahl al-madinah* selalu berubah. Sedangkan untuk imam Ahmad Ibn Hanbal sulit dibayangkan bahwa dia sering menggunakan *masalahah*, karena dia lebih banyak menggunakan al-Qur'an dan hadis dalam memutuskan suatu hukum.

Dari keterangan tersebut, agaknya terdapat kesulitan untuk menentukan sejak kapan *masalahah* menjadi term *usūl al-fiqh*, tetapi tentang siapa pencetusnya agak mudah dilacak, yaitu imam Mālik, meskipun Ahmad Ibn Hanbal juga sering menggunakannya, akan tetapi *masalahah* pada masa ini digunakan dalam pengertian sama dengan istilah *ra'yu*.⁶⁴

Sebagai istilah khusus dalam *usūl al-fiqh*, *masalahah mursalah* mempunyai padanan sebutan yang berbeda-beda. Mazab Mālikī menyebut dengan *masalahah mursalah*, kalangan *mutakallimīn* menyebutnya dengan *munāsib mursalah mulā'im*, sedangkan Al-Ghazālī menggunakan sebutan *istislāhi*.⁶⁵

Imam Al-Ghazālī mendefinisikan *masalahah mursalah* sebagai suatu kemaslahatan yang tidak ditunjukkan secara jelas oleh dalil *syara'* yang membatalkan atau membenarkannya.⁶⁶ Pertimbangan untuk memperoleh dan mendapatkan manfaat atau mencegah kemudaratan, akan tetapi haruslah sesuai dengan *maqāsid al-tasyrī'*. Tujuan *tasyrī'* menurut Al-Ghazālī adalah pemeliharaan dan perlindungan terhadap *usūl al-khamsah* yang terdiri dari agama, kehidupan, akal, keturunan dan harta. Segala usaha untuk mendapatkan dan mempertahankan kelima dasar itu adalah *masalahah*, sedangkan kegagalan menjaga atau memeliharanya adalah *mafsadah*, dan menjaga dari kehancuran termasuk juga

masalah.⁶⁷ Batasan ini pada dasarnya memberi pemahaman bahwa *masalah* itu adalah pemeliharaan atas *maqâsid al-syarî'ah*.

Berdasarkan hasil studi kontemporer, *masalah* secara umum dapat dikelompokkan ke dalam dua macam, kelompok pertama adalah studi yang mengambil topik *masalah mursalah* dan *istislâh*, dan kelompok kedua hanya menelaah *masalah* saja. Dari hasil studi mereka, menurut kelompok pertama antara *masalah mursalah* dan *istislâh*, tidak terdapat perbedaan.⁶⁸

B. Ke-hujjah-an, Contoh dan Persyaratan *Istislâhî*

Ulama sepakat bahwa *istislâh* bukanlah sumber hukum dalam lapangan ibadah dan *al-muqâdarât*. Semenjak *illat* ibadah tidak dapat dipastikan oleh nalar manusia, maka *istislâh*, *istihsân* atau *qiyâs* tidak dapat digunakan untuk menyentuhnya. Dalam bidang ibadah sangat sulit dibayangkan adanya *masalah mursalah*, sedangkan dalam bidang *hudûd* atau *muqâdarât* masih terdapat kontroversi, apakah dapat diselesaikan dengan *istislâh* atau tidak. Tetapi ada *fuqahâ'* yang menyelesaikan masalah *hudûd* dengan *masalah mursalah*, singkatnya sesuatu yang berkaitan dengan ibadah dan hukum-hukum yang jelas, maka seorang muslim wajib melaksanakannya dan mengikuti sebagaimana adanya. Tetapi di luar bidang ibadah dan *muqâdarât*, mayoritas ulama menyatakan bahwa penggunaan *istislâh* sebagai sumber hukum *syarî'at* adalah dibenarkan.⁶⁹

