

## QIYAS SEBAGAI SALAH SATU METODE *ISTINBĀṬ AL-ḤUKM*

**Ahmad Masfulul Fuad**

State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta  
[aeymanusia@yahoo.co.id](mailto:aeymanusia@yahoo.co.id)

**Abstract:**

*One of the methods of deriving Islamic law which is widely known in the study of usul fiqh is qiyas. Qiyas is very popular among the scholars of Shafi'i. In simple terms, qiyas can be interpreted as an attempt to equate the law of a case that does not have a legal naṣṣ to the case that already has a legal naṣṣ, because of the equation of 'illat. This article try to study qiyas as one method in istinbāt al-ḥukm by describing several aspects including the elements, requirements and steps that must be passed by a mujtahid who want to derive Islamic law through qiyas method.*

**Keywords:** qiyas, method of istinbāt al-ḥukm.

**Abstrak:**

*Salah satu metode penggalian hukum Islam yang banyak dikenal dalam kajian usul fikih adalah qiyas. Qiyas sangat populer di kalangan ulama mazhab Syafi'i. Secara sederhana, qiyas dapat diartikan sebagai upaya menyamakan suatu hukum dari peristiwa yang tidak memiliki nas hukum dengan peristiwa yang sudah memiliki nas hukum, sebab adanya persamaan 'illat. Adapun artikel ini mencoba menelaah qiyas sebagai salah satu metode dalam istinbāt al-ḥukm dengan memaparkan beberapa aspek termasuk unsur-unsur, prasyarat dan tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang mujtahid yang hendak menggali hukum Islam melalui metode qiyas.*

**Kata kunci:** qiyas, metode, istinbāt al-ḥukm.

## A. Pendahuluan

Ketika masyarakat Muslim tumbuh, muncul berbagai persoalan baru yang kebanyakan di antaranya belum pernah ada status hukumnya. Para ulama dan fukaha mencoba memecahkan persoalan ini dengan menggunakan analogi deduktif dari al-Qur'an dan Sunnah. Analogi deduktif ini disebut dengan qiyas. Pada prinsipnya, qiyas memberipemahaman kepada para ulama bahwa dua kasus yang berbeda dapat dipecahkan dengan mengacu pada aturan yang sama.<sup>1</sup>

Qiyas merupakan salah satu metode *istinbāt* (menggali) hukum yang populer di kalangan mazhab Syafi'i. Dalam urutannya, mazhab Syafi'i menempatkan qiyas berada di urutan keempat setelah al-Qur'an, hadis, dan ijmak. Imam Syafi'i<sup>2</sup> sebagai pelopor mujtahid yang menggunakan qiyas sebagai satu-satunya jalan untuk menggali hukum, mengatakan bahwa yang dinamakan ijihad<sup>3</sup> adalah qiyas. Beliau mengatakan bahwa "ijihad" dan "qiyas" merupakan dua kata yang memiliki makna yang sama.<sup>4</sup> Artinya, dengan cara qiyas, berarti para mujtahid telah mengembalikan ketentuan hukum sesuai dengan sumbernya: al-Qur'an dan hadis. Sebab, hukum Islam, kadang tersurat jelas dalam nas al-Qur'an atau hadis secara eksplisit, kadang juga bersifat tersirat secara implisit. Hukum Islam adakalanya dapat diketahui melalui redaksi nas, yakni hukum-hukum yang secara tegas tersurat dalam al-Qur'an dan hadis, adakalanya harus digali melalui kejelian memahami makna dan kandungan nas, yang demikian itu dapat diperoleh melalui pendekatan qiyas.<sup>5</sup>

Adapun artikel ini akan membahas qiyas sebagai salah satu metode *istinbāt* hukum dalam koridor usul fikih dengan mengulas berbagai unsur dan aspeknya.

<sup>1</sup> Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan: Syariat sebagai Metodologi Pemecahan Masalah* (Jakarta: Serambi, 2005), h. 106-107.

<sup>2</sup> Imam Syafi'i memiliki nama lengkap Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Hidup pada tahun 150-204 H atau 767-830 M. Merupakan Imam mazhab ketiga yang juga disebut sebagai *mujaddid (reformer)* pada abad kedua Hijriyyah. Dilahirkan di Ghuzzah, salah satu daerah di Asqalan, Palestina. Nasab beliau bertemu dengan nasab Rasulullah pada datuk Rasulullah, Abdul Manaf. Karena itu beliau dijuluki dengan anak paman Rasulullah. Beliau memiliki banyak karya dalam bidang keilmuan, baik fikih, usul fikih, dan lain sebagainya. Di antara karya-karya beliau adalah *ar-Risālah*, *al-'Umm*, *al-Ḥujjah*, *al-Waṣāyā al-Kabīrah*, *Ibtāl al-Istiḥsān*, *Ikhtilāf Ahl al-'Irāq*, dan lain-lain. Lihat Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa*, cet. II (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006), h. 256-268.

<sup>3</sup> Secara harfiah, ijihad adalah suatu ungkapan dari pengerahan daya kemampuan untuk mewujudkan sesuatu yang dituju. Sedang secara istilah, menurut al-Ghazali, bahwa ijihad adalah pengerahan kemampuan untuk mencapai keyakinan atas hukum-hukum syara'. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfā min 'Ilmi al-'Uṣūl* (Damaskus: Ar-Risalah, 2010), h. 382.

<sup>4</sup> Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Risālah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), h. 477. Sebagian ulama, termasuk Imam Syafi'i, menyamakan ijihad dengan qiyas. Adapula yang menyamakannya dengan *ra'y*. Akan tetapi, pendapat ini ditolak oleh al-Ghazali bahwa ijihad itu lebih umum daripada qiyas. Lihat Atang Abd. Hakim & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, cet. II (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h. 98.

<sup>5</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, terj. Saefullah Ma'shum dkk., cet. XI (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 336-337.

## B. Pengertian dan Kehujjahan Qiyas

Secara etimologi, qiyas berarti mengira-ngirakan atau menyamakan.<sup>6</sup> Meng-qiyas-kan, berarti mengira-ngirakan atau menyamakan sesuatu terhadap sesuatu yang lain. Sedangkan secara terminologis, menurut ulama usul fikih, qiyas adalah menyamakan sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan sesuatu yang ada nas hukumnya karena adanya persamaan *'illat* hukum.<sup>7</sup> Dalam redaksi yang lain, qiyas adalah menyamakan suatu hukum dari peristiwa yang tidak memiliki nas hukum dengan peristiwa yang sudah memiliki nas hukum, sebab adanya persamaan dalam *'illat* hukumnya.<sup>8</sup>

Qiyas berarti mempertemukan sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan hal lain yang ada nas hukumnya karena ada persamaan *'illat* hukum. Dengan demikian, qiyas merupakan penerapan hukum analogis terhadap hukum sesuatu yang serupa karena prinsip persamaan *'illat* akan melahirkan hukum yang sama pula. Oleh karenanya, sebagaimana yang diungkapkan Abu Zahrah, asas qiyas adalah menghubungkan dua masalah secara analogis berdasarkan persamaan sebab dan sifat yang membentuknya. Apabila pendekatan analogis itu menemukan titik persamaan antara sebab-sebab dan sifat-sifat antara dua masalah tersebut, maka konsekuensinya harus sama pula hukum yang ditetapkan.<sup>9</sup>

Qiyas merupakan salah satu metode *istinbāt* yang dapat dipertanggungjawabkan karena ia melalui penalaran yang disandarkan kepada nas. Ada beberapa ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan bagi berlakunya qiyas di dalam menggali hukum, di antaranya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”* (Q.S An-Nisa’ (4): 59).<sup>10</sup>

Ayat di atas menjadi dasar hukum qiyas, sebab maksud dari ungkapan “kembali kepada Allah dan Rasul” (dalam masalah khilafiah), tiada lain adalah perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan apa sesungguhnya yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat diperoleh melalui pencarian *'illat* hukum yang merupakan tahapan dalam melakukan qiyas.<sup>11</sup>

<sup>6</sup>Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-'Uṣūl* (Surabaya: Al-Hidayah, t.t), h. 110, dan Muhammad Djamaluddin Ahmad, *Miftāḥ al-Wuṣūlfi 'Ilmi al-'Uṣūl*, cet. II (Jombang: Pustaka Al-Muhibbin, 2010), h. 58.

