

B A B I I I

DARI QIYĀS MENUJU PRINSIP UMUM

Sumber hukum hukum (*adillah shar'iyah*) yang pertama dan utama adalah al-Kitab (al-Qur'an) dan Sunnah. Akan tetapi sejak semula Nabi telah mengingatkan bahwa akan terdapat kasus-kasus hukum yang penyelesaiannya secara eksplisit tidak ditemukan di dalam kedua sumber tersebut. Maka Nabi membenarkan *mujtahid* menggunakan *ra'y* atau pendapat pribadinya yang baik. Ada beberapa praktek yang dilakukan Nabi yang menurut mayoritas ahli *uṣūl al-fiqh* merupakan bukti penggunaan *qiyās*, sehingga dianggap sebagai praktek *qiyās* yang awal. Hal ini sekaligus merupakan bukti bahwa *qiyās* adalah metode tertua yang digunakan dalam kasus tidak didapatkannya penyelesaian eksplisit tentang kasus hukum baru. Tidak ada metode penemuan hukum yang memiliki sandaran demikian valid dari praktek kenabian selain *qiyās*.

Akan tetapi, tentu saja saat itu belum ada nama *qiyās*, apalagi konsep sistematis tentang *qiyās* tersebut. Barulah pada masa awal pemerintahan Abbasiyah, dalam rangka

memantapkan dan memadukan doktrin hukum, pemikiran menjadi sistematis dan keberadaan *ra'y* melahirkan metode deduksi-logis yang disebut dengan *qiyās* tersebut. Contoh penggunaan *qiyās* dalam bentuknya yang sederhana pada awal kemunculannya adalah dalam penentuan jumlah mas kawin. Mas kawin (*mahr*) sebagaimana diketahui adalah antara lain sebagai pengganti dari hilangnya keperawanan. Maka ditariklah garis kesamaan antara hilangnya keperawanan dengan hukum potong tangan bagi pencurian. Karena itu, jumlah minimal barang yang dicuri untuk bisa diberlakukan hukum potong tangan dijadikan patokan minimal jumlah *mahr*, yaitu tiga *dirham* di Madinah dan sepuluh *dirham* di Kufah.²⁹

Namun demikian, pertimbangan praktis seringkali mengharuskan orang meninggalkan cara berfikir analogis yang kaku. Lalu ditemukanlah metode berfikir baru yang lebih longgar, yang sebenarnya merupakan pengembangan dari metode *qiyās*. Metode ini disebut *istihsān* (preferensi yuristik, menganggap baik). Dalam metode ini, orang menerapkan suatu kriteria lain terhadap suatu kasus dan meninggalkan *qiyās*. Misalnya kriteria kepentingan umum dalam kasus pembunuhan terhadap satu orang yang dilakukan banyak orang. Demi kepentingan umum, maka ditetapkanlah bahwa sebagai ganti dari satu jiwa yang dibunuh, semua yang melakukan pembunuhan dapat dihukum mati. Sebab dalam ajaran al-Qur'an tentang pembunuhan terdapat pula unsur kepentingan, meski lebih samar dibanding dengan unsur "pembalasan yang adil" – satu unsur (*'illah*) yang diterapkan dalam metode *qiyās*.³⁰

²⁹ Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, ter. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 45.

³⁰ *Ibid.*, 45-46

Qiyas tampaknya merupakan cikal bakal dari banyak metode lain. Adalah unsur utama dalam *qiyās* yang disebut dengan '*illah* (kausa hukum) yang telah melahirkan konsep tentang metode merentang ketentuan-ketentuan wahyu atas peristiwa-peristiwa baru yang secara eksplisit belum disikapi. Telah menjadi kesadaran semua pihak tentang kemustahilan mengandalkan makna harfiah dari sumber wahyu untuk menghadapi perkembangan terbaru, sebab wahyu sudah tidak lagi turun – hingga jumlah ayat al-Qur'an dan hadis menjadi terbatas – sedangkan problem-problem baru muncul terus tanpa batas. Masalahnya kemudian adalah *qiyas* seperti apa yang mampu secara sah dan tangkas menghadapi perkembangan-perkembangan ini.

