



Journal of Community Service

Volume 5, Issue 1, June 2023

P-ISSN 2715-2901

E-ISSN 2715-291X

Open Access at : <https://idm.or.id/JCS/index.php/JCS>

POSISI ANALOGI HUKUM DALAM METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM

POSITION OF LEGAL ANALOGY IN ISLAMIC LAW DISCOVERY METHODS

Achmad Siddiq

UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto

E-mail: siedqachmad@uinsaizu.ac.id

INFO ARTIKEL

Kata kunci

Analogi hukum,
Metode, Hukum
Islam.

ABSTRAK

Tulisan ini mendiskusikan tentang Posisi analogi hukum (*qiyâs*) sebagai salah satu metode ijtihad alternatif di samping metode-metode ijtihad lainnya yang serumpun dalam kategori dalil hukum yang debatable. Analogi hukum (*qiyâs*) merupakan metode ijtihad yang menggunakan penalaran akal namun tetap berpijak pada otoritas teks wahyu. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa Analogi hukum (*qiyâs*) bukanlah sumber hukum tersendiri, melainkan sebagai sumber derivative yang harus bersandar pada teks wahyu (khabar lâzim). Awalnya Analogi hukum (*qiyâs*) dikenal sebagai satu-satunya metode ijtihad yang menggunakan nalar logis namun terbatas, terlebih ketika disandingkan dengan istihsân yang saat itu sedang populer dan cenderung disalahgunakan penerapannya hingga terkesan liberal. Pada perkembangan selanjutnya, seiring dengan kemunculan metode-metode ijtihad baru seperti istiślâh dan istihsân dengan masalah sebagai jargon terma utamanya, maka kedudukan analogi hukum (*qiyâs*) menjadi suatu metode alternatif dalam berijtihad.

Copyright © 2023 UJCS. All rights reserved.

ARTICLE INFO

Keywords: Legal analogy, Method, Islamic Law.

ABSTRACT

This paper discusses the position of legal analogy (*qiyâs*) as an alternative *ijtihâd* method in addition to other allied *ijtihâd* methods in the category of debatable legal propositions. Legal analogy (*qiyâs*) is an *ijtihâd* method that uses reasoning but still rests on the authority of the revealed text. In other words, it can be said that the legal analogy (*qiyâs*) is not a separate source of law, but rather a derivative source which must rely on the revealed text (*khabar lâzim*). Initially legal analogy (*qiyâs*) was known as the only method of *ijtihâd* which used logical reasoning but was limited, especially when it was paired with *istihsân* which was popular at that time and tended to be misused so that it seemed liberal. In subsequent developments, along with the emergence of new methods of *ijtihâd* such as *istiislâh* and *istihsân* with *maslahah* as the main term jargon, the position of legal analogy (*qiyâs*) becomes an alternative method of *ijtihâd*.

Copyright © 2023 UJCS. All rights reserved.

PENDAHULUAN

Sumber-sumber hukum islam (*maşâdir al-aḥkâm* atau *adalaan hukum al-aḥkâm* dalam wacana metode hukum islam baik klasik maupun kontemporer dapat dikelompokkan menjadi dua macam, pertama, sumber hukum yang telah disepekat (*al-muttafaq ‘alayhâ*) berupa al-Quran dan Hadits, dan kedua adalah sumber hukum yang masih dipertentangkan (*al-mukhtalaf fiḥâ*) seperti konsensus ulama (*ijmâ’*), analogi hukum (*qiyâs*), *istiḥâb*, pendapat sahabat, ‘urf dan sebagainya. Lebih ekstrim lagi, di kalangan aliran sunni, *ijma’* dan analogi hukum (*qiyâs*) dimasukkan dalam kategori dalil hukum yang telah disepekat, meskipun pengkategorian demikian tentu ditolak oleh ulama lain terutama dari aliran Zâhiri dan syi’ah (Khalaf, 1983).

Pembagian lain tentang sumber atau dalil hukum islam juga dikemukakan oleh ‘Ali Hasaballah yang membaginya ke dalam dua macam, ada yang bersifat *naqli* yaitu al-Qur’an dan al-Sunnah, juga ada yang bersifat *aqli* yang ia sebut dengan *adalaan hukum al-aḥkâm al-shar’iyyah al-ijtihâdî* atau dalil hukum syari’at yang diperoleh melalui *ijtihâd*, diantaranya *ijmâ’*, analogi hukum (*qiyâs*) dan sebagainya (Aditya, 2019; Fathoni, 2020). Dengan demikian, dalil hukum yang bersifat *aqli* adalah *ijtihâdî* yang berarti eksistensinya bersifat *debatable* (Hasballah, 1976).

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa Analogi hukum (*qiyâs*) adalah salah satu dalil atau sumber hukum yang masuk dalam kategori nalar *ijtihâdî* sehingga berada dalam kategori dalil atau sumber hukum yang *debatable* (Rizal, 2109; Said et al., 2019). Kategori demikian membawa Analogi hukum (*qiyâs*) kepada penggunaan *ra’yu* dalam penggalan hukum syara' dalam hal-hal yang teks suci al-Quran dan Sunnah tidak menetapkan hukumnya secara jelas (Amir, 1997; Amalia, 2020).

