

RELEVANSI QIYAS DALAM ISTINBATH HUKUM KONTEMPORER

Arifana Nur Kholiq

Sekolah Tinggi Ilmu Agama Walisembilan Semarang

Email: arifana_kojek@gmail.com

Abstract

This article intends to describe the position of qiyas in Islamic law. Based on this library research we know that qiyas which is the fourth source of Islamic law after al-Qur'an, sunnah and Ijma, is important in exploring the legal source texts (al-Qur'an and sunnah) that can be used in determining the legal basis of a case where the legal basis is not available. With qiyas, the problems that are not covered by the Qur'an, sunnah and ijma' finally get the solution in realizing the benefit of the people. Therefore saying that qiyas is limiting theory is not appropriate considering the rules which are stated in the sources of Islamic law, especially Qur'an, are universal, general and global mostly. Since qiyas is a interpretation of two source texts, then it is *dhanny*. Thus, the possibility of ideas difference among muslim scholars is really huge.

Keywords

qiyas, Islamic law, al-Qur'an, alternative.

Abstrak

Artikel ini bermaksud untuk mendeskripsikan posisi *qiyas* dalam hukum Islam. Dari penelitian pustaka ini diketahui bahwa *qiyas* yang merupakan sumber hukum keempat setelah al-Qur'an, sunnah, dan ijma', merupakan piranti penting dalam mengeksplorasi teks-teks sumber hukum (al-Qur'an dan sunnah) yang bisa digunakan dalam memutuskan dasar hukum sebuah persoalan yang tidak terdapat nashnya. Dengan *qiyas*, berbagai problem yang tidak terakomodasi oleh al-Qur'an, sunnah dan ijma' akhirnya bisa ditemukan solusinya yang bermanfaat bagi masyarakat. Karena itu mengatakan bahwa *qiyas* merupakan teori yang justru membatasi tidaklah tepat. Ini mengingat bahwa kebanyakan aturan yang dinyatakan dalam sumber-sumber hukum Islam, khususnya al-Qur'an, bersifat umum dan global. Karena *qiyas* merupakan penafsiran terhadap kedua sumber hukum tadi, maka dia bersifat *dhanny*. Dengan demikian, sangat terbuka terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para ilmuwan Islam.

Pendahuluan

Al-Qur'an dan sunnah Rasul merupakan sumber utama hukum Islam. Akan tetapi sebagai sumber atau dasar hukum Islam tentunya masih banyak sumber hukum dalam al-Qur'an dan sunnah tersebut yang masih bersifat umum dan global, sehingga harus ada interpretasi lebih lanjut untuk merinci dalil-dalil dari keduanya agar bisa digali hukumnya guna menjawab berbagai permasalahan umat.

Sebagai sebuah realita, berjalannya waktu dan berkembangnya zaman, selalu memunculkan berbagai fenomena baru dalam kehidupan manusia. Tradisi dan adat istiadat yang selalu mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan kemajuan zaman banyak memunculkan persoalan-persoalan yang tidak disebutkan secara eksplisit hukumnya di dalam al-Qur'an ataupun hadis. Sedangkan di sisi lain, Islam dituntut untuk selalu mampu dalam memenuhi hajat dan kebutuhan manusia.

Persoalan-persoalan hukum dalam berbagai aspeknya yang dulunya tidak pernah terbayangkan muncul dan berkembang pada era globalisasi dengan cepat. Persoalan-persoalan dalam bidang muamalah Islam yang belakangan muncul misalnya zakat profesi, asuransi, praktek perbankan elektronik, pasar modal, bursa efek, reksadana, *e-commerce* dan lain-lain. Sementara tidak semua persoalan-persoalan hukum yang muncul kontemporeri dalam era globalisasi dijawab secara gamblang oleh ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah SAW. Walaupun sebagian persoalan-persoalan yang muncul pada era kontemporer telah dibincangkan oleh ulama terdahulu, tetapi kasus dan kondisinya tidak sama persis.

Untuk menyikapi hal tersebut maka para ulama berusaha menciptakan sebuah produk hukum dengan mengupayakan interpretasi dan usaha sungguh-sungguh yang sering disebut dengan *ijtihad*. *Ijtihad* ini harus dilakukan karena sebuah tuntutan bahwa hukum harus bisa menjawab berbagai permasalahan yang muncul seiring dengan berkembangnya zaman dan berjalannya waktu.

Ijtihad yang merupakan sumber *tasyri'* yang ketiga, objek *ijtihad* adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam *nash* al-Qur'an dan sunnah serta masalah-masalah

yang sama sekali tidak mempunyai landasan *nash* (*ma la nashsha fihi*). Dalam perspektif metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*), para ulama menerapkan berbagai metode dalam melakukan *ijtihad* hukum, di antaranya adalah *qiyas*. Namun demikian, yang menjadi permasalahan adalah eksistensi *qiyas* itu sendiri sebagai salah satu sumber hukum Islam. Dalam kajian hukum Islam, *qiyas* menjadi salah satu sebab dari berbagai macam sebab lainnya yang menimbulkan silang pendapat di antara para ulama. Karena tidak adanya dalil atau petunjuk pasti yang menyatakan bahwa *qiyas* dapat dijadikan sumber hukum Islam.