Pada suatu perkembangan kemajuan penyusunan metode menemukan hukum, akhirnya juga dirasakan bahwa *qiyās* tidak memadai lagi untuk banyak kasus hukum baru, karena tidak ada '*illah* yang dapat menghubungkan antara kasus-kasus baru itu dengan contoh penyelesaian yang tercantum dalam sumber wahyu. Maka dalam keadaan demikian, satu-satunya jalan agar hukum yang terdapat dalam teks wahyu dapat dikembangkan hingga mencakup seluruh bidang kegiatan manusia yang demikian luas dan berkembang terus itu adalah lewat pemanfaatan prinsip-prinsip umum hukum Islam. Prinsip-prinsip ini banyak terdapat dalam al-Qur'an maupun *Sunnah*, akan tetapi banyak di antaryamemang tidak berbentuk pernyataan eksplisit, melainkan harus ditemukan melalui penelitian mendalam. Maka metode untuk menemukan prinsip-prinsip hukum ini menjadi sangat penting, sebab dengan prinsip ini akan diketahui dengan pasti tujuan hukum dalam Islam. Keperluan lain yang juga

tak terelakkan adalah metodologi untuk mendapatkan hukum dari prinsip-prinsip umum itu.³¹ Maka dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip hukum inilah, *al-qawā'id al-fiqhīyah* tampak makna pentingnya.

Apa yang terjadi di dalam madhhab Shāfi'ī, misalnya, merupakan ilustrasi tentang bagaimana kebutuhan akan *al-qawā'id al-fiqhīyah* secara berangsur-angsur dirasakan. Dan itu terjadi serempak dengan proses perkembangan konsep *qiyās*. Madhhab ini lahir tampaknya dengan kesadaran tentang perlunya mengendalikan pemikiran-pemikiran yang dianggapnya liberal waktu itu. Akan tetapi kemudian pada perkembangan berikutnya, tampaknya pengendalian ini – setidaknya “di atas kertas” – dirasakan menimbulkan keketatan. Maka upaya yang sistematis dan terencana dilakukan untuk membuat kelonggaran-kelonggaran baru, mungkin dalam bentuk tindakan korektif ataupun rekonstruksi dari jalan-jalan kelonggaran yang telah dipraktekkan secara nyata di luar apa yang ada “di atas kertas”. Hal ini adalah dialetika yang lazim terjadi dalam dunia ilmu pengetahuan umumnya.

Sekalipun sementara ahli menyebut bahwa *ahl al-ḥadīth* memenangkan “pertandingan melawan” *ahl al-ra'y*, akan tetapi yang terjadi bukanlah pengelompokan dua golongan itu secara hitam putih. Jika tampilnya al-Shāfi'ī (150/767-204/819) disebut sebagai pertanda dari kemenangan itu, maka perkembangan dalam madhhab yang didirikannya itu selanjutnya akan membenarkan terjadinya kompromi-kompromi yang berjalan secara evolutif. Dalam perkembangan evolutif inilah di dalam madhhab ini tercatat peranan al-Juwaynī atau yang terkenal dengan julukan Imām al-Ḥaramayn (419-478/1085). Ia penggagas dikembangkannya konsep *qiyās* yang telah

³¹ Nyazee, *Theories*, 194

diwarisi dari generasi-generasi sebelumnya, dan sejak saat itu muncullah berbagai konsep *qiyās* dalam madhhab Shāfi'ī, di luar *qiyās* yang dikonsepskan oleh al-Shāfi'ī sendiri.

