

IMĀM AL-GHAZĀLĪ DAN KERANGKA KEILMUAN UṢŪL AL-FIQH

(TELA'AH TERHADAP AL-MUSTAṢFĀ MIN 'ILM AL-UṢŪL)

Oleh: Abid Rohmanu*

Abstrak : *Tulisan ini hendak mengkaji bagaimana kontribusi al-Ghazālī terhadap kerangka keilmuan uṣūl al-fiqh. Sebagaimana diketahui al-Ghazālī adalah pemikir Islam ensiklopedis, akan tetapi kajian interkoneksi pemikiran hukum Islam al-Ghazālī dengan keilmuan lain yang dikuasainya belum semarak dilakukan. Dalam kerangka tersebut tulisan ini akan mengambil konsen, utamanya berkaitan dengan relasi penalaran fihiyyah yang bersifat bayāni dengan model penalaran logika yang bersifat burhāni. Kajian difokuskan pada karya masterpiece-nya, al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl. Dalam kitab inilah pemikiran matang dan final al-Ghazālī terumuskan. Di antara kesimpulan tulisan ini adalah bahwa penting untuk mendekatkan qiyās fihi sebagai lokus dari episteme bayāni dengan qiyās burhāni agar validitas keilmuan ini bisa dipertanggungjawabkan. Akan tetapi di sisi lain, usaha ini diharapkan tidak membawa pada tekhnikalisme hukum yang akan mengaburkan sisi-sisi moralitas dan kemanusiaan manusia yang umumnya tidak bisa didekati dengan penalaran yang positivistik.*

Kata Kunci: *al-Ghazālī, al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl, Usul al-Fiqh, Qiyās, Silogisme, 'Illah, al-Ḥad al-Awsaṭ.*

PENDAHULUAN

Imam al-Ghazālī adalah penulis dan pemikir ensiklopedis. Nicholson pernah berandai-andai bahwa seandainya masih ada Nabi setelah Muhammad, tentu al-Ghazālī-lah orangnya.¹ Itu tidak terlepas dari *curiosity* al-Ghazālī terhadap ilmu pengetahuan dan kebenaran. Karya-karya al-Ghazālī mencakup berbagai cabang keilmuan Islam; teologi, filsafat, tasawwuf dan yurisprudensi (fiqh). Akan tetapi pemikirannya dalam bidang yurisprudensi tidak sepopuler pemikirannya dalam bidang keilmuan yang lain, sebagaimana ia lebih dikenal sebagai ahli tasawwuf, filsafat dan teologi.² Karena itu mengangkat pemikiran al-Ghazālī dalam bidang fiqh cukup signifikan, selain untuk memberikan apresiasi yang berimbang terhadap pemikiran al-Ghazālī, juga untuk melihat interkoneksi pemikiran uṣūl-nya dengan

* Penulis adalah Tenaga Pengajar (TP) Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo dan Mahasiswa S3 Program Studi Hukum Islam Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya.

¹http://www.goodreads.com/story/show/12243.EPISTEMOLOGI_FILSAFAT_AL_GHOZALI

² Syamsul Arifin dalam disertasinya menampilkan beberapa penilaian terhadap al-Ghazālī sebagaimana dilontarkan Margareth Smith, Hasan Ibrahim Hasan dan Goldziher yang lebih menampilkan Imam al-Ghazālī sebagai pemikir dalam bidang teologi, filsafat dan tasawwuf daripada fiqh. Kemudian Arifin mengidentifikasi argumentasi-argumentasi yang menguatkan bahwa nuansa pemikiran fihiyyah dalam diri al-Ghazālī cukup dominan. Lihat Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl Karya Imam al-Ghazālī (450 – 505 H/1058 – 1111 M)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 52.

disiplin lain yang dikuasainya. Asumsinya adalah bahwa pemikiran fiqh yang mengambil jarak dengan keilmuan Islam yang lain cenderung bersifat legal-formal daripada substansial.

Selain itu, pemikiran tokoh tidak terlepas dari *setting* sosial budaya yang mengitarinya. Sebutan al-Ghazālī sebagai *Hujjah al-Islām* tidak terlepas dari peran yang dimainkan dalam memproteksi Islam dan melawan trend pemikiran waktu itu. Ibn Khaldūn, Bapak Sosiologi Islam, menegaskan bahwa *al-rajul ibn bi'atih* (seseorang adalah anak zaman dan lingkungannya). Itu artinya persepsi kultural, posisi sosial dan tendensi personal seseorang bagaimanapun sulit untuk dihilangkan sama sekali. Karena itu tulisan ini akan diawali dengan penelusuran terhadap biografi al-Ghazālī.

Studi pemikiran *uṣūl al-fiqh* al-Ghazālī ini akan difokuskan pada karya *masterpiece*-nya, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Pemikirannya, khususnya dalam bidang *uṣūl*, yang terkodifikasikan dalam kitab ini dianggap sebagai pemikiran matang dan final al-Ghazālī. Karena itu menarik untuk mencoba menela`ah kitab ini dalam rangka melihat kerangka keilmuan *uṣūl al-fiqh* sebagaimana telah ditawarkan al-Ghazālī. Selain itu, tulisan ini juga akan mencoba mengangkat persoalan *logic* dan *qiyās uṣūl al-fiqh* menurut al-Ghazālī, mengingat bahasan ini penulis anggap menjadi diskursus yang khas dari Kitab al-Ghazālī.

BIOGRAFI IMĀM AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghazālī dan Lingkungan Keluarga

Nama lengkapnya adalah al-Shaykh al-Imām al-Baḥr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭūsi al-Imām al-Jalīl Abū Ḥāmid al-Ghazālī³ al-Shāfi'i. Gelar al-Shāfi'i karena al-Ghazālī bermadzab Shafi'iyyah, Abu Hamid karena salah satu anaknya bernama Hamid dan al-Ghazālī al-Tusi karena profesi ayahnya sebagai pemintal bulu kambing dan ia dilahirkan di Ghazālah, Bandar Thus, Khurasan pada tahun 450 H/1058 M.⁴ Tidak banyak yang bisa diungkap tentang lingkungan keluarganya, kecuali secara global saja. Ia lahir dari keluarga miskin tapi mempunyai tingkat religiusitas yang tinggi. Ayahnya, Muhammad, di sela-sela kesibukannya mencari nafkah secara rutin menghadiri majlis-majlis pengajian ulama`. Karenanya, Muhammad bercita-cita anak-anaknya menjadi sosok-sosok yang 'alim dan shalih. Akan tetapi, Muhammad meninggal sebelum melihat mereka berproses menjadi apa yang ia inginkan. Muhammad meninggal sebelum anaknya, al-Ghazālī, berusia enam tahun. Walau begitu, do'a sang ayah terkabulkan, kedua anaknya menjadi ulama besar, al-Ghazālī menjadi penulis dan pemikir sementara saudara laki-lakinya, Majduddin (w. 520 H), menjadi da'i.

Sejak kecil al-Ghazālī dididik dengan akhlak yang mulia. Karenanya ia sangat membenci kesombongan, ketamakan, kedengkian, kemewahan dan akhlak-akhlak

³ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar Ihyā' al-Turath al-'Arabi, 1997), 9.