<sup>7</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih...*, h. 336.

<sup>8</sup>Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu 'Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Hadis, 2003), h. 48.

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Q.S. An-Nisa’ (9): 59. Depag RI, *Al-Qur'andan Terjemahnya*(Bandung: CV Penerbit J-Art, 2005), h. 87.

<sup>11</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 341.

Abdul Wahab Khallaf menyebutkan alasan pengambilan dalil ayat di atas sebagai dalil qiyas, yakni bahwa Allah SWT telah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk mengembalikan permasalahan yang diperselisihkan dan dipertentangkan di antara mereka kepada Allah dan Rasulullah jika mereka tidak menemukan hukumnya dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Sedangkan mengembalikan dan merujuk permasalahan kepada Allah dan Rasul adalah mencakup semua cara dalam mengembalikan permasalahan itu. Artinya, bahwa menyamakan peristiwa yang tidak memiliki nas dengan peristiwa yang sudah ada nasnya dikarenakan adanya kesamaan *'illat*, maka hal tersebut termasuk kategori "mengembalikan permasalahan kepada Allah dan Rasul-Nya" sebagaimana dalam kandungan ayat di atas.<sup>12</sup> Selain al-Nisa' (4): 59, para ulama juga menjadikan surat al-Hasyr (59): 2 sebagai salah satu landasan kejujuran qiyas.<sup>13</sup>

### C. Rukun-Rukun Qiyas

Rukun adalah unsur-unsur pokok yang harus terpenuhi demi keabsahan atau kesempurnaan suatu hal, dengan kata lain rukun adalah elemen urgen yang dengannya suatu perkara menjadi sempurna.<sup>14</sup> Dalam segala hal, rukun merupakan elemen terpenting karena rukun memegang peranan sebagai penentu sah atau tidaknya; legal atau tidaknya sesuatu. Termasuk dalam hal ini, qiyas juga memiliki rukun-rukun yang harus terpenuhi. Jika rukun-rukun tersebut tidak dapat terpenuhi maka secara otomatis qiyas juga tidak dapat diterapkan.

Adapun rukun-rukun qiyas adalah sebagai berikut:

#### 1. *Al-Aṣl* (الأصل)

<sup>12</sup> Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 49.

<sup>13</sup> Lihat Q.S al-Hasyr (59): 2, "*Dialah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran yang pertama. Kamu tidak menyangka, bahwa mereka akan keluar dan merekapun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. Dan Allah melemparkan ketakutan dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan.*" Titik tekan pengambilan ayat ini sebagai salah satu landasan qiyas adalah terletak pada kalimat "... ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang memiliki wawasan." Artinya, bandingkanlah dirimu dengan mereka, karena kamu adalah manusia seperti mereka; jika kamu berbuat seperti mereka, maka akan mendapat hukuman yang sama seperti mereka. Kalimat "... ambillah untuk menjadi pelajaran..." ditafsiri sebagai mengambil nasehat atau mengambil pelajaran. Hal itu dimaksudkan untuk mengambil kesimpulan hukum-hukum Allah yang diturunkan kepada makhluk-Nya. Artinya, apa yang berlaku bagi perbandingan maka berlaku pula bagi yang dibandingkan. Contoh kecil: bila ada seorang pegawai dipecat karena menerima suap, kemudian sang pimpinan berkata kepada semua pegawai, "Ambillah kejadian ini sebagai pelajaran bagi kalian," maka ungkapan itu dapat dipahami dengan arti: kalian adalah sama dengan pegawai tadi, bila kalian melakukan perbuatan seperti dia, maka kalian akan dihukum sebagaimana dia dihukum. Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 49-50.

<sup>14</sup> Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, cet. V (Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004 MHM Lirboyo, 2008), h. 133; Wahbah Zuhaily, *Uṣūl...*, h. 605.

*Aṣl* secara bahasa merupakan *lafaz musytarok*<sup>15</sup> yang bisa diartikan sebagai asas, dasar, sumber, dan pangkal.<sup>16</sup> Sedangkan yang dimaksud dengan *aṣl* dalam pembahasan qiyas ini adalah kasus lama yang dijadikan obyek penyerupaan atau kasus yang sudah ada ketetapan hukumnya secara tekstual dalam nas maupun ijmak. *Aṣl* sering disebut juga *musyabbah bih* (مشبّه به) atau yang diserupai; *maqīs ‘alaih* (مقيس عليه) atau tempat mengqiyaskan. Artinya, *aṣl* merupakan tempat atau kejadian atau kasus yang dijadikan sebagai ukuran, pembanding, atau disamai.<sup>17</sup>

Sebagai salah satu rukun qiyas, *aṣl* juga harus memenuhi beberapa persyaratan,<sup>18</sup> yakni:

- a. Hukum yang ada pada *aṣl* bersifat tetap.
- b. Ketetapan hukum yang ada pada *aṣl* harus berdasarkan jalur *sam‘i syar‘i*, bukan akli. Karena apa-apa yang ditetapkan melalui jalur akli dan *lugawi* (bahasa) bukan hukum syara’ yang bisa dijadikan pedoman qiyas.
- c. Metode atau jalur mengetahui ‘*illat* pada *aṣl* juga melalui jalur *sam‘i*.
- d. *Aṣl* bukanlah *far‘* bagi *aṣl* yang lain. Artinya, ketetapan hukum pada *aṣl* bukanlah berdasarkan qiyas, melainkan dikarenakan ada nas atupun ijmak.
- e. Dalil yang menetapkan ‘*illat* pada *aṣl* itu terkhusus bagi *aṣl* tersebut, tidak boleh sampai mencakup pada *far‘*.
- f. *Aṣl* tidak boleh keluar dari aturan-aturan qiyas. Artinya, qiyas tidak boleh keluar dari kaidah umum dan menjadi pengecualian. Sebab, jika ia keluar dari kaidah umum, maka secara otomatis *aṣl* tersebut tidak bisa dijadikan sandaran qiyas.<sup>19</sup>

Sebagian besar ulama menetapkan bolehnya mengqiyaskan sesuatu berdasarkan hukum yang ditetapkan oleh ijmak, sebab sandaran ijmak adalah nas. Ketika ditetapkan bahwa sandaran ijmak adalah nas maka tidak diragukan lagi bahwa ketetapan ijmak bisa dijadikan landasan qiyas.

<sup>15</sup> Abu Hilal al-‘Askari, *Al-Furūq al-Lugawiyah*, cet. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), h. 183. *Musytarok* adalah satu kata yang di dalamnya terkandung beberapa arti. Lihat Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gāyah...*, h. 43.

<sup>16</sup> Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, cet. IX (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004), h. 141.

<sup>17</sup> Abd. Wahab Khallaf, *‘Ilmu...*, h. 53.

<sup>18</sup> Ada yang menarik terkait dengan syarat-syarat *aṣl*. Banyak kalangan ulama yang mengatakan bahwa syarat-syarat *aṣl* sendiri sejatinya adalah merupakan syarat hukum *aṣl* sebagaimana yang penulis temukan di beberapa referensi termasuk pada kitab ushul fikih karya Wahbah Zuhaily. Di sana tertera bahwa syarat-syarat pada *aṣl* merupakan syarat hukum *aṣl*, karena *aṣl* tidak memiliki syarat selain bahwa, *aṣl* bukan merupakan *far‘*. Maksudnya, *aṣl* bukanlah merupakan *far‘* bagi *aṣl* yang lain. Atau dengan kata lain, ketetapan hukum yang ada pada *aṣl* bukanlah berdasarkan pada qiyas, melainkan benar-benar karena adanya *nas* atau ijmak. Wahbah Zuhaily, *‘Uṣūl...*, h. 634; lihat juga Abd. Wahab Khallaf, *‘Ilmu...*, h. 54. Pengalihan syarat *aṣl* ini, menurut al-Syaukani dalam kitab *Irsyād al-Fuḥūl*-nya, tak lain dikarenakan perbedaan pemahaman ulama mengenai *aṣl* itu sendiri. Ada yang mengatakan bahwa yang disebut *aṣl* adalah kasusnya, ada yang mengatakan nas-nya, bahkan ada yang mengatakan hukumnya. Sehingga, syarat-syarat *aṣl* yang diungkapkan para ulama, termasuk oleh al-Ghazali dalam *Al-Mustasfā*-nya, dianggap merupakan syarat bagi hukum *aṣl*, bukanlah *aṣl*. Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 134.

