

kapital seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya; huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permukaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf sandangnya.

Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl : **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ**
Ihbiṭū Misran fainna lakum mā saaltum : **اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ**
لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ

Penggunaan huruf awal kapital untuk lafaz Allah hanya berlaku bila tulisan Arabnya memang lengkap, dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

Naṣrun minallāhī wa fathun qarīb : **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ**
Lillāhi al-amru jamī'an : **لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا**
Lillāhil amru jamī'an : **لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum dalam setiap masyarakat, bahkan di dalam masyarakat religiuspun, berkembang sejalan dengan perubahan sosial budaya masyarakat tersebut.¹ Artinya perubahan dalam hukum mengikuti perubahan sosial budaya yang terjadi dalam masyarakat. Perubahan sosial budaya tersebut berkaitan dengan kemaslahatan dan kebutuhan masyarakat yang tidak tetap dan senantiasa mengalami perubahan-perubahan. Hal ini dapat dilihat dari segi susunan masyarakat yang menjadi semakin kompleks dan

¹ Ahmad Hasan, 2001, *Qiyas Penalaran Analogis Di Dalam Hukum Islam*, Cet. I, terjemahan Widyawati, Pustaka, Bandung, h. vii.

pembidangan kehidupannya yang semakin maju.² Jika kita melihat dan membaca kembali sejarah peradaban umat manusia maka akan selalu muncul fenomena yang mengarah pada adanya suatu perubahan. Catatan sejarah menunjukkan bahwa perubahan sosial budaya selalu mempengaruhi tata kehidupan manusia. Umat Islam yang merupakan salah satu fenomena perubahan diatas ternyata pernah mengalami kemajuan yang terjadi pada abad kedua hijriyah sampai pertengahan abad keempat hijriyyah. Satu aspek yang menjadi perhatian adalah bahwa perkembangan pemikiran hukum Islam yang terjadi pada waktu kemajuan Islam itu ternyata sejalan dengan derap setiap perubahan sosial budaya yang dalam ilmu *tārikh tasyrī'* (تاريخ التشريع) atau sejarah Islam disebut dengan masa Imam Mazhab.³ Dalam kasus hukum Islam, perubahan tersebut berlaku bagi penafsiran, pendekatan dan penerapannya meskipun sumber-sumber materialnya tidak berubah.⁴

Jika kita renungkan kembali, sejatinya tujuan dilaksanakan suatu hukum bertujuan untuk keamanan dan ketertiban dalam kehidupan bermasyarakat, begitu pula hukum Islam. Hukum Islam sebagaimana telah disepakati oleh para ulama adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik secara individu maupun sosial. Al-Qur'ān sendiri sebagai sumber utama hukum Islam menyatakan sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia dan memerintahkan kepada manusia untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Perintah untuk mentaati kandungan al-Qur'ān termasuk aspek hukumnya harus dipahami sebagai ajaran yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁵

² Esmi Warassih, 2011, *Pranata Hukum Sebuah Telaah Sosiologis*, Cet. II, Badan Penerbit Universitas Diponegoro, Semarang, h. 1.

³ Sidik Tono, *Dinamika Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Jurnal Unisia, No. 16, Tahun XIII Triwulan V/1992, h. 35.

⁴ Lihat Ahmad Hasan, *loc. cit.*

⁵ Ahmad Taufiq, *Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim Tentang Dekonstruksi Syari'ah Sebagai Sebuah Solusi*, International Jurnal Ihya' Ulum Al-Din Vol. 20 No.2 (2018), h. 147.

Dan perlu untuk dipahami bahwa hukum Islam adalah merupakan aturan-aturan, norma-norma atau ajaran-ajaran yang dibangun atas argumentasi dan landasan-landasan yang jelas dan kokoh. Terbentuknya hukum Islam tidak terbatas pada hasil dari olah akal manusia semata, namun terdapat sinergitas antara kehendak langit dan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia melalui akalnya.⁶ Hal ini senada dengan apa yang telah dikemukakan oleh Akhmad Khisni bahwa hukum Islam itu terdiri dari produk wahyu disamping produk akal. Menurutnya hukum Islam yang berasal dari produk wahyu disebut dengan *Syarī'ah* (شريعة) yaitu *an-nuṣūṣ al-muqaddasah* (النصوص المقدسة) yang berarti bahwa *syarī'ah* berasal dari *naṣ-naṣ* (teks-teks) yang suci tanpa dicampuri oleh akal manusia, yang bersifat *qaṭ'ī* (قطعي) yang berarti pasti, *ta'abbudī* (تعبدية) yang berarti apa adanya tanpa dicampuri oleh akal manusia, dan berlaku secara universal (umum). Sedangkan hukum Islam yang berasal dari produk akal disebut dengan *Fiqih* (فقه) yaitu hukum yang berasal dari pemahaman manusia, yang *mutajaddidah* (متجددة) yang berarti selalu berkembang, bersifat *ẓannī* (ظني) yang berarti dugaan kuat karena hasil ijtihad, *ta'aqqulī* (تعقلي) atau *ma'qūlāt al-ma'na* (معقولات المعنى) yang berarti menggunakan akal sehat dalam interpretasinya, *wa ṣālih liḥliki zamān wa makān* (وصالح لكل زمان ومكان) dan berlaku kondisional (berbeda disebabkan waktu dan tempat yang berbeda pula).⁷ Dari apa yang telah dikemukakan tersebut, dapat dipahami bahwa adanya perbedaan yang sangat jelas antara *Syarī'ah* dan *Fiqih*.

'Abdul Jawwād Khalaf dalam mendefinisikan makna dari *Syarī'ah* dan *Fiqih* mengatakan bahwa:⁸

⁶ Isnan Ansory, 2018, *Apakah Dalil Semata Qur'an Dan Sunnah*, Cet. I, Rumah Fiqih Publishing, Jakarta, h. 5.

⁷ Akhmad Khisni, 2014, *Perkembangan Pemikiran Hukum Islam*, Cet. I, Unissula Press, Semarang, h. 2.

⁸ 'Abdul Jawwād Khalaf, 2003, *At-Tasyrī' al-Islāmī Jazūruhu al-Haḍāriyyah Wa Adwāruhu at-Tārīkiyyah*, Dār al-Bayān, Madīnah Nasr - Cairo, h. 172-173.

[الشريعة فى الأصطلاح : ما سنه الله لعباده من الدين وامرهم باتباعه او ما نزل به الوحي على رسوله ﷺ مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وافعال المكلفين قطعيا كان او ظنيا]

“*Syarī’ah secara terminologi adalah sesuatu yang telah menjadi Sunnatullah (ketetapan Allah) dalam agama terhadap hamba-hambanya dan memerintahkan mereka untuk mentaati (mengikuti)nya, atau sesuatu yang berupa wahyu yang diturunkan kepada Rasul saw tentang apa-apa yang berkaitan dengan aqidah, akhlaq dan perbuatan mukallaf baik secara qaṭ’ī (pasti) maupun zannī (dugaan).*”

[الفقه فى الأصطلاح : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية]

“*Fiqh secara terminologi ialah ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syarī’ah yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci.*”

Hal tersebut juga diperkuat dengan apa yang beliau ungkapkan tentang perbedaan antara *Syarī’ah* dan *Fiqh*, sebagai berikut :⁹

[...يلاحظ أن هناك نقاط يجدر معرفتها عند المقارنة بين الفقه والشريعة تتلخص فيما يأتي:]

“...*Jika diperhatikan dengan seksama, bahwasanya ada beberapa poin penting yang perlu diketahui ketika membandingkan antara Fiqh dan Syarī’ah, yang dihimpun secara ringkas sebagai berikut:*”

[١- الشريعة عامة شاملة لجميع الأحكام الاعتقادية، والأخلاقية والعملية.]

1. *Syarī’ah bersifat umum, dan mencakup segala aspek-aspek hukum yang berkaitan dengan aqīdah, akhlāq dan ‘amaliyyah.*

[٢- الفقه جزء من الشريعة، ويختص الفردية العملية كالصلاة والحدود والبيع والقضاء وسائر تصرفات العباد.]

2. *Fiqh merupakan bagian dari syarī’ah, dan dikhususkan pada fardiyyah ‘amaliyyah (perilaku/perbuatan yang berhubungan dengan masing-masing obyek individu) seperti shalat, hudūd, jual beli, qadha’(peradilan) dan seluruh aktivitas yang berkaitan dengan hamba (manusia).*

[٣- الشريعة عبارة عن الأحكام والقواعد التى نزل بها القرآن الكريم، وجاءت بها السنة النبوية.]

⁹ Ibid, h. 175.

3. *Syarī'ah* adalah merupakan ungkapan tentang hukum-hukum dan kaidah-kaidah (aturan-aturan) yang di turunkan bersama *al-Qur'ān* dan apa yang di bawa oleh *Sunnah Nabi*.

[٤ - الفقه هو الفهم والأستنباط من الكتاب والسنة، وهو الجانب التطبيقي لما جاءت به الشريعة.]

4. *Fiqih* adalah merupakan pemahaman yang mendalam dan *istinbāt* (pengambilan intisari) dari *al-Qur'ān* dan *Sunnah*, dan juga merupakan aspek implementasi terhadap apa yang di bawa oleh *syarī'ah*.

Syarī'ah telah mengatur perjalanan kehidupan manusia dari berbagai aspek yang berbeda, mengatur kehidupan mereka baik dari segi hubungan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Allah swt), dari segi hubungan terhadap perkara atau urusan keduniawiaan, serta mengatur bagaimana cara menjalin hubungan antar sesamanya, baik yang muslim maupun non muslim. Maka oleh sebab itu *fiqih* dengan berbagai *furū'* (فروع) atau cabangnya berperan terhadap dua aspek yaitu aspek ibadah dan aspek *mu'āmalah* (hubungan antar sesama).¹⁰

Aspek ibadah menggambarkan tentang hak Allah swt untuk diibadahi, ditaati, pada setiap perkara perintah maupun larangan. Sedangkan aspek *mu'āmalah* dengan pemahamannya yang universal menggambarkan tentang aspek kehidupan yang beragam baik dari segi jual beli, pinjam meminjam, jaminan, *musyārahah* (مشاركة),¹¹ *muzāra'ah* (مزارعة),¹² *mukhābarah* (مخابرة),¹³ *musāqah* (مساقاة),¹⁴ *mudhārabah* (مضاربة),¹⁵ dan seluruh aspek

¹⁰ Sya'bān Muhammad Ismā'īl, 2007, *Tahzīb Syarh al-Isnawī 'Alā Minhāj al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Ushūl Lī al-Qāḍī Baiḍāwī*, Al-Maktabah al-Azhariyyah Li at-Turās, Madīnah Nasr-Cairo, h. v-vi.

¹¹ *Syirkah* (شركة) atau *syarīkah* (شريكة) yang berarti serikat atau kongsi.

¹² Kerjasama mengelola tanah dengan mendapatkan sebagian hasilnya.

¹³ Mengelola tanah diatas sesuatu yang dihasilkan dan benihnya berasal dari pengelola.

¹⁴ Kerjasama antara pemilik ladang atau kebun dimana pemilik ladang atau kebun mempersilahkan tukang kebun untuk menjaga dan memeliharanya, sedang hasil dari ladang atau kebun tersebut akan dibagi sesuai dengan perjanjian antara keduanya ketika akad.

¹⁵ Bentuk kerjasama antara dua pihak atau lebih dimana pemilik modal mempercayakan sejumlah modal kepada pengelola modal dengan suatu akad atau perjanjian di awal.

mu'āmalah yang berkaitan dengan harta, hukum-hukum keluarga atau *ahkām al-usrah* (احكام الأسرة), hukum-hukum bagi pelaku tindak pidana atau *ahkām al-'uqūbāt 'ala al-jarāim* (احكام العقوبات على الجرائم), *qisās* (قصاص),¹⁶ *diyāt* (ديات),¹⁷ serta seluruh aspek yang berkaitan dengan penjagaan terhadap *dima'* (دماء) atau pertumpahan darah dan penjagaan terhadap barang kepemilikan. Begitu pula dengan hukum-hukum yang berkaitan dengan persengketaan antara kedua belah pihak, hukum yang berkaitan dengan hubungan antara negara yang satu dengan negara yang lainnya, hukum yang berkaitan dengan jihad, harta rampasan, wasiat, dan lain sebagainya. Sebagaimana yang telah tertera di dalam berbagai literatur-literatur *fiqih* dan *maḥab-maḥab* yang berbeda. *Syarī'ah* telah meletakkan kaidah-kaidah terhadap hal tersebut seluruhnya yang dapat mengontrol ataupun mengendalikan perilaku manusia, dan menjelaskan bagi mereka arah yang benar di dalam setiap situasi maupun kondisi mereka, baik secara *naṣ* (teks) -baik dari al-Qur'ān maupun as-Sunnah (*al-hadīṣ*)- baik melalui metode *ijtihād* dan *ra'yu* (pendapat yang diakui) yang bersandar kepada *naṣ* (teks) serta ruh *syarī'ah* secara universal (umum).¹⁸

Dari uraian tersebut diatas, dapat disimpulkan bahwa *syarī'ah* merupakan hukum-hukum Allah yang terdapat dalam al-Qur'ān dan Sunnah, *syarī'ah* dalam pengertian ini adalah wahyu, baik dalam pengertian *al-wahyu al-matlūw* (الوحي المتلو) yang berarti wahyu yang dibaca, dalam hal ini yaitu al-Qur'ān, maupun dalam pengertian *al-wahyu ghairu al-matlū* (الوحي غير المتلو) yang berarti wahyu yang tidak dibaca, dalam hal ini yaitu sunnah (*al-hadīṣ*). *Syarī'ah* dapat dipahami sebagai ajaran yang sama sekali tidak dicampuri oleh daya nalar manusia. *Syarī'ah* merupakan wahyu Allah secara murni, karenanya ia bersifat absolut, mutlak, tetap kekal, tidak bisa

¹⁶ Memberi hukuman yang setimpal.

