

**KARAKTERISTIK PEMIKIRAN *USUL AL-FIQH* IMAM AL-GHAZALI
DALAM KITAB *AL-MUSTASFA MIN 'ILM AL-USUL***

Oleh: Ihasan
(ihasan@yahoo.com)
STAIS Bangkalan

Abstract: Imam al-Ghazali is a writer and thinker encyclopedic. The work of al-Ghazali covers a wide range of scientific branches of Islam. Theology, philosophy, tasawwuf and jurisprudence (fiqh). Al-Ghazali describes the scientific conception of *usul al-fiqh*, including definition of *usul al-fiqh*. Its position in the structure and scope of Islamic scholarship. Al-Ghazali defines the *usul al-fiqh* as a science that examines the sources (orgins) law, the terms of validity and model, structure and method of appointment to the law. *Usul al-fiqh* as defined is a noble thought is a science because it has the potential of combining reason and revelation. Discipline is explicitly different from the science of kalam (theology) which is “kulli” an Islamic science that is particular, because it is concerted is a discussion on the legal arguments of personality. It’s as tafsir, hadith, and tasawwuf. In hierarchic *usul al-fiqh* under the umbrella of theology.

Keyword: *science, suggestion, al-fiqh.*

A. PENGANTAR

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

¹ Syamsul Arifin dalam disertasinya menampilkan beberapa penilaian terhadap al-Ghazali sebagaimana dilontarkan Margareth Smith, Hasan Ibrahim Hasan dan Goldziher yang lebih menampilkan Imam al-Ghazali sebagai pemikir dalam bidang teologi, filsafat dan tasawwuf daripada fiqh. Kemudian Arifin mengidentifikasi argumentasi-argumentasi yang menguatkan bahwa nuansa pemikiran fihiyyah dalam diri al-Ghazali cukup dominan. Lihat Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul Karya Imam al-Ghazali (450 - 505 H/1058 - 1111 M)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 52.

mengambil jarak dengan keilmuan Islam yang lain cenderung bersifat legal-formal daripada substansial.

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

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

B. BIOGRAFI IMAM AL-GHAZALI

1) Al-Ghazali dan Lingkungan Keluarga

Nama lengkapnya adalah al-Shaykh al-Imam al-Bahr Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad al-Tusi al-Imam al-Jalil Abu Hamid al-Ghazali² al-Shafi'i. Gelar al-Shafi'i karena al-Ghazali bermadzab Shafi'iyah, Abu Hamid karena salah satu anaknya bernama Hamid dan al-Ghazali al-Tusi karena profesi ayahnya sebagai pemintal bulu kambing dan ia dilahirkan di Ghazalah, Bandar Thus, Khurasan pada tahun 450 H/1058 M.³ Tidak banyak yang bisa diungkap tentang lingkungan keluarganya, kecuali secara global saja. Ia lahir dari

² Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1997), 9.

³ <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazali#Catatan>, Akses Maret 2018.

keluarga miskin tapi mempunyai tingkat religiusitas yang tinggi. Ayahnya, Muhammad, di sela-sela kesibukannya mencari nafkah secara rutin menghadiri majlis-majlis pengajian ulama`. Karenanya, Muhammad bercita-cita anak-anaknya menjadi sosok-sosok yang ‘alim dan shalih. Akan tetapi, Muhammad meninggal sebelum melihat mereka berproses menjadi apa yang ia inginkan. Muhammad meninggal sebelum anaknya, al-Ghazali, berusia enam tahun. Walau begitu, do’a sang ayah terkabulkan, kedua anaknya menjadi ulama besar, al-Ghazali menjadi penulis dan pemikir sementara saudara laki-lakinya, Majduddin (w. 520 H), menjadi da’i.

Sejak kecil al-Ghazali dididik dengan akhlak yang mulia. Karenanya ia sangat membenci kesombongan, ketamakan, kedengkian, kemewahan dan akhlak-akhlak tercela lainnya. Sebaliknya ia sangat menyukai peribadatan, wara’ dan sikap zuhud. Al-Ghazali menikah sebelum usia 20 tahun. Pendapat lain mengatakan bahwa al-Ghazali menikah saat usia 34 tahun. Pendapat yang terakhir ini kelihatannya lebih kuat bila dilihat dari karakter al-Ghazali dan kesibukannya dalam studi. Informasi tentang istrinya tidak banyak yang bisa mengungkap. Al-Ghazali mempunyai 3 anak perempuan.

2) Pendidikan dan Karir Al-Ghazali

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

Setelah itu ia merantau ke Jurjan, sebuah kota di Persia yang terletak antara Tabristan dan Nisabur, untuk belajar pada Abu Nasr al-Isma’ili. Dari Abu Nasr ini al-Ghazali banyak membuat catatan-catatan fiqh yang sering kali disebut dengan *al-ta’liqah*. Setelah itu ia kembali ke Tus, kampung halamannya. Di Tus al-Ghazali banyak menelaah *al-ta’liqah*-nya yang diperoleh dari Jurjan sebelum ia berangkat lagi ke Nisabur. Di Nisabur, ia masuk lembaga pendidikan Nizamiyyah di bawah

ampuan Imam Abu al-Ma'ali al-Juwayni, seorang teolog Ash'ariyyah yang terkenal.⁴ Dari al-Juwayni, al-Ghazali tidak saja belajar disiplin teologi, akan tetapi juga fiqh, logika, dan filsafat. Al-Ghazali menghabiskan masa studi di perguruan Nizamiyyah selama 8 tahun hingga gurunya, al-Juwayni meninggal (478 H/1085 M). Sebelum gurunya meninggal, al-Ghazali sempat membukukan catatan-catatan kuliah fiqhnya dari sang guru. Bukunya tersebut ia beri judul *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*. Tidak berlebihan bila kemudian, al-Juwayni melihat al-Ghazali sebagai sosok mahasiswa yang berprestasi dan menjadikannya sebagai asisten.

