

NALAR QUR'ANI AL-SYAFI'I DALAM PEMBENTUKAN METODOLOGI HUKUM: TELAAH TERHADAP KONSEP QIYAS

Muhammad Roy Purwanto¹

Abstrack

Studi ini menemukan bahwa nalar hukum al-Syâfi'i adalah Qur'ani, artinya menempatkan al-Qur'an sebagai sumber hokum pertama yang mempengaruhi sumber-sumber di bawahnya, seperti al-Sunnah, ijma' dan qiyas. Formulasi qiyas al-Syafi'i yang "tunduk" terhadap otoritas al-Qur'an, mendapatkan dasar teoritis dengan pengadopsian logika Aristoteles. Implikasi yang ditimbulkan dari penggunaan nalar Qur'ani dan logika Aristoteles dalam qiyas adalah qiyas yang terbangun menjadi bersifat ketat dan kontraproduktif karena mengikuti prinsip sillogisme logika, yaitu kesimpulan selalu mengikuti premis mayor, yang dalam qiyas premis mayor tersebut diambil dari teks suci (al-Qur'an). Maka untuk keluar dari stagnasi pemikiran ini, perlu metodologi burhani seperti yang dilakukan Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Hazm, al-Syâthibi yang berhasil membangun epistemologi rasional liberal berdasarkan semangat burhâni logika dan pembacaan terhadap al-Qur'an dengan kontekstual..

Kata Kunci: Nalar Qur'ani, Qiyas, dan logika Aristoteles.

A. Pendahuluan.²

Ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting dalam menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* terhadap permasalahan kontemporer, karena merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal inilah yang menjadikannya menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*.³

¹ Dosen FIAI UII Yogyakarta, Emai: muhammadroy@uii.ac.id

² Pembahasan lebih detail tentang kajian ini. Lihat. Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Safiria, 2004).

³ Mengenai urgensi ushul fiqh dalam wacana pemikiran hukum Islam, baca, misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law*:

Secara substansial dan teoritis, ushul fiqh telah ada sejak adanya fiqh, karena fiqh mustahil muncul tanpa adanya sumber-sumber dan metode-metode yang digunakannya. Artinya bahwa cikal bakal (embrio) ushul fiqh telah ada jauh sebelum masa imam madzhab. Namun demikian, Usul al-Fiqh sebagai sebuah ilmu yang koheren dan sistematis, bisa dikatakan baru muncul pada masa imam madzhab, khususnya al-Syâfi'i dengan karyanya *al-Risâlah*.⁴ Al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh, telah memunculkan dan mensistematisasikan beberapa teori hukum Islam, seperti sillogisme (*qiyâs*), *bayân*, nasikh mansukh, preferensi juristic (*istihsân*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishhâb*), dan kaidah interpretasi serta deduksi.⁵

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum yang disistematisasikan oleh al-Syâfi'i, ternyata mengalami perubahan makna dan

Islamic Theories of Abrogation (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); .Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63 (1999), 15.

⁴ Memang terjadi perbedaan pendapat mengenai siapa pendiri ushul fiqh pertama kali. Suatu pendapat mengatakan bahwa ushul fiqh telah ada dan berkembang sejak sebelum al-Syâfi'i, karena itu, ia hanya sebagai salah satu dari sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan ushul fiqh, bukan pendirinya; baca, misalnya, Mushthafâ Ibrâhîm al-Zalâmi, *Dalâlat al-Nushûsh wa Thuruq Istînbât al-Ahkâm fî Daw' Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973), 4; Farhat J. Ziadeh, "Ushul al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995); George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7; Anwar A. Dadri, *Islamic Jurisprudence in The Modern World* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973), 131-2. Namun pendapat lain mengatakan bahwa al-Syâfi'i adalah pendiri ushul fiqh. Hal ini dikarenakan, meski sebelumnya sudah ada ushul fiqh, namun sebagai sebuah ilmu yang sistematis dan koherens yang memenuhi syarat-syarat ilmu, baru terbentuk pada masa al-Syâfi'i; baca, misalnya, Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1987), 13; Badrân Abû al-'Aynayn Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Alexandria: Mu'asasah Shabâb al-Jâmi'ah, 1882), 14; Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society*, (Cambridge: 5 Green Street, 1991), 5; Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *al-Imâm al-Syâfi'i: Muḥammad bin Idrîs bin al-'Abbâs al-Quraysyi al-Muthallibi al-Syâfi'i al-Makki* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 107. Selanjutnya, penulis memilih pendapat yang kedua ini.

⁵ Mohammad Hasyim Kamali, *Principle of*, 1; Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 13-4.

fungsi secara signifikan. Sebelum adanya pembakuan oleh al-Syâfi'i dalam *al-Risâlah*, ia merupakan penalaran yang liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning*) ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).⁶ Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*. Pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks dhahir (*haqîqat al-lafzh*) dari al-Qur'ân dan al-Sunnah, yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

Pada masa al-Syâfi'i dan ulama ushul setelahnya, qiyas menjadi suatu teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan menjadi penalaran hukum yang “tunduk” di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijma'.⁷

Perubahan format dan semangat qiyas terjadi karena al-Syâfi'i menjadikan sumber hukum Islam secara hirarkhis adalah al-Qur'ân, al-Sunnah, ijma', dan qiyas. Keempat sumber ini bersifat hirarkhis, tidak boleh

⁶ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 137; idem, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), 5. Lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa qiyas pada masa awal (*ra'y*) adalah suatu keputusan yang dicapai oleh seorang mujtahid setelah melakukan pemikiran, perenungan, dan pencarian sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'y* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya masih turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau masih ada. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'Alamîn*, juz. 1. (New Delhi: Asyraf al-Mathâbi', 1313 H), 23.

⁷ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

bertentangan, dan dependen pada sumber di atasnya. Ini artinya, al-Sunnah yang valid dan dianggap benar adalah yang sesuai dan tidak bertentangan dengan al-Qur'ân, ijma' dianggap benar jika sesuai dengan al-Qur'ân dan al-Sunnah, dan qiyas dianggap benar jika tidak bertentangan dengan al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijma'.

Semangat Qur'ani al-Syâfi'i, yaitu usaha untuk menyandarkan semua sumber hukum kepada al-Qur'ân secara tekstual inilah yang menjadikan qiyas yang pada dasarnya adalah penggunaan penalaran (*ra'y*) menjadi tidak independen seperti periode sebelumnya. Konsep qiyas yang menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber utama ini mendapatkan momentum seiring dengan masuknya logika Aristoteles ke dunia Islam, khususnya prinsip sillogismenya. Al-Qur'ân menjadi premis mayor dan hukum baru menjadi premis minornya.

B. Nalar Qur'âni al-Syâfi'i

Al-Syâfi'i, dalam *al-Risâlah* memulai pembahasannya dengan menampilkan realitas masyarakat yang hidup pada masanya, yang menurutnya ada dua tipe masyarakat; *pertama*, masyarakat penyembah berhala yang pada awalnya tidak mempunyai kitab suci, yaitu masyarakat Arab. Kemudian Allah menurunkan kepada mereka wahyu terakhir, yang menjadi pedoman dan mengikat seluruh aspek kehidupannya, yaitu al-Qur'ân melalui Muhammad. Kitab al-Qur'ân memuat segala hal, tidak ada sesuatu pun yang menimpa umat Islam yang tidak disinggung dalam kitab ini. *Kedua*, masyarakat yang mempunyai kitab suci tapi kemudian merubahnya, yaitu Yahudi dan Kristen.⁸

Menurut al-Syâfi'i, wahyu Tuhan memuat segala sesuatu, karena itu harus dijadikan rujukan primer dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan

⁸ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah li al-Imâm al-Muthallibi Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i*, tahqîq Ahmad Muhammad Syâkir (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 8-10.

manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Lebih jauh menurut al-Syâfi'i, metode-metode istinbat hukum yang digunakan harus pula lahir dan bersandar pada wahyu tersebut.⁹ Bahasa wahyu menggunakan bahasa Arab, maka pendekatan yang harus digunakan dalam memahami wahyu pun harus menggunakan bahasa Arab, khususnya bahasa Arab yang dipilih dalam membahasakan wahyu Tuhan, yaitu bahasa Arab Quraaisy.¹⁰

Jika di dalam al-Qur'ân tidak ditemukan secara normatif sebuah teks yang relevan untuk menjawab persoalan tersebut, al-Syâfi'i menawarkan Hadits sebagai sumber kedua hukum Islam. Tapi posisi hadits tidak sebagaimana al-Qur'ân, ia hanya berfungsi sebagai penjelas apa yang terdapat secara samar dalam al-Qur'ân, merinci yang global dan memutuskan yang tidak disinggung secara normatif oleh al-Qur'ân. Kemudian secara berurutan, al-Syâfi'i menawarkan dua sumber lain selain sumber materil di atas, yakni ijma' dan qiyas sebagai sumber prinsipil. Kedua sumber prinsipil ini digunakan jika kedua sumber materil secara normatif tidak berbicara tentang persoalan yang dihadapi umat. Pada saat itulah, menurut al-Syâfi'i, akal diperkenankan terlibat, baik melalui ijma' atau ijtihad pribadi dalam bentuk analogi atau qiyas.