⁴ <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazālī#Catatan>, Akses Maret 2008.

tercela lainnya. Sebaliknya ia sangat menyukai peribadatan, wara' dan sikap zuhud. Al-Ghazālī menikah sebelum usia 20 tahun. Pendapat lain mengatakan bahwa al-Ghazālī menikah saat usia 34 tahun. Pendapat yang terakhir ini kelihatannya lebih kuat bila dilihat dari karakter al-Ghazālī dan kesibukannya dalam studi. Informasi tentang istrinya tidak banyak yang bisa mengungkap. Al-Ghazālī mempunyai 3 anak perempuan.

Pendidikan dan Karir Al-Ghazālī

Berdasarkan wasiat ayahnya, pendidikan dan pengasuhan al-Ghazālī selanjutnya diserahkan pada Aḥmad b. Muḥammad al-Razikani. Ia adalah teman ayahnya dari Tus yang ahli tasawwuf dan fiqh. Setelah harta wasiat ayahnya habis, al-Ghazālī disarankan al-Razikani untuk masuk madrasah yang memberikan beasiswa penuh. Di kampung halamannya ini al-Ghazālī mempelajari dasar-dasar fiqh.

Setelah itu ia merantau ke Jurjān, sebuah kota di Persia yang terletak antara Tabristan dan nisabur, untuk belajar pada Abu Nasr al-Isma'ili. Dari Abu Nasr ini al-Ghazālī banyak membuat catatan-catatan fiqh yang sering kali disebut dengan *al-ta'liqah*. Setelah itu ia kembali ke Tus, kampung halamannya. Di Tus al-Ghazālī banyak menelaah *al-ta'liqah*-nya yang diperoleh dari Jurjan sebelum ia berangkat lagi ke Nisabur. Di Nisabur, ia masuk lembaga pendidikan Nizamiyyah di bawah ampuan Imam Abu al-Ma'ali al-Juwayni, seorang teolog Ash'ariyyah yang terkenal.⁵ Dari al-Juwayni, al-Ghazālī tidak saja belajar disiplin teologi, akan tetapi juga fiqh, logika, dan filsafat. Al-Ghazālī menghabiskan masa studi di perguruan Nizamiyyah selama 8 tahun hingga gurunya, al-Juwayni meninggal (478 H/1085 M). Sebelum gurunya meninggal, al-Ghazālī sempat membukukan catatan-catatan kuliah fiqhnya dari sang guru. Bukunya tersebut ia beri judul *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*. Tidak berlebihan bila kemudian, al-Juwayni melihat al-Ghazālī sebagai sosok mahasiswa yang berprestasi dan menjadikannya sebagai asisten.

Setelah selama 8 tahun bersama al-Juwayni, tepatnya usia 28 tahun, al-Ghazālī pergi ke Mu'askar berdekatan dengan pusat pemerintahan Nizam al-Mulk. Di tempat ini al-Ghazālī tetap setia melaksanakan kegiatan-kegiatan akademis dengan melibatkan orang-orang ternama kala itu. Profesionalitas al-Ghazālī mendapatkan simpati menteri Nizam al-Mulk, sehingga pada usia ke-34 tahun, al-Ghazālī diangkat sebagai guru besar lembaga pendidikan di Baghdad yang didirikan menteri tersebut. Ia menekuni profesi tersebut selama 4 tahun.

Keterlibatannya secara intens dalam dunia karir dan akademis pada akhirnya menimbulkan kepenatan dan problem epistemologis dalam diri al-Ghazālī. Ia menyangsikan *track* menggapai kebenaran yang selama ini ia tempuh. Hal ini mendorong al-Ghazālī menarik diri dari karir publik di Baghdad (488 H/1095 M) bertepatan dengan usianya yang ke-38 dan memutuskan untuk melakukan safari spiritual-intelektual (tujuan: Syam, Mekkah dan Damaskus), meditasi dan refleksi untuk menemukan hakikat jalan kebenaran. Setelah mempertimbangkan jalan

⁵ Eva Y.N. at. al. (pent.), "al-Ghazālī, Abu Hamid", *Ensiklopedi Oxford* (Jakarta: Mizan, 2002), 111.

kebenaran kaum teolog,⁶ filosof⁷ dan batini,⁸ al-Ghazālī akhirnya menjatuhkan pilihan pada jalan sufi.⁹ Jalan sufi menurutnya telah mensintesis aspek teoritis dan keimanan dengan aspek pengalaman dan praktek, dan inilah yang dikehendaki oleh Islam.¹⁰ Kritik al-Ghazālī pada dasarnya tidak ditujukan pada disiplin keilmuannya, akan tetapi pendekatan dan persepsi para ahlinya yang tidak tepat. Menurut disiplin keislaman harus dikonstruksikan pada spiritualisasi pemikiran dan praktek keagamaan; bentuk harus diberi ruh dan hukum serta ritual harus diberi visi etis. Dalam bidang hukum misalnya, kasuistri – penilaian benar atau salah dengan merujuk pada teori hukum dan konvensi sosial misalnya – adalah hal yang tercela karena telah mengorbankan ruh atau tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*).

Setelah sebelas tahun melakoni jalan sufi, al-Ghazālī merasa terpanggil kembali untuk menekuni profesinya, mengajar. Profesi ini menurutnya cukup signifikan untuk merespon perkembangan sosial budaya dan keagamaan waktu itu yang memprihatinkan, yakni; semakin berkembangnya sekularisasi filsafat, sempalikasi tasawwuf, perkembangan ajaran batiniyah dan para pemuka agama yang cenderung korup. Keterlibatannya kembali pada dunia akademis membuatnya dipanggil kembali untuk menjadi guru besar di PT Nizamiyyah, Nisabur. Berangkatlah al-Ghazālī untuk memenuhi panggilan ini pada tahun 499 H/1106 M. Ia mengajar di Nizamiyyah ini selama 3 tahun dan pada masa ini, atas permintaan mahasiswanya, ia menulis *al-Mustasfā min Uṣūl al-fiqh* untuk kepentingan kuliah hukum.

Di akhir hayatnya, al-Ghazālī kembali ke Tus, kampung halamannya, untuk mengisi masa pensiun dengan mendirikan lembaga pendidikan dan monasteri, tempat untuk kontemplasi para sufi. Akhirnya, al-Ghazālī meninggal pada di Tus pada 505 H/1111 M.

Karya-Karya al-Ghazālī

Karya-karya al-Ghazālī mencapai 200-an judul. Obyektivitas dan ketulusannya mempengaruhi banyak khalayak pada eranya. Bahkan sampai era komtemporer ini tulisannya tidak lekang oleh waktu. Karya-karyanya banyak mendapatkan apresiasi, tidak saja oleh sarjana Muslim akan tetapi juga sarjana Barat dalam bentuk

⁶ Kaum teolog menurut al-Ghazālī terlalu mempersoalkan hal-hal sepele yang tidak bersentuhan dengan kehidupan konkrit. Karenanya tidak berkontribusi terhadap penyelesaian problem sosial kala itu. Ibid.