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

Keterlibatannya secara intens dalam dunia karir dan akademis pada akhirnya menimbulkan kepenatan dan problem epistemologis dalam diri al-Ghazali. Ia menyangsikan *track* menggapai kebenaran yang selama ini ia tempuh. Hal ini mendorong al-Ghazali menarik diri dari karir publik di Baghdad (488 H/1095 M) bertepatan dengan usianya yang ke-38 dan memutuskan untuk melakukan safari spiritual-intelektual (tujuan: Syam, Mekkah dan Damaskus), meditasi dan refleksi untuk menemukan hakikat jalan kebenaran. Setelah mempertimbangkan jalan kebenaran kaum teolog,⁵ filosof⁶ dan batini,⁷ al-Ghazali akhirnya menjatuhkan

⁴ Eva Y.N. at. al. (pent.), "al-Ghazali, Abu Hamid", *Ensiklopedi Oxford* (Jakarta: Mizan, 2002), 111.

⁵ Kaum teolog menurut al-Ghazali terlalu mempersoalkan hal-hal sepele yang tidak bersentuhan dengan kehidupan konkrit. Karenanya tidak berkontribusi terhadap penyelesaian problem sosial kala itu. Ibid.

⁶ Al-Ghazali sebenarnya tidak menkritik wacana filsafat secara keseluruhan. Tetapi kritiknya terutama diarahkan pada diskursus metafisika yang menurutnya ibarat memintal jaring laba-laba metafisis yang tidak substansial arahan tradisi filsafat Yunani. Ibid.

⁷ Kaum esoteris Batini menurutnya tidak PD dengan kemampuan sendiri dan menggantungkan bahwa pengetahuan hanya bisa didapat dari Imam yang sempurna. Lihat, Ibid.

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

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

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

⁸ Selain itu ada beberapa alasan yang dilontarkan al-Ghazali terkait dengan keterlibatannya dengan tasawwuf dan kepergiannya meninggalkan Baghdad; melakukan penyelidikan kebenaran ajaran sufi, situasi politik dan kebobrokan moral saat itu dan keinginannya untuk menimba ilmu tasawwuf dari Abu al-Fath Nasir b. Ibrahim al-Maqdisi al-Nabulusi. Lihat Syamsul Anwar, *Epistemologi*, 80.

⁹ Sebagai misal, para sufi menurutnya telah mengalami realitas-realitas yang hanya diwacanakan oleh para teolog.

3) Karya-Karya al-Ghazali

Karya-karya al-Ghazali mencapai 200-an judul. Obyektivitas dan ketulusannya mempengaruhi banyak khalayak pada eranya. Bahkan sampai era komtemporer ini tulisannya tidak lekang oleh waktu. Karya-karyanya banyak mendapatkan apresiasi, tidak saja oleh sarjana Muslim akan tetapi juga sarjana Barat dalam bentuk penterjemahan, kritik atau dukungan. Semua apresiasi tersebut pada esensi adalah upaya menafsir dan menkontekstualisasikan pemikiran al-Ghazali.¹⁰

Hal tersebut di atas dikarenakan karya-karyanya, baik dalam substansi atau metode, mempunyai ciri “modern”. Karya-karyanya secara umum bermuatan kritik atas *taqlid*, pencarian prinsip-prinsip dasar keilmuan Islam, keberpihakannya pada moralitas yang semuanya dilakukan dalam bingkai obyektivitas pendekatan.¹¹ Akan tetapi, afiliasinya pada sistem teologi Ash’ariyyah yang bersifat diametral dengan konsepsi teologi Mu’tazilah, karya magnum opus filsafatnya *Tahafut al-Falasifah*, dan karya *Ihya*-nya yang bernuansa *‘irfani* dijadikan argumentasi oleh sebagian sarjana untuk menuduh al-Ghazali sebagai biang degradasi intelektual Islam.¹² Padahal kemunduran intelektual Islam mungkin lebih disebabkan karena khalayak terlalu fanatik terhadap al-Ghazali, sehingga yang diwarisi bukan bangunan epistemologinya dan *curiosity*-nya terhadap kebenaran hakiki, akan tetapi produk pemikirannya yang berkarakter historis.

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

¹⁰ Eva Y.N. at. al. (pent.), “al-Ghazali, Abu Hamid”, 113.

¹¹ Ibid

¹² http://www.goodreads.com/story/show/12243.EPISTEMOLOGI_FILSAFAT_AL_GHOZALI, Akses Maret 2008.

terpisah (*separate entity*) dan menekuninya secara bersamaan adalah hal yang mustahil.