Struktur nalar al-Syâfi'i ini dengan sangat jelas menempatkan al-Qur'ân sebagai landasan pertama dan bertugas menangani masalah-masalah mendasar dalam agama yang tidak mungkin dilakukan oleh akal. Sedangkan akal hanya bertugas menangani masalah-masalah teknis interpretasi terhadap hal-hal yang bersifat umum dan membutuhkan pemahaman lebih jauh. Akal dengan metode qiyas hanya berfungsi mengangkat dan memperjelas hukum yang sebenarnya sudah ada dalam al-Qur'ân secara samar, agar hukum tersebut dapat dipahami oleh semua orang. Di sinilah terlihat bahwa nalar al-Syâfi'i adalah Qur'ani,

⁹ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 33.

¹⁰ *Ibid*, 35.

artinya statemen metodologis yang dibangunnya selalu disandarkan dan sesuai dengan al-Qur'ân, karena asumsinya adalah segala permasalahan telah dicakup oleh al-Qur'ân.¹¹

Konsekwensi logis pemahaman relasi wahyu dan akal seperti ini, pola struktur kerja pemikiran al-Syâfi'i menempatkan al-Qur'ân pada posisi sentral dan diharapkan seluruh dimensi kehidupan berada di bawah kedaulatan dan kehendak Tuhan.¹² Al-Qur'ân dipahami sebagai otoritas legislasi Tuhan dari segi lafadz dan maknanya, oleh karenanya bahasa yang mereka pahami tentunya tidak lepas dari pemahaman tentang adanya makna transendental dalam bahasa. Makna sudah ada sebelum adanya bahasa dan bahasa hanyalah instrumen pembungkus dan penyampai ide-ide Tuhan. Pembacaan dan penafsiran guna menggali makna yang terkandung di dalam al-Qur'an pada hakikatnya hanya bertujuan menggali makna yang dikehendaki Tuhan.¹³

C. Evolusi Qiyas Sebagai Metodologi Hukum.

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, secara kronologis historis dipetakan menjadi dua kelompok, yaitu; *pertama*, qiyas sebelum masa al-Syâfi'i, yaitu formulasi qiyas yang belum baku, ia masih dalam bentuknya yang bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat yang ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan

¹¹ Istilah nalar al-Syâfi'i terlalu Qur'ani digunakan juga oleh Imam Nakha'i, Kepala Divisi Pendidikan dan Pengajaran Al-Ma'had Al-'Ali Sukarejo Situbondo. Lihat. Imam Nakha'i, "Posisi Akal Lebih Tinggi dari Wahyu" dalam *www Islamlib. Com* 26 Juli 2004. Sedangkan menurut Nashr Abu Zaid, pendapat al-Syâfi'i yang selalu mengembalikan semua permasalahan dan metodologi kepada al-Qur'an dengan asumsi bahwa segala permasalahan telah ada jawabannya dalam al-Qur'an, dikarenakan al-Syâfi'i adalah keturunan Quraishy, yang mana al-Qur'an menurutnya juga menggunakan bahasa Arab Quraishy. Lihat Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyulujjiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sina Li al-nasyr, 1992).

¹² Fazlur Rahman, pent. Ahsin Mohammad. *Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 91

¹³ Ahsin Wijaya, "Membaca Nalar Ushul Fiqh al-Syâfi'i", dalam *Makalah Bedah Kitab di Pusat Studi Islam [PSI] Universitas Islam Indonesia*, tgl. 27 juli 2004

masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning*) ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).¹⁴ Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*. Kedua, qiyas pada masa al-Syâfi'i dan setelahnya, yaitu qiyas yang sudah terkodifikasi dan terformulasikan dengan baku dalam *al-Risâlah*. Qiyas model ini mempunyai syarat-syarat yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan “tunduk” di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijma.¹⁵ Qiyas model ini dimulai pada masa al-Syâfi'i, yang diformulasikannya pertama kali dalam *al-Risâlah* hingga ulama ushul sekarang.

1. Formulasi Qiyas sebelum al-Syâfi'i.

Sumber hukum Islam yang paling mendasar pada tahap awal perkembangan Islam adalah al-Qur'ân, yang kemudian diperinci dan ditafsirkan oleh al-Sunnah. Pada tahap selanjutnya, setelah Rasulullah wafat dan permasalahan hukum semakin meningkat, maka dibutuhkan penalaran dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan tersebut, yang dikenal dengan istilah ijtihad. Dalam periode awal, *ra'y* merupakan alat pokok ijtihad, yang mendahului pertumbuhan prinsip qiyas dan istihsan yang lebih sistematis. Ia merupakan cara membuat keputusan yang bijaksana dan cermat yang disinari semangat kearifan dan keadilan Islam.¹⁶

Penggunaan *ra'y* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak diungkap oleh nash merupakan hal yang tidak terelakan pada masa pembentukan Islam.

¹⁴ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5. Lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa qiyas pada masa awal (*ra'y*) adalah suatu keputusan yang dicapai oleh seorang mujtahid setelah melakukan pemikiran, perenungan, dan pencarian sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'y* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya masih turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau masih ada. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqî'in*, juz. 1. 23.

¹⁵ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

¹⁶ *Ibid*, 115.

Selama masa tersebut, orang-orang mengambil jalan *ra'y* untuk mencari jawaban atas masalah-masalah yang baru timbul dalam masyarakat. Penggunaan *ra'y* sebagai alat qiyas pada masa-masa sebelum al-Syâfi'i, sesungguhnya sangat sederhana dan digunakan dalam bentuknya yang paling dasar. Pada al-Qur'ân sendiri misalnya, penalaran yang didasarkan pada kesamaan kasus-kasus yang serupa, sering dilakukan hanya dengan menggunakan kata-kata *matsal*, *mitsl*, dan *ka* untuk menunjukkan persamaan antara berbagai hal, tanpa persyaratan yang begitu ketat. Penalaran dalam al-Qur'ân ini pada akhirnya, mempunyai andil bagi lahirnya gagasan tentang qiyas.¹⁷

Qiyas dalam bentuk *ra'y* yang sederhana, juga berlaku pada al-Sunnah. Rasulullah diceritakan pernah mengqiyaskan hukum mencium istri dalam keadaan puasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang berpuasa. Jika berkumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa.¹⁸

Penggunaan *ra'y* atau qiyas dalam penetapan suatu hukum juga dilakukan oleh Umar bin Khaththâb. Bahkan *ra'y* digunakan dalam masalah yang sudah ditegaskan oleh nash. Ijtihad Umar bin Khaththâb misalnya, menunjukan bahwa peran *ra'y* begitu signifikan dalam menentukan suatu hukum. Menurut Muhammad Khudhâri Bik, Umar merupakan salah satu sahabat yang banyak melakukan penalaran *ra'y* dengan jalan qiyas.¹⁹ Selanjutnya, Ali

¹⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqî'în*, juz. 1, 23.

¹⁸ Menurut Al-Sarakhsi, Hadits tersebut memberikan contoh keabsahan qiyas yang didasarkan pada nilai dan sebab perintah. Melalui Hadits ini, Nabi mengajarkan kaum muslimin untuk melakukan qiyas dan menggunakan *ra'y* dalam istinbat hukum terhadap situasi yang baru. Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, juz. 2 (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954), 130.

¹⁹ Baca Muhammad Khudhâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyyah, 1960), 114; Sedangkan menurut Abû Zahrah, ijtihad Umar banyak berlandaskan pada masalah umum, yaitu menjaga kebaikan manusia di dunia dan akhirat. Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arâbi, tt), 23; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqî'în*, jilid 1, 91. Sementara, Muhammad Salâm Madzkûr mengelompokkan metode ijtihad sahabat ke dalam tiga bagian, yaitu istihsan, maslahat, dan tafsir

bin Abî Thâlib juga banyak melakukan ijtihad dengan metode qiyas, seperti mengqiyaskan hukuman orang yang meminum khamar dengan hukuman orang yang melakukan tuduhan zina.²⁰

Kemudian pengamalan qiyas sebagai sebuah penalaran hukum yang umum dan liberal, semakin memasyarakat pada masa tabi'in. Madzhab Irak yang diwakili oleh Abû Hanîfah, dan kedua muridnya, Abû Yûsuf dan al-Syaybâni, banyak mengeluarkan fatwa-fatwa yang berdasarkan para otoritas *ra'y*, meskipun tetap menggunakan nash. Abû Yûsuf misalnya, membenarkan akad *muzâra'ah* (menyewakan lahan pertanian), berdasarkan pada kebolehan akad bagi hasil *mudhârabah*. Sementara kebolehan *mudhârabah* sendiri merupakan hasil dari pengqiyasan kebolehan akad *musâqah* (menyewakan kebun buah-buahan) yang diperbolehkan oleh Nabi. Dengan demikian, kebolehan *muzâra'ah* didasarkan pada qiyas ganda, atau qiyas yang didasarkan pada hasil qiyas.²¹ Jenis penalaran oleh madzhab Irak ini menggambarkan penggunaan *far'* yang liberal dengan cara yang sistematis. Di samping itu, fenomena qiyas ganda ini memperlihatkan bahwa preseden yang menjadi landasan orisinil qiyas, bukan sesuatu yang mutlak, dan lebih dari itu, qiyas bisa saja berupa argumentasi rasional yang bersifat umum.²²

terhadap nash. Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 22; Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, tt), 238. Selanjutnya, untuk mengetahui ijtihad umar lebih jauh, dapat dilihat pada Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-41; Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998), 45-9; Tâhâ Jâbir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994); 8; Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 157-8.