Qiyās dipergunakan al-Shāfi'ī untuk mengembangkan ketentuan *naṣṣ* (sumber wahyu). Ia memberikan prosedur yang jelas untuk mempergunakannya seraya menegaskan bahwa *ijtihād* adalah *qiyās* dan hanya *qiyās*. Artinya, tak ada penalaran lain yang lebih bebas. Menurutnya, segala aturan hukum yang dihasilkan pemikir mestilah punya hubungan dengan bukti tekstual (*dalīl*).³² Sejalan dengan penegasan itu, ia menolak konsep *istiḥsān* milik madhhab Ḥanafī sebagai metode yang tidak sah dan sia-sia.³³ Al-Shāfi'ī menyatakan bahwa ada dua macam *qiyās* yaitu *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-shabah*. Al-Shāfi'ī mengatakan³⁴:

والقياس من وجهين: أحدهما ان يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولى به وأكثرها شهابه. وقد يختلف القايسون في هذا.

[*Qiyās* dilakukan dari dua aspek. Pertama, ketika sesuatu kasus tercakup dalam semangat (*ma'nā*) dari aṣl. Dalam kasus demikian tidak ada perselisihan pendapat. (Kedua), bisa jadi terdapat suatu kasus memiliki beberapa persamaan dengan apa contoh-contoh yang terdapat dalam beberapa aṣl. Karenanya lalu disamakan dengan salah satu contoh yang paling dekat

³² Muḥammad bin Idrīs Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 477.

³³ *Ibid.*, 503.

³⁴ *Ibid.*, 479.

atau yang memiliki lebih banyak persamaan (shabah). Para pengguna *qiyās* terkadang berselisih paham di sini.]

Shāfi'ī mencontohkan teknik pertama dengan pengembangan makna kata "uff" (hus!) yang tercantum dalam sebuah ayat al-Qur'an. Tindakan lain yang juga sama atau lebih tak sopan ketimbang mengatakan "hus" kepada orang tua termasuk dalam makna ayat ini. Jadi sebetulnya ini adalah makna literal. Dalam skema *dalālah* madhhab Ḥanafī, teknik ini disebut *dalālat al-naṣṣ*, atau implikasi dari teks. Sedangkan *qiyās* yang kedua dicontohkannya dengan kasus seorang yang berburu binatang di tengah menjalankan ibadah haji, suatu perbuatan terlarang. Jika ia berburu burung unta, misalnya, maka sebagai dendanya ia wajib menggantinya dengan binatang memiliki persamaan (*mithl*). Menentukan kesamaan ini dipandang *ijtihād* oleh al-Shāfi'ī.³⁵ Macam *ijtihād* kedua ini kelak oleh pemikir seperti al-Ghazālī (w. 505/1111) disebut dengan *taḥqīq al-manāt*, atau pembuktian ciri-ciri jasmani dari kasus baru.³⁶

Teknik literal seperti ini mengalami evolusi sesudah al-Shāfi'ī yang mengarah pada pelonggaran-pelonggaran. Sebab antara lain ada penegasan dari al-Shāfi'ī bahwa tak ada kasus hukum yang tak bisa diselesaikan dengan *dalīl* (sumber wahyu).³⁷ Ada semacam langkah pembuktian bagaimana konsep *qiyās* yang demikian sederhana dan literal itu bisa diandalkan untuk menghadapi kasus-kasus hukum

³⁵ Ibid., 480.

³⁶ Nyazee, *Theories*, 185.

³⁷ كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان بعينه حكم اتباعه، وإذالم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس.

Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 477.

baru. Di sini al-Juwaynī menepis anggapan orang bahwa al-Shāfi'ī mengharuskan setiap produk hukum memiliki kaitan dengan *aṣl* (contoh kasus hukum), sebab al-Shāfi'ī juga memakai cara yang lebih longgar dengan berpegang pada apa yang disebutnya sebagai *ma'ānī mursalah*.³⁸ Dengan demikian, rupanya gagasan al-Shāfi'ī tentang *qiyās* model yang pertama, yaitu *qiyās ma'nā*, kemudian yang mendapatkan pengembangan.