Bicara Analogi hukum (*qiyâs*) tidak dapat dilepaskan dengan seorang Imam Syafi’i karena ia adalah orang yang memperkenalkan metode ini secara teoritis dan metodologis lewat karya *master piece*-nya "al-risâlah" yang dianggap sebagai karya usul fikih pertama dan oleh sebab itu pula ia disebut sebagai peletak ilmu usul fikih

atau bapak yurisprudensi hukum islam dalam sebutan N.J. Coulson. Dengan demikian, boleh dikata Analogi hukum (*qiyâs*) merupakan metode pertama, mendahului metode ijihad lain dalam hal perwujudannya ke dalam bentuk teori maupun metodologi yang sistematis (Haries & Maisyarah, 2021; Anshar, 2019).

Tulisan ini mempersoalkan tentang posisi analogi hukum (*qiyâs*), khususnya keberadaannya sebagai satu-satunya metode ijihad atautkah merupakan salah satu metode ijihad alternatif di samping metode-metode ijihad lainnya yang serumpun dalam kategori dalil nalar ijihad yang *debatable*.

METODE

Tulisan ini merupakan studi pustaka (*library research*) dengan menggunakan sumber primer *ar-Risâlah* karya asy-Syafii sedangkan sumber sekunder adalah buku usul fikih maupun artikel yang berkaitan dengan analogi hukum (*qiyâs*). Data yang diperoleh akan dianalisis secara deskriptif dengan pendekatan metode hukum islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Analogi Hukum (*Qiyâs*) dalam Wacana Literatur Usul Fikih

Asy-Syafii selaku pencetus metode ini belum memberikan pengertian Analogi hukum (*qiyâs*) dalam bentuk yang definitif. Definisi Analogi hukum (*qiyâs*) dan aspek lain yang berkaitan dengan Analogi hukum (*qiyâs*) ini berkembang di kalangan penerus dan pengembang pengikut Imam Syafii sebagaimana hal ini dapat disaksikan dalam karya-karya literatur-literatur ushul fikih mereka maupun dan yang berkembang (Wahidah, 2020).

Secara etimologis, Analogi hukum (*qiyâs*) diartikulasikan dengan mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain (*taqdîru shayin bi shayin âkhar*), juga diartikulasikan dengan membandingkan sesuatu dengan yang lain (*muqâranatu syayin bi ghayrihi*). Pada perkembangan selanjutnya, Analogi hukum (*qiyâs*) seringkali digunakan untuk menyamakan diantara dua hal (*al-taswiyah bayna al-shayayni*) (Zaidan, 1994). Makna-makna demikian nampaknya kemudian dirangkum oleh Satria Effendi ke dalam sebuah pengertian bahwa analogi hukum (*qiyâs*) secara bahasa berarti mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk diketahui adanya persamaan antara keduanya (Zein, 2005).

Secara terminologis, banyak ulama usul fikih telah memberikan pengertian diantaranya: al-Ghazâli memberikan batasan pengertian bahwa Analogi hukum (*qiyâs*) adalah menanggungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal penetapan hukum terhadap keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya, dari segi penetapan hukum atau sifat maupun peniadaan hukum atau sifat terhadap keduanya (*Ḥaml ma'lûmun 'ala ma'lûmin fî ithbâtî hukmin lahumâ aw nafyihî 'anhumâ bi amrin jâmi'in baynahumâ min ithbâtî hukmin aw nafyihî 'anhumâ*) (Ghazali, 2008; Darliana et al., 2022).

al-Âmidî mendefinisikan analogi hukum (*qiyâs*) dengan ibarat dari kesamaan antara hukum kasuistik (*far'*) dengan hukum asal dalam 'alasan hukum yang ditemukan dalam hukum asal (Al-Amidi, 1928). al-Baidâwî dan mayoritas ulama Syafi'iyah mendefinisikan *qiyâs* dengan membawa (hukum) yang (belum) diketahui kepada

(hukum) yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum bagi keduanya, baik hukum maupun sifat. az-Zuhailî dalam memberikan definisi bahwa analogi hukum (*qiyâs*) adalah menghubungkan (menyamakan) hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya kesamaan alasan hukum hukum diantara keduanya.

Meski terjadi perbedaan definisi terminologi antara ulama klasik dan kontemporer tentang *qiyâs*, namun mereka sepakat bahwa *qiyâs* adalah menyingkapkan dan menampakkan hukum, bukan menetapkan hukum ataupun menciptakan hukum (*al-kasyfu wa al-izhâr li al-ḥukm*) (Zali, 2022; Aksin et al., 2020). hal ini dikarenakan pada dasarnya *al-maqîs* atau sesuatu yang dikiaskan, sudah mempunyai hukum yang tetap atau *tsâbit*, hanya saja terlambat penyingkapannya sampai mujtahid menemukannya dengan perantara adanya persamaan alasan hukum ('*alasan hukum*').

Dari berbagai definisi yang ada, penulis dapat mendefinisikan secara sederhana bahwa Analogi hukum (*qiyâs*) adalah *raddu al-far'i 'ala al-'aṣl bi 'illatin jâmi'atin fi al-ḥukm* yakni mengembalikan *far'* (peristiwa hukum yang belum diketahui ketentuan hukumnya) ke dalam *asal* (kasus hukum yang telah ada ketentuan hukumnya dalam teks wahyu) karena *alasan hukum* yang menyatukan keduanya dalam satu ketentuan hukum.