Akhir-akhir ini metode *qiyas* banyak mendapatkan sorotan dari berbagai kalangan, baik itu yang menganggapnya masih relevan dengan problematika kekinian atau bahkan sama sekali tidak relevan. Dari sini, tulisan ini hendak ditujukan untuk mengkaji apakah *qiyas* masih relevan dengan problematika kekinian sebagai alternatif dalam menetapkan hukum atau justru membatasinya.

Qiyas; Pengertian dan Keabsahannya

Bila kita melihat sejarah, sejak semula hukum Islam telah dihadapkan kepada proses perkembangan dan perubahan sosio-kultural yang senantiasa bergerak maju sejalan dengan perkembangan pemikiran manusia. Ketika kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang demikian pesat, yang berdampak pula pada akselerasi perkembangan dan perubahan sosial budaya, Islam dituntut untuk mampu menyelesaikan permasalahan yang dihadapi umatnya.

Sebagaimana diketahui, para ulama Islam sepakat bahwa al-Qur'an dan sunnah merupakan sumber hukum yang fundamental. Al-Qur'an diwahyukan kepada Muhammad SAW yang merupakan Rasul terakhir, dan syariatnya adalah syariat yang terakhir. Sedangkan sunnah merupakan penjelasan terhadap hukum-hukum al-Qur'an, walau terkadang juga menentukan hukum baru. Dengan demikian, syariat Islam adalah syariat yang akan berlaku hingga akhir zaman, sekaligus memungkinkan bahwa teks-teks sumber hukum utama tersebut mengandung nilai-nilai dan ajaran yang berlaku hingga akhir zaman.

Keumuman dan keglobalan sumber tersebut sering memicu perdebatan dan perbedaan pendapat dalam menentukan hukum seiring berkembangnya persoalan-persoalan yang dihadapi umat saat ini. Tinjauan al-Qur'an dan sunnah sebagai kekuatan normatif ajaran Islam bukanlah suatu yang baku yang sudah tidak bisa diinterpretasikan lagi. Salah satu wujud interpretasi tersebut adalah *qiyas*.

Secara etimologi, *qiyas* merupakan bentuk masdar dari *qasa* – *yaqisu* (قاس - يقيس) yang berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu (Munawir, 1997: 1178). Dalam buku Amir Syarifudin dijelaskan bahwa *qiyas* berarti *qadaro* (قدر) yang artinya mengukur, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang semisalnya, misal “fulan mengukur baju dengan hasta (Syarifudin, 1997: 144).

Adapun secara terminologi terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama ushul fiqh mengenai *qiyas*, yakni sebagai berikut:

Al-Ghazali (t.th: 54) mendefinisikan *qiyas*:

حمل معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو نفيه عنهما.

“Menanggungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya, dalam penetapan hukum atau peniadaan hukum.”

Ibnu Subhi dalam bukunya *Jam'ul al-Jawami'* memberikan definisi *qiyas*:

حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل.

“Menghubungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui karena kesamaan dalam 'illat hukumnya menurut pihak yang menghubungkannya (mujtahid).”

Imam Baidhawi mendefinisikannya dengan:

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لإشراكهما في علة الحكم عند المثبت.

“Menetapkan hukum sesuatu yang belum diketahui seperti sesuatu yang sudah diketahui karena adanya kesatuan dalam 'illatnya.”

Abu Zahrah mendefinisikan *qiyas*:

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لإشراكهما في علة الحكم.

“Menghubungkan suatu perkara yang tidak ada nash tentang hukumnya kepada perkara lain yang ada nash hukumnya karena adanya kesatuan dalam 'illat hukum.”

Wahbah Zuhaili (1986: 601) mendefinisikan *qiyas*:

التعريف الأول: للقاضي الباقلاني واختاره جمهور المحققين من الشافعيين وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.

“Membawa hukum yang belum diketahui kepada hukum yang diketahui dalam menetapkan hukum atau meniadakan hukum keduanya dengan menyatukan keduanya baik dalam hukum ataupun sifatnya.”

Sekalipun terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa definisi sebagaimana disebutkan di atas, akan tetapi secara umum definisi-definisi tersebut sama yaitu menetapkan hukum dari suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nashnya dengan cara membandingkannya kepada sesuatu kejadian atau peristiwa lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash karena ada persamaan 'illat antara keduanya.

Proses penetapan hukum melalui *qiyas* bukanlah menetapkan hukum dari awal, melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya. Penetapan dan penjelasan ini dilakukan secara teliti terhadap 'illat dari suatu kasus yang dihadapi. Apabila 'illatnya sama dengan 'illat hukum yang disebutkan dalam nash, maka hukum terhadap kasus tersebut adalah sama dengan hukum

yang telah ditentukan oleh *nash* (Efendi, 2005: 130).

Dengan demikian, *qiyas* hanya dapat dilakukan apabila telah diyakini bahwa benar-benar tidak ada satupun *nash* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum. Karena itu tugas pertama yang harus dilakukan oleh seseorang yang akan melakukan *qiyas* adalah mencari apakah ada *nash* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum dari peristiwa atau kejadian. Jika telah diyakini benar-benar tidak ada *nash* yang dimaksud barulah dilakukan *qiyas*.