²⁰ Muhammad Salâm Madzkûr, *Mabâhis al-Hukm 'ind al-Ushûliyyîn* (Mesir: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972), 42; Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkânî, *Nayl al-Authâr*, jilid. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 154.

²¹ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 11.

²² Ahmad Hasan, *The Early Development*, 142.

Fuqaha Madinah ternyata juga banyak menggunakan qiyas dalam artinya yang luas (*ra'y*). Imam Malik sering menggunakan kata-kata seperti *matsal*, *ka*, dan *bi manzilah* dalam kitab *al-Muwaththa'*. Contoh qiyas yang dilakukan fuqaha Madinah adalah tidak boleh melakukan ibadah haji atas nama seseorang, sementara ia masih hidup. Ini diqiyaskan dengan tidak bolehnya melaksanakan puasa dan shalat atas nama orang lain.²³ Qiyas ulama Madinah juga dilakukan ketika menetapkan jumlah minimal mas kawin seorang wanita, yaitu seperempat dinar, yang diqiyaskan dengan nilai barang-barang yang dicuri bagi penerapan hukuman had.²⁴

Berdasarkan beberapa contoh qiyas yang berkembang pada madzhab hukum awal, ia berarti mengandung aturan kesepadanan, preseden, akal, dan ketetapan hukum yang telah ada. Kesamaan yang sedikit saja dianggap cukup untuk melakukan qiyas bagi mujtahid awal dan tidak ada aturan-aturan yang susah, lagi ketat bagi pelaksanaannya. Lebih dari itu, menurut fuqaha Madinah dan Irak, qiyas bagi mereka pada dasarnya adalah *ra'y*, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan Islam. Sementara perbedaan qiyas model Madinah dan Irak hanyalah sedikit, yaitu fuqaha Madinah lebih menekankan pada praktek yang telah diterima secara luas, sedangkan fuqaha Irak lebih menuntut konsistensi penalaran.²⁵

Implikasi dari pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks

²³ Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitâb al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H), 196-7.

²⁴ Mâlik bin Anas, *al-Muwaththa'* juz, 2. (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arrabiyyah, 1937), 860; Ahmad Hasan, *The Early Development*, 130-1.

²⁵ *Ibid*, 140.

dhahir (*haqîqat al-lafzh*) dari al-Qur'ân dan al-Sunnah, yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

2. Formulasi Qiyas al-Syâfi'i.

Penggunaan *ra'y* yang liberal telah memberikan lahan subur bagi berkembangnya beraneka ragam hukum di masyarakat, tidak jarang satu permasalahan hukum mendapatkan jawaban yang berbeda di tempat yang berbeda. Ibn Muqaffâ menceritakan bahwa perbedaan pendapat tentang hukum telah menimbulkan situasi yang sangat kacau, sehingga sesuatu yang dianggap halal di Hirah, bisa menjadi sesuatu yang haram di Kufah, bahkan lebih dari itu, suatu kasus hukum bisa dianggap halal dan haram di satu daerah.²⁶ Berdasarkan fenomena ini, maka di satu sisi, penggunaan *ra'y* akan memberikan kedinamisan hukum, namun di sisi lain, menimbulkan kekacauan di berbagai daerah karena tidak adanya kesepakatan dan kepastian hukum. Hal inilah yang mendorong beberapa ulama untuk menciptakan kesatuan hukum dan membatasi penggunaan *ra'y*. Salah satu dari beberapa ulama²⁷ tersebut yang berhasil melakukan pembatasan penggunaan *ra'y* adalah Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, dengan metode qiyasnya.

Al-Syâfi'i memang sengaja memformulasikan qiyas dengan syarat yang ketat, agar membendung penggunaan *ra'y* yang sewenang-wenang oleh madzhab hukum awal. Dan baginya, ijtihad atau penalaran hukum (*ra'y*) yang sah dan boleh dilakukan oleh seorang mujtahid, hanyalah qiyas. Kemudian Al-Syâfi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan qiyas, yaitu menguasai

²⁶ Baca Ibn Muqaffâ, *Risâlah fi al-Shahâbah*, dalam *Rasâ'il al-Bulâqhâ'* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1954), 126.

²⁷ Ibn Muqaffâ adalah salah satu dari ulama yang mencoba menyatukan beberapa pendapat yang berbeda. Ia memfatwakan hanya imam atau khalifah yang boleh menggunakan *ra'y*, sedangkan yang lainnya tidak boleh. Masyarakat boleh mengajukan saran kepada khalifah atau imam, tetapi tidak boleh menjalankan pendapat pribadinya. *Ibid*, 134.

bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahw, shorof, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Qur'ân, seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafad umum atau dan khusus, mendalami al-Sunnah, permasalahan-permasalahan yang disepakati dan diikhtilafi, dan menguasai logika yang benar atau akal sehat.²⁸ Dengan adanya syarat-syarat ini, maka pengamalan qiyas menjadi semakin sempit, karena seorang mujtahid yang akan mengamalkan qiyas, harus memenuhi syarat-syarat yang cukup berat. Lebih dari itu, metode qiyas yang dimaksud oleh al-Syâfi'i, terbatas hanya untuk menyingkapkan hukum yang secara praktis ada di dalam teks-teks keagamaan (*nushûsh*), meskipun keberadaannya samar atau tersembunyi.²⁹ Dengan kata lain, qiyas yang diformulasikan al-Syâfi'i harus sesuai dan “tunduk” di bawah al-Qur'ân.

Qiyas yang pada masa sebelum al-Syâfi'i difahami sebagai penalaran bebas dalam mencari hukum (*ra'y*), pada masa al-Syâfi'i menjadi sangat sempit, yaitu perbandingan dua hal yang sejajar karena keserupaannya, yang secara teknis dikenal dengan nama sebab hukum (*'illat al-hukm*). Lebih dari itu, pengqiyasan ini harus didasarkan pada nash al-Qur'ân dan al-Sunnah. Artinya, qiyas tidak bisa independen, tetapi harus mengikuti kemauan nash keagamaan (*nushûsh al-syari'ah*), yakni al-Qur'ân dan al-Sunnah.

Berdasarkan inilah, al-Syâfi'i memuali teori qiyasnya dengan keterangan tentang nash. Baginya, nash adalah “teks yang hanya mengandung satu arti” atau “teks yang penafsirannya adalah teks itu sendiri”. Di sini jelas tidak ada peran *ra'y* dalam menafsirkannya.³⁰ Selanjutnya, ia mempertentangkan *ra'y* dengan nash, dengan demikian, sesuatu yang telah ada nashnya tidak boleh mendapatkan penafsiran dari *ra'y*, sementara menurut al-Syâfi'i, tidak satu pun peristiwa yang terjadi pada seseorang, kecuali terdapat dalil petunjuk tentang peristiwa tersebut

²⁸ Muḥammad bin Idrīs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, 70.

²⁹ Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 94.

³⁰ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 122-3.

dalam nash al-Qur'ân dan al-Sunnah. Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum. Ini artinya, konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'ân dan al-Sunnah menjadi terbatas. Hal ini karena qiyas berada di bawah bayang-bayang hegemoni nash al-Qur'ân dan al-Sunnah, sehingga kurang menjadi metode ijtihad yang independen.³¹

Pembenturan *ra'y* dengan nash dan anggapan *ra'y* harus tunduk di bawah hegemoni nash oleh al-Syâfi'i ini, berarti tindakan pereduksian terhadap makna nash. Hal ini, karena nash yang pada masa sebelum al-Syâfi'i, bahkan menurut al-Syaibani sebagai pencetus awal istilah nash, diartikan sebagai tekstualitas kalimat (*haqîqat al-lafdz*), sehingga mungkin sekali tidak mengikutinya, karena berdasarkan *ra'y* tidak membawa nilai keadilan, seperti pada kasus ijtihad Umar yang tidak mengikuti tekstualitas al-Qur'ân.³² Namun al-Syâfi'i kemudian menjadikannya sebagai prinsip hukum *vis a vis ra'y*, bahkan *ra'y* harus tunduk kepada nash.

Sifat Qur'âni al-Syâfi'i terlihat jelas dalam konsep qiyasnya ini. Nalar ushul fiqh al-Syâfi'i mendasarkan Sunnah pada al-Qur'ân. Ia juga berusaha mendasarkan legitimasi ijma' pada Sunnah, sehingga pada gilirannya ijma' pun menjadi teks.³³ Dalam membangun dasar-dasar qiyas, al-Syâfi'i tidak membutuhkan ijma', sebab ijma' telah berkelindan dengan Sunnah, oleh karena itu ia mendasarkan secara langsung pada al-Qur'ân. Artinya, qiyas yang dibangun oleh al-Syâfi'i adalah merupakan metode yang sekedar menyingkapkan indikasi hukum tersembunyi dalam al-Qur'ân.