<sup>19</sup> Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfā...*, h. 335-338.

Walaupun ada yang beranggapan bahwa nas dalam ijmak itu jelas sehingga 'illat-nya tidak bisa diketahui. Akan tetapi anggapan ini disanggah oleh Abu Zahrah bahwa untuk mengetahui 'illat hukum itu tidak melulu melalui redaksi nas hukum saja. 'Illat hukum juga dapat diketahui dengan cara memperhatikan tujuan umum dan latar belakang pensyariaan hukum Islam. Jadi tidak benar jika untuk mengetahui 'illat hanya dengan cara tunggal, yaitu redaksi nas semata.<sup>20</sup>

2. *Al-Far'* (الفرع)

*Far'* merupakan rukun kedua dari rukun-rukun qiyas. *Far'* disebut juga *musyabbah* (مُشَبَّه) atau yang diserupakan; *maqīs* (مَقْيَس) atau yang diqiyaskan.<sup>21</sup> Secara etimologis, *far'* berarti cabang.<sup>22</sup> Sedangkan dalam konteks qiyas, *far'* diartikan sebagai kasus yang ingin diserupakan kepada *aṣl* karena tidak adanya nas yang secara jelas menyebutkan hukumnya. Maka dari itu, *far'* akan diproses untuk disamakan dengan *aṣl*.<sup>23</sup> Secara substansial, *far'* yang belum jelas status hukumnya itu disinyalir memiliki kesamaan-kesamaan dengan *aṣl*, oleh karena ada titik temu antara *aṣl* dan *far'*. Titik temu itulah yang disebut 'illat.

Sebagaimana *aṣl*, *far'* juga memiliki beberapa syarat yang harus dipenuhi, yakni:

- a. *Far'* belum ditetapkan hukumnya berdasar nas ataupun ijmak.<sup>24</sup> Sebab, qiyas tidak berlaku bagi pada hukum-hukum yang sudah jelas nasnya. Karena prinsip qiyas ialah mempertemukan hukum baru yang belum ada nasnya kepada hukum yang sudah ada nasnya.<sup>25</sup>
- b. Ditemukannya 'illat *aṣl* pada *far'*. Kadar kesamaan 'illat ini haruslah sempurna. Keduanya harus sama persis baik dari segi substansinya (*zātiyah*) ataupun jenisnya.
- c. Kadar 'illat yang terdapat pada *far'* tidak boleh kurang dari kadar 'illat yang terdapat pada *aṣl*. Yakni, setidaknya 'illat yang terdapat pada *far'* sama dengan 'illat pada *aṣl* dengan tanpa ada selisih pada kekurangannya. Sedangkan selisih dalam hal lebih (*ziyādah*) tidaklah berpengaruh, sebab terkadang hukum yang ada pada *far'* lebih utama daripada hukum yang ada pada *aṣl*.
- d. Dalam *far'* tidak ditemukan adanya sesuatu yang lebih kuat atau seimbang yang menentang atau menghalang-halangi untuk disamakan dengan hukum *aṣl*.
- e. Hukum pada *far'* tidak mendahului ketetapan hukum pada *aṣl*.<sup>26</sup>

<sup>20</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 353.

<sup>21</sup>Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 53.

<sup>22</sup>Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus...*, h. 1387.

<sup>23</sup>Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 53; Wahbah Zuhaily, *Uṣūl...*, h. 606; Abd. Hamid bin Muhammad Ali Qudsi, *Laṭā'if al-Isyārat Syarh 'alā Tashīl at-Thuruqāt li Naẓmi al-Waraqāt* (ttp.: Maktabah Muhammad bin Syarif, t.t), h. 53; Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gāyah...*, h. 113; Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, cet. IV (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 44.

<sup>24</sup> Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 54.

<sup>25</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 362-363.

<sup>26</sup> Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 139-140.

### 3. Hukum *aṣl* (حكم الاصل)

Rukun selanjutnya adalah hukum *aṣl*. Dua kata yang digabung menjadi satu susunan (*idāfah*) ini, memiliki pengertian: hukum syara' yang ada pada *aṣl* berdasar pada legitimasi nas.<sup>27</sup> Hukum *aṣl* inilah yang nantinya akan berdampak pada *far'* yang belum memiliki legalitas hukum dari syara' karena tiadanya nas. Dampak tersebut adalah kesamaan hukum, hukum yang sama-sama melekat pada keduanya dikarenakan kesamaan '*illat*.

Adapun setelah proses pengqiyasan, lalu ditemukanlah hukum bagi *far'*, maka hukum *far'* ini bukanlah merupakan salah satu rukun dari rukun-rukun qiyas. Hukum *far'* hanyalah buah hasil (*ṣamrah*) dari proses qiyas. Akan tetapi menurut Imam al-Isnawi, hukum *far'* juga merupakan salah satu rukun qiyas. Sedangkan yang dimaksud dengan buah dari qiyas adalah pengertian akan hukum *far'* tersebut.<sup>28</sup>

Hukum *aṣl* memiliki beberapa syarat, di antaranya:

- a. Berupa hukum syara' yang ditetapkan oleh nas ataupun ijmak. Mengenai ketetapan hukum yang berasal dari nas, para ulama tidak ada perbedaan pendapat. Sedangkan bagi hukum-hukum yang ditetapkan oleh ijmak, para ulama masih berselisih pendapat.<sup>29</sup>
- b. Harus berupa hukum yang *ma'qūl al-ma'na* (rasional/dapat dicerna akal). Yang dimaksud hukum rasional di sini ialah hukum yang dapat ditangkap sebab dan alasan penetapannya, atau setidaknya mengandung isyarat akan sebab-sebab itu. Sebaliknya, hukum yang tidak rasional yang tidak mampu ditangkap sebab-sebabnya oleh akal, seperti hukum tentang tayammum dan jumlah rakaat salat, maka tidak berlaku hukum qiyas.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Wahbah Zuhaily, '*Uṣūl...*', h. 606.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Pendapat pertama, memperbolehkan hukum *aṣl* yang ditetapkan oleh jalan ijmak. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Ishaq al-Syairazi dan Ibnu al-Sam'ani. Pendapat kedua, hukum yang dihasilkan oleh ijmak tidak boleh menjadi obyek pengqiyasan selama belum diketahui nas yang dijadikan landasan ijmak. Hal ini karena metode qiyas bisa dipraktekkan jika ada '*illat* yang menjadi dasar penetapan hukum *aṣl*. Dan hal ini tidak mungkin bisa diterapkan yang tercetuskan melalui ijmak. Sebab dalam ijmak tidak disyaratkan ada dalil dari nas yang dijadikan pijakan dalam merumuskan suatu hukum, sehingga mustahil untuk mengetahui '*illat* suatu hukum *aṣl* bila tidak ada sandaran dalil nas sama sekali. Akan tetapi pendapat ini disanggah oleh al-Sam'ani. Menurutnya, posisi ijmak adalah dasar dalam menetapkan hukum sebagaimana dalam nas. Beliau juga mengungkapkan, bila hukum yang ditetapkan oleh nas bisa dijadikan obyek qiyas, mengapa hukum yang dihasilkan melalui ijmak tidak bisa? Padahal, antara nas dan ijmak sama-sama mendapat legalitas dari sebagian besar ulama ushul untuk dijadikan sebagai dalil hukum syara'. Lagipula, cara mengetahui '*illat* dari hukum *aṣl* tidak hanya bergantung dari redaksi nas, melainkan masih ada cara lain. Sebagaimana *al-taqṣīm wa al-sabru, tanqīh al-manāṭ* dan lain sebagainya, yang akan dijelaskan dalam pembahasan metode pencarian '*illat* (*masālik al-'illah*). Al-Syaukani menilai, pendapat al-Sam'ani dan al-Syairazi sebagai pendapat yang *aṣaḥ* (paling benar). Sebab, hukum yang dihasilkan ijmak bersifat *qat'i* (pasti) sebagaimana hukum yang ditetapkan oleh nas, dan lagi karena pijakan ijmak adalah nas itu sendiri. Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 134-135.