⁷ Al-Ghazālī sebenarnya tidak menkritik wacana filsafat secara keseluruhan. Tetapi kritiknya terutama diarahkan pada diskursus metafisika yang menurutnya ibarat memintal jaring laba-laba metafisis yang tidak substansial arahan tradisi filsafat Yunani. Ibid.

⁸ Kaum esoteris Batini menurutnya tidak PD dengan kemampuan sendiri dan menggantungkan bahwa pengetahuan hanya bisa didapat dari Imam yang sempurna. Lihat, Ibid.

⁹ Selain itu ada beberapa alasan yang dilontarkan al-Ghazālī terkait dengan keterlibatannya dengan tasawwuf dan kepergiannya meninggalkan Baghdad; melakukan penyelidikan kebenaran ajaran sufi, situasi politik dan kebobrokan moral saat itu dan keinginannya untuk menimba ilmu tasawwuf dari Abu al-Fath Nasir b. Ibrahim al-Maqdisi al-Nabulusi. Lihat Syamsul Anwar, *Epistemologi*, 80.

¹⁰ Sebagai misal, para sufi menurutnya telah mengalami realitas-realitas yang hanya diwacanakan oleh para teolog.

penterjemahan, kritik atau dukungan. Semua apresiasi tersebut pada esensi adalah upaya menafsir dan menkontekstualisasikan pemikiran al-Ghazālī.¹¹

Hal tersebut di atas dikarenakan karya-karyanya, baik dalam substansi atau metode, mempunyai ciri “modern”. Karya-karyanya secara umum bermuatan kritik atas *taqlid*, pencarian prinsip-prinsip dasar keilmuan Islam, keberpihakannya pada moralitas yang semuanya dilakukan dalam bingkai obyektivitas pendekatan.¹² Akan tetapi, afiliasinya pada sistem teologi Ash’ariyyah yang bersifat diametral dengan konsepsi teologi Mu’tazilah, karya magnum opus filsafatnya *Tahāfut al-Falāsifah*, dan karya *Ihya*-nya yang bernuansa *‘irfāni* dijadikan argumentasi oleh sebagian sarjana untuk menuduh al-Ghazālī sebagai biang degradasi intelektual Islam.¹³ Padahal kemunduran intelektual Islam mungkin lebih disebabkan karena khalayak terlalu fanatik terhadap al-Ghazālī, sehingga yang diwarisi bukan bangunan epistemologinya dan *curiosity*-nya terhadap kebenaran hakiki, akan tetapi produk pemikirannya yang berkarakter historis.

Apa yang dilakukan al-Ghazālī pada dasarnya adalah sebetuk usaha integralisasi dan penyatuan keilmuan Islam. Ketekunan dan karya-karyanya dalam berbagai keilmuan Islam (teologi, tasawwuf, fiqh) serta konsentrasinya pada filsafat dan logika adalah untuk memahami Islam secara *kāffah*. Akan tetapi usahanya tersebut dianggap telah menodai agama atau rasionalisme itu sendiri. Bagi yang berpandangan demikian menganggap agama dan filsafat adalah entitas yang bersifat terpisah (*separate entity*) dan menekuninya secara bersamaan adalah hal yang mustahil.

Berikut ini sebagian karya-karya al-Ghazālī dalam berbagai disiplin keilmuan Islam:¹⁴

No	Bidang Keilmuan	No	Judul Buku	Keterangan
A	Tafsir	1	<i>Jawāhir al-Qur’ān wa Duraruh</i>	Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris (Muhammad Abul Quaesem, Kuala Lumpur 1977) dan Itali (Le Perle Del Corano, Milan, 2000)
		2	<i>Qanūn al-Ta’wīl</i>	Sanggahan bagi mereka yang melakukan <i>ta’wīl</i> yang menyimpang dari aturan al-Qur’an.

¹¹ Eva Y.N. at. al. (pent.), “al-Ghazālī, Abu Hamid”, 113.

¹² Ibid

¹³ http://www.goodreads.com/story/show/12243.EPISTEMOLOGI_FILSAFAT_AL_GHOZALI, Akses Maret 2008.

¹⁴ Sumber: al-Ghazālī, *Al-Mustasfa*, 10, Eva Y.N. at. al. (pent.), “al-Ghazālī, Abu Hamid”, 113, <http://www.ghazali.org/articles/gz1.htm> dan <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazālī#Catatan>. Untuk mengetahui lebih lengkap karya al-Ghazali, baik yang sudah tercetak maupun yang masih *makbitubah*, bisa dilihat juga dalam al-Ghazali, *Asas al-Qiyas*, Tahqiq: Fahd b. Muhammad al-Sadhan (Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1993), 16 - 19. Lebih lengkap lagi bisa dilihat kitab yang secara khusus membahas karya-karya al-Ghazali, termasuk sejarah karya-karya tersebut, ‘Abd al-Rahman Badwi, *Muallafāt al-Ghazālī* (Kuwayt: Wakālah al-Maṭbūah, 1977).

B	Teologi	3	<i>Al-Munqidh min al-Dalāl</i>	Autobiografi pengalaman spiritual al-Ghazālī
		4	<i>Al-Iqtisād fi al-'itiqād</i>	Penjelasan sistem teologi Ash'ari'ayyah al-Ghazālī
		5	<i>Al-Risālah al-Qudsiyah</i>	Penjelasan sistem teologi al-Ghazālī yang kemudian dipadukan dalam kitab al-Ihya
		6	<i>Kitāb al-Arba'īn fi Uṣūl al-Dīn</i>	Pada awalnya merupakan bagian dari <i>Jawahir al-Qur'an</i> , kemudian dicetak secara terpisah.
C	Tasawwuf/ Etika	7	<i>Ihyā' Uluūm al-Dīn</i>	Summa al-Ghazālī terhadap ilmu-ilmu keislaman
		8	<i>Kimiya al-Sa'ādah</i>	Versi Medium dari <i>Ihyā' Uluūm al-Dīn</i>
		9	<i>Mishkah al-Anwār</i>	Penjelasan Mistisisme al-Ghazālī pada fase akhir.
		10	<i>Mizān al-'Amal</i>	Paparan teori etika al-Ghazālī
D	Fiqh	11	<i>Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl</i>	Penjelasan dan kitab standar teori hukum Islam Mazhab al-Shāfi'i yang bisa dipersandingkan dengan <i>al-'Umad</i> (al-Qadhi 'Abd al-Jabbar), <i>al-Mu'tamad</i> (Hasan al-Basri), <i>al-Burhān</i> (al-Juwayni)
		12	<i>Al-Basīṭ fi al-Fiqh</i>	Karya tidak diterbitkan yang didasarkan pada metodologi al-Shafi'i dan merupakan ringkasan dari karya al-Juwayni <i>Nihayah al-Mutlab</i> .
		13	<i>Al-Wasīṭ fi al-Madhab</i>	Kitab ini dinilai menjadi bagian dari 5 kitab standar mazab Shafi'i.
		14	<i>Al-Ta'līqah</i>	Komentar tentang Karya al-Juwayni
		15	<i>Asās al-Qiyās</i>	Berbicara tentang kontroversi teori qiyās dan bermaksud meneguhkan teori qiyās. Dibahas juga di dalamnya qiyās kebahasaan dan qiyās logika.
		16	<i>Al-Mankhuūl min Ta'līqāt al-Uṣūl</i>	Termasuk karya awal al-Ghazālī dalam Usul al-Fiqh.
		17	<i>Al-Wajīz fi Fiqh al-Imam al-Shāfi'i</i>	Ringkasan Usul al-Fiqh al-Shafi'i termasuk pendapat kontra dari Imam Malik, Abu Hanifah dan al-Muzni.
E	Logika	18	<i>Mi'yār al-'Ilm</i>	Catatan dari logika Aristoteles