Maka jika di luar madhhab Shāfi'ī terdapat metode *istiḥsān* ataupun *maṣlaḥah mursalah*, tampaknya kebutuhan untuk memanfaatkan keduanya tak terelakkan oleh madhhab Shāfi'ī. Agaknya para pemikir sesudahnya mendapati bahwa dibatasinya *ijtihād* hanya pada *qiyās* saja ternyata demikian "pengap"nya sehingga mereka berusaha untuk mengakomodasikan sebanyak mungkin sumber dan metode lain seperti *istiḥsān*, *istiḥāb* dan *istiṣlāḥ* dalam berkas *qiyās*. Satu-satunya sumber yang tidak bisa dimasukkan ke dalam *qiyās* hanyalah pendapat perorangan sahabat (*qawḥ ṣaḥābī*), akan tetapi madhhab Shāfi'ī memang tidak menganggapnya mengikat. Maksudnya adalah al-Shāfi'ī menganggap pendapat perorangan sahabat tak lain adalah *qiyās* yang dilakukan oleh sahabat, sehingga apabila hasilnya bertentangan dengan *khābar wāḥid* haruslah ditolak.³⁹

Al-Juwayni, guru al-Ghazalī, adalah tokoh madhhab Shāfi'ī yang sempat banyak berkenalan dengan madhhab Hanafi. Madhhab ini dikenal dengan metode induktifnya ketika menyusun teori *uṣūl al-fiqh* mereka. Berangkat dari hal-hal partikular yang berupa ketentuan-ketentuan *fiqh*

³⁸ Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin Yūsuf al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. I (Kairo: Dār al-Arṣār, 1400 H.), 321. *Ma'ānī* adalah bentuk jamak dari kata *ma'nā*.

³⁹ Nyazee, *Theories*, 132-3.

yang spesifik, mereka membangun kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*. Kaidah-kaidah ini kemudian dijadikan pijakan untuk melakukan penalaran deduktif untuk menghadapi kasus-kasus baru yang muncul.

Mungkin karena inspirasi inilah al-Juwaynī adalah orang yang untuk pertama kalinya di dalam madhhab Shāfi'ī yang menekankan pentingnya ilmu tentang *qā'idah*,⁴⁰ yang merupakan konsekuensi tak terhindarkan dari makin canggihnya konsep *qiyās*. Dengan gagasan ini ia hendak memperkenalkan landasan penalaran extra tekstual dalam konteks varian lain dari *qiyās al-ma'nā*, yaitu *qiyās al-'illah*.⁴¹

Al-Juwaynī mewariskan kepada generasi sesudahnya sebuah teori baru yang merupakan perkawinan antara gagasan madhhab Hanafī tentang prinsip-prinsip hukum, prinsip-prinsip *maṣlahah* milik madhhab Mālikī dan pandangan-pandangan al-Shāfi'ī. Teori baru ini lalu ditangkap oleh al-Ghazālī. Imran Ahsan Khan Nyazee melukiskan kaitan antara teori yang dikemukakan oleh al-Juwaynī dan yang kemudian dikembangkan oleh al-Ghazālī dengan mengatakan bahwa teori yang terlihat "biasa-biasa saja" ketika berada di tangan al-Juwaynī tiba-tiba menjadi hidup di tangan al-Ghazālī.⁴²

Al-Ghazālī telah merumuskan teorinya tentang tujuan hukum atau yang biasa dikenal dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Agak di luar dugaan bahwa teori ini justru dikonsept secara rapi dan kokoh di kalangan madhhab Shāfi'ī, bukan di madhhab yang dikenal lebih rasional, yaitu Hanafī. Di atas pandangan-pandangan gurunya, al-Juwaynī, al-Ghazālī mengembangkan teori dengan mempersatukan pandangan-

⁴⁰ Ibid., 196.