<sup>30</sup> Oleh sebab itu para ulama membagi hukum Islam menjadi dua macam: *pertama*, hukum *ta'abbudiy* (bersifat ubudiyah). Di sini tidak berlaku qiyas, sebab asas qiyas ialah mengetahui '*illat* hukum, dan tidak ada cara untuk mengetahuinya dalam hukum-hukum yang bersifat *ta'abbudiy* tersebut. Hal ini karena akal manusia tidak mampu menangkapnya. *Kedua*,

Qiyas haruslah diterapkan pada hukum *aṣl* yang '*illat*-nya dapat ditangkap oleh akal manusia. Jika akal tidak mampu menangkap atau tidak menemukan '*illat* hukumnya, maka tidak mungkin ia dijangkau dengan qiyas. Karena dasar qiyas adalah menemukan '*illat* pada hukum asal dan berusaha menemukan '*illat* tersebut pada masalah baru.

#### 4. *Al-'Illah* (العلة)

*Al-'illah* atau yang sering disebut juga '*illat* merupakan poin terpenting di antara rukun-rukun yang lain. Karena sebagaimana dikatakan di atas, bahwa '*illat* merupakan titik temu antara *aṣl* dan *far'*, yang mana nantinya akan menentukan kasus hukum *far'* itu sendiri. Menurut arti bahasa, '*illat* diartikan sebagai hujah atau alasan.<sup>31</sup> Sedang secara terminologis, '*illat* adalah sifat yang menjadi landasan hukum *aṣl*.<sup>32</sup> '*Illat* haruslah berupa sifat yang jelas dan dapat dibatasi.<sup>33</sup> Karena konsekuensi dari '*illat* adalah penetapan hukum, oleh karenanya ia harus jelas dan dapat dimengerti dan diketahui batasan-batasannya. Terkadang '*illat* juga disebut sebagai sebab.<sup>34</sup>

Mengenai '*illat* ini, para ulama terpecah menjadi beberapa golongan. Keterpecahan itu terkait dengan permasalahan apakah di dalam setiap nas, baik al-Qur'an maupun hadis, selalu terdapat '*illat* di dalamnya atau tidak. Adapun kontroversi ulama mengenai keterkaitan nas dan '*illat* adalah sebagai berikut:

- a. Golongan pertama mengatakan bahwa setiap nas hukum pasti di dalamnya terkandung '*illat*. Oleh karenanya, hukum *aṣl* ada berdasarkan adanya '*illat*. Sebab, '*illat*-lah yang menentukan hukum suatu perkara. Pendapat ini diikuti oleh jumhur ulama.
- b. Golongan kedua berpendapat sebaliknya, bahwa di setiap nas hukum tidak terdapat '*illat*, kecuali ada dalil yang menunjukkan akan hal itu.
- c. Golongan ketiga menyatakan bahwa di dalam nas sama sekali tidak terdapat '*illat*. Pendapat ini merupakan pendapat ulama-ulama yang menolak atau tidak mengakui legalitas qiyas.<sup>35</sup>

Golongan yang pertama terpecah lagi menjadi dua kubu. Kubu ulama yang pertama, mengatakan bahwa '*illat* harus merupakan sifat yang jelas dan dapat dibatasi. Artinya, jelas batasan-batasannya dan dapat dideteksi oleh umumnya manusia. Sedang golongan yang kedua mengatakan bahwa '*illat* itu cukuplah merupakan sifat yang jelas tanpa harus jelas batasannya dan tidak harus dapat dideteksi oleh umumnya manusia.<sup>36</sup>

---

hukum yang *ma'qūl al-ma'nā*. Di sini berlaku qiyas karena akal manusia dapat menangkap '*illat-illat* dari hukum rasional itu. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 359. Atau pada redaksi yang hampir sama pada Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 55.

<sup>31</sup> Atabik Ali & A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus...*, h. 1313.

<sup>32</sup> Wahbah Zuhaili, *'Uṣūl...*, h. 606; Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 209; Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gāyah...*, h. 114.

<sup>33</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 364; Abu Yahya Zakaria Al-Anshari, *Gāyah...*, h. 114; Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 141.

<sup>34</sup> Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfā...*, h. 363; Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 56.

<sup>35</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 365.

<sup>36</sup> Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 141.

'*Illat* juga memiliki persyaratan-persyaratan sebagai salah satu rukun qiyas, yakni:

- a. '*Illat* harus berupa sifat yang jelas dan tampak, sehingga ia menjadi sesuatu yang bisa diidentifikasi. Karena secara peran, '*illat* memegang peranan terpenting: sebagai penentu hukum.
- b. '*Illat* harus kuat, tidak terpengaruh oleh perubahan individu, situasi maupun lingkungan, dengan satu pengertian yang dapat mengakomodasi seluruh perubahan yang terjadi secara definitif. "Memabukkan" adalah '*illat* diharamkannya *khamr*, dengan satu anggapan umum bahwa pada dasarnya *khamr* punya sifat memabukkan. Jadi, "memabukkan" itu merupakan sifat yang tetap pada *khamr*. Apabila dalam situasi tertentu ternyata *khamr* tidak memabukkan, itu hanyalah bersifat kasuistik yang tidak bisa menggeser sifat aslinya. Inilah yang membedakan '*illat* dengan hikmah.<sup>37</sup>
- c. Harus memiliki korelasi (*munāsib*) antara hukum yang ditetapkan dengan '*illat*. Artinya, keberadaan sifat tersebut bisa menunjukkan ketetapan suatu hukum sekaligus menjadi petunjuk kandungan hikmah di balik ketetapan hukum tersebut. Menurut al-Qadli dalam kitab *al-Taqrīb*, sifat ini sangat mempengaruhi dugaan mujtahid. Bahwa sesungguhnya suatu hukum bisa muncul di saat tetapnya sifat itu sendiri. Contohnya adalah pembunuhan, yang menjadi '*illat* terhalangnya ahli waris mendapatkan haknya. Karena hubungan kewarisan terbangun atas hubungan persaudaraan antara pewaris dan orang yang mewariskan. Oleh sebab itu, dengan adanya pembunuhan berarti si pembunuh telah menghilangkan sifat persaudaraan tersebut.
- d. Tidak berupa sifat yang hanya bisa ditemukan pada *aṣl* saja. Artinya '*illat* harus berdaya jangkau luas (*muta'addiy*). Hal ini didasarkan pada tujuan dari pencarian '*illat* adalah untuk dicabangkan pada *far'* dengan metode qiyas, sehingga '*illat* yang hanya terdapat pada *aṣl* tidak mungkin untuk dijadikan landasan pengqiyasan.<sup>38</sup>
- e. Sifat tersebut tidak bertentangan dengan nas. Jika sifat tersebut bertentangan, tentunya tidak layak untuk dicabangkan. Seperti tindakan para hakim Andalus yang dengan motif mengedepankan maslahat, menjatuhkan putusan kafarat berupa keharusan puasa dua bulan berturut-turut terlebih dahulu kepada para pejabat yang merusak kemuliaan Ramadan dengan melakukan hubungan badan di siang hari. Seharusnya, putusan yang dijatuhi terlebih dahulu adalah memerdekakan budak.

<sup>37</sup> '*Illat* merupakan sifat yang jelas dan dapat dibatasi (*al-waṣf al-zāhir al-mundābit*), sedangkan hikmah adalah tujuan ditetapkannya suatu hukum: menarik kemanfaatan atau menolak kesusahan dan bahaya. *Ibid*.

<sup>38</sup> Persyaratan '*illat* harus berdaya jangkau luas (*muta'addiy*) menjadi topik yang diperselisihkan oleh para ulama Syafi'iyah dan Hanafiah. Mazhab Hanafiah menegaskan bahwa '*illat* harus berdaya jangkau luas, sehingga memungkinkan untuk dijadikan dasar qiyas. Sedangkan ulama Syafi'iyah memperbolehkan '*illat* berjangkau terbatas. Alasannya, hukum itu mengikuti '*illat*, bukan sebaliknya. Peng-'*illat*-an hukum itu terkadang dimaksudkan hanya untuk suatu kepentingan menghubungkan antara sifat dengan hukum, meskipun ia sendiri tidak berjangkauan luas. Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 369.