Dengan melihat beberapa definisi *qiyas*, maka dapat disimpulkan bahwa unsur pokok (rukun) *qiyas* terdiri dari empat unsur (Syafe'i, 1998: 87) yaitu :

a. *Ashl* (pokok), yaitu suatu peristiwa yang sudah ada *nash*nya yang dijadikan tempat meng*qiyaskan* atau biasa disebut *maqis 'alaih*. Menurut para ahli ushul fiqh, *ashl* adalah *nash* yang menentukan hukum karena *nash* inilah yang dijadikan patokan dalam menentukan hukum *far'u*. Ahmad Hanafi mengemukakan beberapa syarat *ashl* antara lain:

- 1) Hukum yang hendak dipindahkan kepada cabang masih ada pada pokok (*ashl*). Kalau sudah tidak ada, misalnya sudah dihapuskan (*mansukh*) di masa Rasulullah, maka tidak mungkin terdapat pemindahan hukum.
- 2) Hukum yang terdapat pada *ashl* itu hendaklah hukum syara'.
- 3) Hukum *ashl* bukan merupakan hukum pengecualian seperti sahnya puasa orang yang lupa, meskipun makan dan minum.

b. *Far'u* (cabang) yaitu peristiwa yang tidak ada *nash*nya. *Far'u* itulah yang dikehendaki untuk disamakan hukumnya dengan *ashl*. Ia disebut juga dengan *maqis*, yang dianalogikan. Para ulama Ushul fiqh mengemukakan empat syarat yang harus dipenuhi (Harun, 1997: 75):

- 1) *Illat*nya sama dengan '*illat* yang ada pada *nash*, baik pada zatnya maupun pada jenisnya. Contoh '*illat* yang sama

zatnya adalah meng*qiyaskan* wisky pada khamar, karena keduanya sama-sama memabukkan dan yang memabukkan itu sedikit atau banyak, apabila diminum hukumnya haram. '*Illat* yang ada pada wisky sama zat atau materinya dengan '*illat* yang ada pada khamar. Contoh yang jenisnya sama adalah meng*qiyaskan* wajib *qishas* atas perbuatan sewenang-wenang terhadap anggota badan kepada *qishash* dalam pembunuhan, karena keduanya sama-sama perbuatan pidana.

- 2) Hukum *ashl* tidak berubah setelah di*qiyaskan*.
 - 3) Hukum *far'u* tidak mendahului hukum *ashl*, artinya hukum *far'u* itu harus datang kemudian dari hukum *ashl*.
 - 4) Tidak ada *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan hukum *far'u*, artinya tidak ada *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan hukum *far'u* dan hukum itu bertentangan dengan *qiyas*, karena jika demikian maka status *qiyas* ketika itu bisa bertentangan dengan *nash* atau *ijma'*.
- c. Hukum *ashl* yaitu hukum syar'i yang ditetapkan oleh *nash*. Syarat-syarat hukum *ashl* menurut Abu Zahrah, antara lain (Abu Zahrah, 2002: 337):
- 1) Hukum *ashl* hendaknya hukum syara' yang berhubungan dengan amal perbuatan, karena yang menjadi kajian ushul fiqh adalah hukum yang menyangkut amal perbuatan.
 - 2) Hukum *ashl* dapat ditelusuri '*illat* hukumnya, seperti hukum haramnya khamar dapat ditelusuri mengapa khamar itu diharamkan, yaitu karena memabukkan. Bukan hukum-hukum yang tidak dapat diketahui '*illat* hukumnya (غير معول معنى), seperti masalah bilangan makna.
 - 3) Hukum *ashl* itu lebih dahulu disyariatkan dari *far'u*, dalam hal ini tidak boleh meng*qiyaskan* wudhu dengan tayamum, sekalipun '*illat*-nya sama, karena syari'at wudhu dahulu

turunnya dari pada tayamum.

- d. *Illat* yaitu suatu sifat yang terdapat pada *ashl*, dengan adanya sifat itulah *ashl* mempunyai suatu hukum dan dengan itulah terdapat banyak cabang sehingga hukum cabang itu disamakan dengan *ashl*.

Mayoritas ulama Hanafiyah, sebagian ulama Hanbaliyah dan Imam Baidhawi (tokoh ushul fiqh Syafi'iyah), merumuskan definisi '*illat*' yaitu "*suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenalan bagi suatu hukum.*" Maksud sebagai sifat pengenalan bagi suatu hukum ialah apabila terdapat suatu '*illat*' pada sesuatu, maka hukum pun ada, karena dari keberadaan '*illat*' itulah hukum itu dikenal. Kalimat 'sifat pengenalan' dalam rumusan definisi tersebut, menurut mereka, sebagai tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum.