³¹ Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 94.

³² Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 14.

³³ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*.

Selanjutnya, apabila qiyas dibatasi hanya menyimpulkan fakta yang terjadi dengan dalil-dalil yang jelas, maka perubahan dari tanda (*dalîl*) ke hukum yang ditunjuk (*madlûl*) semestinya ditentukan oleh penangkapan hubungan yang mengaitkan antara *dalîl* dengan *madlûl*. Namun al-Syâfi'i hanya membatasi hubungan ini dengan kesamaan dan kemiripan secara faktual saja, yang kemudian diambil hukum melalui prosedur qiyas. Hubungan kemiripan ini bergerak secara bertahap mulai dari prinsip umum universal (*al-âm al-sya'i*) dan berakhir pada prinsip khusus yang parsial (*al-khâsh al-nâdir*), dimulai dari prinsip kesamaan (*al-mumâtsalah*), kemiripan (*al-musyâbahah*) dalam satu makna hukum (*illat*), dan kemiripan bertingkat (*al-tasyabbuh al-murakkab*) dengan banyak sisi.³⁴

Menurut al-Syâfi'i, seorang mujtahid yang mengqiyaskan (*al-qâis*) dapat mencapai kemampuan mengungkap indikasi yang tersembunyi di dalam teks al-Qur'ân dan juga tanda-tanda yang menunjukkan kepada realitas baru, akan tetapi tidak harus melampaui kerangka tanda-tanda tekstual untuk menciptakan solusi-solusi baru. Sebab jika seorang pengqiyas (*al-qâis*) mencipta solusi baru, maka berarti dia adalah pengguna prinsip istihsan (*mustahsin*).³⁵

Selanjutnya, guna mendukung teorinya tentang qiyas yang harus tunduk kepada nash, di samping membenturkan antara *ra'y* dan nash, al-Syâfi'i juga “mempropaganda” bahwa pada kenyataannya di masyarakat, terdapat “permusuhan” antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang saling menghegemoni dalam memutuskan suatu hukum. Menurut al-Syâfi'i, *ahl al-hadîts* hanya

³⁴ Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 98.

³⁵ Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, 507-8. Keyakinan al-Syâfi'i bahwa *al-qais* mempunyai kemampuan mengungkap makna bukan menemukan makna dengan mengambil prinsip kesamaan (*al-mumatsalah*), kemiripan (*al-musyabahah*) dalam satu makna hukum (*illat*), dan kemiripan bertingkat (*al-tasyabbuh al-murakkab*) sama dengan keyakinan ahli balaghah, yang memindahkan relasi dari rangsangan inderawi kepada makna, dan bersama itu nilai kemiripan semakin naik oleh kemampuannya menggagas kesadaran untuk mengungkap relasi-relasi lain yang terdapat pada segala hal, dengan tanpa harus menjadi kreator. Lihat. Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 99.

menggunakan al-Hadits saja dalam menggali hukum tanpa peran *ra'y* sama sekali, dan juga sebaliknya, *ahl al-ra'y* hanya menggunakan *ra'y* saja dalam menggali hukum, tanpa peran al-Hadits sama sekali.³⁶ Berdasarkan kedua kutub ekstrim yang saling bertentangan ini, lantas al-Syâfi'i mencoba mencari jalan tengah, yaitu dengan teori qiyasnya, bahwa peran akal masih tetap difungsikan, namun tidak bebas seperti halnya penggunaan *ra'y*, tetapi diarahkan agar sesuai dengan nash agama, yaitu al-Qur'ân dan al-Hadits. Dengan qiyasnya ini, seakan al-Syâfi'i telah menjadi aliran moderat, yang mencoba menggabungkan dua ekstrim yang berbeda.

Namun, menurut Ahmad Hasan, anggapan bahwa terdapat dua ekstrim kelompok *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang sama-sama hanya menggunakan al-Hadits atau *ra'y* saja dalam istinbat hukum, itu tidak benar. Alasannya karena *ahl al-hadîts* pada saat itu, kenyataannya juga menggunakan *ra'y*, seperti Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa'*.³⁷ Begitu juga orang-orang Irak, yang dijuluki al-Syâfi'i dengan *ahl al-qiyâs*, mereka juga tidak jarang menggunakan al-Hadits dalam berhujjah. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan tajam antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* tidak ada dalam periode awal. Pertentangan baru terjadi, pada masa setelah al-Syâfi'i, ketika kecenderungan madzhab semakin mengakar

³⁶ Al-Syâfi'i dalam beberapa literturnya sering menyebutkan istilah *ahl al-hadîts*, *ahl al-qiyâs*, dan *ahl al-kalâm*. *Ahl al-hadîts* menurutnya adalah ulama yang banyak berpegang pada al-Hadits dalam memutuskan permasalahan hukum, dengan mengabaikan *ra'y*. *Ahl al-qiyâs* adalah ulama yang sering memutuskan permasalahan berdasarkan pada qiyas (*ra'y*), dengan mengabaikan al-Hadits Sementara *ahl al-kalâm* adalah golongan Mu'tazilah dan Khawarij yang meragukan keotentikan al-Hadits. Berdasarkan ketika kelompok ini, al-Syâfi'i mengklasifikasikannya menjadi dua kelompok yang saling berbenturan, yaitu *ahl- al-hadîts* dan *ahl al-ra'y*. *Ibid*, 125.

³⁷ Bahkan pada masa al-Syâfi'i, hidup ulama Hadits semacam al-Zuhri (w. 124 H), Syu'bah (w. 160 H), Sufyân al-Tsauri (w. 161 H), Sufyân Ibn 'Uyaynah (w. 198 H), Waqî' Ibn al-Jarrah (w. 197 H). Namun mereka sama sekali tidak berusaha menghapus dan melawan *ra'y* sebagai alat istinbat hukum. *Ibid*.

kuat pada para pengikutnya. Bahkan bisa dikatakan pertentangan *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* dimulai karena upaya “propaganda” al-Syâfi’i ini.³⁸

D. Logika Aristoteles dan Hermeneutika Qur’ani al-Syâfi’i.

Konsep sumber hukum al-Syâfi’i yang hirarkhis dengan menempatkan al-Qur’ân sebagai sumber awal, selanjutnya Sunnah, ijma’ dan qiyas, beserta hubungan timbal baliknya, secara teoritis mendapatkan legitimasi dari filsafat Aristoteles.³⁹ Lebih lanjut, konsep qiyas al-Syâfi’i yang menempatkan al-Qur’ân sebagai hukum utama (*ashl*), mendapatkan legitimasi kuat dari sillogisme logika Aristoteles. Sehingga dalil-dalil dalam al-Qur’ân berfungsi sebagai premis mayor, sedangkan kasus baru yang dicarikan hukumnya sebagai premis minor.⁴⁰

Menurut Schacht bahwa pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas ushul fiqh, dapat dilihat dengan penyerapan konsep premis mayor (*a maiore ad minus*), premis minor (*a minore ad minus*), *argument of sorites*, konsep *genus, spesies*, dan *regressus ad infinitum*.⁴¹ Adanya pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas

³⁸ *Ibid.* 125-6.

³⁹ Menurut Rahman, sifat hirarkhis sumber hukum yang menempatkan al-Qur’ân sebagai sumber pertama sekaligus sandaran sumber-sumber hukum berikutnya ini mirip dengan filsafat metafisika Aristoteles yang bertujuan memungkinkan manusia dapat hidup di bawah kedaulatan Tuhan dan sesuai dengan kehendakNya. Lihat. Fazlur Rahman, *Islam*, 90.

⁴⁰ Dinamika perkembangan ushul fiqh yang telah melewati beberapa masa, sejak embrio, kemudian kodifikasi sistematis masa al-Syâfi’i, sampai masa perkembangan pasca-al-Syâfi’i, tidak bisa terlepas dari beberapa unsur intern dan ekstern yang mempengaruhi lahir dan berkembangnya. Salah satu faktor ekstern yang “diduga” kuat mempengaruhi perkembangan ushul fiqh khususnya konsep qiyas adalah logika Aristoteles. Menurut Taha Jabir al-Alwani, prinsip-prinsip fundamental ushul fiqh, erat kaitannya dengan beberapa disiplin ilmu lain, seperti ilmu Aristotelian Logic (*manthiq Aristu*), teologi skolastik (ilmu kalam), kaidah-kaidah kebahasaan, ilmu-ilmu al-Qur’ân dan ilmu-ilmu Hadis, dan masalah-masalah spesifik fiqh. Lihat Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology*, 3-4; Ahmad Hasan, *The Principles of*, 13-4.