Kebolehan menggunakan *hujjah* dengan *masalah mursalah* adalah berdasarkan legitimasi al-Qur'an, al-Sunnah, *ijmâ'* dan logika.⁷⁰ Dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menerangkan secara global dan rinci terhadap kewajiban mengikuti *masalah*, karena *syarî'ah* Islam dibangun di atas panji-panji kemaslahatan umat dan mencegah kemudratan. Tujuan *syarî'at* yang demikian memperoleh sandaran langsung dari al-Qur'an, antara lain tersebut di dalam surat al-Anbiyâ' ayat 107⁷¹ yang menyatakan bahwa tujuan kerasulan Muhammad adalah sebagai rahmat bagi semesta alam, surat al-Hajj ayat 78⁷², di mana Allah menggambarkan bahwa tujuan diwahyukannya agama bukan untuk menimbulkan kesulitan. Pernyataan ini biasa dikonfirmasi dalam surat al-Mâ'idah ayat 6⁷³ yang intinya menyatakan bahwa Allah tidak pernah bermaksud untuk membuat kesulitan bagi manusia.

Memperhatikan beberapa contoh ayat yang dijadikan sebagai dalil di atas, memang secara tidak langsung (eksplisit) menunjukkan kebolehan penggunaan *masâlih mursalah*, melainkan hanya pengertian dan pemahaman terhadap ayat tersebut yang dibawa kepada konsep *masalah mursalah*. Cara serupa digunakan juga dalam memberikan landasan dari al-Sunnah terhadap ke-hujjah-an *masalah mursalah*.

Di antara hadis yang sering dijadikan *hujjah* adalah "*lâ darara wa lâ dirâra*", hadis dari Aisyah yang artinya bahwa nabi saw. tidak memilih keculi yang lebih mudah dari dua alternatif sepanjang tidak menyebabkan dosa (*innahû mâ khayyara bainâ amraini illâ ikhtâra aйсara humâ mâ lam yakun itsman*).

Meskipun secara teknis biasa dikatakan bahwa konsep *masalah mursalah* tidak diterapkan pada keputusan hukum nabi saw., tetapi hadis tersebut menunjukkan bahwa *masâlih* merupakan bagian dalam penetapan hukum yang dibuat oleh nabi saw.

Adapun argumentasi ke-hujjah-an *masalah mursalah* yang bersumber dari *ijmâ'* secara ringkas dapat dijelaskan bahwa ketika menghadapi permasalahan baru setelah wafatnya nabi saw., para sahabat memutuskan hukum dengan apa yang dianggap mendatangkan kemaslahatan. Mereka tidak henti-hentinya menetapkan hukum yang didasarkan kepada kemaslahatan ini, *syâri'* tidak menentukan sikap tertentu, sehingga mereka beranggapan terhadap sesuatu yang dapat menarik manfaat dan menolak bahaya berdasarkan akal mereka untuk melahirkan

kemaslahatan. Kiranya sangat cukup membangun hukum *syari`at* dengan *masalah* ini.⁷⁴

Sedangkan argumentasi berdasarkan logika tentang ke-*hujjah*-an *masalah mursalah*, di antaranya adalah, *pertama*, sudah tidak diragukan lagi bagi orang yang berakal bahwa maksud dan tujuan *syari`at* yang utama adalah untuk kemaslahatan umat manusia, *kedua*, apabila *masalih* yang kita peroleh itu sesuai dengan tujuan *tasyri`* dan termasuk dianjurkan karena jenisnya, maka sudah tentu sesuai dengan tujuan *syari`*, karenanya pula menggunakan *masalah mursalah* tidak keluar dari sumber hukum, *ketiga*, sesungguhnya jika *masalah mursalah* tidak digunakan sebagai pertimbangan hukum, maka manusia akan menghadapi kesulitan dan kesempitan dalam hidupnya.⁷⁵ Pendapat yang mengatakan bahwa logika merupakan salah satu dalil tentang ke-*hujjah*-an *masalah mursalah*, sebenarnya dalam pandangan penulis, tidak perlu dicantumkan secara mandiri, sebab ketika membicarakan al-Qur`an, al-Sunnah, *ijmâ`* sebagai landasan *masalah mursalah*, maka secara tidak langsung logika ikut mempengaruhi pebafsiran ayat atau hadis yang dikemukakan, sehingga sudah tentu jika menurut al-Qur`andan al-Sunnah, *masalah mursalah* dapat dijadikan sebagai *hujjah*, maka logika manusia akan mengikuti. Dan kalaupun dalam pendapat ini diformulasikan ke dalam tiga poin, hemat penulis, tidak lebih dari sekedar justifikasi dan penguatan kembali terhadap dalil yang sebelumnya yaitu al-Qur`an, al-Sunnah dan *ijmâ`*.