Berikut ini sebagian karya-karya al-Ghazali dalam berbagai disiplin keilmuan Islam:¹³

No	Bidang Keilmuan	No	Judul Buku	Keterangan
A	Tafsir	1	<i>Jawahir al-Qur'an wa Duraruh</i>	Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris (Muhammad Abul Quaesem, Kuala Lumpur 1977) dan Itali (Le Perle Del Corano, Milan, 2000)
		2	<i>Qanun al-Ta'wil</i>	Sanggahan bagi mereka yang melakukan <i>ta'wil</i> yang menyimpang dari aturan al-Qur'an.
B	Teologi	3	<i>Al-Munqidh min al-Dalal</i>	Autobiografi pengalaman spiritual al-Ghazali
		4	<i>Al-Iqtisad fi al-I'tiqad</i>	Penjelasan sistem teologi Ash'ari'ayyah al-Ghazali
		5	<i>Al-Risalah al-Qudsiyah</i>	Penjelasan sistem teologi al-Ghazali yang kemudian dipadukan dalam kitab al-Ihya
		6	<i>Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din</i>	Pada awalnya merupakan bagian dari <i>Jawahir al-Qur'an</i> , kemudian dicetak secara terpisah.
C	Tasawwuf/	7	<i>Ihya 'Ulum al-Din</i>	Summa al-Ghazali terhadap ilmu-ilmu

¹³ Sumber: al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 10, Eva Y.N. at. al. (pent.), "al-Ghazali, Abu Hamid", 113, <http://www.ghazali.org/articles/gz1.htm> dan <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Ghazali#Catatan>. Untuk mengetahui lebih lengkap karya al-Ghazali, baik yang sudah tercetak maupun yang masih *makhtutah*, bisa dilihat juga dalam al-Ghazali, *Asas al-Qiyas*, Tahqiq: Fahd b. Muhammad al-Sadhan (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1993), 16 - 19. Lebih lengkap lagi bisa dilihat kitab yang secara khusus membahas karya-karya al-Ghazali, termasuk sejarah karya-karya tersebut, 'Abd al-Rahman Badwi, *Muallafat al-Ghazali* (Kuwayt: Waka'lah al-Mat'bu'ah, 1977).

	Etika			keislaman
		8	<i>Kimiya al-Sa'adah</i>	Versi Medium dari <i>Ih}ya 'Ulum al-Din</i>
		9	<i>Mishkah al-Anwar</i>	Penjelasan Mistisisme al-Ghazali pada fase akhir.
		10	<i>Mizan al-'Amal</i>	Paparan teori etika al-Ghazali
D	Fiqh	11	<i>Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul</i>	Penjelasan dan kitab standar teori hukum Islam Mazhab al-Shafi'i yang bisa dipersandingkan dengan <i>al-'Umad</i> (al-Qadhi 'Abd al-Jabbar), <i>al-Mu'tamad</i> (Hasan al-Basri), <i>al-Burhan</i> (al-Juwayni)
		12	<i>Al-Basit fi al-Fiqh</i>	Karya tidak diterbitkan yang didasarkan pada metodologi al-Shafi'I dan merupakan ringkasan dari karya al-Juwayni <i>Nihayah al-Mutlab</i> .
		13	<i>Al-Wasit fi al-Madhab</i>	Kitab ini dinilai menjadi bagian dari 5 kitab standar mazab Shafi'i.
		14	<i>Al-Ta'liqah</i>	Komentar tentang Karya al-Juwayni
		15	<i>Asas al-Qiyas</i>	Berbicara tentang kontroversi teori qiyas dan bermaksud meneguhkan teori <i>qiyas</i> . Dibahas juga di dalamnya <i>qiyas</i> kebahasaan dan qiyas logika.
		16	<i>Al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul</i>	Termasuk karya awal al-Ghazali dalam Usul al-Fiqh.
		17	<i>Al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i</i>	Ringkasan Usul al-Fiqh al-Shafi'I termasuk pendapat kontra dari Imam Malik, Abu Hanifah dan al-Muzni.

E	Logika	18	<i>Mi'yar al-'Ilm</i>	Catatan dari logika Aristoteles
		19	<i>Al-Qistas al-Mustaqim</i>	Usaha untuk melakukan deduksi kaidah-kaidah logika dari al-Qur'an dan menolak sistem logika 'Isma'ili.
		20	<i>Mihk al-Nazr</i>	Ringkasan Logika Aristo
E	Filsafat	21	<i>Maqasid al-Falasifah</i>	Ringkasan dari Filsafat Islam Ibn Sina
		22	<i>Tahafut al-Falasifah</i>	Kitab ini membahas kelemahan-kelemahan filosof kala itu yang kemudian ditanggapi oleh Ibn Rushd dengan <i>Tahafut al-Tahafut</i>

C. DESKRIPSI GLOBAL ISI DAN SISTEMATIKA *AL-MUSTAS}FA*

Sebelum memasuki bahasan inti, al-Ghazali memulai kitabnya dengan *al-Muqaddimah*. Dalam pendahulunya al-Ghazali menjelaskan motivasinya menulis *al-Mustas}fa*, pemaparan tentang *usulal-fiqh* dan kajiannya tentang keterkaitan disiplin ini dengan logika Yunani. Motivasinya menulis menurut penuturannya sendiri adalah respon terhadap permintaan para mahasiswanya ketika ia mengajar di Lembaga Pendidikan Nizamiyyah, Naisabur, untuk membuat tulisan tentang *usulal-fiqh* yang sederhana, sistematis akan tetapi bersifat komprehensif.¹⁴

Selanjut al-Ghazali memaparkan konsepsi keilmuan *usulal-fiqh*, meliputi definisi *usulal-fiqh*, posisinya dalam struktur keilmuan Islam dan ruang lingkupnya. Al-Ghazali mendefinisikan *usulal-fiqh* sebagai ilmu yang mengkaji tentang sumber-sumber (*origins*) hukum, syarat-syarat keabsahannya (*validity*) dan model, struktur serta metode penunjukannya pada hukum.¹⁵ *Usulal-fiqh* sebagaimana terdefiniskan