⁴¹ Beberapa unsur tradisi Yunani-Romawi yang mempengaruhi fiqh dan ushul fiqh antara lain konsep *utilitas ratio* yang dalam ushul fiqh disebut *istishlah*. Kemudian *maxim* yang berbunyi, “anak menjadi milik tempat tidur (ibu)” (الولد للفراش) adalah sejalan dengan *maxim* hukum Romawi *Pater est quem nuptiae demonstrant*. Hukum potong tangan bagi pencuri juga terpengaruh dari konsep *furtum* dalam hukum Romawi, konsep *rahn* sama dengan konsep *pignus* dalam hukum Romawi. Baca Joseph Schacht, “Foreingn Elements in Ancient Islamic

ini dimulai pada masa kodifikasi ushul fiqh dan pembakuan qiyas menjadi sebuah metode ijtihad yang mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu pada masa al-Syâfi'i. Artinya al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh dan pembaku konsep qiyas memang sejak awal banyak terpengaruh oleh logika Aristoteles. Beberapa hal yang mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i terpengaruh logika Aristoteles adalah: *pertama*, logika Aristoteles telah masuk ke dunia Islam melalui ilmu kalam. Ulama Kalam waktu itu, banyak mengadopsi logika Aristoteles sebagai alat memperkuat argumentasi dalam berdebat dengan kaum Kristen dan Yahudi yang sudah terlebih dahulu menguasai logika. Al-Syâfi'i ternyata juga seorang teolog, yang banyak mempelajari ilmu kalam, maka tidak mustahil kalau ia banyak menyerap logika Aristoteles pula.⁴² *Kedua*, Al-Syâfi'i, menguasai bahasa Yunani, yang notabene sebagai bahasa ibu filsafat. Abû Abdullah al-Hâkim dalam bukunya *Manâqib al-Syâfi'i* menerangkan bahwa al-Syâfi'i pernah ditanya oleh Hârûn al-Rasyîd tentang ilmu kedokteran, dan dia menjawab: "Sesungguhnya saya mengetahui apa yang dikatakan bangsa Romawi-Yunani, seperti Aristoteles, Mahraris, Jalinus dan Asdafalis, dengan bahasanya".⁴³ *Ketiga*, ada persamaan konsep antara teori qiyas al-Syâfi'i dan teori silogisme Aristoteles. Persamaan itu terletak pada penggunaan term dengan genus dan differentianya, premis mayor, premis minor, kongklusi dan fungsi masing-masing premis.⁴⁴

Law,' dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996), 3-13.

⁴² Berkaitan dengan keahliannya dalam ilmu kalam (teologi), al-Syâfi'i pernah mengatakan: "Seandainya aku menginginkan mengarang kitab besar yang berisikan permasalahan-permasalahan kalam, maka aku mampu melakukannya, namun ilmu kalam bukanlah disiplin yang menjadi bagian dan tugasku". Ini mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i sebenarnya juga seorang teolog. Baca Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*. (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), 66.

⁴³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*, (Kairo: al-Khaniji, tt), juz. 2, 232.

⁴⁴ Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944), 245; Agus Triyanta,

Al-Syâfi'i, dalam kitabnya *al-Risâlah*, memang tidak pernah secara eksplisit mengutip atau membicarakan logika Aristoteles, namun metode yang dipakai dalam penyusunan *al-Risâlah* menunjukkan adanya pengaruh logika Aristoteles. Menurut Mushthafâ Bâsyâ, unsur-unsur logika yang tampak pada kitab *al-Risâlah* adalah penggunaan term-term yang dominan beserta klasifikasi sistematis dalam membahas suatu permasalahan. Penggunaan term-term beserta klasifikasi ini mencerminkan kebiasaan ahli logika pada waktu itu. Lebih jauh, al-Syâfi'i juga menggunakan metode diskusi (*al-hiwâr wa al-jidâl*) dalam menerangkan suatu tema hukum, sehingga seakan ada dua orang yang saling berdebat dan berargumen dalam suatu permasalahan hukum.⁴⁵ Metode diskusi dalam *al-Risâlah* ini banyak sekali dipenuhi oleh bentuk-bentuk logika, seperti adanya inferensi, genus, dan species.⁴⁶

Konsep qiyas yang dimunculkan oleh al-Syâfi'i, merupakan teori yang baru, yaitu tata cara pengambilan suatu hukum berdasarkan beberapa syarat yang ketat yang disandarkan pada nash. Pembakuan qiyas ini menjadikan sifat qiyas berbeda dari sebelumnya, yang difahami sebagai *legal reasoning* yang fleksibel dan dinamis. Dalam pembakuan teori qiyas ini, al-Syâfi'i memang tidak pernah menyebutkan secara eksplisit syarat-syarat khusus bagi qiyas, namun berdasarkan contoh-contoh yang diberikan, harus memenuhi empat syarat seperti yang dikemukakan oleh ulama setelahnya, yaitu *ashl*, *far'*, *hukm al-ashl*, dan

"Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah Seminar* (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4.

⁴⁵ Tata cara berdebat ini juga diajarkan oleh logika Aristoteles, baca Aristotles, *Topik (Organon teil V)* (Leipzig: Verlag Von Felix Meina, 1948)

⁴⁶ Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd*, 245.

‘*illat*.⁴⁷ Dan ternyata, qiyas yang dicontohkan oleh al-Syâfi’i sama substansinya dengan premis-premis dalam sillogisme logika Aristoteles.

Sillogisme merupakan salah satu bentuk pernyataan yang terdiri dari dua premis dan satu kesimpulan. Sebagai pedoman umum, Aristoteles dalam *Prior Analytics* 24b 18 mengekspresikan sillogisme sebagai bentuk implikasi sebab akibat (*if-then*); jika (*if*) A adalah B, dan B adalah C, maka kemudian (*then*) A adalah C. Sementara dalam *Prior Analytics* Book I, Chs. 4-7, Aristoteles menggunakan rumus inferensi dalam melakukan sillogisme. Inferensi dalam sillogisme ini biasanya dirumuskan dengan “maka dari itu” (*therefore*), misalnya, A adalah B, B adalah C, maka dari itu (*therefore*), A adalah C.⁴⁸

Berdasarkan perbandingan kedua konsep tersebut, yaitu qiyas *al-Risâlah* dan sillogisme Aristoteles, ada beberapa kesamaan yaitu: *pertama*, keduanya menggunakan premis mayor, premis minor, dan pengambilan kongklusi. *Kedua*, fungsi masing-masing premis dalam qiyas dan logika itu sama, yaitu mencari sebuah kesimpulan yang logis dan benar.

⁴⁷ Sulaiman Abdullah, “Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi’iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam,” dalam *Disertasi Islamic Studies* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993), 158.

⁴⁸ Contoh kongkrit sillogisme adalah: Semua manusia mati, Socrates manusia, maka (*then*) /oleh karena itu (*therefore*), Socrates mati. Baca, Aristotle, “Prior and Posterior,” in *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*, ed. Ross, W.D. (Oxford: The Clarendon Press, 1949), 287; idem, “Posterior Analytics,” in *Philosophic Classics: Thales to St. Thomas*, ed. Walter Kaufmann (New Jersey: Englewood Cliffs, N.J., tt), 367-79; John C Cooley, *A Primer of Formal Logic* (New York: The Macmillan Company, 1949), 301-5; Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (London: The Macmillan Company, 1969), 153-6; Creslaw Lejewski, “History of Logic,” in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, tt), 516; Frederick Copleston, S.J, *A History of Philosophy* (London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1946), 282; Elliott Sober, *Core Questions in Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), 28; Daniel Mc Donald, *Controversy Logic in Writing and Reading* (Scranton: Chandler Publishing Company, tt), 9-12; James Edwin Creighton, *An Introductory Logic* (New York: The Macmillan Company, 1926), 26-32; Evert W. Beth, *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic* (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1962), 5-8.

Qiyas al-Syâfi'i dalam *al-Risâlah* ini, bisa disusun dalam urutan sillogisme, setelah mengetahui 'illat hukumnya. Jadi, premis mayor terdiri dari *ashl*, *hukm al-ashl*, dan 'illat, atau 'illat saja, sedangkan premis minor adalah kasus baru yang akan diqiyaskan (*far'*). Lebih jelasnya, penerapan qiyas al-Syâfi'i dengan sillogisme dapat dilihat dalam table sebagai berikut:

No	Elemen	Qiyas al-Syâfi'I	Sillogisme
1.	Premis Mayor	Semua budak dengan kualitas "Y" memiliki harga "X"	Seluruh manusia mati
2.	Premis Minor	Budak yang terluka memiliki kualitas "Y"	Socrates manusia
3.	Kongklusi	Budak yang terluka berharga "X"	Socrates mati

Berdasarkan tabel ini, diketahui ada persamaan antara qiyas dengan sillogisme Aristoteles dalam hal penggunaan premis dan kongklusinya yang berbentuk deduktif. Persamaan di sini, bukan berarti sama persis dalam segala hal, karena bagaimanapun juga, ada sisi-sisi yang berbeda antara qiyas dengan sillogisme dalam hal unsur-unsurnya,⁴⁹ dan adanya interpretasi penentuan 'illat.⁵⁰ Namun demikian, adanya persamaan sebagai metode inferensi deduktif dalam suatu kasus tertentu, tidak bisa dipungkiri.

⁴⁹ Qiyas terdiri dari empat unsur atau syarat, yaitu *ashl*, *far'*, *hukm al-ashl*, dan 'illat. Sedangkan sillogisme hanya terdiri dari tiga unsur, yaitu premis mayor, premis minor, dan kongklusi. Ketika format qiyas dijadikan sillogisme, maka *ashl*, *hukm al-ashl* dan 'illat menempati posisi premis mayor, sedangkan *far'* menempati posisi premis minor.