¹⁷ Sejumlah harta yang wajib diberikan karena suatu tindak pidana kepada korban kejahatan atau walinya.

¹⁸ *Ibid.*

dan tidak boleh diubah.¹⁹ *Syarī'ah* mempunyai ruang lingkup yang lebih luas daripada *fiqih*, sedangkan *fiqih* lebih sempit dan menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum.²⁰ *Syarī'ah* mencakup hak-hak serta prinsip-prinsip dari ajaran Islam sedangkan *fiqih* berkaitan dengan aturan-aturan hukum, *syarī'ah* juga mencakup persoalan-persoalan teologi dan etika sementara *aksentuasi* dan *stressing fiqih* lebih kepada persoalan-persoalan hukum *ijtihādiyah* (اجتهادية) atau hukum yang dihasilkan melalui proses ijtihad dan perumusan hukum-hukumnya melalui metode *istidlāl* (استدلال) atau metode pencarian dalil sehingga dalam perkembangan selanjutnya kata *fiqih* digunakan sebagai penunjuk hukum-hukum Islam baik ditetapkan langsung oleh al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*) maupun yang telah diinterpretasikan oleh pemikiran manusia (*ijtihād*).²¹ *Syarī'ah* merupakan sumber *fiqih*, karena *fiqih* merupakan pemahaman yang mendalam terhadap *an-nuṣūṣ al-muqaddasah* (النصوص المقدسة) yang berarti *naṣ-naṣ* (teks-teks) yang suci tersebut.

Sebagaimana yang telah diketahui, bahwa Rasulullah saw telah meninggalkan warisan penting untuk dipedomani oleh ummat Islam, yaitu al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*). Al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*) sebagaimana juga telah disepakati oleh *jumhūr* ulama merupakan sumber primer hukum Islam yang disajikan dengan menggunakan bahasa Arab. Penguasaan terhadap bahasa Arab merupakan alat, media dan wasilah bagi seorang mujtahid dalam memahami dan mengambil *istinbat* (intisari) hukum yang tersurat maupun tersirat dalam al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*). Mengusai bahasa Arab dengan berbagai perangkatnya menjadi hal yang sangat penting dan paling utama bagi seorang mujtahid. Imam As-Syāṭibī (w.790 H) di dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* menyebutkan bahwa mempelajari bahasa Arab hukumnya *farḍu 'ain* bagi seorang mujtahid dan

¹⁹ Lihat Ahmad Taufiq, *op. cit.*, h. 148.

²⁰ Bustami Saladin, *Aktualisasi Makna Syari'ah dan Fiqh Dalam Konsep Hukum Islam*, Jurnal Al-Ihkam Vol. IV No. 2 Desember 2009, h. 232.

²¹ *Ibid*, h. 233.

merupakan penentu terhadap sah atau tidaknya hasil dari *ijtihad* seorang *mujtahid*.²² Bahkan pendapat yang lebih ekstrim disampaikan oleh Ibnu Taimiyyah (w. 782 H), yang mengatakan bahwa mempelajari bahasa Arab hukumnya *farḍu wājib* (فرض واجب) bagi setiap *mukallaf* (مكلف)²³ dengan bersandar kepada *qā'idah ushūliyyah* (قاعدة أصولية) atau kaidah *ushūl* yang berbunyi *mā lā yatimmul wājibu illā bihi fahuwa wājibun* (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب), hal tersebut sebagaimana berikut ini:²⁴

[يقول ابن تيمية: "اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."]
 "Ibnu Taimiyyah berkata: bahasa Arab itu sendiri merupakan bagian dari agama, maka menguasainya (bahasa Arab) hukumnya adalah *farḍu wājib*, Sesungguhnya memahami *al-Qur'ān* dan *Sunnah* adalah sebuah kewajiban, *al-Qur'ān* dan *Sunnah* itu tidak dapat dipahami kecuali hanya dengan memahami bahasa Arab, dan perkara yang menjadi penyempurna dari perkara yang wajib hukumnya juga wajib."

Klaim Islam sebagai jalan hidup abadi bagi semua manusia sepanjang zaman mensyaratkan mekanisme hukum untuk memberikan respon terhadap situasi yang selalu berubah dalam masyarakat manusia. Berhadapan dengan pertanyaan-pertanyaan dan masalah-masalah baru yang jawaban-langsungnya tidak ada dalam *al-Qur'ān* dan *Sunnah* (*al-hadīs*). Para ahli kompeten harus menjadikan *ijtihad* sebagai tempat kembali, untuk mencari solusi-solusi berdasarkan *al-Qur'ān* dan *Sunnah* (*al-hadīs*).²⁵ Sebagaimana yang telah dipaparkan dalam sebuah tulisan yang ditulis oleh

²² Ahmad 'Abdul Bāsiṭ Ḥāmid, 2014, *Min Qaḍāyā Ushūl an-Nahwi 'Inda 'Ulamā' Ushūl al-Fiqh*, Cet. I, Wizārah al-Auqāf Wa as-Syu'ūn al-Islāmiyyah, Kuwait. h. 1.

²³ *Mukallaf* (مكلف) yaitu muslim yang dikenai kewajiban atau perintah dan menjauhi larangan agama (pribadi muslim yang sudah dapat dikenai hukum). Seseorang berstatus *mukallaf* bila ia telah dewasa dan tidak mengalami gangguan jiwa maupun akal.

²⁴ *Ibid*, h. 2-3.

²⁵ Lihat Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. v.

seorang penulis terkenal as-Syāhrastānī (548 H) dalam kitabnya yang berjudul *al-milal Wa an-Nihal*, disebutkan bahwa:²⁶

[النصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناها لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة إجتهد.]
“Jika teks-teks adalah terbatas sementara peristiwa kehidupan tidak terbatas dan yang terbatas tidak mungkin menampung yang tak terbatas maka upaya-upaya kreatif intelektual (*ijtihād*) dan *qiyās* (*analogi*) adalah niscaya adanya, sehingga setiap peristiwa ada keputusan hukum yang jelas.”

Begitu juga dengan imam Abū al-Ma’ālī ‘Abdul Maliki al-Juwaini yang populer dengan panggilan *Imām al-Haramain*, ia mengemukakan bahwa:²⁷

[نحن نعلم قطعا ان الوقائع التي جارت فيها فتاوى علماء الصحابة واقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد، ولا يحويها حد، فانهم كانوا قايسين مايقرب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس الى البحث طلقة، وما سكتوا عن واقعة، صائرين الى انه لا نص فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصا وظاهرا، بالإضافة الى الأقضية والفتاوى، كغرفة من بحر لا ينزف، وعلى قطع نعلم انهم ماكانوا يحكمون بكل مايعن لهم من غير ضبط، وربط، وملاحظة قواعد متبعة عندهم، وقد تواتر من شيمهم انهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فان لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله ﷺ، فان لم يجدوها اشتوروا، ورجعوا الى الرأي]

“Kita mengetahui secara pasti bahwasanya situasi-situasi perubahan masyarakat yang berlaku di dalamnya fatwa-fatwa dan penyelesaian perkara-perkara di kalangan ilmuan sahabat merupakan hal yang menjadikan penambahan terhadap teks-teks (*naṣ-naṣ*) yang telah tertulis dengan tambahan yang tidak terhitung banyaknya, serta komposisinya yang tidak terbatas, yang demikian itu menunjukkan bahwasanya mereka telah melakukan *qiyās* (*analogi*) kurang lebih dari seratus tahun yang lalu. Situasi-situasi perubahan dalam masyarakat terus berkembang, yang memanggil jiwa untuk mencari solusinya, dan mereka tidak berdiam diri terhadap satu situasi perubahanpun sementara mereka terkadang berada

²⁶ Ibnu Hazm aḏ-Ḍāhirī, *Al-Fiṣāl Fi al-Milal Wa al-Ahwā’ Wa an-Nihal Wa Bihāmisiyihī al-Milal Wa an-Nihal Li as-Syāhrastānī*, Jilid II, Maktabah as-Salām al-‘Ālamiyyah, Cairo, h. 32.

²⁷ ‘Abdul Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaimān, 1984, *Al-Fikr al-Ushūlī Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah*, Cet. I, Dār as-Syurūq, Jeddah-Saudi Arabia, h. 28.

pada kondisi dimana tidak terdapat naş (teks)nya. Dan ayat-ayat al-Qur'ān serta hadīs-hadīs Nabi yang mencakup tentang hukum-hukum yang ada naş serta zahirnya pun bila dibandingkan dengan penyelesaian perkara-perkara dan fatwa-fatwa yang ada, bagaikan satu gayung air dari air lautan yang tak pernah kering. Dan kita mengetahui secara pasti bahwasanya mereka tidak memutuskan perkara hukum dengan begitu mudah tanpa adanya pedoman dan pengikat(sandaran) yang jelas. Mereka selalu teliti mengikuti kaidah-kaidah yang mereka jalani. Dan telah menjadi kebiasaan dikalangan para sahabat tersebut ketika terjadi suatu perkara, maka mereka kembali merujuk kepada al-Qur'ān, dan ketika mereka mencari hukum tentang suatu perkara yang tidak di dapatkan di dalam al-Qur'ān, mereka kembali merujuk pada hadīs rasul, apabila tidak ditemukan dalam hadīs rasul, mereka mengadakan musyawarah diantara mereka dan mereka kembali merujuk kepada pendapat-pendapat atau ra'yu yang ada pada mereka.”

Hukum Islam telah membekali kita dengan prinsip-prinsip tertentu yang diakui oleh al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*) untuk menafsirkan hukum dalam masyarakat yang berubah.²⁸ Ini bermakna bahwa dalam keadaan perubahan yang demikian, hukum tidak selalu merupakan barang siap pakai, melainkan harus dicari dan ditemukan. Oleh karena itu penemuan hukum merupakan suatu hal yang *inheren* dalam setiap sistem hukum, termasuk hukum Islam. Dan menemukan hukum haruslah dari sumber hukum itu sendiri. Sebagai seorang yang berusaha menemukan hukum dalam hal ini *Mujtahid* haruslah memahami terlebih dahulu tujuan dari penemuan hukum tersebut dengan bertitik tolak terhadap kemaslahatan dan dengan metode yang ditawarkan para pendahulu yang ahli dibidangnya. Dengan demikian seorang *Mujtahid* juga diharapkan mampu menerapkan teori dan metode

²⁸ Lihat Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. vii.

tersebut dalam menemukan hukum-hukum yang dapat memecahkan setiap persoalan yang muncul.²⁹

Berbicara tentang metode penemuan hukum, Munawir Haris dalam jurnalnya yang berjudul *Metodologi Penemuan Hukum Islam* menuliskan bahwa metode penemuan hukum adalah merupakan suatu proses individualisasi dan kongkretisasi peraturan-peraturan umum dengan mengaitkannya pada peristiwa-peristiwa atau kasus-kasus tertentu. Dengan demikian, penemuan hukum bersifat klinis, tujuannya adalah untuk menjawab apa hukum atas suatu kasus tertentu tersebut? Penemuan hukum (*rechtsvinding*) memiliki perbedaan dengan penelitian hukum (*rechtsonderzoek*). Penelitian hukum berusaha menyelidiki hukum sebagai suatu fenomena sosial dengan mempelajari hubungannya dengan fenomena sosial lainnya, baik sebagai variabel independen yang mempengaruhi masyarakat, maupun sebagai variabel dependen yang dipengaruhi oleh perubahan-perubahan masyarakat. Disamping itu, penelitian hukum juga melakukan penyelidikan normatif terhadap hukum untuk melakukan inventarisasi peraturan hukum, menemukan asas-asasnya (doktrin hukum), meneliti taraf sinkronisasi dan sistematisasi hukum serta menemukan hukum untuk menyelesaikan suatu perkara *in concreto*. Dengan demikian, penemuan hukum (*rechtsvinding*) hanyalah sebagian dari penelitian hukum (*rechtsonderzoek*).³⁰

Sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, bahwa hukum Islam telah membekali kita dengan prinsip-prinsip tertentu yang diakui oleh al-Qur'ān dan Sunnah (*al-hadīs*) untuk menafsirkan hukum dalam masyarakat yang berubah. *Qiyās* adalah satu diantara prinsip-prinsip tersebut. Ia merupakan prinsip hukum yang paling teknis dan susah. Ia menuntut penyelidikan yang dalam dan luas, sehingga semua karya klasik

²⁹ Yusna Zaidan, *Model hukum Islam: Suatu Konsep Metode Penemuan Hukum Melalui Pendekatan Ushuliyah*, Jurnal Syariah: Jurnal Ilmu Hukum dan Pemikiran, Vol. 17 No. 2 Desember 2017, h. 114.