Dalil-dalil yang dikemukakan di atas, memberikan suatu indikasi, bahwa *masalah mursalah* mempunyai dasar dan argumen yang kuat sebagai salah satu sumber hukum. Sekurang-kurangnya dari sejarah dapat dilihat bahwa sahabat pernah menggunakan pertimbangan *masalah* ini dalam menetapkan hukum. Beberapa contoh dapat disebut, antara lain penghimpunan al-Qur`an oleh Abu Bakar ra., dan penunjukan Umar sebagai penggantinya, pengutipan *kharaj*, pembentukan militer, penciptaan mata uang serta praktek pelaksanaan urusan pemerintahan.

Barangkali pada masa sekarang, contoh yang biasa dikemukakan untuk diselesaikan melalui pertimbangan *masalah mursalah*, antara lain adalah transfusi darah, donor mata, makanan dalam kaleng, transplantasi dan lalu lintas. Contoh lain dalam kaitan *istislâh* ini, yang masalahnya tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau hadis secara langsung melalui penalaran *bayâni* dan *qiyâsi*, dikemukakan

H. Minhajuddin⁷⁶ antara lain: kebolehan penyerahan "organ tubuh" untuk dicangkokkan kepada orang lain; kebolehan "bayi tabung" dengan sperma dan ovum dari pasangan suami isteri yang sah; kebolehan menjual atau memanfaatkan "tai ayam", "tai kelelawar", "cacing" untuk pakan burung, ikan atau pupuk kandang misalnya, sepanjang bermanfaat dan tidak membahayakan.

Meskipun demikian, pengamalan *masalah mursalah* harus memenuhi beberapa persyaratan agar benar-benar valid. Adanya persyaratan ini dimaksudkan agar *masalah mursalah* tidak terjebak sebagai produk hukum yang didasari oleh hawa nafsu dan atau kepentingan individu.

Adapun persyaratan mengamalkan *masalah mursalah* adalah sebagai berikut:

1. *Maslahah* harus hakiki, bukan *wahmiah*;
2. *Maslahah* harus *kulliy*;
3. *Maslahah* tidak boleh bertentangan dengan tujuan *syari`at* yang ada *nas* atau

ijmâ`-nya.⁷⁷ Imam Mâlik, disamping poin ketiga di atas, beliau memberikan dua syarat lain yaitu *masalah* harus *ma`qûlah* dan harus mencegah kesulitan bagi manusia.⁷⁸

Lebih jauh lagi al-Ghazâli mengatakan bahwa agar *masalah mursalah* itu menjadi valid, maka haruslah *masalah al-darûriyah*, *qat`i* dan *kullîy*. Dalam hal ini Al-Ghazâli memberikan contoh: ketika kaum kafir membuat tameng dengan tawanan perang yang terdiri dari kelompok umat Islam. Setelah diadakan penyelidikan ternyata umat Islam akan mengalami kekalahan jika tidak menghancurkan tameng tersebut. Dalam keadaan seperti ini, tentara muslim boleh membunuh orang Islam yang dijadikan tameng oleh orang kafir tersebut. Dibolehkannya melakukan pembunuhan itu bertentangan dengan hukum yang ditetapkan oleh *nas*, tetapi lantaran diperlukan adanya *masalah* yang bersifat darurat dalam rangka menjaga keselamatan umat Islam secara keseluruhan, maka pembunuhan tersebut dibolehkan. *Masalah* ini juga *qat`i*, karena sudah merupakan kepastian jika tameng itu tidak dihancurkan, barisan umat Islam akan dihancurkan oleh orang kafir. Juga bersifat *kullîy*, karena *masalah* ini tidak bertalian dengan kemaslahatan individual atau kelompok minoritas.⁷⁹

Memperhatikan persyaratan dan contoh *masalah mursalah* yang dikemukakan al-Ghazâli di atas, agaknya akan lebih sesuai kalau diklasifikasikan ke dalam "hukum darurat", sebab dalam keadaan darurat, *syari`at* memberikan legitimasi kepada umat Islam untuk melakukan perbuatan yang apabila dalam keadaan normal, justru merupakan larangan *syari`at*. (surat al-Baqarah ayat 173, al-An`am ayat 119).⁸⁰

Suatu hal yang tidak biasa dipisahkan dari persyaratan *masalah mursalah* adalah aktivitas penelitian (*istiqrâ`*), karena untuk dapat memastikan bahwa *masalah* itu sesuai atau bertentangan dengan tujuan *syari`at*, hakiki atau prasangka, menyeluruh atau parsial, haruslah ditempuh dengan melalui penelitian.