⁵⁰ Dalam sillogisme, premis mayor sudah ada dahulu diambil dari sifat yang lebih umum dan universal. Sedangkan dalam qiyas, 'illat yang sebenarnya merupakan esensi premis mayor, diambil berdasarkan ijtihad dari *ashl* dan *hukm al-ashl*.

Kemudian berdasarkan pada guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya, terlihat konsep qiyas al-Syâfi'i bersumber dari metode *tasybîh*⁵¹ dalam ilmu balaghah. Metode ini pertama kali dikenalkan oleh al-Khalîl Ibn Aḥmad al-Farâhîdî (w. 170 H), lalu dilanjutkan oleh muridnya Sibawayhi (w. 180 H). Al-Syâfi'i (150-204 H) yang hidup pada masa sesudahnya sengaja mengambil metode *tasybîh* pakar nahwu dan balaghah ini, kemudian menggunakannya sebagai metode tertentu untuk menghasilkan dan menjeneralisasikan suatu hukum, yang disebutnya dengan istilah qiyas.⁵²

Sementara itu, al-Khalîl bin Aḥmad dan Sibawayhi, menurut al-Jâbirî, banyak terinspirasi dan terilhami ilmu-ilmu Yunani, termasuk logika Aristoteles, dalam menyusun gramatika bahasa Arab secara umum. Hal ini, karena selain menguasai pengetahuan tentang al-Qur'ân, al-Hadits, fiqh dan sebagainya, al-Khalîl bin Aḥmad juga memiliki pengetahuan tentang matematika, logika, musik, dan astronomi, yang saat itu menjadi berasal dari peradaban Yunani.⁵³

⁵¹ *Tasybîh* merupakan bagian dari 'ilm al-bayân dalam balaghah, selain *majâz* dan *kinâyah*. *Tasybîh* diartikan dengan penyamaan suatu perkara dengan perkara lain karena adanya kesamaan sifat, misalnya, Muhammad seperti rembulan (dalam hal kecemerlangannya). Dalam istilah balaghah, lafadz Muhammad disebut *musyabbah*, rembulan disebut *musyabbah bih*, dan cemerlang disebut *wajh al-syabah*, baca, misalnya, Hafni Bik. (et.al), *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arrabiyyah li Talâmîdz al-Madâris al-Tsânawîyyah* (Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, tt), 121; Abû Bakr 'Abd al-Qâhir Ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjânî, *Asrâr al-Balâghah fi 'Ilm al-Bayân*, ed. Muḥammad Rasyîd Ridhâ (Kairo: Mathba'ah al-Tarâqî, 1320 H), 15.

⁵² Bukti yang menunjukkan dengan jelas bahwa al-Syâfi'i mengambil konsep qiyas dari metode *tasybîh* al-Khalîl bin Aḥmad dan Sibawayhi adalah penamaan kitab *al-Risâlah* oleh al-Syâfi'i yang pada awalnya diberi nama *al-Kitâb*. Nama *al-Kitâb* ini serupa dengan nama kitab karangan Sibawayhi tentang gramatikal bahasa Arab. Lebih dari itu, diriwayatkan bahwa al-Syâfi'i pernah hidup dan bergaul dengan para ahli nahwu, khususnya al-Khalîl bin Aḥmad dan Sibawayhi dalam jangka waktu lama karena mempelajari gramatikal bahasa. Baca Muḥammad Âbid al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, pent. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 88.

⁵³ Pengetahuan-pengetahuan Yunani tersebut, oleh Khalîl bin Aḥmad tidak sekedar dikuasai secara normatif dan statis, tetapi dikembangkannya menjadi pengetahuan yang integral dan interdisipliner. Lebih jauh, Khalîl bin Aḥmad dianggap sebagai ahli nahwu pertama yang memperkenalkan metode logika, terutama tentang 'illat (kausa) ke dalam nahwu, walau tidak seradikal masa setelahnya. Misalnya, ia mulai memberi alasan mengapa dalam kasus *al-nidâ'* (panggilan) ada aturan tertentu mengenai *i'râbnya*, khususnya *rafa'* dan *nashab*. Meski hanya mengemukakan sedikit teori yang berbau Yunani, yaitu konsep 'illat saja, sudah cukup membuat

Meskipun pada masa al-Syâfi'i transfer peradaban Yunani belum mencapai puncaknya, namun diakui bahwa pada masa itu, yakni masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, transfer filsafat Yunani telah terjadi, bahkan pada masa Khalifah sebelumnya, yaitu al-Manshûr (753-775 M), logika Aristoteles telah mulai diterjemahkan.⁵⁴ Pendek kata, tradisi filsafat Yunani, telah merembes dan mempengaruhi bangunan pemikiran Islam yang meliputi kalam, filsafat, dan tasawuf,⁵⁵ bahkan juga hukum Islam (fiqh) serta ushul fiqh.⁵⁶ Para pemikir muslim seperti, Muḥammad Yûsuf Mûsâ, Aḥmad Naḥrawî, dan Mushthafâ 'Abd al-Râziq, sepakat bahwa ada sisi-sisi dalam hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) yang terinspirasi oleh peradaban Yunani-Romawi.⁵⁷

Terlepas apakah al-Syâfi'i terpengaruh filsafat Yunani dalam metodologi hukumnya atau tidak, yang jelas, secara teoritis keduanya mempunyai kesamaan.

terkejut ahli nahwu yang semasa dengannya. Baca, Muḥammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), 81-9; Zamzam A, Abdillah, "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat*, Vol.1, No. 2 (2003), 20.

⁵⁴ Pada masa al-Manshûr ini terjadi penerjemahan filsafat pertama kali, yaitu karya logika Aristoteles; *Categories*, *Hermeneutica*, dan *Analytica* oleh 'Abd Allah Ibn Muqaffâ (w. 759) dan anaknya Muḥammad pada masa Khalifah al-Manshûr (w.773), baca, Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 32-5.

⁵⁵ M. M Sharif. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Aḥmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt), 113

⁵⁶ Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd*, 245; Fu'âd al-Ahwâni, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, tt); Muḥammad 'Ali Abû Rayyân, *Qirâ'ât fî al-Falsafah* (Iskandariyah: Multazam al-Thab' wa al-Nasyr, tt). Fazlur Rahman, *Islam*, 90; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" *Islamic Law*, 5.

⁵⁷ Baca Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954), 85; Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd*, 245; Adanya keterpengaruhan hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) oleh unsur Yunani, bahkan menurut para orientalis, seperti Goldziher, Von Kremer, Santillana, Carusi, dan Scheldon Amos, bukan sebatas keterpengaruhan, tetapi merupakan penjiplakan total dari tradisi hukum Romawi-Yunani. Menurut mereka, hukum Islam tidak lain hanyalah peraturan hukum bangsa romawi-Yunani yang diberi baju bahasa Arab. Artinya semua unsur hukum Islam itu merupakan pengadopsian dan penjiplakan besar-besaran dari hukum bangsa Romawi (*al-Qânûn al-Rûmâwi*). Shûfi Ḥasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syari'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmâni*, jilid. 1 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, tt), 7.

Pada dataran inilah hermeneutika Qur'ani al-Syâfi'i mendapatkan landasan teoritis yang kuat dari tradisi ilmu-ilmu sebelum Islam (*ulum al-awa'il*).

E. Implikasi Nalar Qur'âni al-Syâfi'i dan Solusinya.

Nalar Qur'âni yang dibangun al-Syâfi'i beserta hirarkhi epistemologinya, yang juga mendapatkan dasar teoritis dari logika Aristoteles, diakui atau tidak, membawa pengaruh besar bagi perkembangan hukum Islam, khususnya konsep qiyas. Pada masa sebelum al-Syâfi'i, qiyas masih dalam bentuknya yang belum baku, ia masih bersifat bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat yang ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning*) ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).⁵⁸ Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*.

Selanjutnya, pada masa al-Syâfi'i, qiyas mengalami pembakuan dan kodifikasi. Konsep qiyas menjadi rumit, berdasarkan beberapa “syarat” ketat dan harus sesuai atau “tunduk” di bawah hirarki ketiga sumber hukum di atasnya, yaitu al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijma'.⁵⁹ Qiyas model al-Syâfi'i yang dibakukan dalam *al-Risâlah* ini, pada akhirnya banyak diikuti oleh ahli ushul setelahnya. Hal ini karena, selain konsep ushulnya dianggap sistematis, al-Syâfi'i juga dianggap sebagai pencetus dan bapak ushul fiqh, oleh karenanya ulama setelahnya banyak berkiblat kepada al-Syâfi'i.

Harus diakui memang bahwa pemberlakuan metode sillogistik-deduktif secara ketat pada qiyas al-Syâfi'i, kurang membawa kepada kemajuan. Artinya,

⁵⁸ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqî'in*, juz. 1, 23.