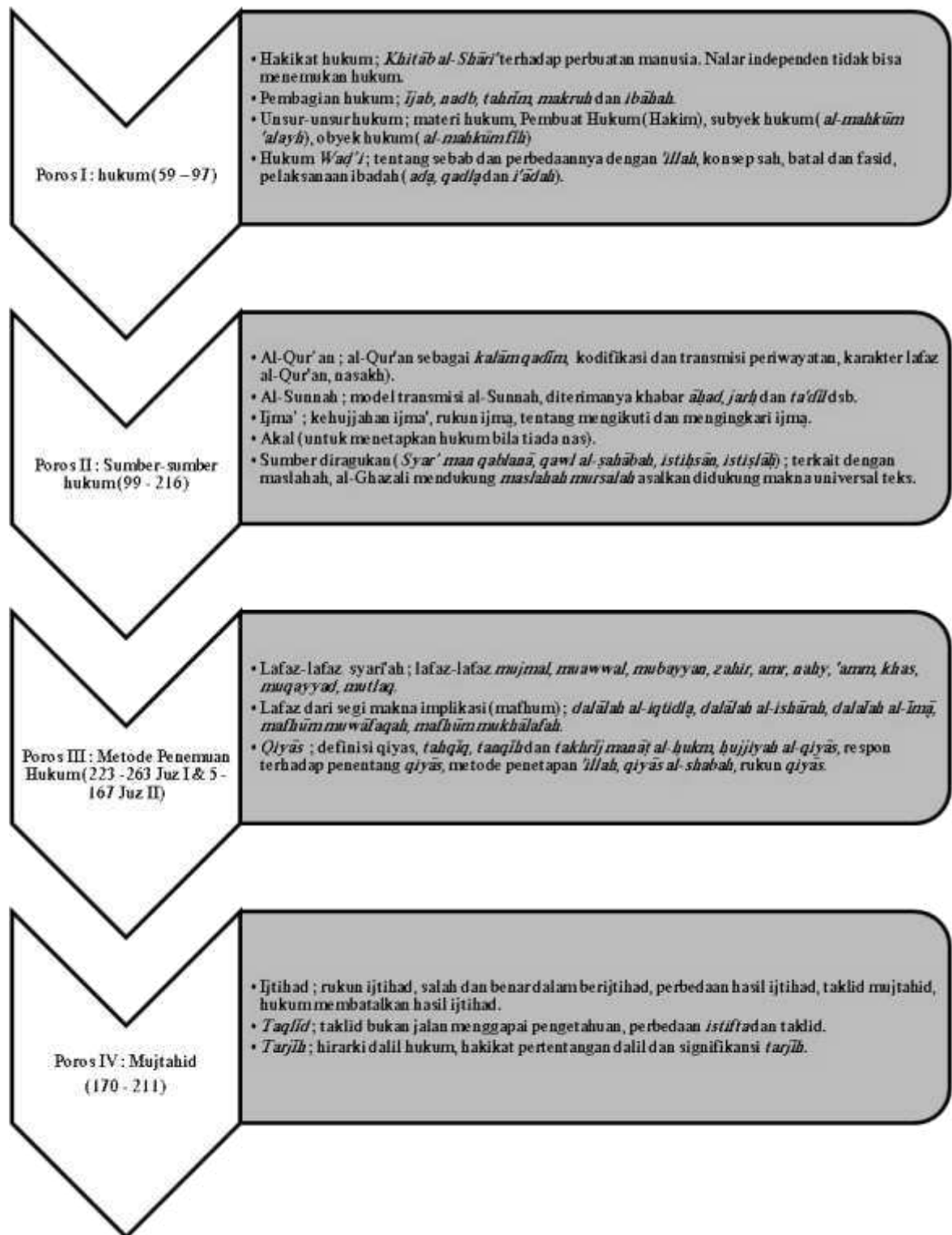
¹⁴ Tidak seperti karyanya terdahulu, *Tahdhib al-Usul* yang dinilai panjang dan kompleks dan tidak juga seperti *al-Mankhul* yang kelewat ringkas. al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 14.

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

tersebut menurutnya adalah ilmu yang mulia karena telah menggabungkan antara potensi nalar dan wahyu. Disiplin ini tandasnya - berbeda dengan ilmu kalam (teologi) yang bersifat *kulli* - merupakan keilmuan Islam yang bersifat partikular, karena menkonsentrasikan diri pada bahasan dalil-dalil hukum syara'. Ini sebagaimana ilmu tafsir, hadis dan tasawwuf. Dus, secara hirarkis *usulal-fiqh* berada di bawah payung teologi. Mereka yang belajar *usulal-fiqh* diasumsikan telah mapan dalam aspek teologis.¹⁶ Pandangan dasar (pra asumsi) terkait dengan bahasan *usulal-fiqh* diterima secara *taken for granted* dari ilmu kalam. Artinya bahwa *usulal-fiqh* tidak melakukan verifikasi, karena telah dilakukan oleh ilmu kalam, misalnya tentang hakikat wahyu, kenabian dan syari'at.

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

¹⁶ al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 17.