C. *Al-Zari`ah*⁸¹

Sebagaimana uraian terdahulu, *al-zari`ah* merupakan bagian dari corak penalaran *istislâhi*. Metode ini lebih bersifat preventif, dalam arti selalu ada pertimbangan sikap kehati-hatian dalam rangka menolak atau mencegah *mafsadah*, meskipun pada dasarnya sesuatu itu dibolehkan. Segala sesuatu yang *mubâh*, tetapi dapat membawa kepada perbuatan yang haram, maka hukumnya menjadi haram.⁸² Selain karakter preventif tersebut, *al-zari`ah* ini juga bersifat akomodatif, artinya selalu ada peluang dalam rangka membuka jalan bagi sesuatu yang bernilai atau terdapat di dalamnya kemaslahatan, tetapi tidak dalam hal-hal yang diharamkan.

Karena itu, corak penalaran *al-zari`ah* ini dikelompokkan kepada: *fat` al-zari`ah* yakni membuka jalan yang dapat membawa kepada kemaslahatan, dan *sadd al-zari`ah* yaitu menutup jalan yang diduga dapat membawa kepada kerusakan.⁸³

Contoh dapat dilihat pada penerapan metode *sadd al-zari`ah* ialah pemberian hadiah kepada hakim. Seorang hakim dilarang menerima pemberian hadiah dari para pihak yang tengah berperkara sebelum perkara itu keputusan, karena dikhawatirkan akan membawa kepada ketidakadilan dalam menetapkan hukum mengenai kasus yang sedang ditangani, meskipun pada dasarnya menerima hadiah itu boleh, tetapi dalam kasus ini harus dilarang.⁸⁴ Pada metode *fat` al-zari`ah* dapat dilihat pada contoh mengenai pengelolaan hutan yang antara lain meliputi penghijauan, reboisasi, *eco-labelling*, dan penyediaan perangkat aturan kehutanan. Sebaliknya, kegiatan lading berpindah, pemberian hak pengusahaan hutan (HPH), dan perangkat aturan kehutanan, merupakan contoh penerapan metode *sadd al-zari`ah*.⁸⁵

Contoh-contoh yang dikemukakan di atas, tidak ditunjuk ketetapanannya oleh *nas*, baik al-Qur`an maupun hadis secara jelas atau khusus, melainkan hanya bersifat umum, antara lain larangan untuk berbuat kerusakan, demikian juga dianjurkan

agar selalu menciptakan kemaslahatan. Akibat dinamika sosial masyarakat yang senantiasa berkembang pesat seiring perkembangan zaman yang begitu kompleks, maka masalah-masalah barupun kemudian muncul, sedangkan ketetapan hukum dalam *nas* tidak selamanya tertuang secara eksplisit, jelas dan khusus. Maka di sinilah munculnya peluang bagi para *mujtahid* untuk melakukan *ijtihad*, termasuk dengan pola penalaran *istislâhi* atau *masalah mursalah*, baik dalam bentuk *fath al-zarî ah* maupun *fath al-zarî ah*.