³⁰ Munawir Haris, *Metodologi Penemuan Hukum Islam*, Ulumuna Jurnal Studi Keislaman Vol. 16 No. 1 Juni 2012, h 3-4.

tentang *ushūl fiqh* menjelaskannya secara rinci. *Qiyās* merupakan salah satu sumber hukum Islam. Tidak seperti metode-metode *ijtihād* yang lain, *qiyās* merupakan proses penalaran yang sistematis untuk mengungkap ketetapan hukum. Ia sepenuhnya bersandar pada otoritas, seperti al-Qur’ān, Sunnah (*al-hadīś*) atau *Ijma’*. Ia merupakan prinsip terpenting dalam pengambilan hukum dari sumber-sumber asal. Kebanyakan masalah hukum yang terkandung dalam literatur *fiqh* adalah hasil dari *qiyās*.

Pembahasan tentang *qiyās* ini, tidak hanya dibahas dalam studi ilmu Islam seperti studi ilmu *ushūl fiqh* (أصول الفقه) saja. Akan tetapi istilah *qiyās* juga telah dibahas dalam studi ilmu *ushūl nahwi* (أصول النحو). Sebagaimana juga dibahas dalam studi ilmu *manṭiq* (منطق) dan *filsafat* (فلسفة).³¹ Dalam studi ilmu *ushūl fiqh* dijelaskan bahwa *qiyās* berada pada urutan ke empat dari urutan dalil hukum yaitu *al-Qur’ān* (القرآن), *as-Sunnah* (السنة), *al-Ijma’* (الأجماع) dan *al-Qiyās* (القياس). Sedangkan dalam studi ilmu *ushūl nahwi*, *qiyās* berada pada urutan ketiga yaitu *as-Sima’* (السماع), *al-Ijmā’* (الأجماع) dan *al-Qiyās* (القياس).³² Sebagai gambaran dan contoh interelasi yang terjadi antara *qiyās ushūl nahwi* (قياس أصول النحو) dan *qiyās ushūl fiqh* (قياس أصول الفقه), sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Abdul Hamid dalam tesisnya yang berjudul “*Qiyās Ushūlī dan Qiyās Nahwī Dalam Perspektif Historis dan Epistemologis*”, ia menuturkan bahwa terdapat persamaan dari segi struktur terbentuknya *qiyās* yaitu unsur pokok pembentuk *qiyās* terdiri dari *aṣl* (أصل) *far’u* (فرع), *hukm al-aṣl* (حكم الأصل) dan *‘illah* (علة). Persamaan lain dapat ditemukan ketika membandingkan macam-macam *qiyās* dan cara-cara mencari

³¹ Hasan Mandīl al-‘Ūkailī, 2008, *Al-Qiyās an-Nahwi Baina At-Tajrīd al-Aqlī Wa al-Isti’mālī al-Lugawī*, Majallah Kulliyah At-Tarbiyyah Li al-Banāt, Al-Mujallad 19 (1) 2008, Jāmi’ah Bagdad, (The Journal Of College Of Education For Women, Vol. 19 No. 1, 2008, Bagdād University), h. 1.

³² Rini, *Ushul al-Nahwi al-Arabi: Kajian Tentang Landasan Ilmu Nahwu*, Jurnal Arabiyatuna, Vol.3 No. 1, Mei 2019, h. 147.

'illah (علة) atau yang disebut dengan *masālik al-'illah* (مسالك العلة).³³ Kemudian dalam penutupnya sekaligus menjadi kesimpulan dari isi tesisnya beliau mengatakan bahwa konsep 'illah (علة) mempunyai makna yang sama, baik pada *qiyās ushūl fiqh* maupun pada *qiyās ushūl nahwi*. Ia merupakan sebuah konsep mental (ide) tentang adanya sebuah titik temu untuk menyatukan antara kasus baru dalam hal ini *far'u* (فرع) atau cabang dengan kasus yang telah ada ketetapan statusnya dalam hal ini *aṣl* (أصل) atau kasus asal. Dan kesamaan terakhir yang beliau sebutkan adalah bahwa kedua *qiyās* tersebut berasal dari epistemologi yang sama, yaitu epistemologi *bayāni* (بياني).³⁴

Dari uraian panjang lebar tersebut diatas, titik poin penting yang menjadi fokus peneliti dalam penelitian ini adalah bahwa perubahan zaman dan waktu serta permasalahan-permasalahan dan perubahan-perubahan sosial budaya masyarakat terkhusus dalam dunia hukum Islam yang berkaitan dengan *qiyās* masih relevan dan menarik untuk dikaji, walaupun kajian tentang *qiyās* ini telah banyak dibahas dan dikaji baik dalam literatur-literatur ke-Islaman maupun dalam bentuk kajian-kajian akademik. Namun satu hal yang paling menarik perhatian dari peneliti sendiri adalah adanya fenomena kesalahan penggunaan dan penempatan *qiyās* yang menurut peneliti jauh dari konstruksi hukum Islam yang ketentuan hukumnya harus sesuai dengan akal sehat (*a rasional assumption*). Sebagaimana kasus yang pernah terjadi yang berhubungan dengan konsep *milk al-yamīn* (*milkul yamīn*) Muhammad Syahrur, yang dituangkan Abdul Azis dalam disertasi program doktornya yang menuai kontroversial dikalangan publik.³⁵ Menurut

³³ Abdul Hamid, 2009, *Qiyās Ushūlī dan Qiyās Nahwī Dalam Perspektif Historis dan Epistemologis*, Tesis Program Studi Kajian Islam, Pendidikan Bahasa Arab, Sekolah PascaSarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, h. 2.

³⁴ *Ibid*, h. 162-163.

³⁵ Lihat selengkapnya dalam Ahmad ZR, *Konsep Milkul Yamin Tak Dibenarkan Dalam Epistemologi*, url: <https://suarapalu.com/konsep-milkul-yamin-tak-dibenarkan-dalam-epistemologi/>, diakses 1 Nopember 2019, pukul 22:55 WIB. Lihat juga Usman Hadi, *Penjelasan UIN Yogya Soal Kontroversi Disertasi 'Hubungan Seksual Non Marital'*, <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4687076/penjelasan-uin-yogya-soal->

peneliti terjadi kesenjangan antara bahasa Arab dan hukum Islam yang dihasilkan dengan menggunakan metode *qiyās* yang salah. Hal tersebut juga di dukung dengan apa yang telah dijabarkan oleh Syamsyuddin Arif dalam sebuah seminar dengan tema “*Fenomena Transnasional Islam Liberal di Dunia Akademik*” yang diadakan oleh INSIST dan ditulis dalam sebuah artikel panjang yang ditulis oleh Mohammad Syam’un Salim.³⁶

kontroversi-disertasi-hubungan-seksual-nonmarital, diakses 1 Nopember 2019, pukul 22:56. Lihat juga____, *Disertasi Abdul Azis Sebuah Kesalahan Logika*, <https://www.swamedium.com/2019/09/03/disertasi-abdul-aziz-sebuah-kesalahan-logika/>, diakses 1 Nopember 2019, pukul 22:27 WIB. Dan Lihat Hasanul Rizqa, *Kata UAS Tentang Kesesatan Syahrur*, <https://khazanah.republika.co.id/berita/pxk7al458/kata-uas-tentang-kesesatan-syahrur>, diakses 1 Nopember 2019, pukul 22:28 WIB.

³⁶ Mohammad Syam’un Salim, *Islam Liberal gerakan Transnasional yang dinaturalisasikan*, url: <https://insists.id/islamliberal-gerakan-transnasional/>, diakses 6 Nopember 2019, Pukul 17.00. WIB. Dalam artikel tersebut dikemukakan bahwa “...salah satu dari hasil liberalisasi adalah krisis otoritas. Di mana dalil-dalil agama, tidak lagi dipahami dengan merujuk kepada ulama yang *mu’tabar* tetapi malah merujuk kepada yang tidak menguasai ilmu agama sama sekali, dengan dalih relativisme kebenaran tafsir, kebebasan berpendapat dan berpikir. Gagasan ini menurut Dr. Syamsuddin tidak realistis, naif dan patut untuk dicurigai. Tidak realistis karena riilnya tidak semua penafsiran harus diterima, begitu pula sebaliknya. Penafsiran yang dimaksudkan untuk justifikasi pada ideologi tertentu, kepentingan atau ambisi tertentu; yang menggiring pada paham-paham tertentu jelas ditolak dan tidak bisa diterima dengan alasan apapun. Naif karena seruan itu akan kembali dan menyerang dirinya sendiri “*self defeating*”. Keyakinan atas adanya relativitas terhadap tafsir, secara tidak langsung merelatifkan tafsirannya sendiri, dan mengisyaratkan bahwa kata-katanya sendiri tidak layak untuk diikuti. Sedang patut untuk ‘dicurigai’ karena ada kemungkinan bahwa seruan itu jangan-jangan adalah tuntutan agar dirinya yang belum layak untuk menafsirkan diberikan hak dan kesempatan untuk menafsirkan al-Qur’an; untuk mengakomodir keyakinannya “*bisa dibayangkan apa yang terjadi jika pramugari berlagak menjadi pilot atau perawat berlagak sebagai dokter*” pungkas dosen pascasarjana alumni Gontor yang asli betawi ini. Lebih dalam lagi, Dr. Syamsuddin secara khusus menjabarkan kesalahan-kesalahan Syahrur beserta pengikutnya dalam menyimpulkan ayat-ayat ahkam yang ada di dalam al-Qur’an. Misalnya saja ketidakkonsistenan syahrur dalam membaca terminologi milkul yamin. Dalam beberapa penjelasan Syahrur menerangkan milkul yamin sebagai “*patner seksual*” tetapi pada lembaran lain, ia menjelaskan milkul yamin sebagai “*hubungan antara tuan dengan budak*”; yaitu sebuah predikat. Ini jelas terlihat janggal. Sebab secara logika ‘substance’ tidak bisa disamakan dengan predikat, begitupun sebaliknya. Selain itu—dalam kasus milkul yamin ini—penjelasan Syahrur juga terindikasi dekat dengan Syi’ah. Hal ini tampak dari pengakuannya bahwa nikah mut’ah merupakan satu bentuk dari *akad* milkul yamin “*nikahu al-mut’ah shaklun min ashkali ‘uqud milku al-yamin*”. Selain nikah mut’ah, turunan dari milkul yamin ini antara lain; nikah muhallil, nikah urf, nikah misyar, nikah misfar, nikah friend, nikah hibah, al-musakanah, dan akad ihson. Dari penelusuran Dr. Syamsuddin, semua turunan dari milkul yamin ini, bila dilihat dari kacamata fiqih, masuk pada kategori haram oleh jumhur ulama. Artinya tidak ada satupun dari ulama yang memperbolehkan nikah-nikah yang disebutkan syahrur sebelumnya. Dengan demikian, pernyataan bahwa Syahrur (disertasi Abdul Aziz) menghalalkan zina, adalah tepat. Sebab