Unsur Pokok dalam Analogi Hukum (*Qiyâs*)

Unsur Pokok dalam Analogi hukum (*qiyâs*) sebenarnya dapatlah ditarik dari definisi Analogi hukum (*qiyâs*) itu sendiri, setidaknya ada empat unsur yaitu Teks hukum asal (*aṣl*), hukum asal, permasalahan yang belum ditemukan sandaran hukumnya (*far'*) dan alasan yang dijadikan dasar Analogi hukum ('*alasan hukum*'). Masing-masing unsur dapat diuraikan penjelasannya sebagai berikut:

1. Teks hukum asal (*al-Aṣl*)

Unsur ini yang disebut *maqîs 'alayh ini* merupakan peristiwa hukum yang telah mempunyai ketetapan hukum di dalam teks hukum. Para fuqaha mendefinisikan *al-aṣl* sebagai objek analogi hukum, dimana suatu permasalahan tertentu dikiaskan kepadanya (*al-maqîs 'alayhi*), juga diartikan sebagai pokok, yaitu suatu peristiwa yang telah ditetapkan hukumnya berdasar teks. az-Zuhayli menyebutkan syarat teks hukum asal ini bukanlah merupakan *far'*, artinya bahwa teks hukum asal bukan merupakan turunan (*far'*) bagi teks hukum asal lainnya. Menurut mayoritas fuqaha, *qiyâs* haruslah dibangun di atas dalil teks ataupun *ijma'* (Rohman, 202). Perbedaan pendapat di antara mereka terejadi pada persoalan tentang kebolehan *qiyâs* yang didasarkan atas *ijma'*, sebagian ulama yang tidak setuju mengatakan bahwa *qiyâs* didasarkan dari '*illah* yang menjadi dasar disyariatkannya hukum asl, dan hal ini tidak memungkinkan dalam *ijma'*, karena *ijma'* tidak diharuskan disebutkan adanya wakil (*al-far'*), sehingga apabila tidak disebutkan *al-far'*-nya, maka tidak mungkin untuk bisa diketahui '*alasan hukum qiyâs*-nya

2. Hukum asal

Hukum asal adalah hukum syara' yang terdapat pada asalyang dimaksudkan untuk diberlakukan pada *far'*, Syarat-syaratnya adalah:

- a. Hukum asal merupakan hukum syara' yang berhubungan dengan amal perbuatan (*hukman shar'iyyan 'amaliyyan*) yang mendasar pada teks hukum. Adapun Hukum asal yang mendasar pada ijma', ulama usul fikih masih memperdebatkannya. Oleh karena itu sebagian ulama sampai mengatakan tidak berlaku analogi hukum dalam persoalan hukum yang berkaitan ibadah (*lâ qiyâsa fî al-aḥkâm al-ta'abbudiyyah*) seperti hitungan rakaat solat dan sebagainya.
- b. Hukum asal harus dapat dinalar oleh akal atau didasarkan pada alasan hukum yang mampu ditelusuri atau diketahui dan dianalisis oleh akal, karena asas Analogi hukum (*qiyâs*) adalah mengetahui alasan hukum hukum.
- c. Hukum asal bukan merupakan merupakan hukum pengkhususan karena hukum yang berlaku khusus tak mungkin diberlakukan secara umum
- d. Hukum asal bukan merupakan hukum dispensasi

3. Persoalan Kasuistik (*Far'*)

Far' adalah sesuatu yang tidak ada ketegasan hukumnya dalam kitab sunnah atau ijma'. Mengenai syarat-syarat *far'*, secara kritis, az-Zuhayli mengemukakan bahwa syarat-syarat *far'* ini dapat dipahami dari syarat-syarat alasan hukum atau syarat-syarat hukum asalnya lain ada: a) Kemiripan atau kesamaan 'alasan hukum, 'alasan hukum pada *far'* ditemukan dalam alasan hukum asal. Syarat ini sebetulnya merupakan syarat alasan hukum bukan syarat *far'*; b) Hukum asal tetap dalam keadaannya dan tidak berubah ketika diberlakukan pada *far'*. Syarat ini sebetulnya merupakan syarat hukum asal; c) Legislasi hukum *far'* tidak mendahului asal. Seperti menganalogikan hukum bersuci *wuḍū'* pada tayammum dalam hal penyaratan niat karena legislasi tayammum diketahui belakangan daripada pelegislasian *wuḍū'*; d) *Far'* tidak ditentukan hukumnya dalam teks hukum maupun ijma'; dan e) Alasan hukum asal ditemukan atau terdapat di dalam *far'*

4. Alasan Hukum ('*illat*)

Alasan hukum merupakan pondasi, inti, tiang, asas yang mendasar bagi praktik analogi hukum (*qiyâs*). Begitu prinsipnya, hingga ada teori bahwa ada dan ketiadaan hukum selalu mengikuti alasannya (*al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatih wujūdan wa 'adaman*). Syarat-syarat 'alasan hukum: a) Alasan hukum merupakan suatu sifat yang jelas; b) Alasan hukum merupakan suatu sifat yang terukur; c) Alasan hukum merupakan suatu sifat yang memiliki hubungan kesesuaian dengan hukum. Maksudnya adalah dugaan kuat dari mujtahid bahwa hukum akan diperoleh karena keberadaan 'alasan hukum yang tetap bukan karena sesuatu yang lain; d) 'alasan hukum dapat diberlakukan atau terjangkau oleh asal; dan e) alasan hukum merupakan bagian sifat-sifat yang tidak di-*mulgha*-kan oleh syariat atau dengan kata lain alasan hukum tersebut disebutkan oleh teks hukum.