		19	<i>Al-Qisṭās al-Mustaqīm</i>	Usaha untuk melakukan deduksi kaidah-kaidah logika dari al-Qur'an dan menolak sistem logika 'Isma'ili.
		20	<i>Mihk al-Nazr</i>	Ringkasan Logika Aristo
E	Filsafat	21	<i>Maqāṣid al-Falāsifah</i>	Ringkasan dari Filsafat Islam Ibn Sina
		22	<i>Tahāfut al-Falāsifah</i>	Kitab ini membahas kelemahan-kelemahan filosof kala itu yang kemudian ditanggapi oleh Ibn Rushd dengan <i>Tahāfut al-Tahāfut</i>

DESKRIPSI GLOBAL ISI DAN SISTEMATIKA *AL-MUSTAṢFĀ*

Sebelum memasuki bahasan inti, al-Ghazālī memulai kitabnya dengan *al-Muqaddimah*. Dalam pendahuluannya al-Ghazālī menjelaskan motivasinya menulis *al-Mustaṣfā*, pemaparan tentang *uṣūl al-fiqh* dan kajiannya tentang keterkaitan disiplin ini dengan logika Yunani. Motivasinya menulis menurut penuturannya sendiri adalah respon terhadap permintaan para mahasiswanya ketika ia mengajar di Lembaga Pendidikan Nizamiyyah, Naisabur, untuk membuat tulisan tentang *uṣūl al-fiqh* yang sederhana, sistematis akan tetapi bersifat komprehensif.¹⁵

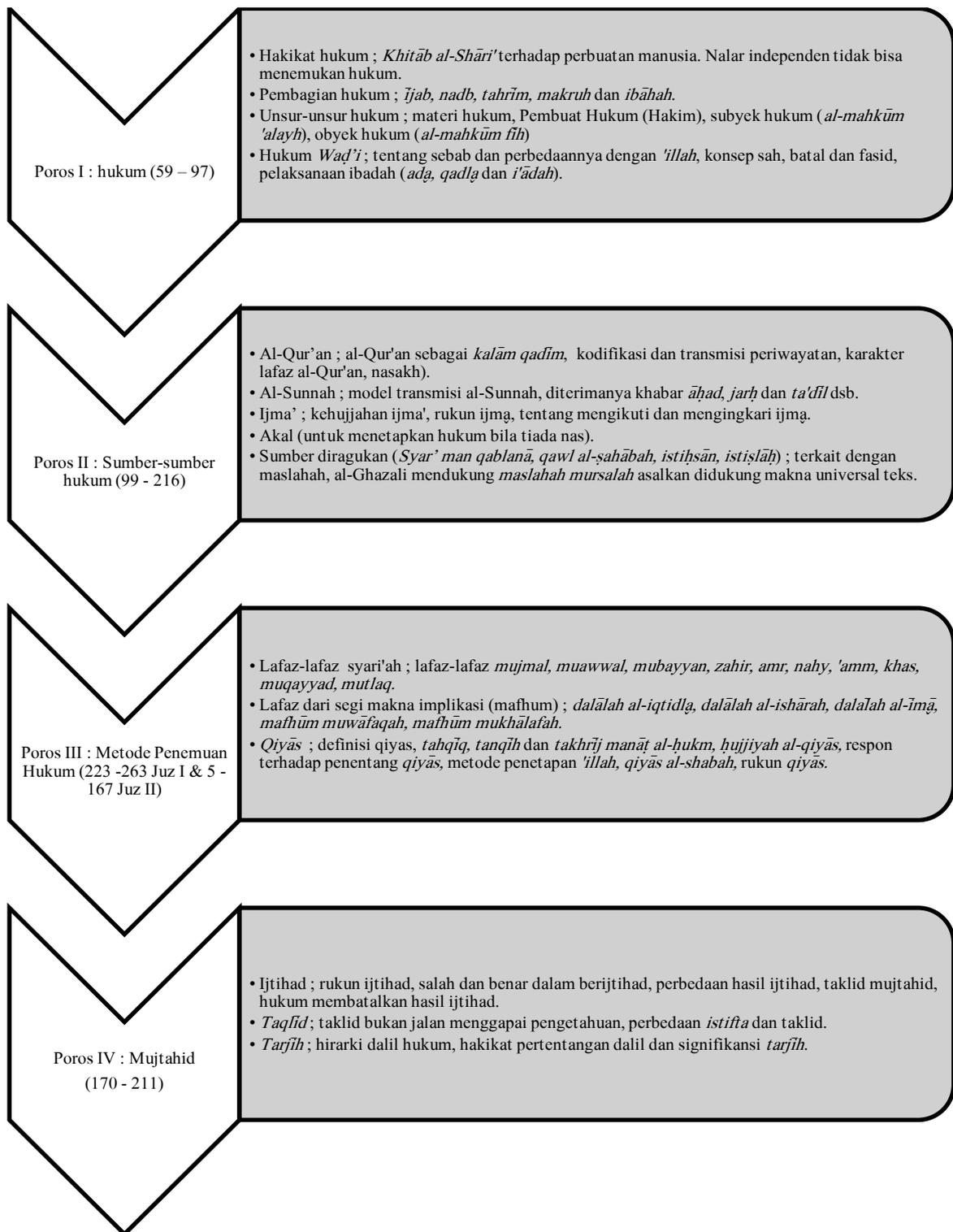
Selanjut al-Ghazālī memaparkan konsepsi keilmuan *uṣūl al-fiqh*, meliputi definisi *uṣūl al-fiqh*, posisinya dalam struktur keilmuan Islam dan ruang lingkungannya. Al-Ghazālī mendefinisikan *uṣūl al-fiqh* sebagai ilmu yang mengkaji tentang sumber-sumber (*origins*) hukum, syarat-syarat keabsahannya (*validity*) dan model, struktur serta metode penunjukannya pada hukum.¹⁶ *Uṣūl al-fiqh* sebagaimana terdefinisikan tersebut menurutnya adalah ilmu yang mulia karena telah menggabungkan antara potensi nalar dan wahyu. Disiplin ini tandasnya - berbeda dengan ilmu kalam (teologi) yang bersifat *kulli* - merupakan keilmuan Islam yang bersifat partikular, karena menkonsentrasikan diri pada bahasan dalil-dalil hukum syara'. Ini sebagaimana ilmu tafsir, hadis dan tasawwuf. Dus, secara hirarkis *uṣūl al-fiqh* berada di bawah payung teologi. Mereka yang belajar *uṣūl al-fiqh* diasumsikan telah mapan dalam aspek teologis.¹⁷ Pandangan dasar (pra asumsi) terkait dengan bahasan *uṣūl al-fiqh* diterima secara *taken for granted* dari ilmu kalam. Artinya bahwa *uṣūl al-fiqh* tidak melakukan verifikasi, karena telah dilakukan oleh ilmu kalam, misalnya tentang hakikat wahyu, kenabian dan syari'at.