Selain hal tersebut, isu lain yang menjadi pendorong peneliti untuk meneliti *qiyās* ini, baik dari segi *ushūl nahwi* maupun *ushūl fiqh* adalah adanya isu tentang pembaharuan dalam *ushūl fiqh* atau yang juga disebut dengan dekonstruksi hukum Islam melalui *ushūl fiqh*,³⁷ ditambah isu yang

segala macam turunan dari milkul yamin masuk pada kategori hubungan seksual yang dilarang oleh mayoritas ulama. Oleh itu, berkenaan dengan konsep milkul yamin ini, Dr. Syamsuddin mensinyalir bahwa Abdul Aziz menggunakan hermeneutika hukum ala Syahrur sebagai pretext guna mendekonstruksi syariah. Dari disertasi Abdul Aziz juga diketemukan paham relativisme epistemologis dan pluralisme hukum. Di mana secara terang benderang Abdul Aziz mengutip Syahrur menyebutkan bahwa milkul yamin sebagai hubungan seksual yang sah dan diperbolehkan di dalam Islam. Di sini, Syahrur sepertinya terpengaruh oleh paradigma sekuler liberal dalam melihat hubungan seksual. Di Barat hampir seluruh hubungan seksual diperbolehkan, asal dilandasi oleh suka sama suka; tanpa keterpaksaan. Mulai dari pernikahan secara resmi, non pernikahan yang terbagi menjadi *cohabitation* (kumpul kebo), *promiscuity* (pergaulan bebas), *infidelity* (perselingkuhan), hingga *LGBTQ* (lesbian, gay, biseksual, transgender dan queer), semua diperbolehkan. Jadi Syahrur beserta pengagum sejatinya—dalam kasus ini—secara tidak langsung, ingin, membungkus upaya legalisasi seks bebas dengan mengatasnamakan hak asasi manusia (HAM), dan membalutnya dengan kajian-kajian akademis. Di akhir penjelasannya, Dr. Syamsuddin memberikan simpulan analisa, bahwa apa yang dihasilkan Syahrur ini memuat beberapa hal yang perlu dicatat dengan tinta merah. *Pertama*, Syahrur mendasari simpulannya dengan melakukan tafsir secara liberal "*bi ra'yi al-fasid*". Ini bisa dilihat dari bagaimana Syahrur memberikan tafsiran yang tidak terikat oleh pakem apapun. *Kedua*, membuat kesimpulan hukum tanpa disertai ilmu yang memadahi "*bi ghairi 'ilm*". Sebagai lulusan teknik sipil, dan tidak punya latar belakang belajar agama secara serius, Syahrur bukan saja tidak otoritatif, tapi juga tampak tidak profesional dan bukan ranahnya. *Ketiga*, secara terang-terangan mengabaikan prinsip-prinsip ilmu tafsir. Dan yang terakhir, mengabaikan otoritas; para ahli hukum. Syahrur membuat tafsiran sendiri, tanpa sekalipun merujuk kepada yang punya otoritas di bidangnya. Dari itu, gagasan liberalisasi pemikiran sejatinya bermasalah bahkan sejak dari awal mulanya; mulai dari problematika dari sisi terminologi atau istilah, yang dibahas, epistemologinya, sampai pada kesalahan logika; yang paling jelas terlihat berupa inkonsistensi dalam mengutarakan argumen. Upaya-upaya liberalisasi pada muaranya tidak jauh dari upaya dekonstruksi syariah, desakralisasi teks dengan kedok ilmiah, objektif, punya nilai universal, akademis, yang sejak awal sama sekali tidak mencerminkan keseluruhannya. Maka tidak berlebihan, bila agenda liberalisasi ini disebut sebagai gerakan transnasional yang dinaturalisasikan dengan penuh kepentingan dan dipaksakan, jauh dari kesan akademis yang selama ini disuarakan dan dibangga-banggakan."

³⁷Lihat____, *Pembaharuan Ushul Fiqh, perlukah?*, <https://insists.id/pambaharuan-ushul-fiqh-perlukah-kita/>, diakses 6 Nopember 2019, Pukul 17.00. WIB. Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa...menurut keterangan Dr. Nirwan Syafrin Manurung, peneliti senior sekaligus salah satu pendiri INSIST, terdapat tiga tipologi golongan yang merespon atas ide pembaharuan dalam *ushūl fiqh*. Pertama, kelompok yang benar-benar menolak, kedua kelompok yang menerima dengan cara lari dari tradisi yang ada, dan ketiga kelompok yang menerima dengan selektif. Argumentasi yang dibangun oleh kelompok pertama yakni, bahwa kaidah-kaidah yang telah diwariskan oleh generasi terdahulu telah cukup melingkupi pelbagai macam hal. Sehingga karena itu, sangat tidak memungkinkan meletakkan kaidah-kaidah baru lainnya, atau bahkan

juga berkaitan dengan kajian tentang bahasa Arab sebagai pintu masuk bagi Orientalis, Liberal, Sekuler dan sebagainya, yang masuk kedalam segala aspek yang berkaitan dengan Islam termasuk di dalamnya hukum Islam.

B. Rumusan Masalah

Sebagaimana telah diuraikan dalam latar belakang diatas, maka rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah mengenai permasalahan tentang interelasi antara *qiyās ushūl nahwi* dan *qiyās ushūl fiqh* dalam bingkai konstruksi hukum Islam. Agar dalam penelitian ini mengenai sasaran dalam pembahasan permasalahan, maka sebagai fokus atau pembatasan permasalahan, diajukan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimanakah bentuk interelasi yang terjadi antara *qiyās ushūl nahwi* dan *qiyās ushūl fiqh* dalam mengkonstruksi hukum Islam?
2. Bagaimanakah pengaruh yang ditimbulkan oleh *qiyās* yang ada dalam *ushūl nahwi* terhadap *qiyās* yang ada dalam *ushūl fiqh* dalam mengkonstruksi hukum Islam? Apakah *qiyās ushūl nahwi* yang mempengaruhi *qiyās ushūl fiqh* ataukah sebaliknya?

C. Tujuan Penelitian

tandingannya. Sementara kelompok kedua, dengan alasan humanisme, relevansi zaman, waktu, tempat, dan keadaan yang ada dalam disiplin ilmu *ushūl fiqh* memerlukan perombakan. Sehingga klaim bahwa Islam sesuai dengan zaman dapat terwujud. Tentu saja klaim semacam ini penuh cacat logika dan salah-kaprah terhadap Islam. Adapun, kelompok ketiga membuka peluang bagi terbentuknya pembaharuan dalam *ushūl fiqh*, namun dengan tetap mengacu pada kaidah-kaidah universal yang telah digariskan oleh para ulama' salafiyun. Irama yang digariskan kelompok ketiga ini pada hakikatnya tidaklah menyalahi apa yang telah disebut Imam Syāfi'i. Secara ringkas bahwa sumber-sumber hukum (*al-adillah al-muttafaq 'alaihā*) dalam Islam itu terdiri dari empat, pertama al-Qur'ān, kedua al-Hadits, ketiga al-Ijma', dan keempat al-Qiyās. Seluruh macam dalil tersebut diakui dan digunakan oleh kelompok yang ketiga ini dalam mekanisme kerja mereka yang disebut dengan "*ijtihad*". Menurut mereka, pintu *ijtihad* akan selalu terbuka seorang "*mujtahid*" (orang yang berijtihad) mampu untuk mengidentifikasi secara baik atas persoalan-persoalan yang baru untuk kemudian diambil kaidah universalnya, sebelum memasuki kaidah yang lebih spesifik. Di sini tingkat nilai seorang *mujtahid* itu diperlihatkan, dan memang begitulah posisi tinggi seorang *mujtahid*. Namun, penting untuk dicatat bahwa *ijtihad* tidak mungkin diterapkan pada hal-hal yang sifatnya "*muhkamat*" final, seperti ke-Esaan Tuhan dan akhir dari kenabian Muhammad saw. Ataupun pada tataran perombakan hukum dan implementasinya, seperti batasan aurat, hukum *mawāriis* dan seterusnya.

Berdasarkan pokok permasalahan dari penelitian sebagaimana yang telah dikemukakan diatas, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bentuk interelasi yang terjadi antara *qiyās ushūl nahwi* dan *qiyās ushūl fiqh* dalam mengkonstruksi hukum Islam.
2. Untuk mengetahui pengaruh yang ditimbulkan oleh *qiyās* yang ada dalam *ushūl nahwi* terhadap *qiyās* yang ada dalam *ushūl fiqh* dalam mengkonstruksi hukum Islam atau sebaliknya.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat untuk kepentingan akademis maupun kepentingan praktis. Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat Akademis
 - a. Hasil penelitian ini secara akademis diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran bagi pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya, dan hukum Islam pada khususnya, serta bermanfaat bagi penelitian-penelitian hukum selanjutnya.
 - b. Sebagai bahan informasi ilmiah bagi peneliti-peneliti yang ingin mengetahui tentang metodologi penemuan hukum terkait *qiyās*.
 - c. Sebagai usaha pengembangan ilmu pengetahuan bidang metodologi penemuan hukum Islam khususnya yang berkaitan dengan *qiyās*.
 - d. Diharapkan dapat dijadikan salah satu referensi bagi penelitian berikutnya yang mengkaji permasalahan yang sama.
2. Secara Praktis
 - a. Pentingnya *qiyās* sehingga dapat digunakan oleh para hakim pada saat mencari dan menemukan hukum. Penemuan hukum oleh hakim tidak semata-mata hanya penerapan peraturan-peraturan hukum terhadap peristiwa konkrit, tapi sekaligus penciptaan hukum dan pembentukan hukumnya. Bagi para penegak hukum lainnya seperti jaksa, polisi, maupun para advokat/pengacara, *qiyās* juga penting artinya terutama pada saat mereka membuat tuntutan dakwaan

(untuk jaksa), melakukan penyelidikan (untuk polisi), dan mendampingi dan mendampingi klien dalam membela perkaranya (untuk pengacara). Sebab tugas hakim, jaksa, polisi, dan pengacara termasuk salah satunya melakukan interpretasi atas teks hukum/peraturan perundangan-undangan yang dijadikan dasar pertimbangannya serta interpretasi atas peristiwa-peristiwa dan fakta hukumnya itu sendiri.

Qiyās juga mempunyai peran penting bagi para pembuat undang-undang dan peraturan kebijakan, sebab pembuatan hukum yang dimulai dari perencanaan, perancangan, pembahasan, putusan, sampai sarat dengan pekerjaan interpretasi atau pemahaman hukum. Para ilmuwan hukum juga sangat berkepentingan dengan *qiyās*, karena pada saat mereka diminta kesaksiannya sebagai “saksi ahli” dalam suatu perkara di pengadilan, saksi ahli harus memberikan pendapat hukumnya secara jujur, benar dan dapat dipertanggung jawabkan.

Pada dasarnya setiap individu-pun pada saat melakukan komunikasi hukum dengan orang lain (misal membuat perjanjian jual beli, sewa menyewa, hutang piutang dan lain-lainnya) juga membutuhkan *qiyās*, karena dalam setiap komunikasi hukum itu esensinya terjadi praktik pemahaman/interpretasi hukum.

- b. Hasil penelitian ini nantinya juga diharapkan dapat menjadi rujukan dalam melakukan penelitian-penelitian yang serupa ditempat lain.
- c. Bagi peneliti, disamping untuk kepentingan penyelesaian studi di Magister Ilmu Hukum Universitas Islam Sultan Agung (Unissula), juga dalam rangka menambah dan mendalami ilmu pengetahuan dibidang metodologi penemuan hukum Islam khususnya *qiyās*.

E. Kerangka Konseptual dan Teoretis

1. Interelasi (Interrelate)

Menurut KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), interelasi adalah hubungan satu sama lain (keterkaitan), sedangkan dalam kamus bahasa

Inggris Dictionary Cambridge disebut dengan *interrelate* yang bermakna “*to be connected in such a way that each thing has effect on or depends on the other*” (Memiliki hubungan sedemikian rupa pada setiap hal yang memiliki efek dan pengaruh antara yang satu sama lainnya).³⁸ Atau dalam pengertian yang lain disebutkan “*if two or things interrelate, there is a connection between them and they have an effect on each other*” (apabila terdapat dua hal atau lebih saling terkait, maka ada hubungan keterikatan diantara keduanya serta keduanya memiliki efek antara yang satu dengan lainnya),³⁹ atau “*to bring into mutual relation*” (untuk membawa ke hubungan timbal balik) or “*to have mutual relationship*” (untuk memiliki hubungan timbal balik).⁴⁰ Dari definisi tersebut diatas dapat disimpulkan bahwa interelasi merupakan hubungan yang menjelaskan tentang keterkaitan sebab akibat, persamaan (sinonim) maupun perbedaan (anonim) yang terjadi antara dua hal atau lebih.

2. *Qiyās*

Dalam konteks pembicaraan umum, seringkali kata *meng-qiyās-kan* (dari bahasa Arab) bisa diganti dengan *menganalogikan* (dari bahasa Inggris) tanpa mengubah makna. Misalnya, seseorang berteman dengan si A, dari pertemanan itu, ia kenal dengan si B. Ia memandang bahwa si A dan si B berasal dari komunitas yang sama. Maka, ia menilai si B sebagaimana ia telah menilai si A. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa ia *menganalogikan* dan *meng-qiyās-kan* si B dengan si A. Barangkali, kata *memadankan* (dari kata dasar padan-perpadanan, serapan dari bahasa Jawa) dalam konteks seperti ini bisa mengambil alih posisi kedua kata tersebut tanpa perubahan arti.⁴¹

³⁸ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/interrelate>, diakses 6 Nopember 2019, Pukul 17.05. WIB.

³⁹ <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/interrelate>, diakses 6 Nopember 2019, Pukul 17.10. WIB.

⁴⁰ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/interrelate>, diakses 6 Nopember 2019, Pukul 17.12. WIB.

⁴¹ Ummi Nurun Ni'mah, *Qiyās Sebagai Sebuah Metode Dalam Nahwu*, Jurnal Adābiyyāt Vol. 7 No. 1 Juni 2018, h. 44.