Para ulama ushul fiqh mengemukakan sejumlah syarat '*illat*' yang dapat dijadikan sebagai sifat dalam menentukan suatu hukum, di antaranya adalah (Harun, 1997: 83-84):

- 1) *Illat* mengandung motivasi hukum, bukan sekedar tanda-tanda atau indikasi hukum. Maksudnya, fungsi '*illat*' adalah bagian dari tujuan disyariatkannya hukum, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia.
- 2) *Illat* itu adalah suatu sifat yang jelas, nyata (ظاهر) dan dapat ditangkap indera manusia. Karena '*illat*' merupakan pertanda adanya hukum. Contohnya: sifat memabukkan bagi haramnya khamar dan minuman keras lainnya. Sifat memabukkan itu jelas, dapat disaksikan dan dapat dibedakan dengan sifat serta keadaan lain. Karena jelasnya, maka '*illat*' itu dapat diketahui hubungannya dengan hukum.
- 3) *Illat* itu dapat diukur dan berlaku untuk semua orang. Maksudnya, '*illat*' itu memiliki hakikat tertentu dan terbatas, berlaku untuk setiap orang dan keadaan. Misalnya, pembunuhan merupakan '*illat*' yang menghalangi seseorang mendapatkan harta warisan dari orang yang dibunuh. '*Illat*' ini bisa diterapkan kepada pembunuh dalam kasus wasiat.
- 4) Harus ada hubungan keserasian dan

kelayakan antara hukum dengan sifat yang akan menjadi '*illat*'. Maksudnya, '*illat*' yang ditentukan berdasarkan analisis mujtahid sesuai dengan hukum yang diqiyaskan. Contohnya; sakit menjadi '*illat*' bolehnya seseorang membatalkan puasa. Sifat yang tidak ada hubungan kesesuaian dengan hukum tidak dapat dijadikan '*illat*', seperti mengantuk dijadikan '*illat*' bagi bolehnya berbuka puasa.

- 5) *Illat* itu tidak bertentangan dengan *nash* atau *ijma*'.

- 6) *Illat* itu tidak datang belakangan dari hukum *ashl*. Maksudnya, hukumnya telah ada, baru datang '*illat*'-nya.

Muhammad Farghali (1983: 401) mengemukakan bahwa dari segi perbandingan, antara '*illat*' yang terdapat pada *ashl* (pokok tempat meng-qiyas-kan) dan yang terdapat pada cabangnya, *qiyas* dibagi menjadi tiga:

- a. *Qiyas Awlawi* (قياس أولوي) yaitu *qiyas* yang hukumnya pada *far'u* lebih kuat daripada hukum *ashl*. Karena '*illat*' yang terdapat pada *far'u* lebih kuat dari yang ada pada *ashl*. Misalnya; mengqiyaskan memukul kepada ucapan "ah".

فلا تقل لهما اف

"Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" (QS. Al-Isra [17]: 23)

Para ulama ushul fiqh mengatakan bahwa '*illat*' larangan ini adalah menyakiti orangtua. Keharaman memukul orangtua lebih kuat daripada sekedar mengatakan "ah" karena sifat "menyakiti" melalui pukulan lebih kuat daripada ucapan "ah".

- b. *Qiyas Musawi* (قياس مساوي), yaitu *qiyas* yang hukumnya pada *far'u* sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *ashl*, karena kualitas '*illat*' pada keduanya juga sama. Misalnya; Allah berfirman dalam QS. An-Nisa' [4]:2;

"Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan

kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu Makan harta mereka bersama hartamu. (QS. An-Nisa' [4]: 2)."

Ayat tersebut melarang makan harta anak yatim secara tidak wajar. Para ulama ushul fiqh mengqiyaskan membakar harta anak yatim kepada memakan harta secara tidak wajar, karena kedua sikap itu sama-sama menghabiskan harta anak yatim dengan cara dhalim.

- c. *Qiyas al-Adna* (قياس الأدنى) yaitu *qiyas* dimana 'illat yang terdapat *far'u* lebih lemah dibandingkan dengan 'illat yang ada pada *ashl*. Artinya, ikatan 'illat yang ada pada *far'u* sangat lemah dibanding ikatan 'illat yang ada pada *ashl*. Misalnya, sifat memabukkan yang terdapat dalam minuman keras bir umpamanya lebih rendah dari sifat memabukkan yang terdapat pada minuman keras khamar yang diharamkan. Meskipun pada *ashl* dan cabang sama-sama terdapat sifat memabukkan sehingga dapat diberlakukan *qiyas*.

Sedangkan dilihat dari segi kejelasannya 'illat sebagai landasan hukum, seperti yang dikemukakan Wahbah Zuhaili (1986: 867), *qiyas* dapat dibagi menjadi:

- a. *Qiyas al-Jali* (قياس جلي), yaitu; *qiyas* yang 'illatnya ditetapkan oleh *nash* bersamaan dengan hukum *ashl* atau *nash* tidak menetapkan 'illat-nya, tetapi dipastikan bahwa tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashl* dengan *far'u*. Misalnya, 'illat yang ditetapkan *nash* bersamaan dengan hukum *ashl* adalah mengqiyaskan memukul orangtua kepada ucapan "ah" yang 'illat-nya sama-sama menyakiti orangtua.
- b. *Qiyas al-Khafi* (قياس خفي) yaitu *qiyas* yang 'illat-nya tidak disebutkan dalam *nash*. Misalnya, mengqiyaskan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam dalam memberlakukan hukum *qishash*, karena 'illat-nya sama-sama pembunuhan sengaja dengan unsur permusuhan. Dalam kasus seperti ini,

'illat pada hukum *ashl*, yaitu pembunuhan dengan benda tajam, lebih kuat daripada 'illat yang terdapat pada *far'u*, yaitu pembunuhan dengan benda keras.