Metode Penemuan Alasan Hukum

Dalam hal ini terdapat beberapa cara:

1. Dalil al-Quran dan Hadits

Dalam hal ini, kadang-kadang teks hukum menunjukkan suatu sifat tertentu yang merupakan 'alasan hukum dari suatu hukum. 'alasan hukum yang demikian dinamakan oleh ulama dengan "*al-manşūş 'alaih*", Hanya saja tidak semua 'alasan hukum ditunjukkan oleh teks secara gamblang atau jelas, terkadang hanya berupa isyarat.

2. Ijma'

Metode mengetahui 'alasan hukum melalui ijma' maksudnya adalah 'alasan hukum tersebut ditetapkan dengan ijma'. Seperti ijma' ulama bahwa '*siḡhar*' adalah 'alasan hukum dikuasainya harta seorang anak kecil. Maka kasus ini menjadi *qiyās* pada masalah penguasaan dalam pernikahan.

3. Seleksi dan Eleminasi (*as-sabru wa at-taqṣīm*)

4. Metode ini bukan dalil naqli dari teks hukum ataupun ijma', tetapi hanya *istimbath*. Secara bahasa, arti dari *as-sabru* adalah meneliti atau mencari, sedangkan *at-taqṣīm* adalah seorang mujtahid memisah-misah atau memilah-milah sifat-sifat yang dilihatnya pantas untuk menjadi 'alasan hukum hukum. Contohnya, "Para ulama sepakat bahwa para wali *mujbir* boleh menikahkan anak kecil wanita tanpa persetujuan anak itu, tetapi tidak ada nash yang menerangkan 'alasan hukumnya. Karena itu para mujtahid meneliti sifat-sifat yang mungkin dijadikan 'alasan hukumnya. Diantara sifat yang mungkin dijadikan 'alasan hukum, ialah belum baligh, gadis (*bikr*) dan belum dewasa (*rushd*). Pada ayat enam surat an-Nisā' tidak dewasa dapat dijadikan 'alasan hukum seorang wali menguasai harta seorang yatim yang belum dewasa. Karena itu ditetapkanlah belum dewasa sebagai 'alasan hukum kebolehan wali mujbir untuk menikahkan anak perempuan yang berada di bawah perwaliannya."

5. *al-munāsabah* atau diistilahkan *takhrij al-manat*.

As-Subkī memberi pengertian bahwa *al-munāsabah* adalah suatu sifat yang diduga kuat menjadi alasan hukum, dan dari segi diakui atau tidak. Kaitannya dengan istilah-istilah yang sinonim dengan *munaṣabah* ini, Al-Ghazālī membagi *munāsib* antara lain: a) *munāsib* yang sesuai dengan dan didukung oleh bukti tekstual. *Munāsib* yang demikian diterima oleh semua yuris; b) *munāsib* yang tidak cocok dengan atau tidak didukung oleh bukti tekstual. *munāsib* demikian disebut dengan *istiḥṣān* yang jelas berarti menetapkan hukum sesuai dengan kebijaksanaan perorangan; c) *munāsib* yang tidak cocok dengan namun didukung oleh bukti tekstual; d) *munāsib* yang cocok dengan namun tak didukung oleh bukti tekstual, dalam hal ini disebut dengan *istidlāl mursāl*

Sementara itu as-Subkī membagi *al-munāsabah* menjadi tiga macam: pertama, *munāsib muaththir*, bila *munāsabah*-nya diakui syariat baik dengan teks sumber hukum ataupun ijma' atau tidak diakui syariat sebagai sifat tertentu dalam hukum tertentu tetapi sifat itu menerbitkan hukum karena kesesuaiannya dengan sifat yang diakui syariat secara umum. Kedua, *munāsib mulāimah*, bila ada pengakuan syariat bahwa sifat itu menerbitkan hukum karena jenisnya diakui tercakup dalam jenis hukum yang

disebutkan nas> maupun ijma'. Ketiga, *munâsib mursal*, bila sifat itu tidak terdapat petunjuk diakui atau tidak. Dalam hal ini, Satria Efendi menamakan 'alasan hukum yang diperoleh dari selain nas} dan ijma' adalah alasan hukum *mustanbatah*.

Menimbang Posisi Analogi Hukum (Qiyâs) dalam Metode Penemuan Hukum Islam (Sebuah Analisis)

al-Dahlawi mengemukakan bahwa salah satu penyebab Imam Syafii mengarang *ar-risâlah* adalah dalam rangka merespon praktik *fuqaha'* ketika itu yang mencampuradukkan antara nalar akal yang tidak diperbolehkan syariah dengan analogi hukum (*qiyâs*) yang ditetapkan syariah. Para *fuqaha'* tersebut tidak dapat membedakan satu sama lain dan kadang-kadang mereka menamakan dengan *istihsân* yakni pendapat yang berdasarkan pada dugaan kuat adanya masalah sebagai 'alasan hukum hukum dan tentu hal ini tidaklah benar, sedangkan analogi hukum (*qiyâs*) sendiri adalah mengeluarkan alasan hukum dari hukum yang ditetapkan nash dan hukum bergantung pada alasan hukum tersebut (Yasir & Bendadeh, 2021).