¹⁵ Tidak seperti karyanya terdahulu, *Tabḥīb al-Uṣul* yang dinilai panjang dan kompleks dan tidak juga seperti *al-Mankḥul* yang kelewat ringkas. al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfa*, 14.

¹⁶ Ibid., 15. Definisi al-Ghazālī di atas bercorak filsafati/epistemologis sebagaimana Runes mendefinisikan epistemologi sebagai "Epistemology is the branch philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge. Lihat, Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 23.

¹⁷ al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfa*, 17.

Pendefinisian epistemologi *uṣūl al-fiqh* al-Ghazālī (*origin, method* dan *validity*) membawa pada implikasi pada ruang lingkup dan sistematika bahasan *uṣūl al-Ghazālī*. Maksud studi *uṣūl al-fiqh* menurutnya untuk mengetahui “bagaimana menemukan hukum dari dalil”. Jawaban atas pertanyaan ini mengimplikasikan pengetahuan detail tentang hukum, dalil dan pembagiannya, bagaimana memeras hukum dari dalil dan kualifikasi subjek yang menemukan hukum. Hukum adalah buah yang tentu mempunyai karakter/ciri, mempunyai (pohon) yang mengeluarkan buah, yang memetik dan cara/metode memetik. Dalam ungkapan lain, *uṣūl al-fiqh* berkepentingan untuk menjawab; *apakah hukum syar’i itu, di mana hukum tersebut ditemukan (apa sumber hukum itu), bagaimana cara/metode menemukan hukum dan siapa yang berwenang menggali hukum tersebut?* Karena itu, ruang lingkup dan sistematika kajian *uṣūl al-fiqh* al-Ghazālī meliputi 4 poros bahasan, sebagaimana tergambar di bawah ini berikut *break down* masing-masing poros:



Berdasar karakteristik bahasan di atas, maka *al-Mustasfa* al-Ghazālī termasuk kitab yang mengambil garis *manhaj al-mutakallimin*. *Manhaj* ini berupaya untuk melakukan kajian persoalan *usuliyyah* secara tuntas dengan kajian yang bersifat teoritis dan menghindari persoalan-persoalan *khilafiyah* dan *furu'iyah*. Hal ini karena tujuan metode ini adalah memperoleh kaidah *usuliyyah* yang kuat. Ciri lain dari metode ini

adalah usaha merelevansikan kaidah usuliyah dengan *dilalāh al-laf* dan prinsip-prinsip kebahasaan.¹⁸

AL-GHAZĀLĪ, LOGIC DAN QIYĀS UṢŪL AL-FIQH

Kebanyakan tela`ah terhadap *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* menkonsentrasikan diri pada bahasan hukum murni, tidak pada keterkaitan hukum dengan kaidah logika sebagaimana yang ditawarkan al-Ghazālī. *Al-Mustasfā* adalah kitab *uṣūl* pertama yang menjadikan uraian-uraian prinsip logika sebagai pengantarnya. Ini mengisyaratkan bahwa al-Ghazālī hendak mensintesakan atau menjadikan logika sebagai basis penalaran hukum sebagaimana telah dikatakannya sendiri bahwa mereka yang menyepelkan logika/mantik, maka keilmuannya tidak dianggap *thiqah*. Pengantar logikanya tidak berarti hendak menjadikan logika sebagai bagian dari *uṣūl al-fiqh*, akan tetapi logika menjadi pengantar dan dasar semua keilmuan, termasuk *uṣūl al-fiqh* (*wa laysat hadzih al-muqaddimāt min jumlah 'ilm al-uṣūl wa lā min muqaddimātih al-khaṣṣah bih, bal hiya muqaddimah al-'ulūm kulluh, wa man la yuḥiṭ bihā falā thiqata lahu bi'ulūmih aṣlān*).¹⁹

Logika secara singkat didefinisikan sebagai disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dari yang salah dari proses penalaran.²⁰ Dalam kajian logika, tidak saja mensyaratkan “kesimpulan” yang diambil dari premis-premis harus benar, akan tetapi bentuk teoritik atau *form* berpikir juga harus benar dan logis. Karena itu untuk memperoleh pengetahuan yang benar mensyaratkan bentuk berpikirnya juga harus benar.

Sebagai sebuah pengantar, uraian prinsip-prinsip logik tidak sedetail uraian al-Ghazālī dalam kitab-kitabnya yang lain yang khusus mengkaji logika Yunani, *Mi'yār al-'Ilm*²¹ dan *Mihk al-Nazr*. Secara umum pengantar logikanya (*al-Mustasfā*, hlm. 12 - 58) membahas tentang *al-ḥad* (definisi) dan *al-burhān*. Dalam memperoleh pengetahuan, manusia harus melewati dua proses keilmuan, pertama adalah penemuan makna zat-zat yang bersifat *mufrad* (*idrāk al-dzawāt al-mufradah*), sebagaimana pengetahuan kita tentang makna *jism* (tubuh), *ḥarakah* (gerakan), alam, *ḥādīs* (baru) dan *qadīm* (lama) serta makna-makna *mufrad* yang lain. Kedua adalah penisbahan atau membangun relasi antar makna-makna individual tersebut baik dengan model negasi (*naḥy*) atau afirmasi (*ithbāt*) sehingga bangunan relasi tersebut bisa dinilai benar atau salah. Sebagai misal penisbahan “alam” dan “baru” yang bersifat afirmatif; “alam adalah baru” (*al-'ālam ḥādīs*), atau menisbahkan “qadīm” (tidak berpermulaan) terhadap

¹⁸ Selain al-Mustasfa, kitab yang menganut metode al-mutakallimun (metode Shafi'iyah) antara lain adalah karya al-Shafi'i sendiri, *al-Risalah*, Abu al-Husayn al-Baṣri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, al-Juwayni, *al-Burban fi Usul al-Fiqh*, al-Shayrazi, *al-Luma'*, dan lainnya. Sementara metode yang lain dalam penulisan usul al-fiqh adalah *manḥaj al-Aḥnaf* yang secara umum mempunyai karakter yang berseberangan dengan metode al-Mutakallimun dan metode yang mencoba menggabungkan dua metode di atas. Lihat Khalid Ramadan Hasan, *Mu'jam Usul al-Fiqh* (Mesir: al-Rawdah, 1998), 8.

¹⁹ Ibid., 12.

²⁰ Irving M. Copy, *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978), 3.

²¹ Lihat, Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm*, Ed. Shams al-Din (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).