Qiyas merupakan salah satu bentuk ijtihad dengan cara menganalogikan hukum syara' dengan perkara lain karena mempunyai kesamaan 'illat hukum. Kehujjahan *qiyas* menempati urutan ke-empat dalam menetapkan hukum setelah al-Qur'an, sunnah, dan *ijma'*.

Kedudukan *qiyas* sebagai sumber hukum mendapat tanggapan yang beragam di kalangan ulama ushul fiqh. Pada dasarnya, ulama ushul fiqh sepakat akan kebolehan penggunaan dan kehujjahan *qiyas* dalam masalah duniawi, seperti penalaran *qiyas* dalam hal obat-obatan dan makanan. Ulama ushul fiqh juga sepakat atas kehujjahan *qiyas* yang dilakukan Rasulullah semasa hidupnya. Adapun perbedaan mereka adalah dalam hal penggunaan *qiyas* terhadap hukum syari'at yang tidak ada *nash*nya secara jelas.

Para ulama ushul berbeda pendapat dalam kehujjahan *qiyas* sebagai sumber hukum Islam keempat, antara lain (Khallaf, 1997: 53):

- a. Pendapat jumhur ulama ushul fiqh, mengatakan bahwa *qiyas* bisa dijadikan sebagai metode atau sarana mengistinbathkan hukum syara'. Bahkan menurut jumhur, mengamalkan *qiyas* adalah wajib. Jumhur ulama yang menjadikan *qiyas* sebagai landasan hukum, mereka menggunakan *qiyas* dalam suatu peristiwa yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* al-Qur'an, al-sunnah ataupun *ijma'* para sahabat. Mereka menggunakan *qiyas* secara tidak berlebihan dan tidak melampaui batas kewajaran. *Qiyas* menduduki peringkat keempat antara *hujjahsyar'iyah* dengan pengertian apabila dalam suatu kasus tidak ditemukan hukumnya berdasarkan *nash* al-Qur'an, sunnah dan *ijma'* dan diperoleh ketetapan bahwa kasus itu menyamai suatu kejadian yang ada *nash* hukumnya dari segi 'illat hukumnya, maka kasus itu diqiyaskan dengan kasus tersebut dan ia diberi hukum yang sama,

dan hukum itu merupakan hukumnya menurut syara'.

- b .Pendapat ulama Zahiriyah, termasuk Imam al-Syawkani bahwa secara logika *qiyas* memang diperbolehkan tetapi tidak ada satu *nash* pun dalam al-Qur'an yang menyatakan wajib melaksanakannya. Kelompok ulama Zahiriyah dan Syi'ah Imamiyah sama sekali tidak menggunakan *qiyas* sebagai landasan hukum. Madzhab Zahiriyah tidak mengakui adanya '*illat*' atas suatu hukum dan menganggap tidak perlu sasaran dan tujuan *nash* termasuk menyingkap alasan-alasannya guna menetapkan suatu kepastian hukum yang sesuai dengan '*illat*'. Sebaliknya, mereka menetapkan hukum hanya dari teks *nash* semata.
- c .Pendapat Syi'ah Imamiyah dan al-Nazhzhah dari Mu'tazilah, berpendapat bahwa *qiyas* tidak bisa dijadikan landasan hukum dan tidak wajib diamalkan, karena kewajiban mengamalkan *qiyas* adalah sesuatu yang bersifat mustahil menurut akal.
- d .Kelompok yang menggunakan *qiyas* secara luas dan mudah. Mereka pun berusaha menggabungkan dua hal yang tidak terlihat kesamaan '*illat*' diantara keduanya, kadang-kadang memberi kekuatan yang lebih tinggi terhadap *qiyas*, sehingga *qiyas* itu dapat membatasi keumuman sebagaimana ayat al-Qur'an dan sunnah.

Setelah mengemukakan berbagai pendapat ulama ushul fiqh tentang kehujahan *qiyas*, Amir Syarifudin (1997: 155-157) menyebutkan bahwa Wahbah Zuhaili menyimpulkan bahwa dari beberapa pendapat yang beragam itu dapat dipilah dalam dua kelompok:

- a .Kelompok yang menerima *qiyas* sebagai sumber hukum.

Salah satu *nash* al-Qur'an yang dikemukakan Jumhur ulama fiqh dalam mengabsahkan *qiyas* sebagai sumber hukum ialah QS. An-Nisa' [2] : 59;

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah

Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (QS. An-Nisa' [4] : 59)"

Menurut jumhur, ayat di atas menunjukkan perintah untuk mengikuti *qiyas* apabila terdapat perbedaan dalam penetapan hukum yang tidak terdapat dalam *nash*. Ayat tersebut juga menunjukkan jika ada perselisihan pendapat diantara ulama tentang hukum suatu masalah, maka jalan keluarnya dengan mengembalikannya kepada al-Qur'an dan sunnah. Cara mengembalikannya yaitu dengan melakukan *qiyas* (Efendi, 2005: 131).