Berdasar karakteristik bahasan di atas, maka *al-Mustasfa* al-Ghazali termasuk kitab yang mengambil garis *manhaj al-mutakallimin*. *Manhaj* ini berupaya untuk melakukan kajian persoalan *usuliyyah* secara tuntas dengan kajian yang bersifat teoritis dan menghindari persoalan-persoalan *khilafiyah* dan *furu'iyah*. Hal ini

karena tujuan metode ini adalah memperoleh kaidah *usuliyyah* yang kuat. Ciri lain dari metode ini adalah usaha merelevansikan kaidah *usuliyyah* dengan *dilalah al-laf* dan prinsip-prinsip kebahasaan.¹⁷

D. AL-GHAZALI, LOGIC DAN QIYAS USULAL-FIQH

Kebanyakan tela`ah terhadap *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* menkonsentrasikan diri pada bahasan hukum murni, tidak pada keterkaitan hukum dengan kaidah logika sebagaimana yang ditawarkan al-Ghazali. *Al-Mustasfa* adalah kitab *usul* pertama yang menjadikan uraian-uraian prinsip logika sebagai pengantarnya. Ini mengisyaratkan bahwa al-Ghazali hendak mensintesakan atau menjadikan logika sebagai basis penalaran hukum sebagaimana telah dikatakannya sendiri bahwa mereka yang menyepelkan logika/mantik, maka keilmuannya tidak dianggap *thiqah*. Pengantar logikanya tidak berarti hendak menjadikan logika sebagai bagian dari *usulal-fiqh*, akan tetapi logika menjadi pengantar dan dasar semua keilmuan, termasuk *usulal-fiqh* (*wa laysat hadzih al-muqaddimat min jumlah 'ilm al-usulwa la min muqaddimatih al-khassah bih, bal hiya muqaddimah al-'ulum kulluh, wa man la yuhit biha fala thiqata lahu bi 'ulumih aslan*).¹⁸

Logika secara singkat didefinisikan sebagai disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dari yang salah dari proses penalaran.¹⁹ Dalam kajian logika, tidak saja mensyaratkan “kesimpulan” yang diambil dari premis-premis harus benar, akan tetapi bentuk teoritik atau *form* berpikir juga harus benar dan logis. Karena itu untuk memperoleh pengetahuan yang benar mensyaratkan bentuk berpikirnya juga harus benar.

¹⁷ Selain *al-Mustasfa*, kitab yang menganut metode *al-mutakallimun* (metode Shafi'iyah) antara lain adalah karya al-Shafi'i sendiri, *al-Risalah*, Abu al-Husayn al-Basjri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, al-Shayrazi, *al-Luma'*, dan lainnya. Sementara metode yang lain dalam penulisan *usul al-fiqh* adalah *manhaj al-Ah}naf* yang secara umum mempunyai karakter yang berseberangan dengan metode *al-Mutakallimun* dan metode yang mencoba menggabungkan dua metode di atas. Lihat Khalid Ramadan Hasan, *Mu'jam Usul al-Fiqh* (Mesir: al-Rawdah, 1998), 8.

¹⁸ *Ibid.*, 12.

¹⁹ Irving M. Copy, *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978), 3.

Sebagai sebuah pengantar, uraian prinsip-prinsip logik tidak sedetail uraian al-Ghazali dalam kitab-kitabnya yang lain yang khusus mengkaji logika Yunani, *Mi'yar al-'Ilm*²⁰ dan *Mihk al-Nazr*. Secara umum pengantar logikanya (*al-Mustasfa*, hlm. 12 – 58) membahas tentang *al-had* (definisi) dan *al-burhan*. Dalam memperoleh pengetahuan, manusia harus melewati dua proses keilmuan, pertama adalah penemuan makna zat-zat yang bersifat *mufrad* (*idrak al-dzawat al-mufradah*), sebagaimana pengetahuan kita tentang makna *jism* (tubuh), *h}arakah* (gerakan), alam, *hadis* (baru) dan *qadim* (lama) serta makna-makna *mufrad* yang lain. Kedua adalah penisbahan atau membangun relasi antar makna-makna individual tersebut baik dengan model negasi (*nafy*) atau afirmasi (*ithbat*) sehingga bangunan relasi tersebut bisa dinilai benar atau salah. Sebagai misal penisbahan “alam” dan “baru” yang bersifat afirmatif; “alam adalah baru” (*al-'alam hadis*), atau menisbahkan “qadim” (tidak berpermulaan) terhadap “alam” dengan model negasi; “alam tidak bersifat qadim” (*lays al-'alam qadiman*).²¹ Karena itu di kalangan Ahli Mantik dikenal *tasawwur – tasdiq* dan *ma'rifah – 'ilm*. *Tasawwur* adalah pengetahuan dan persepsi terhadap entitas-entitas yang bersifat individual atau pengetahuan tentang konsep dan menghasilkan *ma'rifah*, sementara *tasdiq* adalah pengetahuan tingkat lanjut berdasar relasi antar entitas atau proposisi dan menghasilkan *ilm*. Yang pertama adalah wilayah kajian *al-had* (definisi) dan *al-rasm*, yang kedua wilayah *al-burhan* (*qiyas, istiqrā`* dan metode penalaran lain). *al-Had* dan *al-burhan* adalah alat untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat kasbi (*al-'ulum al-matlubah*).

Selanjutnya al-Ghazali menguraikan tentang *al-h}ad*, prinsip-prinsip dan verifikasi terhadap prinsip-prinsip tersebut. Makalah ini tidak akan mengungkap persoalan *al-had*, akan tetapi lebih menkonsentrasikan diri pada wilayah konstruksi makna atau *al-burhan*.²² *Al-burhan* adalah bentuk aktivitas nalar deduktif yang

²⁰ Lihat, Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, Ed. Shams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).

²¹ al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 12.