Namun karena dianggap lebih maslahat (karena berpuasa dua bulan berturut-turut adalah lebih efektif sebagai hukuman penjara daripada sekedar keharusan memerdekakan budak yang bagi para pejabat adalah lebih mudah), maka para hakim itu menjatuhkan hukuman berpuasa. Namun, alasan ini tidak dapat dibenarkan, karena telah menyalahi nas yang ada.<sup>39</sup>

Kelima syarat ini, diperuntukkan bagi *'illat* yang melekat pada *aşl*. Nantinya, *'illat* pula yang akan menentukan apakah *far'* bisa diqiyaskan dengan *aşl* atau tidak. Dalam pembahasan qiyas, *'illat* merupakan elemen yang terpenting, sehinggakiranya diperlukan sedikit pembahasan tentang bagaimana caranya mengidentifikasi, menganalisis, dan menentukan bahwa suatu sifat yang melekat pada suatu perkara itu bisa dipastikan sebagai *'illat*.

Penyelidikan *'illat* dalam dunia usul fikih disebut dengan *masālik al-'illah*. *Masālik al-'illah* ialah metode-metode yang digunakan untuk mengetahui *'illat*.<sup>40</sup> Pembahasan tentang *masālik al-'illah* ini juga tak kalah penting, karena dalam beberapa kasus, terdapat beberapa sifat yang bisa dijadikan sebagai *'illat*. Untuk menentukan *'illat* dari beberapa sifat itu haruslah melalui metode-metode yang telah disepakati oleh ulama usul dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ushul fikih.

Adapun macam-macam *masālik al-'illah* ialah:

a. Nas (al-Qur'an dan hadis)

Ketika terdapat nas, baik al-Qur'an maupun Sunnah, secara eksplisit menyebut sifat tertentu sebagai *'illat* suatu hukum maka *'illat* tersebut merupakan *'illat* yang tersurat dalam nas. Walaupun pada kenyataannya, terkadang al-Qur'an atau Sunnah tidak melulu menampilkan *'illat* suatu hukum secara tersurat, melainkan secara tersirat melalui indikasi-indikasi atau isyarat terhadap *'illat* tersebut.

b. Ijmak

Ijmak juga merupakan salah satu metode untuk menentukan *'illat*. Walaupun pada eksistensinya, ijmak juga masih sering diperdebatkan mengenai keberadaannya.<sup>41</sup> Ijmak tetap menjadi landasan yang kuat untuk dijadikan sandaran hukum. Oleh karenanya, di dalam menemukan *'illat*

<sup>39</sup>*Ibid.*, h. 366-369; Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 142-143

<sup>40</sup>Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 66.

<sup>41</sup> Ijmak sebagaimana yang kita ketahui, ternyata juga tidak lepas dari kontroversi ilmiah mengenai keberadaan ijmak itu sendiri. Sebab, ulama-ulama yang tidak mengakui adanya ijmak berargumen bahwasanya ijmak tidak bisa terlaksana karena ulama pada kurun-kurun pertama hidup terpencar-pencar di berbagai daerah dan oleh karena banyaknya mereka, sulit masing-masing mengetahui pendapat satu sama lain. Inilah yang membuat Imam Ahmad berkata: "Orang yang menyatakan adanya konsensus, orang itu bohong, oleh karena bagaimana mungkin ia mengetahui atau menemukan ada orang-orang yang tidak menyetujui pendapat itu. Yang boleh dikatakannya hanyalah, kita tidak tahu pasti atau tidak pernah sampai kepada kita ada orang yang menyanggahnya," kata beliau. Sebab, banyak sekali pengklaiman bahwa terdapat konsensus atau ijmak terhadap suatu kasus yang tidak ada orang yang menentangnya, padahal di kemudian diketahui ada yang menentangnya. Yusuf Qaradawi, *Hukum Zakat*, cet. Ke-XII, terj. Salman Harun dkk. (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011), h. 22

suatu hukum, ijmak juga menjadi jalan kedua setelah nas untuk mencari *'illat*.

Ijmak menurut ulama *usūliyyīn* adalah kesepakatan terhadap suatu hukum syar'i oleh para mujtahid di masa setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW.<sup>42</sup> Ijmak adalah produk kesepakatan ulama yang sudah menjadi dalil dalam pelaksanaan hukum Islam.

Ada beberapa pemikir Islam yang membuat urutan di dalam menggali hukum lebih mendahulukan qiyas daripada ijmak dengan alasan sumber hukum Islam yang utama adalah wahyu, sedangkan qiyas merupakan penyandaran masalah baru yang belum ada nasnya kepada hukum yang telah ditetapkan oleh nas. Sedang ijmak adalah hasil penafsiran para mujtahid yang kemudian bersepakat atas hukum suatu perkara. Dalam hal ini, maka *istinbāṭ* yang menyandarkan dirinya pada nas (qiyas) harus didahulukan daripada *istinbāṭ* para mujtahid dengan menggunakan akal. Dan lagi, qiyas merupakan penalaran logis yang didasarkan pada nas Al-Qur'an dan hadis. Analogi induktif dapat dilakukan oleh seorang mujtahid, dan tidak perlu "bersama-sama" urun rembuk untuk menyepakati hukum suatu peristiwa. Yang terpenting adalah kejernihan dan ketelitian mujtahid dalam mengkaji *'illat* hukum dan menarik persamaan *'illat* hukumnya dengan permasalahan yang relatif baru.<sup>43</sup>

c. *Al-Taqsīm wa al-Sabru* (Pemilahan dan Penyelidikan)

*Al-taqsīm* adalah pengakomodiran seorang mujtahid terhadap semua sifat yang terkandung dalam *aṣl* yang disinyalir pantas dan layak untuk diplot sebagai *'illat* dari hukum *aṣl*. Sedangkan *al-sabru* adalah penyelidikan seorang mujtahid untuk menentukan satu dari sekian banyak sifat yang terkandung dalam *aṣl* yang berhasil diinventarisir, dengan cara membuang semua sifat yang dinilai tidak layak dijadikan *'illat*, dengan berpedoman pada dalil-dalil yang bisa menguatkannya.<sup>44</sup>

Apabila nas menetapkan hukum syara' pada suatu kasus, tetapi oleh nas atau ijmak tidak ditunjukkan *'illat* hukumnya, maka untuk mengetahui *'illat* hukumnya seorang mujtahid menggunakan teori *al-taqsīm wa al-sabru* ini. Artinya, ia harus membatasi beberapa sifat yang ditemukan pada suatu kasus, dan patut dikatakan bahwa *'illat* hukumnya adalah salah satu dari sifat-sifat itu, kemudian mencoba sifat demi sifat yang memenuhi ketentuan syarat-syarat *'illat* dan angapan-anggapannya. Dengan percobaan ini mujtahid dapat menyisihkan sifat-sifat yang tidak layak untuk dijadikan *'illat* dan menetapkan sifat yang layak untuk dijadikan *'illat*.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 40.

<sup>43</sup> Beni Ahmad Saebani, *Filsafat...*, h. 222-223.

<sup>44</sup> Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 154.

<sup>45</sup> Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu...*, h. 67. Metode *al-taqsīm wa al-sabru* ini sering menjadi permulaan terjadinya kontroversi di kalangan para ulama. Ini terjadi karena terkadang mujtahid sepakat saat menentukan sifat yang pantas diplot sebagai *'illat*, akan tetapi mereka berbeda pandangan saat menentukan sifat yang dinilai paling sesuai untuk dijadikan *'illat*. Hal ini dilatarbelakangi perbedaan kadar kecerdasan intelektual dan ketajaman analisis saat dihadapkan pada penelitian sifat-sifat yang ada. Seperti terjadi dalam kasus kewenangan ayah untuk

Contoh penentuan *'illat* dengan metode *al-taqṣīm wa al-sabru* ini adalah bahwa nas telah menetapkan seorang ayah mempunyai kewenangan untuk menikahkan anak perempuannya yang masih gadis dan belum dewasa, akan tetapi belum ada *'illat* yang pasti, baik dari nas ataupun ijmak. Maka, untuk menentukan *'illat* tersebut, pada tahap awal sang mujtahid mengakomodir sifat-sifat yang menurut analisisnya layak untuk dijadikan *'illat*. Dari hasil penelitiannya ditemukan dua *'illat*, yaitu sifat perawan dan belum dewasa. Kemudian dengan berpedoman pada syarat-syarat *'illat*, mujtahid secara seksama meneliti satu persatu sifat tersebut, hingga pada akhirnya ditentukan bahwa sifat perawan (*bikārah*) tidak layak untuk diplot sebagai *'illat*. Sehingga, hanya sifat *ṣigār* (belum dewasa)-lah yang paling pantas untuk ditetapkan sebagai *'illat*. Sebab, *Syāri'* (Allah dan Rasul-Nya) telah menjadikan sifat *ṣigār* sebagai *'illat* kewenangan ayah mengelola harta anak hingga ia dewasa. Kenyataan ini bisa dijadikan dalil atau bukti bahwa *Syāri'* memosisikan sifat *ṣigār* sebagai *'illat* dari perwalian secara umum. Dan karena perwalian atas harta dan perwalian menikahkan adalah sejenis, maka sang mujtahid sampai pada keputusan bahwa sifat yang patut dijadikan *'illat* adalah sifat *ṣigār*, bukan *bikārah*. Implementasi dari ketetapan ini adalah, bahwa seorang ayah tetap memiliki kewenangan menikahkan anak perempuannya yang masih kecil walau sudah hilang keperawanannya, dengan melalui pengqiyasan pada kasus di atas.<sup>46</sup>