⁵⁹ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

dengan metode deduktif ini, kemajuan ilmu tetap didapat, namun kemajuan tersebut tidak pesat dan revolusioner. Hal ini karena kesimpulan ilmiah yang diambil dari penalaran sillogistik tidak mendatangkan pengetahuan baru yang orisinal, melainkan hanya “mengikuti” prinsip universal pada premis mayornya, yang tentu saja tidak berbeda jauh kesimpulan ilmiahnya.⁶⁰ Lebih dari itu, penerapan logika deduktif Aristoteles dilakukan secara ekstrim oleh para pemikir pada masa abad pertengahan dengan mengabaikan sama sekali pengamatan dan pengalaman di alam nyata.⁶¹

Menurut Bacon,⁶² logika deduktif-sillogistik tidak memberikan manfaat sama sekali, karena tidak menambahkan sesuatu pun pada kemampuan manusia untuk menguasai dunia dan alam.⁶³ Bagi Bacon, logika yang tepat bagi kemajuan pengetahuan adalah induksi, yaitu mengamati alam tanpa prasangka dan menetapkan fakta-fakta berdasarkan percobaan-percobaan (eksperimen).⁶⁴

⁶⁰ Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1992), 41.

⁶¹ Pemberlakuan secara ekstrim logika Aristoteles ini umpamanya dalam hal pemecahan masalah mengenai jumlah gigi kuda. Para pemikir yang menggunakan logika Aristoteles secara ekstrim memecahkannya bukan dengan cara mengamati dan menghitung gigi kuda, namun malah mendekatinya dengan logika. Baca George J. Mouly, “Perkembangan Ilmu,” dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 87.

⁶² Francis Bacon dilahirkan di London Inggris tahun 1561 dan meninggal tahun 1626. Ia merupakan penerus tradisi empirisme Inggris. Beberapa karyanya di antaranya adalah *Essays* (1597), *The Advancement of Learning* (1605), *Cogitata et Visa i, Novum Organum* (1620). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf*, 43-5.

⁶³ Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta; Gramedia, 1989), 137.

⁶⁴ Menurut Bacon, ada empat rintangan yang menghalangi pemakaian secara tepat metode induksi untuk memperoleh pengetahuan ilmiah, yaitu ; *pertama, the idols of the tribe*, yaitu kesalahan pandangan sebagai akibat dari sifat manusiawi. *Kedua, the idols of the den*, yaitu prasangka-prasangka yang bersifat pribadi. *Ketiga, the idols of the market*, yaitu kesalahan pandangan karena menggunakan bahasa. *Keempat, the idols of the theatre*, yaitu kesalahan pandangan akibat kebiasaan main theater (tradisi adat). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 44-5.

Menurutnya, logika deduktif tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran, karena kepelikan alam jauh lebih besar daripada kepelikan argumen.⁶⁵

Berdasarkan kenyataan di atas, logika Aristoteles laksana pedang bermata dua, yang bisa diambil semangat rasionalitasnya (*burhâni*),⁶⁶ tetapi juga bisa diambil format logikanya yang kaku dan hanya mementingkan bentuknya saja.⁶⁷ Artinya, pada dasarnya logika Aristoteles secara keseluruhan, penuh dengan semangat dinamisme, rasional, dan revolusioner (*burhâni*), namun pada sisi sillogismenya memang “kurang” membawa kepada kemajuan berarti, sebab hanya mengulang kesimpulan dari premis sebelumnya.

Al-Syâfi'i, menurut penulis cenderung mengambil bentuk logikanya secara parsial, yaitu sillogisme Aristoteles, bukan semangat rasional (*burhâni*) logika Aristoteles. Pengambilan teori sillogisme dengan “mengabaikan” semangat rasionalitas (*burhâni*) ini, menjadikan qiyas yang dihasilkan adalah qiyas yang cenderung “tunduk” di bawah teks suci, sehingga kemampuan dinamis, *adaptable*, dan liberal logika menjadi tidak muncul dalam qiyas model

⁶⁵ Untuk lebih jelasnya menenai pendapat Francis Bacon tentang metode induksi, baca Francis Bacon, “Novum Organum,” dalam *Masterpieces of World Philosophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Harper Collins Publisher, 1990), 216-33.

⁶⁶ Menurut al-Jâbiri, semangat rasionalisme Islam (*burhâni*) sehingga melahirkan pemikir-pemikir Andalusia seperti, Ibn Rusyd, al-Syâthibi, Ibn Hazm, Ibn Thufayl, Ibn Bâjah, dan Ibn Khaldûn, diwarisi dari semangat rasionalisme logika Aristoteles. Berdasarkan logika Aristoteles itu pula lahirlah konsep-konsep metode istinbat hukum Islam yang dinamis, akomodatif, dan revolusioner, semacam *qiyâs jâmi'*, *al-maqâsid al-syar'iyyah*, universalisme (*al-kull*), kausalitas, historisitas, induksi dan deduksi (*istiqrâ'*). Hal ini menunjukkan bahwa logika Aristoteles mempunyai potensi besar untuk mendukung kedinamisan hukum Islam. Baca. Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), 552.

⁶⁷ Logika Aristoteles sering disebut juga dengan istilah logika formal, karena merupakan ilmu yang mempelajari bentuk-bentuk pemikiran (konsep, putusan, kesimpulan, dan pembuktian) berkenaan dengan struktur logisnya. Tugas pokok logika formal adalah merumuskan hukum-hukum dan prinsip-prinsip. Ketaatan terhadap hukum-hukum dan prinsip ini merupakan suatu syarat untuk mencapai hasil yang benar dalam mengejar pengetahuan dengan deduksi. Inti dari logika formal ini adalah konsep sillogisme. Baca, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 533.

al-Syâfi'i ini. Pengadopsian logika Aristoteles secara parsial juga terjadi pada para pemikir hukum Islam, seperti al-Ghazâli dan sesudahnya. Menurut al-Jâbiri, mereka hanya mengambil logika Aristoteles sebagai instrumen saja, khususnya metode sillogismenya, dengan mengabaikan bangunan logika dan filsafat Aristoteles secara keseluruhan yang sebenarnya mempunyai semangat *burhâni* yang tinggi.⁶⁸ Pengadopsian secara parsial terhadap logika Aristoteles ini menjadikan cara berfikir yang tidak produktif, tetapi konsumtif dan cenderung tunduk kepada teks-teks agama melalui metode qiyasnya⁶⁹ Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum, karena konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung, ia membatasi peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'ân dan al-Sunnah.⁷⁰

Berdasarkan kenyataan berubahnya konsep qiyas pasca al-Syâfi'i, maka perlu adanya reformulasi baru terhadap model penalaran qiyas dalam ushul fiqh. Reformulasi ini dimaksudkan untuk mengembalikan qiyas seperti bentuk dasarnya, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan dan kedinamisan.⁷¹ Reformulasi ini, jika dikaitkan dngan konsep logika, maka bisa jadi dengan menampilkan konsep logika yang baru (modern) karena logika

⁶⁸ Muḥammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyah*, 436-442.

⁶⁹ Lebih jauh menurut al-Jâbiri, proses penalaran di dunia Islam pasca al-Ghazâli yang hanya menjadikan logika Aristoteles sebagai instrumen belaka adalah tumpang tindihnya ketiga epistemologi, yaitu *bayâni*, *'irfâni*, dan *burhâni* yang akhirnya berakibat kurang dinamisnya penalaran dalam dunia Islam. *Ibid*, 489-511.

⁷⁰ Baca. Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 94. Sementara dalam bahasanya kaum empirisme, bahwa metode deduktif-sillogistik, termasuk di dalamnya qiyas, tidak membawa pengetahuan baru, karena kesimpulan akhirnya pasti sama dengan premis mayornya. Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatunâ*, 41.

⁷¹ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 140.

Aristoteles dianggap sudah tidak relevan dan memang membawa kepada kejumudan,⁷² atau dengan pembacaan ulang secara kritis terhadap bangunan logika Aristoteles yang sebenarnya bersifat dinamis, liberal, dan revolusioner. Sedangkan jika dikaitkan dengan nalar Qur'ani, maka reformulasi bisa dimulai dengan memberikan lebih besar peran akal dalam menemukan suatu hukum, tidak selalu harus berada di bawah bayang-bayang teks secara *dhahir (dhahir al-nash)*.