²² Tentu karena keterbatasan tulisan ini, persoalan *al-had* tidak dikupas. Walaupun pada dasarnya, menurut al-Ghazali, berbicara tentang *al-burhan* adalah berbicara tentang *muqaddimah* dan berbicara tentang *muqaddimah* (premis) tentu berbicara tentang subjek-predikat premis (*mahkum 'alayh-hukm/mawdu'-mahmul*) dan ini berarti berbicara tentang *al-had* (persoalan konsep, lafaz dan petunjuknya). Lihat, Lihat, Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 41 – 42.

berangkat dari dua premis (*muqaddimah*) yang diketahui sebelumnya, disusun secara khusus, dengan syarat-syarat khusus, yang kemudian premis tersebut melahirkan kesimpulan (*natijah*).²³ *Al-burhan* dengan definisi sebagaimana tersebut penting untuk diungkap sebagai pembandingan teori *qiyas* dalam *usulal-fiqh*. Contoh dari *al-burhan*, misalnya;

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

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

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

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

Al-Ghazali menambahkan bahwa jikalau premis-premis yang ada bersifat definitif (*qat'iyah*), maka penalaran dengan premis ini disebut dengan *al-burhan* (deduksi-silogisme). Di bawah *al-burhan* adalah *qiyas jadali* dengan premis yang diterima/diakui. Dan jika premis-premisnya bersifat *zanni*, maka disebut dengan *qiyas fiqhi (legal analogy)*. Jika disebut *asl qiyas*, maka setiap premis (*muqaddimah*) pada dasarnya adalah *asl*. Bangunan dua *asl* menghasilkan *natijah*. Para yuris umumnya bernalar: *nabidz (perahan anggur) memabukkan, maka ia dihukumi haram, diserupakan (qiyas) dengan khamr*. Pengetahuan tentang efek mabuk dari nabidz adalah dengan observasi dan pengalaman, sementara keharaman minuman memabukkan didasarkan pada *khabar*; "*kullu muskir haram*".²⁴

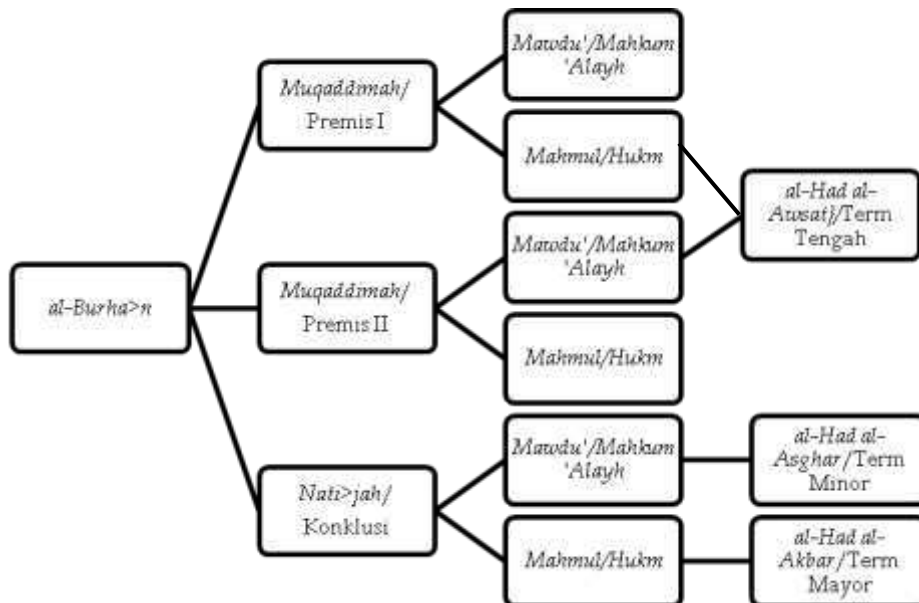
²³ al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 44.

²⁴ Ibid.

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

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

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



Itulah kerangka penalaran *al-burhan* menurut al-Ghazali atau silogisme-demonstratif dalam bahasa Yunani. Sementara itu *qiyas fiqhi* sebagaimana definisi yang dipilih al-Ghazali adalah : “*haml ma’lum ‘ala ma’lum fi ithbati hukm lahuma aw nafyih* ‘*anhuma bi amr jami’ baynahuma min ithbat hukm aw sifah aw nafyih* ‘*anhuma*”.²⁵ Pilihan kata “*haml*” menunjukkan bahwa *qiyas* merupakan usaha dan kreasi mujtahid, sementara itu karena *asl* dan *far’* dalam *qiyas* tidak selalu bersifat afirmatif, maka penggunaan kata “*ma’lum*”, bukan *shay`* (sesuatu) lebih tepat. Sesuatu yang bersifat negasi/*ma’dum* bukanlah *shay`* (sesuatu).

Lebih jauh al-Ghazali mengatakan bahwa definisi *qiyas* cukup beragam, sebagian lebih luas dari cakupan *qiyas* itu sendiri dan *vice versa*. Sementara itu definisi *qiyas* yang dilontarkan para filosof, *tarkib muqaddimatayn yahsul min huma natijah*, juga terlalu jauh dari hakikat *qiyas fiqhi* itu sendiri. Dalam kitabnya *Mi’yar al-‘Ilm*, al-Ghazali mengatakan bahwa *hujjah* atau pola nalar keilmuan yang bersifat *tasdiqiyah* ada tiga; *qiyas*, *istiqrā`* dan *tamthil*. *Tamthil* yang dimaksudkannya adalah *al-qiyas al-fiqh*, atau *rad al-ghaib ‘ala al-shahid* menurut *mutakallimun* dan *tashbih* menurut ahli bahasa. Sementara *qiyas* yang dimaksudkan dalam buku tersebut adalah *al-burhan* atau silogisme demonstrative.²⁶ *Qiyas* juga tidak sama dengan *ijtihad*, *qiyas* dan *ijtihad* bukan *ismani li ma’n wahid*²⁷ sebagaimana dilontarkan al-Shafi’i. *Ijtihad* lebih luas cakupannya dari *qiyas*, ia bisa meliputi varian metode selain *qiyas*. al-Ghazali membedakan konsep-konsep berikut; *tafakkur*, *tadabbur*, *istinbat*, *qiyas* dan *ijtihad*.