“alam” dengan model negasi; “alam tidak bersifat qadim” (*lays al-‘ālam qadīmān*).²² Karena itu di kalangan Ahli Mantik dikenal *taṣawwur* – *taṣdīq* dan *ma’rifah* – ‘ilm. *Taṣawwur* adalah pengetahuan dan persepsi terhadap entitas-entitas yang bersifat individual atau pengetahuan tentang konsep dan menghasilkan *ma’rifah*, sementara *taṣdīq* adalah pengetahuan tingkat lanjut berdasar relasi antar entitas atau proposisi dan menghasilkan *ilm*. Yang pertama adalah wilayah kajian *al-ḥad* (definisi) dan *al-rasm*, yang kedua wilayah *al-burhān* (*qiyās*, *istiqrā’* dan metode penalaran lain). *al-Ḥad* dan *al-burhān* adalah alat untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat kasbi (*al-‘ulūm al-maṭlūbah*).

Selanjutnya al-Ghazālī menguraikan tentang *al-ḥad*, prinsip-prinsip dan verifikasi terhadap prinsip-prinsip tersebut. Makalah ini tidak akan mengungkap persoalan *al-ḥad*, akan tetapi lebih menkonsentrasikan diri pada wilayah konstruksi makna atau *al-burhān*.²³ *Al-burhān* adalah bentuk aktivitas nalar deduktif yang berangkat dari dua premis (*muqaddimah*) yang diketahui sebelumnya, disusun secara khusus, dengan syarat-syarat khusus, yang kemudian premis tersebut melahirkan kesimpulan (*natījah*).²⁴ *Al-burhān* dengan definisi sebagaimana tersebut penting untuk diungkap sebagai pembanding teori *qiyās* dalam *uṣūl al-fiqh*. Contoh dari *al-burhān*, misalnya;

*setiap tubuh(jism) pasti tersusun,
dan setiap yang tersusun adalah pasti baru,
_____*
maka setiap tubuh (jism) pasti adalah baru.

Contoh yang lain yang secara materi sering diungkap dalam *uṣūl al-fiqh* adalah;

*setiap nabit (perahan anggur) adalah memabukkan,
dan setiap yang memabukkan hukumnya haram,
_____*
maka tiap nabit harus dihukumi haram.

Inilah contoh relasi dua *muqaddimah* yang menghasilkan *natījah*. Menurut al-Ghazālī, jika premis-premis diakui sebagai benar, maka *natījah* dengan sendirinya harus diterima.

Al-Ghazālī menambahkan bahwa jikalau premis-premis yang ada bersifat definitif (*qaṭ’iyyah*), maka penalaran dengan premis ini disebut dengan *al-burhān* (deduksi-silogisme). Di bawah *al-burhān* adalah *qiyās jadali* dengan premis yang diterima/diakui. Dan jika premis-premisnya bersifat *ẓanni*, maka disebut dengan *qiyās fiqhi* (*legal analogy*). Jika disebut *aṣl qiyās*, maka setiap premis (*muqaddimah*) pada dasarnya adalah *aṣl*. Bangunan dua *aṣl* menghasilkan *natījah*. Para yuris umumnya

²² al-Ghazālī, *Al-Mustasfa*, 12.

²³ Tentu karena keterbatasan tulisan ini, persoalan *al-ḥad* tidak dikupas. Walaupun pada dasarnya, menurut al-Ghazālī, berbicara tentang *al-burhān* adalah berbicara tentang *muqaddimah* dan berbicara tentang *muqaddimah* (premis) tentu berbicara tentang subjek-predikat premis (*mabkum ‘alayb-bukm/mawdū-mabmūl*) dan ini berarti berbicara tentang *al-ḥad* (persoalan konsep, lafaz dan petunjuknya). Lihat, Lihat, Al-Ghazālī, *Mi’yār al-‘ilm*, 41 – 42.

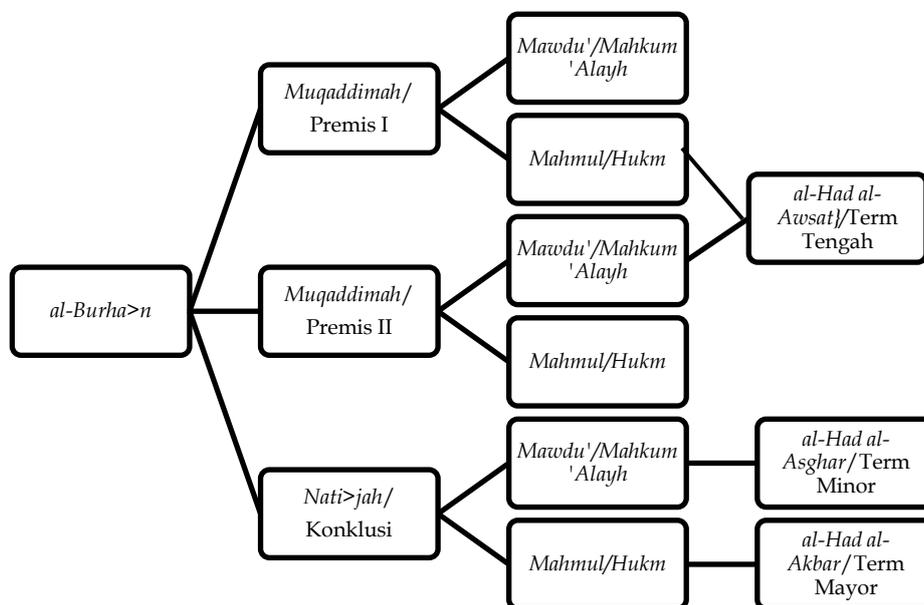
²⁴ al-Ghazālī, *Al-Mustasfa*, 44.

bernalaz: *nabidz* (perahan anggur) memabukkan, maka ia dihukumi haram, diserupakan (*qiyās*) dengan *khamr*. Pengetahuan tentang efek mabuk dari *nabidz* adalah dengan observasi dan pengalaman, sementara keharaman minuman memabukkan didasarkan pada *khobar*; “*kullu muskir haram*”.²⁵

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa penalaran *al-burhān* mensyaratkan adanya dua *muqaddimah*/premis mayor dan minor;

- a. Premis I : *Tiap nabidz memabukkan*. Terdiri dari subjek dan predikat (*mubtada`* dan *khobar*). Subjek sebagai *mahkūm 'alayh* dan predikat sebagai *hukm*.
- b. Premis II : *Setiap yang memabukkan adalah haram*. Unsur-unsurnya sebagaimana premis I.
- c. *Nati>jah*/Konklusi : *Maka, tiap nabidz dihukumi haram*.

Karena itu maka, dalam *al-burhān* terdapat 4 unsur, hanya saja satu unsure diantara empat tersebut diulang penyebutannya dalam premis berikutnya, dan inilah yang menyatukan dua premis tersebut. Unsur ini dalam *qiyās fiqhi* disebut dengan ‘*illah* yang dalam contoh di atas adalah “*memabukkan*”. ‘*Illah* tersebut dalam teori silogisme disebut dengan term tengah (*al-ḥad al-awsat*/middle term). Term tengah ini adalah term ketiga dari silogisme yang tidak disebut dalam konklusi, akan tetapi muncul dalam kedua premisnya yang berfungsi menyatukan keduanya. Sedangkan dua term yang lain adalah term mayor dan term minor. Term minor berfungsi sebagai subyek konklusi (*tiap nabidz*) sedang term mayor berkedudukan sebagai predikat konklusi (*dihukumi haram*).