Secara historis, Imam Syafii berikut pemikiran hukum Analogi hukum (*qiyâs*)-nya tidak lepas dari persoalan metode nalar akal dan metode tekstual yang dihadapinya dan telah mewarnai sejarah hukum islam awal. Persoalan respon atas perubahan sosial yang semakin pesat telah menjadi tuntutan bagi pengikut nalar akal (*ahl ra'y*) sedangkan kekhawatiran relejius menyangkut distorsi islam telah menjadi pertimbangan pengikut madzhab tekstual. Namun dalam perjalanannya, derajat perkembangan sosial nampaknya lebih besar sehingga sikap aliran tekstual menentang aliran nalar akal terasa memudar khususnya pada akhir abad kedelapan.

Metode Analogi hukum (*qiyâs*) berkembang sebagai jawaban terhadap kebutuhan adaptabilitas hukum islam, bahkan di kalangan mazhab tekstual sejumlah besar ulama mengakui kebutuhan ini dan menerima kesahihan metode Analogi hukum (*qiyâs*) untuk tujuan ini (Mas'ud, 19961), akan tetapi implikasi-implikasi relejius dan teologis dari sikap mazhab tekstual juga mengungkapkan ketakutan yang sama terhadap kesemena-menaan metode Analogi hukum (*qiyâs*) sebagaimana aliran nalar akal. Konsekuensinya, kaum zahiri yang masih tetap berpegang pada kecenderungan yang lama untuk menolak segala sesuatu yang berada di luar ketetapan harfiah bertentangan dengan penggunaan Analogi hukum (*qiyâs*) dan meninggalkan arus utama kelompok mazhab tekstual Sebagai reaksi atas kritik mazhab az-Zahiri, Analogi hukum (*qiyâs*) kemudian terbawa pada perlindungan formalitas yang ketat, Analogi hukum (*qiyâs*) dicari sebagai metode koreksi yang tak bisa keliru terhadap nalar akal sehingga untuk menghilangkan ketakutan akan kesemena-menaan, Analogi hukum (*qiyâs*) dikaitkan dengan sumber-sumber al-quran dan hadits.

Dengan demikian, Analogi hukum (*qiyâs*) sebagai metode ijtihad yang memang menggunakan sarana akal. Namun perlu diingat bahwa penggunaan *ra'yu* terdapat dua kategori yaitu penggunaan *ra'yu* yang masih merujuk kepada teks hukum dan penggunaan akal secara bebas tanpa mengaitkannya dengan teks (Muhyiddin et al., 2021). Analogi hukum (*qiyâs*) bisa dimasukkan ke dalam kategori pertama. Analogi hukum (*qiyâs*) memang tidak menggunakan teks secara langsung, tetapi karena rujukannya adalah teks maka dapat dikatakan bahwa analogi hukum (*qiyâs*) telah menggunakan teks meskipun secara tidak langsung. Oleh karena itu, ijtihad dan Analogi hukum (*qiyâs*) serta teks menjadi kesatuan elemen yang tak boleh dipisahkan

dan yang terpenting dari ijtihad ataupun Analogi hukum (*qiyâs*) itu adalah (dasar) teks itu sendiri sehingga ijtihad apapun jika berdasar pada teks adalah diperkenankan, hanya saja karena Analogi hukum (*qiyâs*) telah menjadi andalan metodologis yang diintrodusir Imam Syafii ketika itu maka tak salah jika Imam Syafii mengidentikkan ijtihad dengan analogi hukum (*qiyâs*)-nya, namun bukan berarti satu-satunya metode ijtihad yang sah melainkan terbuka bagi nama-nama metode ijtihad lain asalkan merujuk dan bersandar pada teks (Abdullah & Ulfa, 2019).

asy-Syafii tidak memperhitungkan Analogi hukum (*qiyâs*) sebagai satu-satunya sumber namun ia mempertimbangkannya sebagai *derivative* (turunan), ia harus didasarkan pada al-Quran dan Sunnah ataupun ijma'. Analogi hukum (*qiyâs*) tidak dapat menggantikan al-Quran dan Sunnah ataupun ijma' dan justru sebaliknya Analogi hukum (*qiyâs*) bisa dimentahkan oleh al-Quran dan Sunnah ataupun ijma'. Menurut Kerr sebagaimana dikutip oleh Khalid bahwa metode Analogi hukum (*qiyâs*) adalah sarana untuk melindungi otoritas wahyu, pernyataan ini dibuktikan oleh Kerr dengan adanya pembatasan sarana mengenali alasan hukum yang terbatas pada penggunaan dalil dalam teks, begitu juga ketika melihat pembicaraan tentang *munâsabah*, Kerr sampai pada kesimpulan bahwa *munâsabah* harus tunduk pada indikasi-indikasi teks.