Dalam *al-taqṣīm wa al-sabru* ini ada tiga tahapan yang harus dilalui seorang mujtahid yang hendak melakukan penelitian di dalam menemukan *'illat* suatu hukum, yang nantinya *'illat* tersebut dapat digunakan sebagai titik temu dalam melakukan qiyas. Adapun tiga tahapan itu adalah:

1) *Takhrīj al-manāṭ* (menggali sifat yang menjadi sandaran hukum)

*Takhrīj al-manāṭ* adalah pencurahan pikiran seorang mujtahid untuk mengeluarkan *'illat* hukum yang telah ditetapkan oleh nas atau ijmak. Pada tahapan ini, fokus mujtahid adalah mengeluarkan *'illat* yang masih tersembunyi dalam kandungan nas atau ijmak.<sup>47</sup> Artinya, mujtahid berusaha menemukan sifat yang pantas menjadi *'illat* hukum. Hal ini dilakukan apabila nas hukum tidak menjelaskan *'illat* baik secara ungkapan langsung, isyarat, atau tanda, dan tidak ada kesepakatan para ulama tentang *'illat* itu.

Menggali *'illat* seperti ini merupakan asas utama ijtihad untuk qiyas. Sebagai contoh: pembunuhan yang diancam dengan hukuman kisas ialah pembunuhan yang dilakukan dengan alat atau senjata yang biasanya mematikan. Oleh sebab itu, hukuman qisas tetap berlaku pada setiap kasus pembunuhan yang menggunakan senjata, baik senjata yang selalu dipakai maupun senjata yang tidak pernah dipakai.<sup>48</sup>

---

menikahkan anak gadisnya yang belum dewasa. Imam Abu Hanifah memilih sifat belum dewasa, sedangkan Imam Syafi'i cenderung memilih sifat perawan sebagai *'illat*-nya. Lihat Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 155.

<sup>46</sup> *Ibid.*, h. 154.

<sup>47</sup> *Ibid.*, h. 159.

<sup>48</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 378.

*Takhrīj al-manāṭ* ini merupakan jembatan awal dan dasar dalam berijtihad dengan metode qiyas. Karena bermula dari situlah dikeluarkan sifat-sifat yang nantinya akan dijadikan *'illat*.

2) *Tanqīḥ al-manāṭ* (menyeleksi sifat yang menjadi sandaran hukum)

Setelah sifat-sifat dikeluarkan atau dieksplorasi melalui metode *takhrīj al-manāṭ*, maka tahap selanjutnya adalah penyeleksian sifat-sifat tersebut untuk kemudian ditentukan manakah sifat yang layak menjadi *'illat*. Seorang mujtahid harus mampu mengenali sifat-sifat yang terkandung dalam hukum, kemudian memilih salah satu sifat yang paling tepat dan patut dijadikan *'illat* hukum, sementara sifat-sifat yang kurang korelatif disingkirkan. Dengan demikian, mujtahid menetapkan satu sifat saja sebagai *'illat* hukum. Sebagai contoh, metode penetapan *'illat* hukuman kafarat dari kasus seorang sahabat yang menggauli isterinya pada siang hari bulan Ramadan yang pernah ditetapkan oleh Rasulullah.<sup>49</sup> Rasulullah mewajibkan kepada orang itu untuk membayar kafarat berupa memerdekakan seorang budak; jika tidak bisa maka berpuasa selama dua bulan berturut-turut; dan apabila tidak mampu, maka wajib memberi makan 60 orang miskin.

Ketetapan Rasulullah tersebut pastilah memiliki *'illat*, akan tetapi apakah *'illat* hukumnya? Apakah karena “bersetubuh”, ia dijatuhi kafarat, atau karena “berbuka”? pada prinsipnya bersetubuh dengan isteri itu tidaklah haram. Tetapi mengapa berakibat hukum sampai pada kafarat?<sup>50</sup>

Dari kejadian tersebut para ulama mengidentifikasi beberapa sifat yang kemungkinan menjadi *'illat*-nya. Di antaranya adalah (1) pelakunya seorang *a'rābi* (Arab Badui), (2) yang digauli adalah isterinya, dan (3) perbuatan tersebut dilakukan dengan sengaja. Ternyata setelah melakukan penelitian dan pengkajian secara seksama disertai bukti-bukti yang kuat, mujtahid menetapkan bahwa sifat yang patut untuk dijadikan *'illat* adalah persetubuhan dengan sengaja. Imam Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal menetapkan sifat tersebut sebagai *'illat* dari kewajiban membayar kafarat. Sedangkan Imam Abu Hanifah dan Imam Malik mengarahkan tindakan persetubuhan dengan sengaja tersebut pada sifat keumumannya, yaitu segala perbuatan yang bisa membatalkan puasa.

Sampai sini, Imam Abu Hanifah dan Malik menyatakan bahwa semua perbuatan yang bisa membatalkan puasa, seperti makan dan minum, bila dilakukan di siang hari di bulan Ramadhan, maka wajib membayar kafarat. Karena orang tersebut telah merusak kehormatan bulan Ramadhan. Sedangkan menurut Imam Syafi'i dan Ahmad, hanya persetubuhanlah yang mengharuskan seseorang membayar kafarat.

3) *Tahqīq al-manāṭ* (menguatkan sifat yang menjadi sandaran hukum)

<sup>49</sup> *Ibid.*, h. 378.

<sup>50</sup> *Ibid.*, h. 377.

*Tahqīq al-manāṭ* ialah meneliti apakah sifat yang sudah diketahui unsur-unsurnya itu terdapat dalam kasus-kasus yang hendak dikaji. *Tahqīq al-manāṭ* disebut juga sebagai metode penetapan ‘*illat* dalam *far’*. Sebagai contoh, sifat memabukkan yang terdapat pada *khamr*, untuk membuktikan sifat “memabukkan” pada minuman-minuman lain, maka diharuskan ada pembuktian di dalam ijtihad *fiqhiyyah*.<sup>51</sup> “Memabukkan” adalah ‘*illat* diharamkannya *khamr*, dengan satu anggapan umum bahwa pada dasarnya *khamr* punya sifat memabukkan. Jadi, “memabukkan” itu merupakan sifat yang tetap pada *khamr*. Apabila dalam situasi tertentu ternyata *khamr* tidak memabukkan, itu hanyalah bersifat kasuistik yang tidak bisa menggeser sifat aslinya. Adapun hikmah di balik keharaman ini adalah untuk menolak *ḍarar* (bahaya) pada diri manusia. Karena kemunculan *ḍarar* ini hanyalah bersifat perkiraan yang tentunya berbeda-beda di antara masing-masing individu, maka dijadikanlah sifat memabukkan (*iskār*) sebagai ‘*illat*’nya, yang mana sifat memabukkan ini merupakan sifat yang dapat dibatasi dan nyata.