Berdasarkan ayat di atas, manusia diperintahkan mencari hukum dari hukum Allah dan Rasul-Nya, baik yang tekstual maupun yang kontekstual. Sesuatu yang kontekstual atau implisit itu yang disebut *qiyas*. Oleh karena itu, secara tidak langsung, ketika manusia menghadapi suatu problema hukum yang tidak ditemukan *nash* nya secara jelas, diperintahkan untuk menggunakan jalan *qiyas*. Berdasarkan ayat tersebut, aplikasi *qiyas* dalam *istinbath* hukum merupakan hal yang diperbolehkan, bahkan diperintahkan.

Sedangkan dalil sunnah yang dikemukakan jumhur ulama sebagai argumentasi bagi pengguna *qiyas* adalah hadis mengenai percakapan Nabi dengan Mu'ad ibn Jabal yang amat populer, Ketika itu Rasulullah mengutusnyanya ke Yaman untuk menjadi qadli. Rasulullah melakukan dialog secara langsung dengan Mu'adz ibn Jabal, seraya berkata:

"Dari Muadz ibn Jabal ra bahwa Nabi Saw ketika mengutusnyanya ke Yaman, Nabi bertanya: "Bagaimana kamu jika dihadapkan permasalahan hukum? Ia berkata: "Saya berhukum dengan kitab Allah". Nabi berkata: "Jika tidak terdapat

dalam kitab Allah” Ia berkata: “Saya berhukum dengan sunnah Rasulullah Saw”. Nabi berkata: “Jika tidak terdapat dalam sunnah Rasul Saw”? Ia berkata: “Saya akan berijtihad dan tidak berlebih (dalam ijtihad)”. Maka Rasul SAW memukul ke dada Muadz dan berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah sepakat dengan utusannya (Muadz) dengan apa yang diridhai Rasulullah Saw”.

Hadis tersebut merupakan dalil sunnah yang kuat menurut jumhur ulama, tentang landasan hukum dalam penetapan qiyas. Hadis di atas menurut mayoritas ulama ushul fiqh mengandung pengakuan Rasulullah terhadap qiyas, karena praktek qiyas adalah satu macam atau perangkat dari kegiatan ijtihad yang mendapat pengakuan dari Rasulullah dalam dialog tersebut. Menurut jumhur ulama ushul fiqh, Rasulullah mengakui ijtihad berdasarkan pendapat akal, dan qiyas termasuk salah satu ijtihad melalui akal.

b. Kelompok yang menolak qiyas sebagai sumber hukum

Alasan penolakan qiyas sebagai dalil dalam menetapkan hukum menurut kelompok yang menolaknya yakni mazhab Zahiry dan Syi'ah, dikarenakan qiyas merupakan aktivitas akal, yang dalam aplikasinya qiyas menuai kontroversi dikalangan ulama.

Kelompok Zahiriyah berpendapat bahwa ayat nash al-Qur'an QS. An-Nisa' [4] : 59 di atas menurut kelompok Zahiriyah dan Syi'ah mengatakan bahwa perintah Allah untuk mengembalikan sesuatu kepada Allah ketika terdapat beda pendapat yaitu kepada firman-Nya dalam al-Qur'an. Dan mengembalikan sesuatu kepada Nabi yaitu sabdanya dalam sunnah. Tidak ada perintah untuk mengembalikan sesuatu kepada qiyas. Jelas bahwa selain al-Qur'an dan sunnah tidak dapat dijadikan rujukan ketika terjadi perbedaan pendapat. Qiyas menurut Zahiriyah, bukan al-Qur'an atau sunnah; karenanya tidak suatu persoalan hukum ada yang dapat dikembalikan kepada qiyas.

Kemudian, kelompok Zahiriyah menolak hadis Mu'ad ibn Jabal sebagai

landasan penetapan qiyas. Kelompok tersebut berargumen bahwa dari segi matan (teks) dan sanad (periwayatan) hadis tersebut dianggap gugur. Indikasi gugurnya hadis Mu'ad ibn Jabal tersebut adalah: Pertama, hadis tersebut diriwayatkan dari suatu kaum yang namanya tidak diketahui, karenanya tidak dijadikan hujah atas orang-orang yang tidak mengetahui siapa perawinya. Kedua, dalam urutan perawinya terdapat Harits ibn 'Amru yang tidak pernah mengemukakan hadis selain dari jalur ini. Artinya dari segi periwayatan dan perawinya hadis tersebut masih diperselisihkan kebenarannya.

Kelompok ulama Zahiriyah juga menilai bahwa hadis tersebut adalah *maudlu'* (dibuat-buat) dan jelas kebohongannya, karena mustahil ada hukum yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Menurut mereka permasalahan hukum apapun sudah dijelaskan dalam al-Qur'an.

Menurut pendapat Zahiriyah, hadis Muad ibn Jabal tidak sedikitpun menyebut tentang qiyas. Dalam hadis itu hanya disebutkan penggunaan *ra'yu*, penggunaan *ra'yu* tidaklah berarti qiyas. *Ra'yu* itu hanyalah menetapkan hukum dengan cara terbaik dan lebih hati-hati. Sedangkan qiyas menetapkan hukum sesuatu yang tidak ada *nashnya* (Syarifudin, 1997: 153-154).