²⁵ Ibid., 96. Lihat juga al-Ghazali, *Asas al-Qiyas*, 13 - 14.

²⁶ Al-Ghazali, *Mi’yar al-‘Ilm*, 111.

²⁷ Muh}ammad b. Idris al-Shafi’i, *al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.) , 477. Berdasar ungkapan al-Shafi’i di atas, Sulaiman Abdullah menilai bahwa *ijtihad* menurut al-Safi’i hanyalah *qiyas*, bukan teori-teori yang lain. Dengan kata lain, *ijtihad* identik atau sinonim dengan *qiyas*. Ia tidak menerima teori *ijtihad* yang lain. Lihat Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi’i* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), 108. *Ijtihad* sebenarnya adalah terma umum berupa penggunaan nalar manusia untuk mengelaborasi hukum, terma tersebut mengkaver varian proses mental sejak dari interpretasi teks sampai penilaian terhadap otentisitas tradisi. Karena itu, *qiyas* hanyalah bagian dari makna *ijtihad*. Lihat Coulson, N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 59.

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

"تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به"²⁸

Artinya, *qiyas* adalah mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain dan menyamakannya). Dalam *al-Munjid fi al-Lughah* disebutkan "قاس الشيء بغيره أو على" "قدره على مثاله",²⁹ atau mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Hallaq menegaskan bahwa hukum Islam pada dasarnya adalah *case law*. sifat fiqh yang kasuistik, *concern* pada kasus-kasus individual dari pada aturan yang bersifat general, maka penalaran fiqh dengan pola kasus ke kasus dan bagian ke bagian lain, atau yang disebut dengan legal analogy menjadi sangat relevan.³⁰

Selain itu al-Ghazali juga menyatakan bahwa pada dasarnya *qiyas fiqhi* adalah *qiyas shabah*, atau karakter dan penamaan *shabah* bisa dilekatkan pada *qiyas*. Karena penisbahan *far'* pada *asl* lebih didasarkan pada *jami'illah* yang diserupakan antara *asl* dan *far'*.³¹ Karena itu, sebagian berpendapat bahwa *qiyas fiqhi* mempunyai fungsi etimologis yang sama dengan *tashbih*. 'illah (*al-jami'*) sendiri dalam disiplin *usulal-fiqh* dipersyaratkan untuk *munasib* (berkesesuaian). *Al-munasib* dari segi bahasa adalah *al-muqarabah*, karenanya *munasib*-nya 'illah bisa bermakna sifat yang mendekatkan (*approach*) pada hukum (*al-wasf al-muqarib li al-hukm*).³²

²⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), 137.

²⁹ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1998), 665.

³⁰ Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Burlington: Ashgate, 1995), 85.

³¹ al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 141. *Qiyas shabah* atau juga *tjard* berbeda dengan *qiyas* yang 'illah-nya bersifat *mu'aththir* atau *mula'im*.

³² Al-Jabiri, *Bunyah*, 244.

Hal tersebut di atas tidak lepas dari penegasan al-Ghazali di pengantar logikanya dalam *al-Mustasfa* bahwa *qiyas fiqhi* berbeda dengan *qiyas jadali* dan *qiyas burhani*. Premis-premis *qiyas fiqhi* bersifat spekulatif (*zan*). Hal itu disebabkan ‘illah hukum *asl* tidak secara eksplisit disebutkan, akan tetapi digali sendiri oleh yuris dan diselidiki keberadaannya pada *far*. *Qiyas* model ini disebut dengan “*al-qiyas al-khafi*”. Model *qiyas* inilah yang disebut al-Ghazali sebagai ijtihad di dalam mengeluarkan dan meng-*istinbat*-kan isyarat hukum (*takhrij manat al-hukm wa istinbatuh*).³³ Menurut al-Ghazali, ‘illah yang bersifat *mustanbatah* pada dasarnya tidak boleh dijadikan dasar penetapan hukum, akan tetapi ada isyarat-isyarat dan eksplanasi teks yang membolehkannya, termasuk pengalaman sejarah menunjukkan wajibnya *ta’lil* (rasionalisasi hukum). karenanya ia tidak berbeda dengan *tahqiq* dan *tanqih manat al-hukm*.³⁴

Senada dengan hal di atas, Ibn Taymiyyah - walaupun menolak pendapat yang menyatakan bahwa *qiyas usul al-fiqh* bersifat inferior terhadap *qiyas burhan* (silogisme) mengakui bahwa titik lemah *qiyas fiqhi* terletak pada substansi material premis, khususnya pada ‘illah. Ia mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Hallaq, : “*Jika substansi material premis bersifat pasti, tanpa memandang bentuk penalaran analogi atau silogisme, maka konklusi yang diperoleh juga bersifat pasti*”. Ibn Taymiyyah menandakan, sebagaimana juga terlihat dalam uraian di atas, bahwa dari sisi bentuk (*form*), analogi (*qiyas*) *equivalent* dengan silogisme (*al-burhan*).³⁵

Karena itu maka premis *qiyas fiqhi* secara materi seyogyanya ditingkatkan derajat kepastiannya dengan lebih menyandarkan premis-premisnya pada *kulliyat-kulliyat shar’iyyah* dan *maqasid shar’iyyah* dan bukan pada ‘illah yang sering kali terjebak pada persoalan kebahasaan dan teologi. Penalaran *qiyas fiqhi* pada dasarnya berada dalam bingkai *ma’qul al-nas*, yakni transfer hokum *asl* ke *far* bersandar pada kandungan teks (*ma’qul al-nas*), akan tetapi kandungan teks tersebut diperoleh dengan orientasi berlebihan pada *dila>lah al-khit}a>b* (petunjuk

³³ Ijtihad model di atas banyak diperselisihkan oleh penentang teori *qiyas*. Itu berbeda dengan ijtihad model *tahqiq manat al-hukm* dan *tanqih manat al-hukm*. Lihat, al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, 97 - 99.