#### D. Contoh Aplikasi Qiyas pada Zakat Harta

Pada prinsipnya di dalam fikih, harta-harta yang wajib dizakati (*māl zakawiy*) adalah (1) harta dagangan (*tijārah*), (2) emas (*ḡahab*), perak (*fiḍḍoh*), (3) pertanian (*zurū’*), buah-buahan (*tsimār*), (4) hewan ternak (*mawāsyī’na’am*), (5) hasil tambang (*ma’dan*) dan juga harta karun (*rikāz*). Kelima *māl zakawiy* ini memiliki ‘*illat* yang sama, yakni *al-namā’*: tumbuh atau berkembang. Pengertian “berkembang” menurut bahasa sekarang ini adalah bahwa sifat kekayaan itu memberikan keuntungan, bunga, atau pendapatan, keuntungan investasi, ataupun pemasukan, walaupun harta itu berkembang dengan sendirinya.<sup>52</sup>

Harta yang tidak berkembang seperti rumah tempat tinggal, perhiasan yang digunakan wanita, sapi yang dipekerjakan, kuda untuk perang dan lain-lain, adalah tidak wajib dizakati berdasarkan ijmak ulama. Sedangkan, harta yang diinvestasikan merupakan harta yang tumbuh dan berkembang, sehingga mewajibkannya untuk dizakati.<sup>53</sup> Prinsip ini didasari pada keumuman teks nas, baik ayat al-Qur’an maupun hadis, dengan maksud agar bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman, sehingga tidak menutup kemungkinan masih terbukanya pintu ijtihad untuk mengembangkan dan memperluas subjek zakat sesuai dengan kondisi modern sekarang, yang tentunya tidak terlepas dari ‘*illat* yang telah dikemukakan di atas.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 378; Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas...*, h. 160.

<sup>52</sup> Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, cet. XII, terj. Salman Harun dkk. (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011), h. 138; Wahbah Zuhaili, *Zakat; Kajian Berbagai Madzhab*, terj. Agus Effendy & Bahruddin Fananny, cet. VII (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), h. 273.

<sup>53</sup> Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), h. 117.

<sup>54</sup> Ridwan Mas’ud dan Muhammad, *Zakat & Kemiskinan; Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 56.

Satu contoh konkret adalah rumah kos atau indekos. Rumah kos atau indekos merupakan bangunan yang tiap-tiap kamarnya disewakan, biasanya uang sewa dibebankan perbulan. Literatur fikih belum mencantumkan usaha indekos sebagai salah satu yang wajib dizakati, padahal kita tahu bahwa ketika sebuah rumah atau bangunan yang berisi banyak kamar disewakan maka secara otomatis ia memberikan keuntungan atau profit kepada pemiliknya. Dengan demikian rumah kos atau indekos memiliki ‘*illat* seperti halnya *māl zakawiy* yang lain, yaitu *al-namā’*’.

Adapun proses pengqiyasan usaha rumah kos dengan *māl zakawiy* yang telah ditetapkan sebelumnya adalah dengan menetapkan unsur-unsur qiyasnya: *Pertama*, penetapan *aṣl*. *Aṣl* dalam hal ini adalah lima kategori jenis harta yang telah ditetapkan oleh Rasulullah sebagai harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, yakni (1) harta dagangan (*tijārah*), (2) emas (*ḡahab*), perak (*fiḡḡoh*), (3) pertanian (*zurū’*), buah-buahan (*tsimār*), (4) hewan ternak (*mawāsyī/na’am*), (5) hasil tambang (*ma’dan*) dan juga harta karun (*rikāz*). Ada silang pendapat dari para ulama terkait *aṣl* yang sesuai dengan usaha rumah kos; apakah nanti *aṣl*-nya disamakan dengan *tijārah* (dagangan), ataukah dengan *simār* (buah-buahan). Sebab, usaha indekos jika dikomparasikan dengan kedua *māl zakawiy* tersebut (*tijārah* dan *simār*) memiliki sisi-sisi persamaan dan perbedaan. Artinya, ada dua *aṣl* yang memungkinkan untuk dijadikan sandaran qiyas bagi *far’*, yakni *tijārah* dan *simār*.<sup>55</sup>

*Kedua*, hukum *aṣl*. Semua kategori harta itu telah disepakati dan diketahui bahwa hukum menzakati harta-harta tersebut adalah wajib.

*Ketiga*, *far’*. Zaman terus berkembang dan secara otomatis problematika dalam hal hukum Islam pun mengalami perkembangan. Oleh karenanya, dari *far’-far’* baru yang muncul itu tetap dapat dicarikan jalan keluar (baca; hukum)-nya melalui qiyas. Adapun *far’* dalam pembahasan *māl zakawiy* ini adalah segala sesuatu yang memiliki nilai, sesuatu yang bisa disebut harta beserta sumbernya,<sup>56</sup> dalam contoh ini adalah rumah kos.

<sup>55</sup> Kedua jenis zakat ini (*tijārah* dan *simār*) merupakan perwakilan dari dua kategori jenis zakat secara umum. Karena dalam pembagiannya, ditinjau dari segi pengeluarannya, zakat dibagi menjadi dua kategori. *Pertama*, kekayaan yang dipungut zakatnya dari pangkal dan pertumbuhannya, yaitu dari modal dan keuntungan investasi, setelah setahun, seperti yang berlaku pada barang dagangan. *Kedua*, adalah kekayaan yang dipungut zakatnya dari hasil investasi dan keuntungannya saja pada saat keuntungan itu diperoleh tanpa menunggu masa setahun, seperti tanah pertanian dan perkebunan. Besar zakatnya adalah 10% atau 5%. Yusuf Qardawi, *Hukum...*, h. 441.

<sup>56</sup> Golongan Hanafiyah mendefinisikan harta sebagai segala sesuatu yang memenuhi dua syarat: (1) dapat dikuasai; (2) dapat diambil manfaat menurut ukuran umum. Harta harus berbentuk materi, karena harus dikuasai. Maka, sinar matahari bukanlah harta karena tidak dapat dikuasai. Setetes air, satu biji beras bukan harta, karena tidak dapat memberi manfaat menurut ukuran umum. Sedangkan golongan Syafi’iyah, Malikiyah, dan Hanabilah bahwa harta adalah segala sesuatu yang memberi manfaat, tidak harus dapat dikuasai. Karena ‘manfaat’ itu termasuk harta yang bisa dimiliki, hak cipta, saham, hak paten dan lain sebagainya. Akan tetapi Yusuf Qardawi menyatakan bahwa definisi harta menurut Hanafiyah lah yang lebih dapat diterapkan. Karena, harta bukan hanya cakupan manfaatnya, tapi juga kebendaan (*‘ain*)-nya yang bernilai ekonomis. Syekhul Hadi Permono, *Sumber-Sumber Penggalan Zakat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 54-55.

*Keempat*, penetapan ‘*illat*. Setelah melalui berbagai tahapan *masālik al-‘illah*. Para ulama telah sepakat menetapkan bahwa ‘*illat* dari *māl zakawiy* adalah *al-namā*’; tumbuh atau berkembang. Usaha rumah kos atau indekos jelas merupakan salah satu jenis usaha yang memberikan keuntungan. Pemilik cukup menyediakan beberapa kamar, kemudian hanya menunggu setoran perbulan. Sisi pertumbuhannya di mana? Yakni, pada setoran tarif perbulan si penyewa kamar. Kamar yang disewakan pada akhirnya memiliki nilai ekonomis yang terus berkembang dan memberi penghasilan atau *income* kepada pemiliknya. Dengan demikian, di dalam usaha rumah kos juga terdapat unsur *al-namā*’.

Untuk kajian lebih lanjut dan spesifik, maka di bawah ini ada dua poin pembahasan di dalam menyikapi zakat dari penghasilan gedung, rumah atau bangunan yang disewakan:

#### 1. Disamakan dengan zakat dagangan

Rumah kos sejatinya adalah harta yang tidak wajib dizakati bendanya dan tidak diperdagangkan, namun karena ia dikembangkan dan memberi penghasilan dan keuntungan bagi pemiliknya dengan cara disewakan, maka ia berpotensi untuk wajib dizakati. Alasan wajib zakat bisa dipahami, yaitu perkembangan pada harta.