Itulah kerangka penalaran *al-burhān* menurut al-Ghazālī atau silogisme-demonstratif dalam bahasa Yunani. Sementara itu *qiyās fiqhi* sebagaimana definisi yang dipilih al-Ghazālī adalah : “*ḥaml ma’lūm ‘ala ma’lūm fi ithbāti ḥukm lahuma aw nafyih*

²⁵ Ibid.

'*anhumā bi amr jāmi' baynahumā min ithbāt ḥukm aw sifah aw nafihi 'anhumā'*'.²⁶ Pilihan kata "*ḥaml*" menunjukkan bahwa *qiyās* merupakan usaha dan kreasi mujtahid, sementara itu karena *aṣl* dan *far'* dalam *qiyās* tidak selalu bersifat afirmatif, maka penggunaan kata "*ma'lūm*", bukan *shay'* (sesuatu) lebih tepat. Sesuatu yang bersifat negasi/*ma'dum* bukanlah *shay'* (sesuatu).

Lebih jauh al-Ghazālī mengatakan bahwa definisi *qiyās* cukup beragam, sebagian lebih luas dari cakupan *qiyās* itu sendiri dan *vice versa*. Sementara itu definisi *qiyās* yang dilontarkan para filosof, *tarkīb muqaddimatayn yaḥsul min humā natījah*, juga terlalu jauh dari hakikat *qiyās fiqhi* itu sendiri. Dalam kitabnya *Mi'yār al-'Ilm*, al-Ghazālī mengatakan bahwa *hujjah* atau pola nalar keilmuan yang bersifat *taṣdiqiyah* ada tiga; *qiyās*, *istiqrā'* dan *tamthīl*. *Tamthīl* yang dimaksudkannya adalah *al-qiyās al-fiqh*, atau *rad al-ghaib 'ala al-shahid* menurut *mutakallimūn* dan *tashbīh* menurut ahli bahasa. Sementara *qiyās* yang dimaksudkan dalam buku tersebut adalah *al-burhān* atau silogisme demonstrative.²⁷ *Qiyās* juga tidak sama dengan ijihad, *qiyās* dan ijihad bukan *ismāni li ma'n wāḥid*²⁸ sebagaimana dilontarkan al-Shāfi'i. Ijihad lebih luas cakupannya dari *qiyās*, ia bisa meliputi varian metode selain *qiyās*. al-Ghazālī membedakan konsep-konsep berikut; *tafakkur*, *tadabbur*, *istinbāt*, *qiyās* dan *ijtihād*.

Dari contoh-contoh sebelumnya, bentuk-bentuk *al-burhān* memang identik dengan *qiyās fiqhi* dan kemestian konklusi/natījah memang tidak bisa dipungkiri sebagai hasil dari bangunan relasi premis. Akan tetapi menurut al-Ghazālī, *qiyās fiqhi* menuntut relasi antar premis adalah relasi kesamaan dan kedekatan (*al-musāwāh wa al-muqārabah*). Hal ini antara lain dapat dibuktikan dari penggunaan makna etimologis *qiyās* dalam ranah budaya Arab. *qiyās* secara etimologis adalah:

"تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به"²⁹

Artinya, *qiyās* adalah mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain dan menyamakannya). Dalam *al-Munjid fi al-Lughah* disebutkan "فاس الشيء بغيره او على غيره", yang artinya, "قدره على مثاله",³⁰ atau mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Hallaq menegaskan bahwa hukum Islam pada dasarnya adalah *case law*. sifat fiqh yang kasuistik, *concern* pada kasus-kasus individual dari pada aturan yang bersifat general,

²⁶ Ibid., 96. Lihat juga al-Ghazali, *Asas al-Qiyas*, 13 – 14.

²⁷ Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm*, 111.

²⁸ Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'i, *al-Risālah*, ed. Ahmad Muḥammad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 477. Berdasarkan ungkapan al-Shāfi'i di atas, Sulaiman Abdullah menilai bahwa ijihad menurut al-Safi'i hanyalah *qiyās*, bukan teori-teori yang lain. Dengan kata lain, ijihad identik atau sinonim dengan *qiyās*. Ia tidak menerima teori ijihad yang lain. Lihat Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembabaran Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), 108. Ijihad sebenarnya adalah terma umum berupa penggunaan nalar manusia untuk mengelaborasi hukum, terma tersebut mengkaver varian proses mental sejak dari interpretasi teks sampai penilaian terhadap otentisitas tradisi. Karena itu, *qiyās* hanyalah bagian dari makna ijihad. Lihat Coulson, N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 59.

²⁹ Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), 137.

³⁰ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1998), 665.

maka penalaran fiqh dengan pola kasus ke kasus dan bagian ke bagian lain, atau yang disebut dengan legal analogy menjadi sangat relevan.³¹

Selain itu al-Ghazālī juga menyatakan bahwa pada dasarnya *qiyās fiqhi* adalah *qiyās shabah*, atau karakter dan penamaan shabah bisa dilekatkan pada *qiyās*. Karena penisbahan *far'* pada *asl* lebih didasarkan pada *jāmi'/'illah* yang diserupakan antara *asl* dan *far'*.³² Karena itu, sebagian berpendapat bahwa *qiyās fiqhi* mempunyai fungsi etimologis yang sama dengan *tashbīh*. '*illah* (*al-jāmi'*) sendiri dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* dipersyaratkan untuk *munāsib* (berkesesuaian). *Al-munāsib* dari segi bahasa adalah *al-muqārabah*, karenanya *munāsib*-nya '*illah* bisa bermakna sifat yang mendekatkan (*approach*) pada hukum (*al-wasf al-muqārib li al-ḥukm*).³³

Hal tersebut di atas tidak lepas dari penegasan al-Ghazālī di pengantar logikanya dalam *al-Mustasfā* bahwa *qiyās fiqhi* berbeda dengan *qiyās jadali* dan *qiyās burhani*. Premis-premis *qiyās fiqhi* bersifat spekulatif (*zan*). Hal itu disebabkan '*illah* hukum *asl* tidak secara eksplisit disebutkan, akan tetapi digali sendiri oleh yuris dan diselidiki keberadaannya pada *far'*. *Qiyās* model ini disebut dengan "*al-qiyās al-khāfi*". Model *qiyās* inilah yang disebut al-Ghazālī sebagai ijthad di dalam mengeluarkan dan meng-*intinbāṭ*-kan isyarat hukum (*takhrīj manāṭ al-ḥukm wa istinbāṭuh*).³⁴ Menurut al-Ghazālī, '*illah* yang bersifat *mustanbāṭah* pada dasarnya tidak boleh dijadikan dasar penetapan hukum, akan tetapi ada isyarat-isyarat dan eksplanasi teks yang membolehkannya, termasuk pengalaman sejarah menunjukkan wajibnya *ta'līl* (rasionalisasi hukum). karenanya ia tidak berbeda dengan *tahqīq* dan *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm*.³⁵

Senada dengan hal di atas, Ibn Taymiyyah - walaupun menolak pendapat yang menyatakan bahwa *qiyās uṣūl al-fiqh* bersifat inferior terhadap *qiyās burhān* (silogisme) mengakui bahwa titik lemah *qiyās fiqhi* terletak pada subtansi material premis, khususnya pada '*illah*. Ia mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Hallaq, : "*Jika subtansi material premis bersifat pasti, tanpa memandang bentuk penalaran analogi atau silogisme, maka konklusi yang diperoleh juga bersifat pasti*". Ibn Taymiyyah menandakan, sebagaimana juga terlihat dalam uraian di atas, bahwa dari sisi bentuk (*form*), analogi (*qiyās*) *equivalent* dengan silogisme (*al-burhān*).³⁶

Karena itu maka premis *qiyās fiqhi* secara materi seyogyanya ditingkatkan derajat kepastiannya dengan lebih menyandarkan premis-premisnya pada *kulliyat-kulliyat shar'iyah* dan *maqāsid shar'iyah* dan bukan pada '*illah* yang sering kali terjebak pada persoalan kebahasaan dan teologi. Penalaran *qiyās fiqhi* pada dasarnya berada

³¹ Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Burlington: Ashgate, 1995), 85.

