

**PENGARUH MODERATISME TERHADAP METODOLOGI
PENELITIAN HUKUM ISLAM ABÛ ḤÂMID AL-GHAZÂLÎ**

OLEH:

NURUL HUDA

IAI SUNAN GIRI

abzarval@gmail.com

ABSTRAK

Artikel ini berpretensi untuk melihat lebih jauh pengaruh moderatisme terhadap metodologi penelitian hukum Islam Al-Ghazâlî yang ternyata sangat kuat, karena di satu sisi ia mengamankan teori besar yang sudah mapan (*dalîl qath'î*) dari falsifikasi sehingga peneliti hanya bertugas untuk melakukan verifikasi terhadap seluruh fakta yang ada dengan mengandalkan kebahasaan, ratio legis, dan causa finalis sebagai perangkat analisis terhadap al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijma' sehingga hasil penelitiannya berupa hukum yang tunggal dan rigid.

Di sisi lain, ia mendorong peneliti untuk menemukan teori-teori pendamping yang memiliki basis eksperimental yang meyakinkan (*dalîl zhannî*). Pada aspek ini, peneliti dapat melakukan verifikasi terhadap fakta yang relevan dan dapat juga melakukan falsifikasi jika basis teorinya sudah tidak meyakinkan dengan berpedoman pada akal sebagai sumber refrensinya dan ketiadaan asal sebagai salah satu perangkat analisisnya sehingga hasil penelitiannya berupa pengetahuan tentang hukum yang plural dan relasional.

Keyword: Moderatisme, metodologi, penelitian hukum Islam

A. PENDAHULUAN

Metodologi adalah cara yang paling cepat dan tepat dalam melaksanakan pengkajian dengan penggambaran, penjelasan dan

pembenaran.¹ Langkah tersebut ditempuh untuk menemukan kebenaran dalam suatu ilmu pengetahuan dan lebih dikenal dengan *the way to think*.² Dengan demikian, kerja metodologi sangat tergantung dengan teori dan pendekatan yang digunakan, dan kerangka epistemologi yang dipakai seperti esensi, eksistensi dan ruang lingkup pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan.³ Sedangkan hukum Islam adalah sekumpulan aturan keagamaan, totalitas perintah Allah yang mengatur perilaku kehidupan umat Islam dalam keseluruhan aspeknya.⁴ Aturan tersebut merupakan instruksi-wacana (*khithâb*) Allah kepada para hamba-Nya. Yang hanya dapat dikenali dan ditemukan melalui tanda-tanda yang diberikan Allah.⁵

Metodologi penelitian hukum Islam sudah banyak ditawarkan oleh para pakar baik sebelum Abû Hâmid Al-Ghazâlî maupun sesudahnya. Namun ketertarikan penulis pada jenis metodologi ini dikarenakan beberapa hal; pertama, metodologi penelitian hukum yang ditawarkan masih setia dalam poros paradigma pluralistik. Kedua, secara operasional, metodologi ini juga menempatkan peran akal yang dominan sebagai seorang hakim dan yang lain hanya menjadi saksi dalam sumber hukum yang justru kontradiktif dengan metodologi yang dikembangkan oleh mayoritas Asy'ariyah. Ketiga, sasaran penelitian tidak diorientasikan pada

¹ Ahmad Tafsir, *Metode Mempelajari Islam* (Cirebon: Yayasan Nurjati, 1992) hal. 9. Baca juga Abuy Sodikin, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Insan Mandiri, 2002) hal. 4.

² M. Amin Abdullah, et al., *Metodologi Penelitian Agama* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006) hal. 52.

³ Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Cet.2 (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002) hal. 32.

⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1971) hal. 1.

⁵ Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam* (Kumpulan makalah tidak diterbitkan), hal. 113.

kegiatan eksplorasi hukum yang berdistansi dengan peneliti yang bertentangan dengan obyektifitas dalam standar penelitian ilmiah.

Adapun teori yang digunakan penulis untuk membedah metodologi penelitian hukum Islam Abû Hâmid Al-Ghazâlî adalah metode heuristik Imre Lakatos dan fenomenologi eksistensial Martin Heidegger. Metode heuristik digunakan penulis untuk memotret keseimbangan antara verifikasi dan falsifikasi dalam kegiatan penelitian hukum Islam. Sedangkan fenomenologi eksistensial digunakan penulis untuk memotret eksistensi peneliti yang dalam kegiatannya tidak dapat mengurung total pengalaman pra-reflektif-nya.

B. PEMBAHASAN

1. Pengertian Penelitian hukum Islam Menurut Abû Hâmid Al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî memberikan pengertian secara devinitif yang berbeda dengan pendahulunya sebagai berikut:

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة

“pengerahan peneliti atas totalitas kemampuan dan kekuatannya untuk menemukan pengetahuan tentang hukum syariat”.⁶

Untuk mengetahui secara jelas maksud al-Ghazâlî, perlu kiranya penulis melakukan analisis terlebih dahulu terkait dengan *thalab*, *al-‘ilm* dan *Aḥkâm* sebagai berikut: Maksud pengetahuan (*ilm*) dalam proses penelitian hukum Islam sebagai berikut:

⁶ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 4, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Hâfîz, juz 4 (Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010) hal. 4.