Ketertundukan Analogi hukum (*qiyâs*) pada otoritas teks wahyu ini dapat dilihat dari pernyataan-pernyataan Imam Syafii antara lain misalnya: "Tidak diperkenankan seseorang selain Rasulullah berkata kecuali berdasar pengambilan dalil dengan apa yang telah kami sifatkan, tidak boleh berkata dengan pengambilan hukum dengan seenaknya sendiri. Seseorang tidak akan menggunakan Analogi hukum (*qiyâs*) kecuali orang yang cendekia. Jika demikian, maka seorang alim tidak berkata kecuali berdasar ilmu), dengan Analogi hukum (*qiyâs*) berdasar dalil-dalil yang benar hingga si alim selalu mengikuti khabar dan mencari khabar dengan Analogi hukum (*qiyâs*).

Abū Zayd mengomentari pernyataan Imam Syafii yang berbunyi "*Ma 'ada an-naṣṣa min al-kitâb wa al-sunnah, fa kâna fi ma'nâhu fahwu qiyâsun*" bahwa Imam Syafii tergolong orang yang menyatakan bahwasanya Analogi hukum (*qiyâs*) adalah segala hal selain teks baik kitab maupun ssunnah, sehingga semua upaya penemuan hukum termasuk kategori ijtihad atau analogi hukum (*qiyâs*), sedangkan ijtihad yang keluar dari teks maupun dilalahnya secara tekstual adalah *istihsan* dan pendapat yang berdasar nafsu. Analogi hukum (*qiyâs*) jauh dari pertentangan, tidak seperti *istihsan* yang rentan atau teman dari perselisihan karena Analogi hukum (*qiyâs*) selalu berdasar pada asal yang kokoh yakni kitab dan sunnah.

Asy-Syafii dengan tegas menolak cara-cara berpikir *istihsân* (prinsip menganggap baik dan bermanfaat) dan *mashâlih mursalah* (prinsip kemaslahatan bebas tanpa ikatan dengan teks). Menurutny, seperti dikutip di atas, "tidak ada persoalan yang ditemui oleh seorang penganut agama islam kecuali dalam al-Qur'an terdapat petunjuk untuk memecahkannya". Dan itu berarti, ijtihad harus didasarkan pada adanya satu model yang muncul terlebih dahulu ('*ala mithâl al-sâbiq* yakni berupa teks-teks otoritatif agama, al-Qur'an dan hadits). Hal ini tidak dimiliki oleh bentuk-bentuk berpikir semacam *istihsan* dan *mashalih mursalah*, karena model berpikir demikian lebih banyak mengandalkan pikiran manusia tanpa ada dasarnya dalam al-Qur'an maupun sunnah atau hadits. Seperti dikatakannya: "Analogi hukum (*qiyâs*) merupakan satu bentuk penalaran yang mencari petunjuk-petunjuk berdasarkan pada teks-teks (*khabar*) sebelumnya, yang berupa al-Qur'an maupun sunnah, karena keduanya ini adalah

rambu-rambu kebenaran yang mengharuskan kepada kita untuk menemukannya, seperti halnya yang berlaku dalam kasus menghadap ke kiblat dalam shalat.

Selanjutnya, Imam Syafi'i juga menyatakan bahwa sebagai mekanisme Analogi hukum (*qiyâs*), seseorang harus mengetahui "tradisi masa lalu, tradisi masyarakat salaf, termasuk kesepakatan-kesepakatan (*ijma'*) dan perbedaan-perbedaan pendapat mereka, dan juga harus menguasai bahasa Arab". Dari sini terlihat bahwa dasar-dasar penalaran yang dibangun al-Syafi'i bukan cuma ditujukan untuk mengatur pola hubungan yang serasi dan penuh damai antara dua kubu, yakni *ahl ra'yu* dan *ahl hadiths*, tapi juga lebih dari itu, ditujukan untuk mengabsahkan cara berpikir yang senantiasa merujuk dan kembali kepada masa lalu dan kepada teks sebagai otoritas tertinggi. Proyek Imam Syafii ini disebut Muhammad Abed al-Jabiry sebagai "*al-tasyri' lil 'aql*" yang dikatakannya membatasi ruang gerak penalaran manusia pada wilayah teks semata, sehingga mengabaikan dimensi-dimensi yang sifatnya *politically contested*, *historically unfinished* yang terangkum dalam konsep "kemaslahatan umat manusia" (*mashlahah*).

Abu Zahrah sebagaimana dikutip Abu Zayd sampai menyatakan bahwa Imam Syafii telah sampai pada (kesimpulan) bahwa metode yang wajib diikuti faqih dalam berijtihad dengan nalar akal adalah Analogi hukum (*qiyâs*) dan hanya Analogi hukum (*qiyâs*) itu sendiri sebagaimana pernyataan Imam Syafii ketika ditanya apakah Analogi hukum (*qiyâs*) adalah ijtihad ataukah dua hal yang berbeda, Imam Syafii menjawab bahwa keduanya merupakan dua *title* yang bermakna satu (*ismâni lima'nan wâhidin*). Bagi Imam Syafii, setiap peristiwa pasti ada ketentuan hukumnya, jika tidak maka harus dicari indikasi yang mengacu pada ketentuan hukum tersebut dengan berijtihad, ijtihad itu adalah Analogi hukum (*qiyâs*). Oleh karena itu sebetulnya ijtihad adalah mencari sesuatu yang tidak lain kecuali dengan dalil-dalil dan dalil-dalil tersebut adalah Analogi hukum (*qiyâs*). Di samping itu, lanjut Abu Zayd, posisi ijtihad Imam Syafii secara *aghlab* berkisar pada wilayah perlindungan terhadap dalil yang kokoh yakni quran hadits.