³² al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 141. *Qiyās shabah* atau juga *ṭard* berbeda dengan *qiyās* yang '*illah*-nya bersifat *mu'aththir* atau *mulā'im*.

³³ Al-Jābirī, *Bunyah*, 244.

³⁴ Ijthad model di atas banyak diperselisihkan oleh penentang teori *qiyās*. Itu berbeda dengan ijthad model *tahqīq manāṭ al-ḥukm* dan *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm*. Lihat, al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 97 – 99.

³⁵ Ibid., 99.

³⁶ Hallaq, *Law and Legal Theory*, 94.

dalam bingkai *ma'qūl al-naṣ*, yakni transfer hukum *aṣl* ke *far'* bersandar pada kandungan teks (*ma'qūl al-naṣ*), akan tetapi kandungan teks tersebut diperoleh dengan orientasi berlebihan pada *dilālah al-khiṭāb* (petunjuk wacana) yang focus telahnya pada hubungan lafaz dan makna yang bersifat problematic (*ishkaliyyat al-lafz wa al-ma'na*). selain itu dari sisi teologis, menjadikan 'illah sebagai motif dan kausa hukum mengundang kontroversi berkaitan dengan apakah kehendak Tuhan dibatasi dengan tujuan dan kausa tertentu atau bersifat mutlak. Karena itulah, al-Jabiri menilai bahwa teori *qiyās* dalam *uṣūl al-fiqh* terjebak pada tiga otoritas (*sulṭah*); *sulṭah al-lafz*, *sulṭah al-aṣl* dan *sulṭah al-tajwīz*.

Hallaq dalam kajiannya perbandingannya antara system hukum Islam dan system *Common Law* menyimpulkan bahwa hukum Islam lebih banyak memprioritaskan konsistensi logic dan mengabaikan pertimbangan-pertimbangan lain, termasuk perubahan hukum. Dan ini dinilai sebagai negative *vis a vis* prinsip dinamika dan elastisitas hukum Islam.³⁷ Karena itu, penalaran hukum yang bersifat analitik - dengan memperhatikan logika deduktif yang berasal dari premis-premis yang bersifat aksiomatik - perlu juga diimbangi dengan penalaran hukum yang bersifat non-analitik, yakni dengan melibatkan sudut pandang yang komprehensif, termasuk sisi-sisi kemanusiaan manusia dan moralitas.

PENUTUP

Dari studi terhadap magnum opus hukum Islam al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* ada beberapa benang merah yang bisa diambil:

1. *al-Mustasfā* al-Ghazālī adalah satu-satunya kitab yang menjadikan bahasan logika sebagai pengantarnya. Itu artinya al-Ghazālī mencoba melakukan integralisasi usul al-fiqh dengan disiplin lain untuk pengembangan disiplin ini.
2. Kajiannya pada logika membawa pada kesimpulan bahwa *qiyās fiqhi* berbeda dengan *al-burhān*/silogisme, karena premis *qiyās fiqhi* bersifat spekulatif.
3. Penting untuk mendekatkan *qiyās fiqhi* dengan *qiyās burhāni* agar fiqh sebagai sebuah keilmuan mempunyai validitas yang diakui. Akan tetapi wacana penalaran fiqh yang bersifat non-analitik-pun perlu dikembangkan untuk menjaga keseimbangan antara aspek tekhnikalisme hukum dan aspek kemanusiaan dan moralitas.
4. Subtansi *al-Mustasfā* pada dasarnya merupakan usaha untuk merekonsiliasikan dan mensintesakan peran akal dan wahyu dengan porsi dan wilayah masing-masing.
5. *al-Mustasfā* adalah kitab usul yang ditulis dengan menggunakan metode ahli ilmu kalam (*Shafi'iyyah*). Ciri metode penulisan ini sebagaimana ada dalam *al-Mustasfā* adalah:

³⁷ Ibid.

- a. Memusatkan pada kajian yang bersifat teoritis untuk menghasilkan kaidah usul yang kuat, walau terkadang berseberangan dengan mazab penulisnya.
 - b. Kajian kebahasaan yang kuat.
 - c. Menghindari hal-hal yang bersifat furu dan fanatisme mazab.
6. Dilihat dari muatan ideologis, *al-Mustasfā* pada dasarnya adalah sosialisasi dan penguatan mazab hukum ahl al-sunnah/Shafi'iyah. Itu tidak terlepas keterkaitan erat al-Ghazālī dengan Perguruan Nizamiyyah yang didirikan untuk membendung pengaruh syi'ah dan menyiapkan pengisian jabatan-jabatan publik yang beraliran ahl al-sunnah.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku

- Abdullah, Sulaiman. *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1997.
- _____. *Asas al-Qiyās*, Tahqiq: Fahd b. Muhammad al-Sadhan (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1993).
- _____. *Mi'yār al-'Ilm*, Ed. Shams al-Din (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Jābirī, Muhammad 'Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993.
- al-Shāfi'i, Muḥammad b. Idrīs. *al-Risālah*. ed. Ahmad Muhammad Shakir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Anwar, Syamsul. *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl Karya Imam al-Ghazālī (450 - 505 H/1058 - 1111 M)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Badwi, 'Abd al-Rahman. *Muallafāt al-Ghazālī*. Kuwayt: Wakālah al-Maṭbūah, 1977.
- Copy, Irving M. *Introduction to Logic*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dahlan, Abdul Aziz et. al. (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: P.T. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003.
- Eva Y.N. at. al. (pent.), "al-Ghazālī, Abu Hamid", *Ensiklopedi Oxford*. Jakarta: Mizan, 2002.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Burlington: Ashgate, 1995.

Hasan, Khalid Ramadan. *Mu'jam Usūl al-Fiqh*. Mesir: al-Rawdah, 1998.

Isma'il, Sa'ban Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh; Tarikhuh wa Rijaluh*. Mekkah: Dar al-Salam, 1998.

Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1998.

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Sumber Web

<http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazālī#Catatan>, Akses Maret 2008.

<http://www.ghazali.org/articles/gz1.htm> dan <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazālī#Catatan>

http://www.goodreads.com/story/show/12243.EPISTEMOLOGI_FILSAFAT_AL_GHOZALI, Akses Maret 2008.

Justitia Islamica Vol. 6, No. 2, Juli - Desember 2009