VI. Kesimpulan

Di bagian akhir tulisan ini, dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai hasil atau akibat serta implikasi dari uraian-uraian yang telah dikemukakan terdahulu, kesimpulan dimaksud antara lain sebagai berikut :

1. Hukum Islam atau yang lebih dikenal dengan *fiqh*, memiliki karakter fleksibilitas dan elastisitas, sehingga masalah-masalah baru yang muncul dan tidak ada ketetapan hukumnya secara tegas dan jelas dalam *nas* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dapat ditetapkan hukumnya (*istinbât al-hukm*) melalui metode-metode penalaran *ijtihad* yang dibenarkan oleh ahli *usûl*;

2. *Ijtihad* semestinya dimaknai sebagai upaya penalaran untuk mengkuhkan hukum, dengan kemampuan dan kerja yang maksimal, memakai metode yang benar serta selalu dalam prinsip-prinsip *maqâsid al-syarî ah*;

3. Terdapat tiga metode *ijtihad*, yang oleh ulama *usûl muta'akhhirin* menyebutnya sebagai metode *bayânî*, *qiyâsî* dan *istislâhî*. Ketiga corak penalaran ini dianggap adaptif dan responsif terhadap masalah-masalah hukum baru yang muncul dan memerlukan ketetapan hukum yang jelas;

4. Ketiga corak penalaran tersebut, dalam penerapannya senantiasa diilhami atau dilandasi oleh spirit *nas*, dan dengan cara kerja yang tepat. Sehingga penalaran yang tidak disandarkan kepada *nas*, atau disandarkan, tetapi "melenceng" dari kaidah-kaidah ilmu *usûl*, pada dasarnya tidak dibenarkan.

Catatan Akhir :

1. H. Minhajuddin, *Pengembangan Metode Ijtihad Dalam Perspektif Fikih Islam*, Pidato pengukuhan Guru Besar tetap Ilmu Fikih/Usul Fikih IAIN Alauddin, Makassar, tp., 2004, h. 43.
2. Muhammad Muslehuddin, "Philosophy of Islamic Law", terjemahan Yudian Wahyudi Asmin dkk., *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, cet. I, Yogyakarta: Tiara Yogya, 1991, h. 47.
3. Hukum Islam, *fiqh* bahkan *syarî ah Islam*, merupakan istilah-istilah yang berhampiran dalam penggunaannya dewasa ini (dalam bahasa Indonesia), meskipun terminologinya dari sudut historis atau literal, berbeda antara satu dengan lainnya, lihat T.M. Hasbi as-Siddiqy, *Pengantar Hukum Islam*, jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, h. 22-36; Lihat juga Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terjemahan oleh A. Garnadi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1994, h. 1-10.
4. Kata "ijtihad" berasal dari akar kata *al-jahdu* atau *al-juhdu*, yang berarti kekuatan, kemampuan, usaha, jerih payah, kesukaran, lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Yogyakarta : tp., 1984, h. 234. Kata *al-jahdu* beserta seluruh derivasinya menunjukkan pekerjaan yang dilakukan lebih dari biasa, atau sulit dilakukan, atau tidak disenangi, lihat Sayyid Muhammad Musa Tawâna, *Al-Ijtihâd wa Madâ Hâjâtinâ ilaih fi Hâzâ al-'Asr*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadisah, 1972, h. 97. Bentuk kata "ijtihad" adalah menunjukkan *wazan* "ifti'âl" yang menunjukkan arti berlebihan (*mubâlaghah*) dalam perbuatan. Dengan demikian pengertian secara etimologi berarti suatu usaha sungguh-sungguh atau pengerahan segenap kemampuan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit dan berat, lihat Al-Ghazâlî, *Al-Mustafâ min 'Ilm al-Usûl*, juz II, Mesir: Al-Maktabah al-Bâbi al-Halabi, 1971, h. 350. Sehingga kata "ijtihad" tidak dipergunakan kecuali pada hal-hal yang mengandung kesulitan dan

‘illat, akan tetapi hanya digambarkan dengan istilah *al-dalâil*, *al-alâmât* (tanda0tanda), menurut al-Syâfi I, *qiyâs* adalah mencari sesuatu berdasarkan tanda-tanda yang ada dan sesuai dengan *nas* (*al-qur`ân* dan *al-sunnah*), selain itu ia juga menggunakan istilah *ma`na*, menurutnya setiap hukum Allah atau hukum Rasul-Nya, di dalamnya atau di tempat lain terdapat petunjuk (*dilâlali*) yang menjelaskan bahwa hukum itu ditetapkan karena suatu makna. Jika ada peristiwa baru yang tidak ditetapkan hukumnya oleh *nas*, maka ditetapkanlah hukum peristiwa baru yang tidak telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya apabila sama maknanya. Lihat Al-Syâfi I, *Al-Risâlah*, ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syâkir, Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, tt., h. 34 dan 512. Untuk lebih lengkapnya kajian mengenai *‘illat* ini, lihat misalnya: Al-Qadî al-Baidâwî, *Syarh al-Badkhasyi wa ma`a Syarh al-Isnawi*, Mesir: Ali Sabih wa Aûlâdih, tt., h. 37; Al-Syaûkânî, *Irsyâd al-Fukhâl*, Kairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, cet. I, h. 207; Al-Sa`adî, *Mabâhis al-‘Illah fi al-Qiyâs ‘Ind al-Usûliyyîn*, Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyâh, cet. I, 1986, h. 70.