⁴¹ M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abū Ishāq al-Shāfi'ī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publisher, 1989), 151-152.

⁴² Nyazee, *Theories*, 196.

pandangan *fuqahā'* terdahulu seperti Abū Ḥanīfah, Mālik, Abū Yūsuf dan al-Shaybānī. Hasil dari usaha ini adalah sebuah teori yang merukunkan esensi dari keputusan-keputusan dan teori-teori masa lalu. Meskipun al-Ghazālī tampak tetap setia kepada madhhabnya (Shāfi'ī) dan tidak mengaku bahwa ia membawa teori baru, adalah keliru untuk mengasumsikan bahwa teori al-Ghazālī itu sama saja dengan teori al-Shāfi'ī. Teori yang ia hadirkan itu jauh lebih fleksibel dan kompleks dibandingkan dengan teori ketat yang diusulkan oleh al-Shāfi'ī.⁴³ Keistimewaan dari kerja al-Ghazālī adalah pergeseran dari penekanan pada apa yang seharusnya dilakukan ahli *fiqh* dalam menghasilkan hukum menuju penekanan pada apa yang senyatanya telah dilakukan ahli *fiqh* dalam menemukan hukum.⁴⁴

Pandangan-pandangan al-Ghazālī telah diperdebatkan oleh *fuqahā'* selama beberapa abad akan tetapi belum pernah dipraktekkan. Alasannya adalah teori yang disusunnya memang bukan ditujukan untuk mengembangkan bagian hukum yang sudah baku karena bidang ini bisa dianggap sudah selesai. Teori barunya itu tampaknya lebih diarahkan untuk keperluan tugas *imām* (kepala negara) dalam mengembangkan bagian fleksibel dari hukum yang memang berkembang sejalan dengan perjalanan waktu. Teori yang kuat ini disebut dengan teori tujuan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*).⁴⁵

Qiyās (analogi) dipergunakan dalam hukum Islam untuk memperluas jangkauan hukum tentang kasus spesifik yang ada di dalam teks hingga mencakup kasus baru yang tidak

⁴³ Ibid., 190.

⁴⁴ Ibid., 198.

⁴⁵ Ibid., 190.

memiliki landasan tekstual. Hal ini dicapai dengan cara menemukan 'illah hukum pada teks tersebut. Jika 'illah yang sama didapatkan juga di dalam kasus hukum baru, maka berarti hukum yang ada pada teks tersebut menjangkau pula kasus baru itu. Keabsahan dari hasil analogi ini sangat tergantung pada ditemukannya 'illah yang benar di dalam teks. Karena alasan inilah, yang paling banyak didiskusikan dalam *uṣūl al-fiqh* adalah tentang 'illah ini.⁴⁶

Perkembangan konsep *qiyās* menjadi metode-metode lain yang serumpun dapat dijelaskan sebagai berikut. Salah satu cara yang mudah untuk menerangkan cara kerja dari *qiyās* yang ketat adalah melalui kasus hipotetis yang mungkin tidak sesuai dengan hukum dalam kenyataan yang sebenarnya. Untuk melakukannya, kita bisa mempertimbangkan sejumlah kasus yang tercakup dalam satu kategori atau *genus*. Dasar pengelompokan ini adalah kesamaan sifat. Apabila salah satu kasus tersebut didapatkan keberadaannya pada teks dan sifat yang menjadi landasan dari ketentuan hukum tersebut juga bisa ditentukan, maka ketentuan hukum tersebut berlaku untuk semua kasus lain yang *segenus* yang menunjukkan sifat yang sama. Misalnya, bisa diduga bahwa anak laki-laki yang masih kecil ditentukan dalam teks belum mampu mengatur urusan hartanya atau pun pernikahannya. Ketentuan yang dikenakan dalam kasus ini adalah tentang perwalian (*wilāyah*), yaitu bahwa walinyalah yang akan mengatur urusan mereka. Apabila sifat yang menentukan itu bisa dipastikan, yaitu "keadaan masih kecil", maka perwalian bisa dikenakan untuk semua kasus-kasus lain yang menyangkut "hal masih kecil" itu. Dengan demikian maka jika anak perempuan yang masih kecil tidak disebutkan di dalam teks, maka kasusnya bisa pula