³⁴ *Ibid.*, 99.

³⁵ Hallaq, *Law and Legal Theory*, 94.

wacana) yang focus tela`ahnya pada hubungan lafaz dan makna yang bersifat problematic (*ishkaliyyat al-lafz wa al-ma'na*). selain itu dari sisi teologis, menjadikan 'illah sebagai motif dan kausa hokum mengundang kontroversi berkaitan dengan apakah kehendak Tuhan dibatasi dengan tujuan dan kausa tertentu atau bersifat mutlak. Karena itulah, al-Jabiri menilai bahwa bahwa teori *qiyas* dalam *usul al-fiqh* terjebak pada tiga otoritas (*sult}ah*); *sult}ah al-lafz*, *sult}ah al-as}l* dan *sult}ah al-tajwiz*.

Hallaq dalam kajiannya perbandingannya antara system hokum Islam dan system *Common Law* menyimpulkan bahwa hokum Islam lebih banyak memprioritaskan konsistensi logic dan mengabaikan pertimbangan-pertimbangan lain, termasuk perubahan hokum. Dan ini dinilai sebagai negative *vis a vis* prinsip dinamika dan elastisitas hukum Islam.³⁶ Karena itu, penalaran hukum yang bersifat analitik – dengan memperhatikan logika deduktif yang berasal dari premis-premis yang bersifat aksiomatik – perlu juga diimbangi dengan penalaran hukum yang bersifat non-analitik, yakni dengan melibatkan sudut pandang yang komprehensif, termasuk sisi-sisi kemanusiaan manusia dan moralitas.

F. PENUTUP

Dari studi terhadap magnum opus hukum Islam al-Ghazali, *al-Mustas}fa min 'Ilm al-Usul* ada beberapa benang merah yang bisa diambil:

1. *Al-Mustasfa* al-Ghazali adalah satu-satunya kitab yang menjadikan bahasan logika sebagai pengantarnya. Itu artinya al-Ghazali mencoba melakukan integralisasi *usul al-fiqh* dengan disiplin lain untuk pengembangan disiplin ini.
2. Kajiannya pada logika membawa pada kesimpulan bahwa *qiyas fiqhi* berbeda dengan *al-burhan*/silogisme, karena premis *qiyas fiqhi* bersifat spekulatif.

³⁶ Ibid.

3. Penting untuk mendekatkan *qiyas fiqhi* dengan *qiyas burhani* agar fiqh sebagai sebuah keilmuan mempunyai validitas yang diakui. Akan tetapi wacana penalaran fiqh yang bersifat non-analitik-pun perlu dikembangkan untuk menjaga keseimbangan antara aspek teknikalisme hukum dan aspek kemanusiaan dan moralitas.
4. Subtansi *al-Mustasfa* pada dasarnya merupakan usaha untuk merekonsiliasikan dan mensintesakan peran akal dan wahyu dengan porsi dan wilayah masing-masing.
5. *Al-Mustasfa* adalah kitab usul yang ditulis dengan menggunakan metode ahli ilmu kalam (*Shafi'iyah*). Ciri metode penulisan ini sebagaimana ada dalam *al-Mustasfa* adalah:
 - a. Memusatkan pada kajian yang bersifat teoritis untuk menghasilkan kaidah usul yang kuat, walau terkadang berseberangan dengan mazab penulisnya.
 - b. Kajian kebahasaan yang kuat.
 - c. Menghindari hal-hal yang bersifat furu dan fanatisme mazab.
6. Dilihat dari muatan ideologis, *al-Mustasfa* pada dasarnya adalah sosialisasi dan penguatan mazab hukum ahl al-sunnah/Shafi'iyah. Itu tidak terlepas keterkaitan erat al-Ghazali dengan Perguruan Nizamiyyah yang didirikan untuk membendung pengaruh syi'ah dan menyiapkan pengisian jabatan-jabatan publik yang beraliran ahl al-sunnah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Sulaiman. *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1997.
- _____. *Asas al-Qiyas*, Tahqiq: Fahd b. Muhammad al-Sadhan (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1993).
- _____. *Mi'yar al-'Ilm*, Ed. Shams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993.
- al-Shafi'i, Muhammad b. Idris. *al-Risalah*. ed. Ahmad Muhammad Shakir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Anwar, Syamsul. *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul Karya Imam al-Ghazali (450 – 505 H/1058 – 1111 M)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Badwi, 'Abd al-Rahman. *Muallafat al-Ghazali*. Kuwait: Wakalah al-Matbuah, 1977.
- Copy, Irving M. *Introduction to Logic*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dahlan, Abdul Aziz et. al. (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: P.T. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003.
- Eva Y.N. at. al. (pent.), "al-Ghazali, Abu Hamid", *Ensiklopedi Oxford*. Jakarta: Mizan, 2002.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Burlington: Ashgate, 1995.
- Hasan, Khalid Ramadan. *Mu'jam Usul al-Fiqh*. Mesir: al-Rawdah, 1998.
- Isma'il, Sa'ban Muhammad. *Usul al-Fiqh; Tarikhuh wa Rijaluh*. Mekkah: Dar al-Salam, 1998.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1998.

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