26. Al Yasa Abubakar, *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya*, dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Pengantar Juhaya S. Praja, Bandung: Rosdakarya, 1991, h. 183.
27. Wahbah al-Zukhaâli, *op. cit.*, juz I, h. 601.
28. *Ibid.*, h. 602.
29. *Ibid.*; Lihat juga Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 102.
30. Ali Hasaballah, *op. cit.*, h. 124.
31. Wahbah al-Zukhaâli, *op. cit.*, h. 103; Lihat juga Muhammad `Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal ilâ Usûl al-Fiqh al-Mâlikî*, Dâr Libanon, 1981, h. 107.
32. Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 103-104.
33. *Ibid.*, h. 120-127.
34. `Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘ilm Usûl al-Fiqh*, cet. XII, t.tp., Dâr al-Qalam, 1978, h. 68-70; Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, t.tp., Dâr al-Fikr, 1958, h. 238-240.
35. Al-Ghazali, *Al-Mustasfâ*, Kairo: Al-Jundi, 1971, h. 395.
36. Ibnu Taimiyah, *Majmu` Fatâwâ*, jilid XIX, h. 14-15.
37. Imam Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhârî*, jilid I, Bab *al-Saûm*, hadis No. 983.
38. Mustafâ Sa`id Khin, *Asar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ`id al-Usûliyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ`*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1985, h. 484-485.
39. *Ibid.*
40. Al-Sarakhsî, *Usûl al-Sarakhsî*, jilid II, h. 176.
41. *Ibid.*, h. 149.
42. *Ibid.*
43. Wahbah al-Zukhaâli, *op. cit.*, juz I, h. 694.
44. Ibnu Taimiyah, *op. cit.*, h. jilid XIX, h. 16.
45. *Ibid.*; Al-Ghazali, *op. cit.*, juz II, h. 395.
46. Ibnu Taimiyah, *op. cit.*, h. 17.
47. *Ibid.*
48. Surah Al-Isrâ` ayat 23:

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما
 (الإسراء : 23)
49. Surah al-Nisâ` ayat 25:

...فإن اتين بفحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وإن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم. (النساء : 25)

50. Surah al-Mâidah ayat 90:

يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. (المائدة : 90)

51. Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid I, Beirut-Libanon: Dâr al-Fikr, tt., h. 294.

52. H. Minhajuddin, *op. cit.*, h. 41.

53. *Ibid.*, h. 41-42.

54. *Ibid.*, h. 42-43.

55. Secara etimologi *al-zarî'ah* berarti *al-wasilah*. Secara terminologi didefinisikan oleh ulama sebagai jalan yang menyampaikan kepada sesuatu, atau jalan yang menyampaikan atau membawa kepada keharusan atau kehalaalan. Dari definisi ini, ulantia membagi *al-zarî'ah* kepada dua bentuk, yaitu *fat al-zarî'ah* dan *sadd al-zarî'ah*. *Fat al-zarî'ah* artinya membuka jalan atau wadah yang dapat membawa kepada suatu kemaslahatan. Sedangkan *sadd al-zarî'ah* adalah menutup atau menghambat jalan atau wadah yang dapat diduga membawa kepada kerusakan atau mafsadat. Abû Zahrah, Wahbah al-Zukhâli, Husain Hamid Hassan, Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Lihat H.A. Qadir Gassing, *op. cit.*, h. 112.

56. *Ibid.*, h. 111.