Sekali lagi, pengertian sederhana ini banyak dijumpai dalam konteks umum. Namun, dalam konteks khusus, misalnya kata analogi dalam logika, memiliki pengertian yang khusus. Begitu pula dengan *qiyās* dalam *nahwu*, *fiqh* dan *ilmu kalam*. Pengertian-pengertian istilah-istilah ini, dalam bidang masing-masing tidak bisa disamakan begitu saja dengan pengertian di bidang lain. Meskipun demikian, pengertian-pengertian ini tidak terpisah sama sekali. Satu sama lain tetap memiliki titik persinggungan.⁴²

Dengan demikian, peneliti mencoba untuk menjabarkan secara ringkas tentang definisi-definisi terkait *qiyās* tersebut kedalam dua kajian keilmuan yaitu *qiyās* dalam kajian ilmu *ushūl nahwi* dan *qiyās* dalam kajian ilmu *ushūl fiqh* sebagai berikut ini:

a. Definisi *qiyās* dalam kajian ilmu *ushūl nahwi*

Qiyās apabila ditinjau dari segi maknanya berarti “persamaan antara dua hal” atau sebanding dengan kata reguler dalam bahasa Inggris yang berarti “aturan, kaidah-kaidah atau hal yang berlaku secara umum (Baklabaki, 1973:772). Adapun menurut Anīs (1966:9) *qiyās* adalah:

- 1) Dasar yang digunakan untuk membentuk setiap kesimpulan baik dalam kaidah-kaidah bahasa, bentuk-bentuk katanya maupun arti dari sebagian katanya.
- 2) Timbangan yang menjelaskan kepada kita hal-hal yang betul dan yang salah, baik hal tersebut diterima atau ditolak.
- 3) Kesimpulan mengenai hal-hal yang belum diketahui dari hal-hal yang sudah diketahui.

Dari definisi *qiyās* diatas baik ditinjau dari segi makna maupun peristilahan dapat disimpulkan bahwa *qiyās* dalam *nahwu* (sintaksis Arab) adalah kaidah-kaidah yang berlaku secara umum yang terdapat dalam ilmu tersebut.⁴³

‘Āisyah Ḍāmī ar-Ruwailī, dalam tesisnya yang berjudul *Baina al-Ma’rifah al-Lugawiyyah Wa al- Ma’rifah al-Ushūliyyah: Al-Qaḍāyā at-*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Sangidu, *Beberapa Perbedaan Pandangan Ahli Bahasa Tentang Qiyas (Analogi) Dalam Sintaksis Arab*, Jurnal Humaniora V/1997, h. 72.

Tadāwuliyyah Fi “Muwāfaqāt” as-Syāṭibī Anmūzajān, mengutip definisi dari al-Gazālī dan al-Anbārī dengan menyebutkan bahwa *qiyās* adalah:⁴⁴

[التقدير للشئى بما يماثله، يقال: قاس الثوب بالذراع: اي قدر اجزائه به]
“Pengukuran/penetapan/penentuan terhadap sesuatu dengan sesuatu yang menyerupainya, misalnya dikatakannya bahwa: baju itu diukur dengan meteran yang berarti mengukur bagian-bagiannya dengan meteran.”

Sedangkan *qiyās* menurut para ahli *nuhāt* (نحاة) atau ahli sintaksis Arab adalah:

[الحاق الفرع بالأصل بجامع، أو اعتبار الشئى بالشئى بجامع، وقيل: هو حمل فرع على اصل بعلة، واجراء حكم الأصل بالفرع]
“Menyetarakan antara kasus cabang/serupa (*far’u*) dengan kasus asal (*aṣl*) dengan penghubung umum atau mempertimbangkan sesuatu dengan sesuatu dengan penghubung umum, dan ada yang mengatakan bahwa: *qiyās* adalah membawa (menggiring) kasus cabang/serupa (*far’u*) kepada kasus asal (*aṣl*) dengan alasan hukum (‘*illat*), dan menerapkan hukum kasus asal (*aṣl*) kepada kasus cabang/serupa (*far’u*).”

Dan masih banyak lagi definisi-definisi terkait dengan *qiyās* dalam *ushūl nahwi* yang disebutkan oleh para ahli *nuhāt* (sintaksis Arab), diantaranya seperti apa yang disebutkan oleh Muhammad Hasan ‘Abdul ‘Azīs dalam kitabnya *al-Qiyāsu Fi al-Lughah al-‘Arabiyyah*, yang membagi definisi *qiyās* menjadi tiga bagian yaitu bagian pertama adalah definisi *qiyās* menurut para ahli *nuhāt* (نحاة) atau ahli sintaksis Arab klasik, bagian kedua adalah definisi *qiyās* menurut ahli bahasa (linguis) modern, dan bagian ketiga adalah menurut ulama’ *Majma’ al-Lughah* (مجمع اللغة) yaitu lembaga ataupun institusi bahasa. Adapun definisi *qiyās* menurut para ahli *nuhāt* klasik dibagi menjadi dua bagian, yang pertama disebut dengan *qiyās isti’mālī* (قياس استعمالى) yang berarti *qiyās* terapan, yaitu proses peniruan yang dilakukan orang non Arab *gair al-manqūl* (غير المنقول) terhadap

⁴⁴ ‘Āisyah Ḍāmī ar-Ruwailī, 2015, *Baina al-Ma’rifah al-Lugawiyah Wa al-Ma’rifah al-Ushūliyyah: Al-Qaḍāyā at-Tadāwuliyyah Fi “Muwāfaqāt” as-Syāṭibī Anmūzajān*, Tesis Fakultas Seni dan Sains Divisi Bahasa Arab Universitas Qatar, Qatar, h. 80.

pengguna bahasa Arab asli (formal) atau *fuṣḥa* (فصحى) yakni *al-manqūl* (المنقول). *Qiyās isti'mālī* (qiyās terapan) seperti apa yang telah dikemukakan oleh al-Anbārī yaitu:⁴⁵

[حمل غير المنقول على المنقول اذا كان في معناه]

“Membawa (menggiring) kalam (perkataan) orang non Arab kepada kalam (perkataan) Arab asli atau *fuṣḥā* (formal) apabila terdapat persamaan pada maknanya.”

Yang dimaksud dengan *al-manqūl* (المنقول) adalah *kalām* (كلام) yaitu perkataan orang Arab terdahulu yang *faṣīḥ* (فصيح) yang berarti asli atau formal. Sebagai contoh, misalnya ketika kita *merafa'*-kan (menjadikan harakat ḍammah) *fā'il* (فاعل) yaitu subjek atau pelaku dan *menaṣab*-kan (menjadikan harakat fathah) *maf'ūl* (مفعول) yaitu objek pada saat mengucapkan kalimat dalam bahasa Arab, hal itu tentu saja tidak dapat dilakukan tanpa adanya proses peniruan dari *al-manqūl* (Arab asli atau *fuṣḥa*) sebagai sumber, ke *gair al-manqūl* (غير المنقول) atau orang non Arab sebagai imitasi. Maka *qiyās* dalam makna *isti'mālī* (terapan) adalah proses peniruan terhadap bagaimana orang Arab berbicara (berkaitan dengan tehnik) sehingga seseorang mampu berbicara sebagaimana orang Arab asli berbicara, baik dalam penyusunan kalimat, pembentukan kata dan lain-lain.

Berdasarkan pengertian tersebut diatas, maka *qiyās* membutuhkan dua hal sebagaimana berikut ini:

- 1) Mengetahui dengan pasti siapa yang dimaksud dengan orang Arab yang kita tiru bahasanya dan dijadikan sebagai sumber rujukan.
- 2) Mengetahui secara pasti bahasa Arab yang dijadikan sebagai sumber *qiyās*, apakah bahasa yang telah disepakati oleh kabilah-kabilah Arab atau bahasa yang masih menimbulkan perdebatan dan dianggap *syāḏ* (شاذ) yakni cacat atau menyalahi kaidah.

⁴⁵ Muhammad Hasan 'Abdul 'Azīs, 1995, *Al-Qiyās Fi al-Lughah al-'Arabiyyah*, Cet. I, Dār al-Fikr al-'Arabī, Madīnah Nasr-Cairo, h. 19-20.

Sedangkan yang kedua disebut dengan *qiyās nahwī* (قياس نحوي) yang berarti *qiyās* teoretis. *Qiyās* ini berkaitan dengan masalah-masalah atau teori-teori yang terdapat dalam kaidah bahasa Arab. Dalam menjelaskan *qiyās* ini, Muhammad Hasan ‘Abdul ‘Azīs mengutip dari apa yang telah disampaikan oleh al-Anbārī, bahwa *qiyās* adalah :⁴⁶

[حمل فرع على اصل بعلة، واجراء حكم الأصل بالفرع]
 “Membawa (menggiring) kasus cabang/serupa (*far’u*) kepada kasus asal (*aṣl*) dengan alasan hukum (*‘illat*), dan menerapkan hukum kasus asal (*aṣl*) kepada kasus cabang/serupa (*far’u*).”

Sebagai contoh, misalnya huruf *lā* (لا), yaitu *lā an-nāfiyah li al-jinsi* (لا النافية للجنس),⁴⁷ me-*naṣab*-kan (menjadikan harakat fathah) *isim* (اسم) yaitu nomina atau kata benda dan me-*rafa*’-kan (menjadikan harakat ḍammah) *khavar* (خبر) yaitu kalimat berita, karena di-*qiyās*-kan (dianalogikan) pada huruf *inna* (إنّ), dengan alasan adanya persamaan *‘illah* (علة) antara keduanya, yakni sama-sama berfungsi sebagai *taukid* (توكيد) yaitu penegasan. Huruf *lā* (لا) digunakan sebagai *taukīd* (penegasan) pada kalimat

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Lā an-nāfiyah li al-jinsi* (لا النافية للجنس) adalah huruf yang digunakan untuk meniadakan *isim* (kata benda/nomina) setelahnya. Kaidah atau hukumnya menyerupai *inna* (إنّ) meniadakan yaitu menaṣabkan (menjadikan harakat fathah) *isim* (kata benda/nomina) dan merafa’kan (menjadikan harakat dammah) *khavar* atau kalimat berita. Hanya saja *isim* (kata benda/nomina) yang dinaṣabkan (dijadikan harakat fathah) olehnya haruslah berbentuk *nakirah* (نكرة) yaitu tanpa huruf *alif lam* (ال) misalnya: kata *rajulun* (رجل), kata *sa’idun* (سعيد), *ṭullābun* (طلاب) dan lain-lain. Contoh dalam kalimat: *lā rajula fī ad-dār* (لا رجل في الدار) yang berarti tidak seorang lelaki pun berada di dalam rumah, *lā sa’ida fī ad-dār* (لا سعيد في الدار) yang berarti tidak seorang sa’id berada di dalam rumah. *lā ṭullāba fī al-faṣl* (لا طلاب في الفصل) yang berarti tidak seorangpun siswa berada di dalam kelas. Dahlan dalam matan al-jurūmiyyah menjelaskan bahwa *Lā an-nāfiyah li al-jinsi* (لا النافية للجنس) menaṣabkan (menjadikan harakat fathah) *isim* (kata benda/nomina) tanpa *tanwīn*. Maksudnya adalah meskipun *isim* (kata benda/nomina) yang sebelum dinaṣabkan (dijadikan harakat fathah) adalah *nakirah* (tanpa huruf *alif lam* (ال) dan berharakat tanwin), namun ketika terdapat *Lā an-nāfiyah li al-jinsi* (لا النافية للجنس) yang mendahului *isim* (kata benda/nomina) tersebut, maka ia tidak lagi berharakat tanwin. Begitu pula, jika *isim* (kata benda/nomina) sebelumnya terdapat huruf *alif lam* (ال) yang telah di dahului *Lā an-nāfiyah li al-jinsi* (لا النافية للجنس) maka *isim* (kata benda/nomina) tidak lagi menggunakan huruf *alif lam* (ال). Lihat Dini Handayani dan Erfan Gazali, *Analisis Perbandingan Konsep Subyek Antara bahasa Arab dan Bahasa Indonesia*, Jurnal El-Ibtikar, Vol. 7, No. 2, Nopember 2018, h. 89.

negatif, sedangkan (أَنَّ) digunakan sebagai *taukid* (penegasan) pada kalimat positif.

Adapun definisi *qiyās* menurut ahli bahasa modern seperti Ferdinand de Saussure (ahli linguistik strukturalis) menyatakan bahwa *qiyās* adalah:⁴⁸

[محاكاة صيغة لصيغة أخرى باطراد]

“Meniru suatu bentuk kata kepada bentuk kata lain dengan teratur (*baku*).”

Dengan demikian, menurut Ferdinand de Saussure *qiyās* (analogi) pada kata memiliki syarat yang harus dilakukan yaitu bentuk *qiyāsan* (المقيس) harus sesuai dengan yang di*qiyā*skan (المقيس عليه) berdasarkan kaedah tertentu. Ia memberikan contoh pembentukan *qiyās* (analogi) sebagaimana berikut ini:

Oratorem	Honorem	Honor = X
Orator	X	
نصيحة	فريدة	فرائد = X

Adapun definisi *qiyās* menurut ulama *Majma' al-Lughah* (lembaga/institusi bahasa) tidak berbeda dengan definisi *qiyās an-nahwi* seperti yang telah dikemukakan diatas.⁴⁹

Linguistik Arab Modern lahir ditangan para peneliti dan pengkajinya, seperti Alī ‘Abdul Wahīd Wāfī, Ibrāhīm Anīs, Mahmūd Sa’ran, Tammām Hassān, dan Kamāl Basyār. Mereka adalah tokoh-tokoh besar di negeri Arab yang belajar di Eropa dan memiliki andil besar dalam Bahasa Arab. Mereka mulai mengkaji bahasa Arab dengan metode baru dan sebagian besar dari mereka adalah anggota dari *Majma' al-Lughah al-‘Arabiyyah* (مجمع اللغة العربية) yaitu lembaga atau Institusi bahasa Arab yang berpusat di kota Kairo-Mesir. Dan tentunya, mereka telah banyak memberikan sumbangsih pemikiran dalam menentukan pentetapan-penetapan dan aturan-aturan bahasa bagi masyarakat di Kairo-Mesir khususnya.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid*, h. 127-128.