Daya tarik metode Analogi hukum (*qiyâs*) demikian kuat sehingga ia menenggelamkan penentangan terhadapnya serta perkembangan metodologis lain dalam teori hukum islam. Sekalipun demikian, metode *ra'yu* tidaklah sepenuhnya tersapu oleh metode analogi hukum (*qiyâs*). Kecenderungan-kecenderungan serupa dengan penggunaan *ra'yu* juga tetap hidup dalam bentuk prinsip-prinsip seperti *istihsân*, *istiślâh*, *munâsabah* dan lain-lainnya, utamanya pada periode pasca Imam Syafii.

Al-Juwayni (w. 438 H/1047 M), sebagaimana dilansir oleh Khalid Mas'ud, mensinyalir bahwa pada masanya kesahihan penalaran atas dasar masalah telah menjadi problem yang cukup kontroversial hingga melahirkan tiga madzhab kontroversial: a) Beberapa pengikut Imam Syafii dan sejumlah mutakallimun dikatakan telah menyatakan bahwa masalah yang dapat diterima hanya masalah yang memiliki basis tekstual (*asal*) yang spesifik sehingga masalah mursalah apalagi masalah *mulgha* tidak memperoleh tempat bagi kelompok ini; b) Kelompok pemikiran yang dinisbatkan kepada Imam Syafii dan pengikut Hanafi umumnya. Kelompok ini meyakini bahwa masalah, meskipun tidak didukung atas dasar teks yang spesifik masih dapat dipakai asalkan masih serupa dengan *maşâlih* yang secara anonim diterima atau yang secara tekstual telah mapan; dan c) Kelompok yang dinisbatkan kepada Imam Malik yang berpandangan bahwa masalah dianut tanpa

pertimbangan apapun mengenai kondisi keserupaan atau apakah ia sejalan atau tidak dengan teks-teks dalil hukum.

Al-Ghazali ketika membahas *munâsib*, juga mengaitkannya dengan pembahasan masalah. Nampak jelas dari pemikirannya bahwa yang menjadi pertimbangan dasar atau parameter untuk memutuskan *munâsabah* adalah sejauh mana kecocokan *munâsabah* atau masalah itu sendiri dengan teks wahyu, jika tidak cocok maka dikategorikan *istihsân*. Al-Ghazali memposisikan *istiislâh* dan *istihsân* pada kategori metode penalaran yang tidak memiliki kesahihan seperti yang dimiliki Analogi hukum (*qiyâs*). Metode-metode ini ia sebut sebagai usul *mauhûmah* dimana para mujtahid cenderung menyandarkan pemikirannya pada imajinasi atau pertimbangannya sendiri daripada tradisi.

Di samping itu, metode *istihsân* semakin mengalami perkembangan, jika pada masa Imam Syafii masih memiliki makna kebahasaan sebagaimana dipraktikkan di Irak ketika itu sehingga harus ditolak penggunaannya oleh Imam Syafii, maka pada periode belakangan, *istihsân* telah berkembang hingga mempunyai pengertiannya yang lebih maju yakni *istihsân qiyâsî* yang berdefinisi perpindahan dari penggunaan analogi hukum yang jelas menjadi analogi hukum yang samar (*al-'udûl min al-qiyâs jalî ilâ qiyâs al-khafî bidalîlin*) yang sesungguhnya merupakan upaya mentarjih salah satu dari dalil yang bertentangan karena dipandang lebih dapat menjangkau tujuan pembentukan hukumnya. *istihsân* dalam pengertiannya yang demikian akan dapat diterima di kalangan pengikut Imam Syafii karena jelas berbeda dengan *istihsân* yang banyak dipraktikkan di Irak ketika itu yang sarat dengan dasar hawa nafsu sebagaimana dikritik oleh Imam Syafii dalam pernyataannya *wa innama al-istihsânu talazûzun wa qawlun bi al-hawa*. Dengan demikian, pasca Imam Syafii, sebetulnya telah berkembang metode ijtihad lain selain analogi hukum (*qiyâs*) khususnya *istiislâh* dan *istihsân*, hanya saja metode ijtihad tersebut tidak menjadi prinsip penalaran tersendiri karena harus tunduk pada otoritas teks wahyu.

KESIMPULAN

Beberapa point dari uraian tulisan di atas adalah: Pertama, Secara historis analogi hukum (*qiyâs*) lahir sebagai respon atas praktik analogi hukum (*qiyâs*) yang ketika itu tercampuradukkan antara yang sah karena berdasar pada syariah maupun yang tidak sah karena murni penalaran yang berdasar hawa nafsu, di samping terkait juga dengan tuntutan adaptabilitas hukum islam terhadap persoalan sosial yang kian berkembang. Kedua, Analogi hukum (*qiyâs*) tampil sebagai metode yang menggunakan sarana penalaran akal namun tetap berpijak pada otoritas teks wahyu sehingga analogi hukum (*qiyâs*) tidaklah merupakan sumber tersendiri, namun ia adalah sumber *derivative* yang harus bersandar pada teks wahyu. Ketiga, Imam Syafii melihat analogi hukum (*qiyâs*) dan hanya analogi hukum (*qiyâs*) sebagai satu-satunya metode ijtihad karena ia melihat *istihsân* yang nota bene sebagai rival utama bagi analogi hukum (*qiyâs*) ketika itu adalah metode yang liberal tanpa dasar teks wahyu. Keempat, pada perkembangan hukum islam selanjutnya pasca Imam Syafii, metode ijtihad selain analogi hukum (*qiyâs*) mengalami kemajuan. Adalah *istiislâh* dan *istihsân* diantara metode ijtihad yang mengemuka diperbincangkan dan diperdebatkan dengan masalah dan *munâsabah* menjadi terma utama pembahasannya. Meski kedua metode ini mengalami perkembangan yang signifikan dalam segi teoritis-metodologisnya, namun metode-metode ijtihad apapun namanya tetap harus