Diharapkan dengan adanya pembacaan kritis terhadap seluruh bangunan logika, bukan hanya sillogismenya saja, dan pemberian porsi lebih pada akal, maka akan lahir konsep qiyas (*awsa'*), yaitu qiyas sebagai suatu penalaran logis, akomodatif, responsif, liberal dan rasional dalam menemukan hukum baru. Maka, menurut al-Jâbiri, jalan keluar dari kejumudan dan keterpasungan penalaran terhadap teks di dunia Islam adalah dengan jalan rekonstruksi kembali model penalaran yang pernah dilakukan pemikir muslim di Andalusia, seperti Ibn Hazm, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Thufayl, al-Syâthibi, dan Ibn Bâjah. Menurutnya, apresiasi mereka terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles disertai dengan memaksimalkan peran akal sangatlah menarik dan membawa kepada kedinamisan. Mereka mencoba memberikan landasan rasional bagi tradisi Qur'ani (*bayâni*) yang telah membeku semenjak masa *tadwin*. Mereka berdasarkan apresiasi kritis terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles

⁷² Pendekatan logika Aristoteles yang bersifat deduktif sillogistik adalah satu-satunya metode yang efektif dalam cara berfikir secara sistematis pada zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo dan renaissance. Namun pada perkembangan selanjutnya, yaitu pada permulaan abad ketujuh belas, logika tradisional Aristoteles mulai mendapat gugatan dan kritik karena dirasa sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman yang menuntut kemajuan ilmu pengetahuan. Sebagai gantinya, dimulailah metode atau logika induktif yang dirintis oleh Francis Bacon dan disempurnakan menjadi logika induktif-deduktif, yang dipelopori oleh Charles Darwin. Baca George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 87-90; Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), 23-8.

telah melahirkan berbagai metode penalaran, seperti deduksi, induksi, universalisme, kausalitas, historisitas, dan konsep *maqâsid al-syarî'ah*.⁷³

F. Penutup

Model hermeneutika dan nalar al-Syâfi'i dalam istinbat hukum adalah bersifat Qur'ani. Artinya menjadikan al-Qur'ân sebagai teks dasar yang mensifati sumber hukum berikutnya, yaitu Sunnah, ijma' dan qiyas. Hal ini karena al-Syâfi'i mempunyai keyakinan bahwa al-Qur'ân telah memuat semua hal di dunia, baik secara eksplisit maupun implisit. Nalar Qur'ani ini, pada akhirnya menjadikan ketiga sumber terakhir harus selalu sesuai dan tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'ân.

Qiyas sebagai salah satu sumber hukum, bagi al-Syâfi'i hanya berfungsi untuk memperjelas hukum yang implisit atau samar dalam teks al-Qur'ân, bukan menemukan hukum baru. Berdasarkan paradigma Qur'ani ini, yang juga mendapatkan dasar teoritis dari logika Aristoteles khususnya teori sillogisme, maka qiyas al-Syâfi'i menjadi kurang liberal dan cenderung stagnan, karena mengikuti prinsip sillogisme logika, yaitu kesimpulan selalu mengikuti premis mayor, yang dalam qiyas premis mayor tersebut diambil dari dhahir teks al-Qur'ân.

Selanjutnya, untuk keluar dari stagnasi qiyas al-Syâfi'i, maka perlu adanya pembacaan ulang terhadap konsep qiyas. Pembacaan ini, bisa jadi dengan pembacaan kritis terhadap perangkat logika Aristoteles, dan pemaksimalan potensi akal, seperti yang telah dilakukan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rusyd, sehingga menghasilkan teori-teori hukum yang dinamis, liberal, akomodatif, dan *up to date*, seperti qiyas jami' (*awsa'*), prinsip universalisme, historisisme, dan induksi.

⁷³ Baca Muḥammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyah*, 552; idem, *Takwîn al-'Aqli*, 295-328.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Zamzam A.. "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat*, Vol.1, No. 2. 2003.
- Abdullah, Sulaiman. "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," dalam *Disertasi Islamic Studies*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993.
- Ahwâni, Fu'âd al-, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, tt)
- Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Alwani, Tâhâ Jâbir al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994)
- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, tt.
- Anas, Malik bin. *al-Muwaththa'*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arrabiyyah, 1937.
- Anwar A. Dadri. *Islamic Jurisprudence in The Modern World*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1973.
- Aristotle. "Posterior Analytics," in *Philosophic Classics: Thales to ST. Thomas*, ed. Walter Kaufmann. New Jersey: Englewood Cliffs, N.J,tt.
- , "Prior and Posterior," in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. Ross, W.D. Oxsford: The Clarendon Press, 1949.
- , *Topik (Organon teil V)*. Leipzig: Verlag Von Felix Meina, 1948.
- Bacon, Francis, "Novum Organum," dalam *Masterpieces of World Philodophy*, ed. Frank N. Magill. New York: Harper Collins Publisher, 1990.

Badrân Abû al-‘Aynayn Badrân. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Alexandria: Mu’asasah Shabâb al-Jâmi’ah, 1882.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Beth, Evert W.. *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1962.

Bik, Hafni. (et.al). *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-‘Arrabiyyah li Talâmidz al-Madâris al-Tsânawiyyah*. Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, tt.

Bik, Muhammad Khudhâri. *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi*. Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960.

Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Cooley, John C. *A Primer of Formal Logic*. New York: The Macmillan Company, 1949.

Copi, Irving M. *Introduction to Logic*. London: The Macmillan Company, 1969.

Copleston, Frederick. S.J, *A History of Philosophy*. London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1946.

Creighton, James Edwin. *An Introductory Logic*. New York: The Macmillan Company, 1926.

Donald, Daniel Mc. *Controversy Logic in Writing and Reading*. Scranton: Chandler Publishing Company, tt.

Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1986.

------. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994.

Jâbiri, Muḥammad Âbid al-, *Post Tradisionalisme Islam*, pent. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS, 2000.

------. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arraby: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li al-Nudzûm al-Ma’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arrabiyyah*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.

------. *Takwîn al-‘Aqli al-‘Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991.

Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *I’lâm al-Muwâqî’in ‘an Rabb al-‘Alâmîn*, juz. 1. New Delhi: Asyraf al-Mathâbi’, 1313 H.

-----.. *Miftâh Dâr al-Sa’âdah*. Kairo: al-Khaniji, tt.

Jurjâni, Abû Bakr ‘Abd al-Qâhir Ibn ‘Abd al-Rahmân al-. *Asrâr al-Balâghah fî ‘Ilm al-Bayân*, ed. Muḥammad Rasyîd Ridhâ. Kairo: Mathba’ah al-Tarâqi, 1320 H.

Kamali, Muhammad Hasyim. *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society*. Cambridge: 5 Green Street, 1991.

Lejewski, Creslaw, “History of Logic,” in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. vol. 3. New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, tt.

Madzkûr, Muhammad Salâm. *Mabâhis al-Hukm ‘ind al-Ushûliyyîn*. Mesir: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972.

------. *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Makdisi, George. “The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh,” *Studia Islamica* 59. 1984.

Minhaji, Akh. “Reorientasi Kajian Usul Fiqh” *AL-Jâmi’âh* 63. 1999.

- Mouly, George J.. “Perkembangan Ilmu,” dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Mu'thi, Fârûq ‘Abd al-. *al-Imâm al-Syâfi ‘i: Muḥammad bin Idrîs bin al-‘Abbâs al-Quraysi al-Muthallibi al-Syâfi ‘i al-Makki*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Mudhofir, Ali. *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mudzhar, Muhammad Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998.
- Muqaffâ, Ibn, *Risâlah fî al-Shahâbah*, dalam *Rasâ’il al-Bulaqhâ’*. Kairo: Mathba’ah al-Ma’ârif, 1954.
- Mûsâ, Muḥammad Yûsuf. *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi*. Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954.
- Nakha’i, Imam, “Posisi Akal Lebih Tinggi dari Wahyu” dalam www.Islamlib.Com 26 Juli 2004.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945.
- Pojman, Louis P.. *Philosophy: The Quest for Truth*. New York: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Rahim, Abdur. *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi’i, and Hambali Schools*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Rayyân, Muḥammad ‘Ali Abû, *Qirâ’ât fî al-Falsafah*. Iskandariyah: Multazam al-Thab’ wa al-Nasyr, tt.
- Râziq, Mushthafâ Bâsyâ ‘Abd al-, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944.

- Roy, Muhammad, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Safiria, 2004).
- Sarakhsi, al. *Ushûl al-Sarakhsi*, juz. 2. Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954..
- Schacht, Joseph. "Foreingn Elements in Ancient Islamic Law," dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge. New York: New York University Press, 1996.
- Shadr, Muhammad Baqir, al. *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid. Bandung: Mizan, 1992.
- Sharif, M. M. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sober, Elliott. *Core Questions in Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall, 1995.
- Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*. Kairo: Dâr al-Kutub, 1948.
- Syâfi'i, Muhammad bin Idrîs al-. *Kitab al-Umm* juz, 7. Kairo: Bulaq, 1325 H.
- , *al-Risalah li al-Imâm al-Muthallibi Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i*, tahqiq Ahmad Muhammad Syâkir. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Syawkânî, Muhammad Ibn 'Ali al-. *Nayl al-Authâr*, jilid. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Thâlib, Shûfî Hasan Abû. *Bayn al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmânî*, jilid. 1. Kairo: Maktabah al-Nahdlah, tt.
- Triyanta, Agus, "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah Seminar*. Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002.

Verhaak, C. dan Haryono Imam. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Gramedia, 1989.

Wijaya, Ahsin. “Membaca Nalar Ushul Fiqh al-Syâfi’i”, dalam *Makalah Bedah Kitab di Pusat Studi Islam [PSI] Universitas Islam Indonesia*, tgl. 27 juli 2004

Zahrah, Muḥammad Abû. *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-Arâbi, tt.

-----, *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1987.

Zalami, Mushthafâ Ibrâhîm al-. *Dalâlat al-Nushûsh wa Thuruq Istînbât al-Ahkâm fî Daw’ Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Baghdad: Mathba’ah Asad, 1973.

Zayd, Nashr Hâmid Abû. *al-Imâm al-Syâfi’i wa Ta’sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992.

Ziadeh, Farhat J.. “Ushul al-Fiqh” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995.