⁴⁶ Ibid., 198.

diliput dengan cara memperluas cakupan hukum perwalian itu kepadanya. Cara ini bekerja pada tingkatan terbawah dan merupakan contoh dari *qiyās* yang ketat.⁴⁷

Akan tetapi ada kasus-kasus lain di mana orang yang tidak terbilang anak kecil juga tidak mampu mengatur urusan mereka sendiri. Ini bisa jadi karena idiot (*ma'tūh*) maupun gila (*majnūn*). Bisakah mereka ditempatkan di dalam perwalian? Jawabannya tentu saja "ya". Akan tetapi di sini perlu ditentukan dulu sifat baru yang bisa menyatukan antara kasus-kasus yang telah ada dengan kasus yang baru hingga semuanya tergabung dalam satu kategori yang sama. Untuk melakukan ini, kita harus naik satu tingkat dan mengatakan bahwa sifat yang cocok adalah hilangnya kecakapan hukum dalam kasus anak yang masih kecil baik laki-laki maupun perempuan. Apakah sifat ini ada pada pada kasus orang idiot dan gila? Jika benar, maka ketentuan perwalian juga bisa dikenakan kepada mereka. Perbedaan di antara kedua sifat yang dipastikan sebagai 'illah tersebut adalah penting sekali. Pada tingkat bawah, kita bergerak dari sebuah kasus spesifik menuju tingkat berikutnya dengan mengatakan, misalnya, bahwa si A adalah anak kecil dan dia berada di bawah perwalian, akan tetapi si B juga seorang anak kecil, yang karenanya harus pula berada di bawah perwalian. Sebagaimana kita menaiki tangga, kita meninggalkan kasus-kasus spesifik (*khāṣṣ*) dan mulai memasuki wilayah *ḥikmah* di balik kasus awal, yang akan lebih berupa ungkapan tentang prinsip-prinsip umum begitu kita bergerak lebih tinggi dan lebih tinggi lagi. Kita sedang membingkai sebuah prinsip umum jika kita mengatakan bahwa "semua orang yang kehilangan kecakapan hukum atau kemampuan memberikan

⁴⁷ Ibid., 198-199.

persetujuan yang sah akan ditempatkan di bawah perwalian". Jika kita bergerak satu langkah lebih tinggi dari pernyataan ini dan akhirnya mengakui bahwa semua kasus tentang keadaan mendesak yang dikaitkan dengan persetujuan akan ditundukkan pada aturan tentang perwalian, kita tidak lagi berada dalam wilayah *qiyās* yang ketat, tetapi kita telah memasuki wilayah prinsip umum yang fleksibel, walau sekabur apa pun konsep tentang keadaan mendesak (*darūrah*) itu. Barangkali perwalian sekarang bisa juga dikenakan kepada *safih* yang sebenarnya bukan anak kecil dan bukan tak memiliki kecakapan hukum, akan tetapi berperilaku menya-nyiakan hartanya. Gagasan ini mungkin bisa juga dikembangkan menjangkau hukum dagang untuk firma-firma yang tak sehat secara finansial dan perseroan yang menya-nyiakan kekayaan para investor.⁴⁸

Dengan demikian, berangkat dari *'illah* yang ketat, yang sangat terbatas daya cakupnya, yang kemudian digali terus makna di sebaliknya sampai beberapa kali tahapan, maka akan ditemukan makna yang paling abstrak, yang sebenarnya sangat longgar, tetapi justru itu memiliki kemampuan untuk merangkum kasus-kasus spesifik yang tidak terbatas jumlahnya.

⁴⁸ Ibid.