diarahkan pada ketertundukan pada otoritas teks wahyu sebagaimana hal ini menjadi paradigma pemikiran Imam Syafii beserta pengikut-pengikutnya belakangan seperti al-Ghazâli. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa Posisi analogi hukum (*qiyâs*) adalah sebagai Metode Penemuan Hukum yang bersifat alternatif dalam batasan, dengan kata lain analogi hukum merupakan salah satu metode penemuan hukum alternatif yang harus berdasar dan tetap tunduk pada otoritas teks primer meskipun menggunakan bantuan nalar akal dalam proses penganalogiannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, A., & Ulfa, D. (2019). Kedudukan Izin Rujuk Suami dalam Masa 'Iddah (Analisis Perspektif Hukum Islam). *SAMARAH: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 2(2), 417-432.
- Aditya, Z. F. (2019). Romantisme Sistem Hukum di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat Dan Hukum Islam terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia. *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, 8(1), 37-54.
- Aksin, N., Waliyansyah, R. R., & Saputro, N. D. (2020). Sistem Pakar Pembagian Harta Waris Menurut Hukum Islam. *Walisono Journal of Information Technology*, 2(2), 115-124.
- al-Qâdir, A. H. (1965). *Nazârah 'Âmmah fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hâdisah.
- al-Zuhayli, W. (2001). *Uşûl al-Fiqh al-Islâmi*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Amalia, K. (2020). 'Urf Sebagai Metode Penetapan Hukum Ekonomi Islam. *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, 9(1), 75-90.
- Amir, S. (1997). *Ushul Fiqh*. Ciputat: Logos.
- Anshar, S. (2019). Konsep Negara Hukum dalam Perspektif Hukum Islam. *Soumatara Law Review*, 2(2), 235-245.
- Coulson, N. J. (1987). *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M.
- Darlina, D., Sapriadi, S., & Nur, M. A. (2022). Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia (Pendekatan Metode Istihsan). *Jurnal Al-Ahkam: Jurnal Hukum Pidana Islam*, 4(1), 1-14.
- Fathoni, K. (2020). Metode Penyelesaian Ta'arudh Al-Adillah dalam Metodologi Hukum Islam. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, 2(1), 45-64.
- Haries, D. H. A., S AG, M. S. I., & Maisyarah Rahmi, H. S. (2021). *Ushul Fikih: Kajian Komprehensif Teori, Sumber Hukum dan Metode Istinbath Hukum*. Bening Media Publishing.
- Ḥasaballâh, A. (1976). *Uşûl al-Tashrî' a al-Islâmî*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Joseph, S. (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. USA: Oxford Press.
- Khallâf, A. W. (1983). *Ilm Uşûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Muhammad, K. M. (1996). *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Mas'ud.

- Muhyiddin, M., Chudzaifah, I., & Hikmah, A. N. (2021). Dialektika Maqasid as-Syari'ah Dalam Metode Istimbath Hukum Islam. *TASAMUH: Jurnal Studi Islam*, 13(1), 83-100.
- Rizal, F. (2019). Penerapan 'Urf Sebagai Metode dan Sumber Hukum Ekonomi Islam. *Al-Manhaj: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, 1(2), 155-176.
- Rohman, A. N. (2021). Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Dinamisasi Perkembangan Metode Ijtihad Muhammadiyah. *Syaksia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, 22(1), 85-98.
- Said, N. R., Maloko, M. T., & Sanusi, N. T. (2019). Metode Therapeutic Community bagi Residen di Balai Rehabilitasi BNN Baddoka Makassar Perspektif Hukum Islam. *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam*, 6(2), 269-286.
- Satria, E. M. Zein. (2005). *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana.
- Syarifuddin, A. (1997). *Ushul Fiqh*. Ciputat: Logos.
- Wahidah, Z. (2020). Metodologi Hukum Islam Perspektif Al-Ghazali. *Media Keadilan: Jurnal Ilmu Hukum*, 11(2), 205-220.
- Yasir, E., & Bendadeh, S. (2021). 'Urf sebagai Metode Istimbath Hukum Islam (Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dengan Fiqh Indonesianya). *Syariah: Journal of Islamic Law*, 3(2), 14-36.
- Zaidan, A. A. (1994). *al-Wajîz fî Uṣūl al-Fiqh*. Amman: Muassasah al-Risalah.
- Zali, M. (2022). Metode Pembelajaran Fiqih dalam Memudahkan Pemahaman Hukum Islam. *Educate: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Pengajaran*, 1(2), 188-197.