57. *masalah mu'tabarah* adalah *masalah* yang didukung oleh dalil untuk memeliharanya, *masalah mu'tabarah* memiliki tiga tingkatan, yaitu *masâlih darûriyah* (primer), *masâlih hâjîyah* (skunde) dan *masâlih tahsiniyah* (tertier). *Masâlih darûriyah* tidak lain adalah pemeliharaan terhadap lima *maqâsid al-syari'ah*, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sedangkan *masalah mulghah* ialah *masalah* yang diabaikan oleh *syâri'* (ulama) karena sesuatu dari lain hal *masalah* sebelumnya bagi seseorang, secara psiko-sosial situasi pelaku kemudian berubah sehingga pendapat ulama tersebut ditinggalkan oleh ulama sesudahnya. *Masalah mursalah* ialah sesuatu yang tidak disandarkan kepada ayat al-qur'an dan hadis tertentu, baik yang bersifat global maupun yang bersifat partikular. Lihat Mustafâ Sa'id al-Khinn dalam *Jaih Mubarak, op. cit.*, 155.

58. 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Masâdir al-Tasyri' al-Islâm*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972, h. 85.

59. Husain Hamid Hassan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1971, h. 2.

60. Lane, *An Arabic-Englis Lexican*, book IV, London: William Norgate, 1863, h. 1714-1715.

61. Muhammad Hasim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence*, Selangor: Pelanduk Publication, 1989, h. 343.

62. Husain Hamid Hassan, *op. cit.*, h. 472.

63. Al-Qarâfi, *Tanqih al-Fusûl fi 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Matba'ah Kulliyah al-Syari'ah, 1961, h. 171, 199; Husain Hamid Hassan, *op. cit.*, h. 471.

64. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *Islamic Legal Philosophy*, Pakistan: Islamic Research Institute, 1977, h. 150; Rudi Paret, "Istihsan and Istislah" dalam *Sorter Encyclopedin of Islam*, Leiden: Brill, 1961, h. 185.

65. Muhammad Khudri, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1969, h. 311.

66. Al-Ghazâli, *op. cit.*, juz I, h. 286-287.

67. Al-Ghazâli, *op. cit.*, juz II, h. 251.

68. Muhammad Khâlid Mas'ûd, *op. cit.*, h. 175.

69. Zakariya al-Barri, *Masâdir al-Ahkâm al-Islâm*, 1975, h. 138-139; Abû al-Aynayn Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâm*, Alexandria: Mu'assiah Sahab al-Jâmi'ah, 1984, h. 210; 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *op. cit.*, h. 89.

70. Muhammad Mustafâ Syalabi, *Ta'îlil al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Nahdlah, 1981, h. 287-290.

71. Surah al-Anbiyâ' ayat 107:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (الأنبياء : 107)

72. Surah al-Hajj ayat 78:

وجا هدوا في الله حق جها ده هو أجتبا كم وما جعلكم في الدين من حرج... (الحج : 78)

73. Surah al-Mâ'idah ayat 6:

...ما ير يد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهّر كم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون. (المائدة : 6)

74. `Abd al-Wahhâb Khallâf, *op. cit.*, h. 91-92.

75. Abû Zahrah, *op. cit.*, h.. 282; Muhammad Mustafâ Syalabî, *op. cit.*, h. 290.

76. H. Minhajuddin, *op. cit.*, h. 44.

77. Muhammad Hasim Kamali, *op. cit.*, h. 346-347.

78. Abû Zahrah, *op. cit.*, h. 279-280; Lihat juga Al-Syâtibi, *Al-I'tisâm*, Kairo: Matba'ah al-Manâr, 1914, h. 307-314.

79. Al-Ghazâli, *op. cit.*, h 253.

80. Surah al-Baqarah ayat 173:

إنما حرم عليكم الميتة و الدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم. (البقرة : 173)

Surah al-An`âm ayat 119:

وما لكم مما تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيرا ليضلون بأهواهم بغير علم إن ربك أعلم بالمعتدين. (الأنعام : 119)

81. Untuk keterangan mengenai *al-Zarrah* ini, lihat kembali catatan kaki nomor 41.

82. Lihat Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, h. 143-145.

83. H.A. Qadir Gassing, *op. cit.*, h. 112.

84. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in `an Rabb al-'Alamin*, dalam H.A. Qadir Gassing, *loc. cit.*

85. *Ibid.*, h. 115.