Qiyas antara Alternatif dan Pembatasan Hukum

Seperti yang kita maklum, Islam adalah agama yang *shalihun li kulli makan wa zaman*. Sifat dasar Islam ini didukung oleh instrument-instrumen hukum yang menjadikannya fleksibel dengan segala perubahan zaman. Hal ini sebagaimana terlihat dalam sifat dasar yang digariskan oleh al-Qur'an yaitu ada hukum yang bersifat *qath'iiyyat* dan *mutasyabihat*. Jenis yang kedua ini selalu terbuka untuk diinterpretasikan (ijtihad) sesuai dengan intelektualitas sang mujtahid sehingga hukum tersebut berjalan harmonis dengan tuntutan zaman dan realitas sosial serta budaya lokal.

Terkait dengan hukum Islam, dalam perjalanan sejarah awalnya merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah

madzhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana madzhab hukum itu tumbuh dan berkembang.

Dalam paradigma ushul fiqh klasik, menurut Hasbi al-Shiddiqy terdapat lima prinsip yang memungkinkan hukum Islam bisa berkembang mengikuti masa, yaitu; (1) prinsip *ijma'*; (2) prinsip *qiyas*; (3) prinsip *maslahah mursalah*; (4) prinsip *'urf* dan (5) berubahnya hukum dengan berubahnya masa dan tempat. Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam (Amal, 1989: 33).

Secara teknis operasional *qiyas* dimulai dengan mengeluarkan hukum yang terdapat pada kasus yang memiliki *nash*. Cara ini memerlukan kerja nalar yang luar biasa dan tidak cukup hanya dengan pemahaman lafadz saja. Selanjutnya sang mujtahid mencari dan memilih ada tidaknya *'illat* tersebut pada kasus yang tidak ada *nashnya* (Syafe'i, 1998: 87).

Qiyas merupakan penalaran jernih seorang mujtahid dengan menghubungkan dua masalah secara analogis berdasarkan sebab dan sifat yang membentuknya. Apabila pendekatan analogis tersebut itu menemukan titik persamaan antara sebab dan sifat, maka konsekuensinya harus sama pula hukum yang ditetapkan (Abu Zahroh, 2002: 337).

Menurut Ibrahim Hosen, *qiyas* adalah perangkat metodologis hukum Islam yang paling produktif digunakan dalam perumusan hukum Islam (Hosen, t.th: 270). Dalam praksisnya, *qiyas* yang hanya menyentuh ranah permasalahan yang tidak secara eksplisit disebutkan *nashnya* memicu perbedaan pendapat yang akhirnya memunculkan produk hukum yang berbeda-beda. Dalam masalah-masalah fiqh, perbedaan dalam memahami dan menetapkan suatu hukum suatu masalah inilah yang kemudian menginspirasi terbentuknya banyak golongan dan aliran dalam hukum Islam yang memiliki paradigma dan gaya berpikir yang khas.

Saat ini, teori *qiyas* banyak sekali mendapat kritikan dari para intelektual Islam yang beranggapan bahwa teori *qiyas* yang ada hanya mengedepankan kekakuan yang mana tidak memberikan pembaharuan dalam hukum Islam. *Qiyas* hanya sebatas

membandingkan dan memberikan hukum yang sama dengan hukum yang sudah ditentukan *nashnya*. Menurut Rasyid Ridha, teori *qiyas* hanya membatasi bahkan telah mengganjal teks-teks keagamaan sebagai sumber hukum Islam tertinggi. Hal senada juga diungkapkan oleh Hasan Turabi bahwa *qiyas* telah gagal merespon visi hukum publik modern yang akhirnya mereduksi kemampuan hukum Islam dalam merespon dinamika sosial yang terus berkembang (Hallaq, 1997: 217).

Kalau kita telaah kembali, *qiyas* sebagai sumber hukum Islam keempat setelah *ijma'* justru lebih sering digunakan dalam menetapkan suatu hukum. Masalah-masalah *ijma'* terbatas dan tidak mudah bertambah karena sulitnya untuk melakukannya, sedangkan *qiyas* tidak memerlukan konsensus para ulama karena setiap mujtahid dengan ketajaman analisisnya dapat menggunakan *qiyas* dalam menghadapi masalah yang tidak ada ketentuannya dalam al-Qur'an, sunnah dan *ijma'*.

Yusuf Qardhawi (2000: 87) menjelaskan bahwa diantara letak-letak tergelincirnya para mujtahid dalam *qiyas* yaitu melakukan *qiyas* tidak pada tempatnya. Banyak dari mujtahid yang keliru dalam menganalogikan permasalahan diantaranya adalah meng*qiyaskan* *nash* yang bersifat *qath'iy* kepada *nash* yang bersifat *dzanniy* atau meng*qiyaskan* persoalan-persoalan yang bersifat *ta'abbudi* kepada perkara adat-istiadat atau mu'amalat dalam memandang hukum dan tujuan-tujuannya serta pengambilan konklusi *illat-illatnya* dengan akal yang mana *illat* tersebut menjadi sebab adanya hukum.

Jika penerapan *qiyas* sesuai dengan apa yang telah dirumuskan para ulama dengan menetapi rumus atau konsep dan syarat baik untuk menjadi mujtahid sendiri dan operasional *qiyas*, penulis kira *qiyas* tidak akan berseberangan dengan apa yang dicita-citakan untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan umat saat ini dengan baik.