⁴⁹ *Ibid*, h. 201.

⁵⁰ *Ibid*, h. 132.

Dan menurut Ibrāhim Anīs, *qiyās* adalah merupakan aktifitas menginstinbatkan (mengeluarkan hukum bagi) yang tidak diketahui dari yang diketahui. Dengan pengertian bahwa jika seseorang mengembalikan satu bentuk bahasa kepada bentuk asalnya yang sudah ada, maka dengan demikian ia telah melakukan *qiyās*. *Qiyās* tersebut berlaku bagi seluruh bahasa dan dilakukan secara terus menerus oleh masing-masing individu. Ia juga membenarkan pendapat para ahli linguistik modern dengan menyatakan bahwa *qiyās* adalah merupakan terapan pemikiran individu bahasa setiap kali ia membutuhkan satu kata atau bentuk kalimat.⁵¹

b. Definisi *qiyās* dalam kajian ilmu *ushūl fiqh*

Secara etimologi, menurut ‘Abdul Hayyi ‘Izb yang mengutip definisi dari para ahli *ushūl fiqh* bahwa terdapat banyak definisi dari kata *qiyās*, namun kata pilihan yang sering digunakan secara etimologi adalah kata *at-taqdīr* (التقدير) yang berarti ukuran, ketetapan, ketentuan. Dan kata *al-musāwāh* (المساواة) yang berarti kesamaan, ekuualitas. Maksud dari kata *at-taqdīr* (التقدير) adalah mengetahui ukuran/ketetapan/ketentuan antara perkara yang satu dengan yang lain. Misalnya, kita mengatakan: saya mengukur baju dengan menggunakan meteran, dan saya mengukur tanah dengan meteran. Sedangkan maksud dari kata *al-Musāwāh* (المساواة) yaitu dibedakan antara *hissī* (حسي) yang berarti mampu dijangkau atau dirasakan oleh panca indera, misalnya saya meng*qiyā*skan pakaian dengan pakaian, yang berarti menyamakan pakaian yang satu dengan yang lain. Dan *ma’nawī* (معنوي) yang berarti secara makna atau bersifat abstrak, misalnya Fulan di*qiyā*skan dengan si Fulan yang dalam arti menyamakan keduanya secara martabat dan ambisi atau dalam pengertian yang lain keduanya memiliki sifat yang sama. Atau misalnya kita mengatakan si Fulan tidak di*qiyā*skan dengan si Fulan yang dalam pengertian lain bermakna bahwa si

⁵¹ Merry Choironi, *Analogi (Qiyas) Menurut Ahli Bahasa Modern Dan Hasil Ketetapan Lembaga Bahasa Arab Dalam Analogi*, Jurnal Al Faz Vol. 1 No. 1 Januari-Juni 2013, h. 6.

Fulan tidak sama dengan si Fulan dalam hal martabat dan ambisi. Dan maksud dari kata *at-Taqdīr* (ukuran/ketetapan/ketentuan):⁵²

[التقدير : نسبة بين امرين تقتضى المساواة بينهما]

“Nisbah atau perbandingan antara dua perkara yang memerlukan persamaan diantara keduanya.”

Terkait definisi *qiyās* tersebut, Ahmad Hasan dalam bukunya yang berjudul “*Qiyās Penalaran Analogis di dalam Hukum Islam*” yang mengutip dari para ahli *ushūl fiqh*, juga menyebutkan bahwa kata *maṣḍar qiyās* berasal dari kata *qīs* (قيس) yang berarti mengukur. *Qīs ramh* (قيس رمح) atau *qās ramh* (قاس رمح) adalah ungkapan Arab yang berarti mengukur tombak atau lembing. Ini menunjukkan bahwa kata tersebut juga mempunyai akar kata lain *qawasa* (قوس) yang menunjukkan makna yang sama. Ungkapan *qistu asy- syai’a bi gairih* (قست الشيء بغيره) juga diikuti dengan kata depan ‘*alā* (على) atau *ilā* (إلى) yang berarti saya mengukur sesuatu dengan sesuatu lain yang menyerupainya. Kesamaan jumlah dan kualitas dua hal merupakan ide yang mendasari pengukuran. Baik *qiyās* maupun *muqāyasaḥ* (مقايسة) merupakan bentuk *maṣḍar* (مصدر)⁵³ yang berarti kompetisi dan kontes. Ini di contohkan bait sya’ir berikut ini :⁵⁴

وإذا نحن قايسنا اناسا الى العلى#
وان كرموا لم يستطعنا القاييس #

Jika kita pertandingkan keagungan orang#

Bisa jadi mereka berkarakter paling baik, tetapi Sang kontestan tidak dapat mengungguli kita#

⁵² ‘Abdul Hayyi ‘Izb, 2010, *Buhūs Fi Ushūl al-Fiqh, Al-Qiyās, Al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā, At-Ta’āruḍ Wa at-Tarjīh al-Ijtihād Wa at-Taqlid Li Ṭalabah al-Firqah ar-Rābi’ah Qism as-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Diktat Universitas Al-Azhar Kairo Fakultas Syarī’ah dan Qānūn Konsentrasi Ushūl Fiqh, Cairo, h.3.

⁵³ *Maṣḍar* di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah bentuk nomina yang diturunkan dari bentuk verba dengan fleksi, misalnya dari *fa’ala* (فعل) berubah menjadi *fa’lan* (فعلان); infinitif.

⁵⁴ Lihat Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 112-115.

Sebagian ahli leksikografi berpendapat bahwa asal kata *qiyās* adalah *qaus* (قوس) yang berarti melampaui *as-sabqu* (السبق). Hal tersebut didukung dengan bait sya'ir yang berbunyi:

لعمري لقد قاس الجميع ابوكم #
فهلا تقيسون الذي كان قانسا #

Demi hidupku, bapak kalian telah melampaui semua#

Mengapa kalian tidak melampauinya padahal ia sebagai pemenang#

Kata *qiyās* digunakan oleh orang Arab untuk mengukur kedalaman luka di kepala. Ungkapan *qāsa at-ṭabīb as-syajjah* (قاس الطبيب الشجه) atau *qāsa al-Jirāhah* (قاس الجراحة) yang berarti dokter mengukur luka di kepala atau mengukur kedalam luka, merujuk pada pengertian ini. Ungkapan *jāriyah takhṭu qaisan* (جارية تخطو قيسا) yang berarti gadis yang melangkah dengan langkah ganjil atau genap, juga merujuk pada kesamaan langkah. Ketika berjalan, ia melangkah dengan langkah-langkah yang terukur secara seimbang. Langkah-langkahnya nyaris sama. Bentuk lain *iqtiyās* (اقتياس) yang berarti mengikuti, merujuk pada kesamaan dan pemilikan unsur yang sama. *Qayyās* (قياس) adalah orang yang banyak atau sering melakukan *qiyās*, dan *qāis* (قائس) adalah orang yang mengukur kedalaman luka di kepala dengan dugaan.

Qiyās, yang menggambarkan pengertian ukuran dan kesamaan, juga digunakan secara kiasan dalam arti ketetapan atau cara yang telah ditentukan. Misalnya, seseorang mengatakan *hāzā 'alā al-qiyās* (هذا على القياس) yang berarti “ini menurut *qiyās* atau ketetapan yang telah ditentukan.” Demikian juga, ungkapan *'Alā qiyās kazā* (على قياس كذا) yang berarti “menurut cara begini”. Istilah ini sering digunakan dalam pengertian ‘prinsip umum’ atau ‘hukum yang telah ditentukan’ dalam literatur hukum periode awal. Berbagai corak makna *qiyās* dapat diringkas sebagai pengukuran, perbandingan, kesamaan, pembagian, analogi, hukum yang telah ditentukan dan prinsip umum. Ia kemudian secara teknis digunakan dalam pengertian membandingkan dua kasus yang sama dan

menyelesaikan situasi baru berdasarkan ketetapan hukum yang telah diterapkan sebelumnya.

Secara terminologi, ‘Abdul Hayyi ‘Izb juga menyatakan bahwa banyak definisi tentang *qiyās* yang telah disebutkan oleh para ahli *ushūl fiqh* diantaranya:⁵⁵

1) *Al-Āmidī*, *Ibnu al-Hāzib* dan juga *Ibnu as-Syakūr* dalam kitab nya *Muslim as-Šubūt*, mengungkapkan bahwa *qiyās* adalah:

[مساواة فرع لأصل في علة حكمه]

“Menyamakan kasus cabang (*far’u*) kepada kasus asal(*aṣl*) pada alasan (*illat*) hukumnya.”

2) *Al-Fakhru ar-rāzī* yang mengutip dari *al-Baqillānī* mengatakan bahwa *qiyās* adalah:

[حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما]

“Menyesuaikan sesuatu (*kasus*) yang diketahui kepada sesuatu (*kasus*) yang diketahui dalam hal menetapkan hukum bagi keduanya ataupun meniadakannya dari keduanya disebabkan penghubung umum/perkara yang mencakup (terkumpul pada) keduanya dalam penetapan hukum atau sifat atau meniadakannya dari keduanya.”

3) Definisi tersebut diatas juga digunakan oleh Imam *al-Haramain* dalam mendefinisikan tentang *qiyās* dimana beliau mengatakan:

[هو أقرب العبارات الى تعريف القياس]

“Definisi tersebut merupakan ungkapan yang paling mendekati terhadap definisi tentang *qiyās*.”

4) *Ibnu as-Subki* mendefinisikan *qiyās* sebagai berikut:

[حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند المثبت]

“Menyesuaikan suatu (*kasus*) yang diketahui kepada suatu (*kasus*) yang diketahui disebabkan persamaan alasan hukum (*illat*) nya menurut yang menetapkannya.”

⁵⁵ Lihat ‘Abdul Hayyi ‘Izb, *Op.Cit.*, h. 4-7.

5) *Muwaffiq ad-Dīn ‘Abdullah Bin Ahmad Bin Qudāmah* penulis kitab *Rauḍah an-Nāẓir Wa Junnah al-Manāẓir* mendefinisikan *qiyās* sebagai berikut:

[حمل فرع على اصل في حكم بجامع بينهما]

“Menyesuaikan kasus cabang (*far’u*) kepada kasus asal (*aṣl*) pada penetapan hukum dengan penghubung umum/persamaan yang terdapat diantara keduanya.”

6) *Al-Fakhru ar-Rāzī* dan *Imam Baiḍāwī* menyebutkan bahwa:

[اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لأشترأكهما في علة الحكم عند المثبت]

“Menetapkan hukum yang sama pada sesuatu (kasus) yang diketahui kepada sesuatu (kasus) yang lain yang diketahui disebabkan persamaan alasan hukum (*illat*) keduanya menurut yang menetapkan.”

Abdul Hayyi ‘Izb memilih definisi terakhir ini menjadi definisi *qiyās* secara terminologi dengan menyatakan bahwa definisi tersebut menurut beliau merupakan definisi yang paling mendekati pada terminologi *qiyās*. Kemudian beliau menyebutkan sebab-sebab terjadinya perbedaan ulama terhadap makna terminologi *qiyās*, bahwa perbedaan pendapat diantara para ulama dalam kaitan dengan *qiyās* adalah apakah *qiyās* tersebut merupakan bagian dari aktivitas atau tindakan seorang *qāis* (mujtahid) yang meng-*qiyās*-kan sesuatu ataukah *qiyās* itu sendiri dianggap sebagai dalil *syar’ī* (sumber hukum) yang independen sebagaimana al-Qur’ān maupun Sunnah (al-hadīś), sama halnya seorang mujtahid tersebut mendapatkan apa yang diteliti dalam dalil tersebut atau tidak. Atau dalam pengertian yang lain diantara mereka ada yang mengartikan apakah *qiyās* sebagai metode penggalian hukum yang harus tunduk kepada *naṣ* (teks) ataukah *qiyās* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri diluar *naṣ* (teks)? Maka bagi para ulama yang berpendapat bahwa hal tersebut sebagai bagian dari aktivitas seorang mujtahid dalam menggali hukum mengawali definisi mereka dengan ungkapan *haml* (حمل) atau *isbāt* (اثبات) yang berarti membawa, menyesuaikan atau menetapkan, ataupun selain kedua ungkapan tersebut yang menunjukkan bahwasanya *naṣ* (teks) merupakan

bagian dari aktivitas seorang mujtahid dalam menggali hukum. Dan bagi para ulama yang berpendapat bahwa *qiyās* sebagai dalil *syar'ī* yang berdiri sendiri (independen) mengawali dengan ungkapan *musāwāh* (مساواة) atau *istiwā'* (استواء) yang berarti kesamaan atau ekualitas, ataupun selain kedua ungkapan tersebut yang menunjukkan bahwa *qiyās* merupakan dalil *syar'ī* (sumber hukum) yang berdiri sendiri (independen).