Pada masanya, Rasulullah tidak memungut zakat pada harta tertentu bukan berarti harta tersebut tidak wajib dizakati. Sebab, pada masa beliau, harta ekonomis yang ada pada waktu itu hanyalah binatang ternak (unta, sapi, kambing), tanaman dan buah-buahan (gandum, kurma, dan anggur), harta dagangan dan mata uang (dinar dan dirham).<sup>57</sup> Oleh karena itu, kekayaan-kekayaan yang tidak bergerak seperti halnya rumah, tidak wajib dizakati bila digunakan untuk keperluan pribadi. Tetapi, bila dialihfungsikan untuk disewakan dan berubah sifatnya sehingga dapat bertumbuh dan memberikan keuntungan, maka perubahan sifatnya itu mengakibatkan terkena wajib zakat. Zakatnya dalam hal ini sama dengan zakatnya barang dagangan baik mengenai nisab maupun besaran zakatnya, yakni 2,5%.<sup>58</sup> Adapun nisab harta dagangan disamakan dengan nisabnya emas atau perak, yakni, 88 gram emas atau 616 gram perak, dalam redaksi referensi yang lain senilai 77,58 gram emas atau 543,06 gram perak.<sup>59</sup>

Mengapa disamakan dengan dagangan? *Pertama*, karena penyewaan rumah kos merupakan salah satu bentuk dari muamalah, yakni *ijārah* (akad sewa).<sup>60</sup> *Kedua*, usaha rumah kos juga mempertimbangkan untung-rugi

<sup>57</sup> Ali Mahmud Uqaily, *Praktis & Mudah Menghitung Zakat* (Solo: Aqwam, 2010), h. 89-92.

<sup>58</sup> Yusuf Qardawi, *Hukum...*, h. 443.

<sup>59</sup> M. Masykur Khoir, *Risalatuz Zakat*, cet. II (Kediri: Duta Karya Mandiri, 2004), h. 63. Ilustrasi nisab: jika harga emas per gramnya saat ini Rp 550.000 dan dikalikan 88, maka hasilnya adalah Rp 48.400.000 (empat puluh delapan juta empat ratus ribu rupiah).

<sup>60</sup> Dalam istilah fikih, *ijārah* merupakan بِعْوَضٍ مِّنْفَعَةٍ مِّنْكَ dalam redaksi lain عَقْدٌ عَلَى مَعْلُومٍ مِّنْفَعَةٍ مِّنْكَ مَعْلُومَةٍ بِعْوَضٍ مَعْلُومٍ, yang arti bebasnya: transaksi atas suatu manfaat dengan imbalan yang diketahui. Lihat Muhammad bin Umar al-Bantani, *Nihāyah al-Zain fi Irsyād al-Mubtadi’im* (Surabaya: Al-Haramain, 2005), h. 257; Abu Yahya Zakaria al-Anshari, *Fathh al-Wahhāb bi Syarh Manhaj al-Ṭullāb*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), h. 293.

sebagaimana berdagang. Oleh karenanya, hasil dari pendapatan rumah kos ini, jika mencapai nisab maka harus dihitung pendapatan beserta harga rumah tersebut<sup>61</sup> pada saat haulnya (genap setahun), kemudian dikeluarkan zakatnya sebesar 2,5% atau 1/40 dari hasil penghitungan tersebut.<sup>62</sup>

## 2. Disamakan dengan zakat buah-buahan

Pengqiyasan yang kedua adalah dengan cara menyamakan hasil usaha rumah kos itu dengan zakatnya pertanian. Sebab, jika dilihat dari berbagai sisi-sisinya juga terdapat kesamaan. *Pertama*, pendapatan yang didapat bisa berkali-kali dalam setahun. *Kedua*, pemilik rumah diibaratkan memiliki tanah lalu “menanaminya” dengan rumah atau deretan kamar-kamar, setelah “ditanami” rumah itu “berbuah” setiap bulan. *Ketiga*, *’uṣūl* atau pangkal atau modal dari bangunan tidak berubah, alias tidak seperti halnya dalam dagangan yang pangkal atau modalnya berubah-ubah karena ikut diperdagangkan.

Jika hasil penghasilan usaha indekos ini disamakan dengan zakat buah-buahan, maka kadar zakat yang harus dikeluarkan adalah sebesar 10% (tanpa biaya perawatan) dan 5% (dengan biaya perawatan, kebersihan, listrik, air, gaji penjaga, dll.), tanpa harus menunggu satu tahun (haul). Artinya, setiap bulan penghasilan yang masuk harus dikalkulasi apakah sudah mencapai nisab atau tidak, jika iya maka wajib mengeluarkan zakatnya. Penganalogian seperti ini didukung oleh ulama-ulama kontemporer seperti Muhammad Abu Zahrah, Abdul Wahab Khallaf dan Abd. Rahman Hasan.<sup>63</sup>

## E. Penutup

Sebagai salah satu metode penggalian hukum Islam, qiyas memiliki porsi tersendiri dalam kajian usul fikih. Qiyas bisa menjadi jalan keluar dalam menentukan kasus hukum yang belum ada dalil nasnya. Melalui tahapan-tahapan yang ada dalam qiyas, seorang mujtahid dapat memutuskan persoalan hukum dengan bersandar pada kasus yang sudah jelas hukumnya karena ada persamaan *’illat*. Pencarian *’illat* sendiri bisa melalui tiga tahapan, yakni *takhrīj al-manāṭ* (menggali sifat yang menjadi sandaran hukum), *tanqīḥ al-manāṭ* (menyeleksi sifat yang menjadi sandaran hukum) dan *tahqīq al-manāṭ* (menguatkan sifat yang menjadi sandaran hukum). Ketiga tahapan *al-taqṣīm wa al-sabr* ini menunjukkan bahwa di dalam proses *istinbāṭ al-ḥukm* dibutuhkan kejelian, ketelitian dan kehati-hatian. Selain itu, melalui metode qiyas ini pula, Imam Syafi’i mencoba untuk menengahi konflik antara ulama yang cenderung tekstualis dengan ulama *ahl al-ra’y*. Qiyas memberi porsi yang sama baik pada akal maupun teks; akal digunakan untuk menalar *’illat* dan teks sebagai landasan dan sandarannya.

<sup>61</sup> Karena yang memberi penghasilan adalah bangunan rumah itu sendiri, bukan yang lain. Yusuf Qardawi, *Hukum...*, h. 443.

<sup>62</sup> *Ibid.*, h. 442.

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 450.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Askari, Abu Hilal al-, *Al-Furūq al-Lugawiyah*, cet. IV Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Ahmad, Muhammad Djamaluddin, *Miftāḥ al-Wuṣūl fī ‘Ilmi al-’Uṣūl*, cet. II Jombang: Pustaka Al-Muhibbin, 2010.
- Ali, Atabik & A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, cet. IX Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004.
- Anshari, Abu Yahya Zakaria al-, *Fath al-Wahhāb bi Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 2002.
- Anshari, Abu Yahya Zakaria al-, *Gāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-’Uṣūl* Surabaya: Al-Hidayah, t.t.
- Bantani, Muhammad bin Umar al-, *Nihāyah al-Zain fī Irsyād al-Mubtadi’in* Surabaya: Al-Haramain, 2005.
- Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern* Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, cet. V. Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004 MHM Lirboyo, 2008.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad al-, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilmi al-’Uṣūl* Damaskus: Ar-Risalah, 2010.
- Hakim, Atang Abd. & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, cet. II. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Khallaf, Abd. Wahab, *‘Ilmu ‘Uṣūl al-Fiqh* Cairo: Dar al-Hadis, 2003.
- Khoir, M. Masykur, *Risalatuz Zakat*, cet. II Kediri: Duta Karya Mandiri, 2004.
- Munawwir, Imam, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam dari Masa ke Masa*, cet. II Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006.
- Permono, Syekhul Hadi, *Sumber-Sumber Penggalian Zakat* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Qaradhwani, Yusuf, *Hukum Zakat*, cet. Ke-XII, terj. Salman Harun dkk. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011.
- Qudsi, Abd. Hamid bin Muhammad Ali, *Laṭā’if al-Isyārat Syarḥ ‘alā Tashīl at-Thuruqāt li Nazmi al-Waraqāt* ttp.: Maktabah Muhammad bin Syarif, t.t.
- Ridwan Mas’ud dan Muhammad, *Zakat & Kemiskinan; Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat* Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Rosyada, Dede, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, cet. IV. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Saebani, Beni Ahmad, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Sardar, Ziauddin, *Kembali ke Masa Depan: Syariat sebagai Metodologi Pemecahan Masalah* Jakarta: Serambi, 2005.
- Syafi’i, Muhammad bin Idris al-, *Al-Risālah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t).
- Uqaily, Ali Mahmud, *Praktis & Mudah Menghitung Zakat*, Solo: Aqwam, 2010.
- Wahbah Zuhaily, *Zakat; Kajian Berbagai Madzhab*, terj. Agus Effendy & Bahrudin Fananny, cet. VII, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008.

Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, cet. Ke-XII, terj. Salman Harun dkk. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2011)

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqih*, terj. Saefullah Ma'shum dkk., cet.XI Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.