Dengan demikian, *qiyas* menjadi satu alternatif pengistimbathan hukum Islam apabila ada tuntutan dalam problematika kontemporer yang tidak ada *nashnya*, baik dalam al-Qur'an, sunnah dan *ijma'* dengan menetapi apa yang telah dirumuskan sehingga

menjadi *qiyas* yang sempurna dengan tanpa ada indikasi penyimpangan-penyimpangan dalam operasionalnya.

Musthafa Ahmad Zarqa (2000:8) mengatakan dalam bukunya, secara *uslub* (gaya bahasa) yang biasa digunakan al-Qur'an adalah *kulli* (universal), *'am* (umum), *ijmali* (global), sehingga penganalogian perkara yang tidak ada *nashnya* kepada perkara yang ada *nashnya* menjadi terbuka. Pemindahan hukum perkara yang sudah ada *nashnya* kepada yang belum ada dapat terjadi jika *illat* dan sebabnya sama. Masalah-masalah yang ditetapkan dalam *qiyas* tidak mungkin dibatasi mengingat akan keumuman, keglobalan dan universalitas sumber hukum Islam. D a r i s i n i penulis berpendapat bahwa *qiyas* sebagai sumber hukum Islam keempat merupakan alternatif dalam mengkaji teks-teks sumber hukum Islam dalam menetapkan hukum suatu perkara yang tidak ada *nashnya*, bukan membatasi keumuman dan keterbukaan pintu ijtihad dalam menentukan hukum dalam permasalahan umat yang selalu berubah dan berkembang seiring bergantinya tempat dan waktu.

Namun demikian, perlu menjadi perhatian bahwa apa yang pernah dituliskan oleh Sulaiman Abdullah (1996: 100), Imam Syafi'i berpandangan bahwa walaupun *qiyas* berfungsi dan sangat berperan dalam mengungkapkan hukum peristiwa yang tidak disebutkan dalam *nash*, namun produk hukum dari *qiyas* tidaklah sama peringkatnya dengan hukum yang diperoleh secara *sharih* dari al-Qur'an dan sunnah ataupun *ijma'*. *Qiyas* berkedudukan lebih rendah dari al-Qur'an dan sunnah ataupun *ijma'* karena pengetahuan hukum yang dihasilkan oleh *qiyas* hanya benar secara lahir (menurut apa yang dicapai oleh kemampuan nalar mujtahid) yang tidak aman dari pengaruh subjektivitas. Pengetahuan ini dinilai benar bagi pelaku *qiyas* yang bersangkutan dan belum tentu dipandang benar oleh mujtahid lainnya.

Kesimpulan

Dari sini penulis menyimpulkan bahwa praktek *qiyas* diletakkan oleh Imam Syafi'i dalam kategori pengetahuan hukum secara lahir yang hakikatnya hanya diketahui

oleh Allah. Oleh karena itu peluang untuk berbeda pendapat sangatlah besar. Karena *qiyas* bersifat *dzanny*, maka ia dapat dibanding oleh mujtahid lain sehingga memungkinkan terjadinya perbedaan hasil atau dikaji ulang oleh yang lain sehingga memungkinkan terjadinya perubahan pendapat.

Bahwa *qiyas* yang merupakan sumber hukum Islam keempat setelah al-Qur'an, sunnah dan *ijma'* merupakan alternatif dalam mengkaji teks-teks sumber hukum untuk dijadikan dasar dalam menentukan hukum suatu perkara yang belum ada *nashnya*. Dengan *qiyas*, permasalahan-permasalahan umat yang belum tercover oleh al-Qur'an, sunnah dan *ijma'* mendapatkan titik terang dalam mewujudkan kemaslahatan umat. Sehingga, jika dikatakan *qiyas* adalah pembatas hokum maka kuranglah tepat mengingat apa yang ada dalam sumber hukum Islam terutama al-Qur'an banyak yang bersifat universal, umum dan global.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Sulaiman, 1996, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Abu Zahrah, Muhammad, 2002, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Amal, Taupiq Adnan, 1989, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan,
- Efendi, Satria, 2005, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana.
- Farghali, Muhammad, 1983, *Buhuts fi al-Qiyas*, Kairo: Darul Kitab Al-Jami'i.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, t.th, *Al-Mustasyfa fi 'Ilmi Al-Ushul*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Hallaq, Wael B., 1997, *History of Islamic Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harun, Nashroen, 1997, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu.
- Hosen, Ibrahim, 2007, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et. al. (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.

- Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina.
- Khallaf, Abdul Wahab, 1997, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam.
- Munawir, Ahmad Warson, 1997, *Kamus al-Munawir*, Surabaya: Pustaka Progressif.
- Qardhawi, Yusuf, 2000, diterjemahkan oleh Abu Barzani, *Ijtihad Kontemporer, Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Syafe'i, Rachmat, 1998, *Ilmu Ushul fiqh*, Bandung: Pustaka Satria.
- Syarifudin, Amir, 1997, *Ushul Fiqh Jilid I*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Zarqa, Musthafa Ahmad, 2000, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Studi Komperatif Delapan Madzhab Fiqh*, diterjemahkan Ade Dedi Rohayana, Jakarta: Ripka Cipta.
- Zuhaili, Wahbah, 1986, *Ushul Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.