Sekalipun terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama *ushūl fiqh* diatas, tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa proses penetapan hukum melalui *qiyās* bukanlah menetapkan hukum dari awal atau *istinbāṭ al-hukm wa insyā'ih* (استنباط الحكم وإنشائه) melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum atau *al-kasyf wa al-izhār al-hukm* (الكشف والأظهار الحكم) pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya.⁵⁶

3. *Ushūl Nahwi* (أصول النحو)

Ushūl nahwi adalah merupakan ilmu yang membahas *nahwu* (sintaksis Arab) secara universal baik dari segi kaidah-kaidahnya, dalil-dalilnya, metode *istinbāṭ* dengan dalil-dalil, maupun dalam bentuk aplikasinya.⁵⁷ *Ushūl nahwi* dapat dikatakan sebagai pondasi tata bahasa Arab. Kedudukannya terhadap *nahwu* sama seperti kedudukan *ushūl fiqh* terhadap *fiqh*. Yang pertama meletakkan landasan bagi yang kedua. Kedudukan keduanya bisa di anggap lebih tinggi daripada *nahwu* atau *fiqh*, tetapi *ushūl nahwi* tetap bersifat khusus karena berkaitan dengan bidang yang spesifik yaitu, tata bahasa Arab (*nahwu*).⁵⁸

Ilmu *nahwu* adalah merupakan disiplin ilmu yang bertujuan untuk dapat memahami teks-teks berbahasa Arab, ilmu *nahwu* dikodifikasi oleh Imam Abu Aswad ad-Dualī atas instruksi Imam Ali bin Abi Thalib saat beliau menjabat sebagai khalifah. Ide ini dilatar belakangi oleh beberapa faktor

⁵⁶ Sakirman, *Metodologi Qiyas Dalam Istinbath Hukum Islam*, Jurnal Yudisia Vol. 9, No. 1 Jan-Jun 2018, h. 41.

⁵⁷ Lihat Rini, *loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid*, h. 146.

diantaranya faktor agama dan faktor sosial budaya. Dari faktor agama, *nahwu* memiliki tujuan untuk menjaga al-Qur'ān dari kesalahan atau *lahn* (لحن). Dari faktor sosial budaya sesungguhnya bahasa tidak dapat dipisahkan dari realitas kehidupan manusia. Bahasa berkembang sesuai dengan berkembangnya kebudayaan manusia itu sendiri. Dalam sejarah munculnya ilmu nahwu disebutkan bahwa khalifah Ali beserta para tokoh bahasa Arab dan al-Qur'ān telah menyusun sedikit demi sedikit teori ilmu nahwu yang merupakan cikal bakal munculnya ilmu nahwu. Selanjutnya ilmu nahwu berkembang tahap demi tahap sehingga menjadi suatu ilmu yang sempurna yang mengkaji tata bahasa Arab dan menjadi unsur penunjang bagi siapa saja yang mempelajari bahasa Arab *fushā* baik dari orang Arab sendiri maupun dari orang non Arab.⁵⁹

Ushūl nahwi sangat penting dipelajari oleh para pembelajar bahasa Arab, karena ia merupakan landasan dan epistemologi *nahwu*. Dalam *ushūl nahwi* dibahas mengenai sumber-sumber, dalil-dalil dan prinsip penemuan *nahwu* (*gramatikal*) serta mengkaji berbagai perbedaan pendapat di kalangan *nuhāt* (*Pakar/Ahli gramatikal bahasa Arab*). Dari perkembangan *ushūl nahwi* banyak terinspirasi dari wacana keilmuan yang telah dikembangkan oleh ulama *ushūl fiqh* dan ulama *fiqh*. Seperti halnya dalam sumber hukum yang telah disepakati oleh ulama *fiqh* yaitu Al-Quran, Sunnah, *Qiyās*, dan *ijmā'* dalam penetapan kaidah-kaidah *fiqh*.⁶⁰

4. *Ushūl Fiqh* (أصول الفقه)

Definisi terkait *ushūl fiqh* ini telah banyak dikemukakan oleh para ulama ahli *ushūl fiqh* dalam kitab-kitab ataupun literatur-literatur mereka, baik para ulama klasik maupun para ulama kontemporer. Namun, tidak ada salahnya jika definisi tentang *ushūl fiqh* ditulis kembali sebagai penguatan terhadap ilmu *ushūl fiqh* tersebut. Sebelum masuk pada pengertian *ushūl fiqh*, perlu dijelaskan terlebih dahulu dua kata yang membentuknya, yaitu kata *ushūl* dan kata *fiqh*.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Kata *ushūl* (أُصُولٌ), jika dilihat dari aspek bahasa (etimologi) berasal dari bahasa Arab, yaitu bentuk jamak (plural) dari kata *aṣl* (أَصْلٌ) yang mengandung arti: (مَا بُنِيَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ) yang dalam bahasa Indonesia diartikan dengan ”sesuatu yang dibangun atasnya (sandaran) sesuatu yang lain”. Seperti contoh yang terdapat dalam kalimat bahasa Arab sebagaimana berikut ini:⁶¹

- a. أَصْلُ الشَّجَرَةِ sandaran pohon, kata *aṣl* (أَصْلٌ) disini berarti akar.
- b. أَصْلُ الْبَيْتِ sandaran rumah, kata *aṣl* (أَصْلٌ) disini berarti pondasi.

Secara terminologi kata *ushūl* mempunyai lima pengertian:

- a. *Aṣl* (أَصْلٌ) berarti kaidah yang bersifat menyeluruh. Misalnya, kebolehan memakan bangkai bagi orang yang dalam keadaan terpaksa (darurat) tidaklah menyalahi hukum *Aṣl* (أَصْلٌ) yaitu kaidah *kulliyah*, yang berbunyi (كُلُّ مَيْتَةٍ حَرَامٌ) yang berarti setiap bangkai itu hukumnya adalah haram.
- b. *Aṣl* (أَصْلٌ) berarti yang lebih kuat (*rajih*). Misalnya, ungkapan (الأَصْلُ فِي) (الكَلَامِ الْحَقِيقَةِ) artinya “*aṣl* (أَصْلٌ) yang lebih kuat dari suatu ungkapan adalah makna yang sebenarnya (hakiki)” bukan makna simbolik. Misalnya kata يَدٌ، وَجْهٌ yang berarti tangan dan wajah.
- c. *Aṣl* (أَصْلٌ) berarti hukum *Aṣl* (أَصْلٌ) atau *istishâb*(استصحاب).

Contohnya, ada kaidah yang berkaitan dengan *istishâb*(استصحاب) yang berbunyi (الأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ) dengan yang artinya “hukum *aṣl/istishâb* ialah tetapnya apa yang telah ada atas sesuatu yang telah ada.”misalnya, ada orang yang sudah berwudhu, kemudian ia ragu apakah ia sudah batal atau belum, maka kejadian seperti ini dikembalikan kepada hukum *Aṣl* (أَصْلٌ), yaitu dihukumi masih sah (belum batal) wudhunya.

⁶¹ Sapiudin Shidiq, 2017, *Ushul Fiqh*, Cet. III, Kencana, Jakarta, h. 3-6.

- d. *Aṣl* (أَصْلٌ) berarti *maqīs* ‘*alaih* (مقيس عليه) atau yang dijadikan ukuran dalam bab *qiyās*. Contohnya seperti berlakunya hukum riba bagi beras dan gandum. Dalam hal ini beras disebut *maqīs* (مقيس) atau yang diserupakan, atau yang disebut dalam pembahasan *qiyās* sebagai *far’u* (فرع) atau *furu’* (فروع) sedangkan gandum dalam hal ini disebut *maqīs* ‘*alaih* (مقيس عليه) atau yang diserupai, atau yang disebut dalam pembahasan *qiyās* sebagai *Aṣl* (أَصْلٌ).
- e. *Aṣl* (أَصْلٌ) berarti dalil. Misalnya apabila ada ungkapan yang mengatakan bahwa “*Aṣl* (أَصْلٌ) dari masalah ini adalah al-Qur’ān dan Sunnah”, maka yang dimaksud adalah dalilnya.

Adapun kata *fiqh*, jika dilihat dari aspek bahasa (etimologi) berasal dari bahasa Arab, yaitu bentuk masdar (akar kata) dari kata (فقه – يققه -) (الفهم العميق الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال) (فقهها) yang bermakna (“pemahaman mendalam yang dapat menangkap asal, tujuan ucapan dan perbuatan”. Definisi *fiqh* sebagaimana yang disebutkan diatas, didukung dengan firman Allah swt yang ada dalam al-Qu’ān surah an-Nisa’ ayat 78 dan surah al-A’raf ayat 179 yang berbunyi sebagai berikut:

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْفُقُومِ لَا يَكَادُ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾

Artinya:”Mengapa orang-orang munafik hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun.”(Q.S. An-Nisa 4:78)

...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ... الخ الآية (١٧٩)

Artinya:”...Mereka mempunyai hati, tetapi tidak digunakannya untuk memahami ayat-ayat Allah...”(Q.S. Al-A’raf 7:179)

Sebagaimana yang tertera di dalam al-Qur’ān, dalam hadits juga telah menyebutkan tentang kata *fiqh*, sebagaimana hadits berikut ini:

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (متفق عليه)

Artinya:”Barang siapa yang Allah kehendaki kebaikan, maka ia diberi pemahaman mendalam tentang perkara agama.”(H.R. Bukhari dan Muslim)

Adapun secara terminologi, kata *fiqh* adalah ilmu yang mengkaji tentang halal dan haram, ilmu syari'at dan hukum sebagaimana yang telah dikemukakan oleh *al-Kassāni*. Namun terminologi yang lebih kuat dan populer adalah definisi yang dikemukakan oleh Imam Syāfi'i, sebagaimana yang dikutip oleh Imam as-Subki dalam kitabnya *Jam'ul Jawāmi'* yaitu:

[العلم بالأحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية]
“Ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syarī'ah yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci.”

Uraian diatas memberikan gambaran yang jelas tentang kata *ushūl* dan kata *fiqh*. Gabungan dari dua kata ini menjadi istilah “*ushūl fiqh*” yang memiliki pengertian sendiri. Terdapat dua kelompok besar dalam hal pengertian istilah (terminologi) tersebut yaitu ulama dari kalangan *Syāfi'iyyah* dan kalangan *Jumhūr 'Ulama'* yang terdiri kalangan ulama *Hanafiyyah*, *Malikiyyah*, dan *Hanābilah*. Kelompok pertama (ulama *Syāfi'iyyah*) yang diwakili oleh 'Abdullah bin Umar al-Baiḍāwī (w. 685 H), sebagaimana dikutip oleh Satria Effendi, mendefenisikan *ushūl fiqh* sebagai berikut:

[معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد]
“Mengetahui dalil-dalil *fiqh* secara global dan cara penggunaannya, serta mengetahui keadaan orang yang menggunakannya (*mujtahid*).”

Definisi diatas memberikan kejelasan bahwa yang menjadi objek kajian para ulama *ushūl fiqh* adalah dalil-dalil yang bersifat *ijmālī* (global), membahas bagaimana cara meng-*istinbat*-kan hukum dari dalil-dalil serta membahas syarat-syarat orang yang menggali hukum dari dalil. Menurut ulama *Syāfi'iyyah*, dalam pembahasan *ushūl fiqh* juga dibahas syarat-syarat *mujtahid* dan persoalan-persoalan yang berkaitan tentang masalah *taklid*.

Jumhur ulama yang terdiri ulama *Hanafiyyah*, *Malikiyyah*, dan *Hanābilah*, mendefenisikan *ushūl fiqh* sebagai berikut:

[القواعد التي توصل البحث فيها الى استنباط الأحكام من ادلتها التفصيلية]
“Sejumlah kaidah yang mengkaji dan membahas proses *istinbath* hukum-hukum syara' melalui dalil-dalil yang terperinci.”

Definisi yang dikemukakan oleh *jumhūr* sebagaimana tersebut diatas menekankan pada objek *ushūl fiqh* yang lebih memfokuskan pada metodologi, yaitu bagaimana menggunakan kaidah-kaidah umum *ushūl fiqh*. Berdasarkan kepada dua definisi *ushūl fiqh* diatas maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *ushūl fiqh* adalah:

“ilmu yang mengkaji tentang dalil fiqh berupa kaidah untuk mengetahui cara penggunaannya, mengetahui keadaan orang yang menggunakannya (mujtahid) dengan tujuan mengeluarkan hukum ‘amaliyyah (perbuatan) dari dalil-dalil secara terperinci dan jelas.”

Mencermati uraian diatas tentang *fiqh* dan *ushūl fiqh* terlihat jelas adanya hubungan antara keduanya, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahra’, bahwa hubungan ini tergambar seperti hubungan ilmu nahwu dengan ilmu membaca dan menulis teks Arab, seperti hubungan ilmu mantiq dengan ilmu filsafat. Dengan demikian, disatu sisi *ushūl fiqh* merupakan undang-undang atau alat sedangkan *fiqh* adalah produknya. Dengan menguasai *ushūl fiqh* maka, seorang *fāqih* akan terhindar dari kekeliruan dalam *istinbat* sebagaimana orang yang menguasai ilmu nahwu terhindar dari kesalahan dalam membaca dan menulis teks Arab.

5. Dalam Bingkai Konstruksi Hukum Islam

Menurut KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), kata bingkai adalah merupakan kata nomina yang berarti bilah (papan, rotan) yang dipasang di sekeliling suatu benda supaya kuat. Sedangkan kata konstruksi juga merupakan kata nomina yang berarti susunan (model, tata letak) suatu bangunan (jembatan, rumah dan sebagainya). Dalam Kamus Ilmiah Populer kata konstruk adalah merupakan konsepsi, bentuk susunan (bangunan), rancang, menyusun, membangun, melukis dan memasang. Konstruk (construct) adalah merupakan suatu konsep yang diciptakan dan digunakan dengan kesengajaan dan kesadaran untuk tujuan-tujuan ilmiah tertentu.⁶²

⁶² Jonathan Sarwono, 2006, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Cet. I, Graha Ilmu, Yogyakarta, h. 10.

Sedangkan menurut Kamus komunikasi, kata konstruksi adalah merupakan suatu konsep, yakni abstraksi sebagai generalisasi dari hal-hal yang khusus, yang dapat diamati dan diukur.⁶³ Dalam Kamus Linguistik (Edisi Keempat) kata konstruksi adalah merupakan sebuah proses dan hasil pengelompokan satuan-satuan bahasa menjadi kesatuan bermakna, sedemikian rupa sehingga kesatuan bermakna itu mempunyai sedikit-banyak kebebasan.⁶⁴

Dengan demikian, yang dimaksud oleh peneliti dari kalimat “Dalam bingkai konstruksi hukum Islam” adalah sesuatu yang berada dalam satu ruang lingkup dan memiliki hubungan ataupun keterikatan yang kuat antara yang satu dengan yang lainnya serta berfungsi dan berperan dalam membentuk susunan, model ataupun tata letak dari bangunan hukum Islam.

F. Metode Penelitian

Sebagai sebuah penelitian yang menelusuri prinsip dan teori tentang penemuan hukum Islam, maka secara metodologis penelitian ini mengkaji sumber-sumber hukum Islam. Hal ini penting dilakukan karena hanya dari sumber-sumber hukum Islam itulah dapat ditimba, diambil, dan ditentukan norma-norma hukum Islam. Dari asal katanya metode berarti ‘jalan’ atau ‘cara’. Metode penelitian berarti cara pengumpulan data dan analisis. Dari analisa data tersebut kemudian peneliti akan mendapatkan hasil apakah itu berupa penegasan atas teori yang pernah ada (*confirmation*) atau suatu penemuan baru (*discovery*).⁶⁵

Dari apa yang telah dikemukakan diatas, maka dapat dipahami bahwa dalam penulisan tesis ini diperlukan sebuah metode penelitian, hal ini dimaksudkan untuk mencari atau mendapatkan data-data yang valid dan akurat sehingga dapat dipercaya kebenarannya dan pada akhirnya dapat menghasilkan tulisan yang dapat dipertanggung jawabkan. Maka dari itu

⁶³ Onong Uchjana Effendi, 1989, *Kamus Komunikasi*, Mandar Maju, Bandung, h. 264.

⁶⁴ Harimurti Kridalaksana, 2008, *Kamus Linguistik (Edisi Keempat)*, Cet. I, PT Gramedia, Jakarta, h. 133.

⁶⁵ J.R. Raco, 2010, *Metode Penelitian kualitatif Jenis, Karakteristik dan Kunggulannya*, Cet. I, Grasindo, Jakarta, h. xii.

dalam penulisan tesis ini peneliti menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Metode Pendekatan

Berdasarkan latar belakang masalah dan tujuan penelitian, maka peneliti menggunakan metode pendekatan *yuridis normatif*, karena penelitian ini dilakukan dengan cara meneliti bahan-bahan pustaka data sekunder berkaitan dengan interelasi antara *qiyās* dalam *ushūl nahwi* dan *qiyās* dalam *ushūl fiqh*. Selanjutnya dengan menggunakan pendekatan *yuridis normatif* dimaksudkan untuk mendapatkan kejelasan mengenai interelasi antara *qiyās* dalam *ushūl nahwi* dan *qiyās* dalam *ushūl fiqh*. Dengan kata lain penelitian *yuridis normatif* adalah penelitian kepustakaan, yaitu penelitian terhadap data sekunder.⁶⁶

2. Spesifikasi Penelitian

Spesifikasi penelitian ini bersifat *deskriptif analitis komparatif*, artinya penelitian dilakukan dengan mendeskripsikan, menganalisis, dan mengkomparasikan data yang berkaitan dengan metode penemuan hukum Islam, meneliti persamaan dan perbedaan. Dan penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan gambaran secara rinci, sistematis, dan menyeluruh mengenai segala hal yang berhubungan dengan obyek yang diteliti, yakni kaitannya dengan interelasi antara *qiyās ushūl nahwi* dan *qiyās ushūl fiqh* dalam bingkai konstruksi hukum Islam dikaitkan dengan realita dilapangan yang menyangkut permasalahan yang diteliti.

3. Jenis Data

Adapun data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder, yaitu data yang diperoleh dari bahan-bahan pustaka. Data sekunder ini mencakup:

- a. Bahan Hukum Primer, yaitu bahan-bahan hukum yang mengikat dan terdiri dari:

⁶⁶ Rony Hanintyo Sumitro, 1988, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*, Ghalia Indonesia, Jakarta.h. 11.

Kitab-kitab ushūl nahwi:

- 1) Kitab *Al-Muzhir Fi 'Ulūm al-Lughah Wa Anwā'ihā* karya Imam Jalāluddin as-Suyūfī.
- 2) Kitab *Al-Iqtirāh Fī Ushūl an-Nahwi* karya Imam Jalāluddin as-Suyūfī.
- 3) Kitab *Al-Khaṣāiṣ* karya Abū al-Fath Usmān bin Jinnī.
- 4) Kitab *al-Igrāb Fī Jādī al-I'rāb Wa Luma' al-Adillah Fī Ushūl an-Nahwi* karya al-Anbārī
- 5) Kitab *aṣ-Ṣāhibī* karya Abū al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyā.
- 6) Kitab *Irtiqāu as-Siyādah Fī 'Ilm Ushūl an-Nahwi* karya as-Syaikh Yahya Bin Muhammad Abī Zakariyyā as-Syāwī al-Magribī al-Jazāirī.
- 7) Kitab *Ushūl an-Nahwi Dirāsah Fī Fikr al-Anbārī* karya Muhammad Salim Shālih.
- 8) Kitab *Ushūl an-Nahwi al-'Arabī* karya Muhammad Khair al-Hilwānī
- 9) Kitab *Al-Ushūl* karya Tammām Hassān
- 10) Kitab *Al-Inshāf Fī Masāil al-Khilāf Baina al-Baṣriyyīn Wa al-Kūfiyyīn* karya Al-Anbārī dan kitab-kitab lainnya yang berkaitan dengan *ushūl nahwi*.

Kitab-Kitab ushūl fiqh:

- 1) Kitab *Al-Ibhāj Fī Syarh al-Minhāj Syarh Minhāj al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Ushūl Li al-Qāḍī al-Baiḍāwī* karya 'Alī bin 'Abdul Kāfī as-Subkī dan anaknya Tājuddin 'Abdul Wahhāb bin 'Alī as-Subkī
- 2) Kitab *At-Taqrīb Wa al-Irsyād (aṣ-Ṣagīr)* karya Abū Bakr bin at-Tayyib al-Baqillānī
- 3) Kitab *Al-Mustasfā Min 'Ilmi al-Ushūl* karya Imam al-Ghazālī.
- 4) Kitab *Al-Mahṣūl Fī 'Ilm Ushūl al-Fiqh* karya Fakhruddin Muhammad bin 'Umar bin al-Husain ar-Rāzī .
- 5) Kitab *Nihāyah as-Sūl Fī Syarhi Minhāj al-Ushūl* karya Imam al-Baiḍāwī.
- 6) Kitab *al-Ihkām Fī Ushūl al-Ahkām* karya 'Alī bin Muhammad al-Āmidī

- 7) Kitab *al-Wāḍiḥ Fī Ushūl al-Fiqh* karya Abū al-Wafa' bin 'Aqīl bin Muhammad bin 'Aqīl
 - 8) Kitab *al-Burhān Fī Ushūl al-Fiqh* karya Abū al-Ma'ālī 'Abdul Maliki bin 'Abdullah bin Yusuf al-Juwaini
 - 9) Kitab *at-Tamhīd Fī Ushūl al-Fiqh* karya Mahfūz bin Ahmad bin al-Hasan bin Ahmad al-Kalūzānī
 - 10) Kitab *Kitābun Fī Ushūl al-Fiqh* karya Mahmūd bin Zaid al-Lāmisīyī dan kitab-kitab lainnya yang berkaitan dengan *ushūl fiqh*.
- b. Bahan Hukum Sekunder, yaitu bahan hukum yang memberikan penjelasan mengenai bahan hukum primer, seperti:
- 1). Kepustakaan yang berkaitan dengan *ushūl nahwi*.
 - 2). Kepustakaan yang berkaitan dengan *ushūl fiqh*.
 - 3). Kepustakaan yang berkaitan dengan *qiyās* (analogi).
- c. Bahan Hukum Tersier, yaitu bahan yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan hukum primer dan sekunder, seperti:
- 1). Kamus Hukum
 - 2). Ensiklopedia
 - 3). Majalah
 - 4). Jurnal dan lain-lain.

4. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data mengandung makna sebagai upaya pengumpulan data dengan menggunakan alat pengumpul data tertentu. Penentuan alat pengumpul data dalam penelitian ini yang berpedoman pada jenis datanya. Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini adalah data sekunder yang diperoleh melalui studi kepustakaan maupun studi dokumenter.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka teknik pengumpulan data dalam penelitian ini meliputi:

a. Studi kepustakaan

Alat pengumpul data yang digunakan dalam studi kepustakaan, meliputi:

- 1). Bahan hukum primer
 - 2). Bahan hukum sekunder
 - 3). Bahan hukum tersier
- b. Studi dokumenter

Studi dokumenter, yakni pengumpulan data dengan mempelajari dokumen-dokumen. Dokumen adalah catatan tertulis tentang berbagai kegiatan atau peristiwa pada waktu yang lalu, seperti jurnal dan literatur-literatur,⁶⁷ yang berkaitan dengan *qiyās* baik dalam *ushūl nahwi* maupun *ushūl fiqh*.

G. Sistematika Isi Tesis

Tesis ini tersusun atas empat bab dengan sub bab pada masing-masing babnya, dimana masing-masing bab tersebut saling terkait. Adapun sistematika atau penyajian secara keseluruhan tesis ini adalah sebagai berikut:

BAB I : PENDAHULUAN

Dalam bab ini dikemukakan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka konseptual dan teoritis, metode penelitian, sistematika isi tesis dan jadwal penelitian, untuk memberikan arahan yang jelas agar tidak terjadi penyimpangan dalam pengumpulan data dan kebiasaan dalam pembahasan, maka penelitian dibatasi dan difokuskan dalam pokok-pokok permasalahan yang diuraikan dalam rumusan masalah.

BAB II : Tinjauan Pustaka

Pada bab ini akan diuraikan teori-teori dan materi-materi yang berhubungan dengan permasalahan yang diteliti yang diperoleh dari sumber-sumber kepustakaan yang nantinya menjadi landasan teoritis yang digunakan untuk menganalisa permasalahan yang diteliti, dalam bab ini

⁶⁷ Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, 2003, *Penelitian Hukum Normatif, Suatu Tinjauan Singkat*, P.T. Raja Grafindo Persada, Jakarta, h.13.

diuraikan mengenai tinjauan umum mengenai bahasa Arab, tinjauan umum mengenai *ushūl nahwi*, tinjauan umum mengenai *ushūl fiqh*, tinjauan umum mengenai *qiyās ushūl nahwi* dan *qiyās ushūl fiqh*, dan lain sebagainya.

BAB III : Hasil Penelitian dan Pembahasan

Bab ini menyajikan hasil penelitian dan pembahasan yang menghubungkan data yang diperoleh dari penelitian kepustakaan, untuk kemudian diolah dan di analisis serta dikaitkan dengan kerangka teoretis atau tinjauan pustaka yang telah dikemukakan pada Bab II. Pembahasan yang dikemukakan merupakan orientasi dari pokok-pokok permasalahan yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah.

BAB IV : PENUTUP

Bab ini merupakan bab terakhir yang memuat kesimpulan dari pembahasan secara keseluruhan permasalahan dalam tesis ini, kemudian dikemukakan pula saran-saran sebagai bahan masukan yang dianggap perlu oleh peneliti, saran tersebut merupakan pendapat peneliti berkaitan dengan tesis ini.