العلم ينقسم إلى أولي كالضروريات، وإلى مطلوب كالنظريات. والمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالبرهان، فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة

*“Ilmu pengetahuan (‘ilm) dibagi menjadi dua; awwalî, seperti ilmu pengetahuan yang niscaya dan mathlûb seperti ilmu pengetahuan yang melalui proses pemikiran. Untuk memperoleh pengetahuan yang diusahakan (mathlûb) dari makrifah tidak dapat dijangkau kecuali dengan had sedangkan dari ilm yang menimbulkan penilaian benar dan salah tidak dapat dijangkau kecuali dengan burhân. Maka secara umum, seluruh pengetahuan yang masuk katagori mathlûb harus melalui media definisi (had) dan silogisme (burhân)”.*⁷

Penjelasan definisi penelitian hukum Islam al-Ghazâlî tentu harus dihubungkan dengan kata “*thalab*” yakni pencarian, pembahasan, dan penelitian, al-Ghazâlî mencoba memasukkan logika yang diartikan sebagai metode atau teknik yang diciptakan untuk meneliti ketepatan penalaran; suatu bentuk pemikiran yang dimulai dari bentuk paling sederhana yaitu pengertian atau konsep (*tashawwur*), pernyataan atau proposisi (*tashdîq*), dan penalaran (*nazhar*). Lewat logika, peneliti diantarkan untuk mendapatkan sebuah pengetahuan; yaitu pengetahuan yang logis tentang hukum-hukum syariat baik melalui definisi maupun silogisme. Wilayah penelitian hukum Islam tidak diterapkan pada sesuatu yang niscaya yang tidak membutuhkan penjelasan (*dharûrî*) melainkan dalam wilayah penalaran (*nazharî*).

⁷Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 4, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Ḥâfîz, juz 1, hal.34.

Sedangkan kata *ilm* berasal dari bahasa Arab yang berarti pengetahuan tentang hakikat sesuatu yang mendalam.⁸ baik secara universal maupun partikular.⁹ Sehingga ilmu diposisikan sebagai alat untuk melakukan persepsi terhadap sesuatu yang memungkinkan untuk diketahui sesuai dengan obyeknya (*idrâku mâ min sya'nihi an yu'lama 'alâ mâ huwa bihi fi al-wâqi'i*). Misalnya mempersepsi bahwa manusia adalah hewan yang berfikir dan Kuda adalah hewan yang meringkik. Sedangkan pengertian *idrâk* adalah sampainya pikiran pada makna dengan sempurna (*wushûl al-nafsi ilâ al-ma'nâ bitamâmihi*).¹⁰

Berbeda dengan pengertian *al-ma'rifah* sebagai pengetahuan tentang obyek tunggal yang berkorelasi dengan *tashawwur*. Sedangkan *al-ilm* adalah pengetahuan tentang *al-nisbah al-tammah* (penyandingan sesuatu pada sesuatu lain secara sempurna) yang berkorelasi dengan *tashdîq*.¹¹ Maka, penggunaan kata *al-ilm* dalam pengertian penelitian hukum Islam dapat berimplikasi pada kebenaran yang pasti dikarenakan produk penelitian hukum Islam diproses melalui dugaan kuat (*ghalabat al-zhan*) yang mendekati keyakinan/kepastian (*al-ilm*).¹²

Sedangkan *nazhar* adalah berfikir tentang keadaan obyek agar bisa sampai pada keyakinan atau dugaan, terhadap target yang dicari berupa *tashdîq* atau *tashawwur*. Sedangkan *istidlâl* adalah pencarian dalil agar bisa sampai pada target yang dicari berupa *tashdîq*, maka

⁸ Alî Ibn H̄usayn, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Bayrût: Dâr al-Masyriq, 1986) hal. 527.

⁹ Ali Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988) hal. 155.

¹⁰ Lihat *Qurrat al-Ain Syarh al-Waraqât*, hal. 6

¹¹ Ahmad al-Khathîb al-Mankabawi al-Jâwî, *Al-Nafahât 'alâ Syarh al-Waraqât* (Surabaya: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyah, tt) hal. 15.

¹² Lihat *Qurrat al-Ain Syarh al-Waraqât*, hal. 6.

nazhar lebih umum daripada *istidlâl* karena *nazharsasarannya* pada *tashawwur* dan *tashdîq*, sedangkan *istidlâl* sasarannya khusus pada *tashdiq*.¹³

Selanjutnya dapat diambil kesimpulan bahwa gambaran pengetahuan (*'ilm*) dalam penelitian hukum Islam adalah seorang peneliti harus melakukan penalaran secara maksimal dengan menggunakan *ḥad* dan *burhân* sehingga menemukan pengetahuan tentang hukum syariah. Seorang peneliti bukanlah seorang pengikut/*muqallid* melainkan seorang yang berpengetahuan/*'âlim* yang kegiatan penalaran tersebut dijalankan secara serius tanpa keraguan. Dan secara prinsipil, penggunaan kata *'ilm* dalam proses penelitian hukum Islam meniscayakan adanya kesesuaian dengan obyek (*ma'lûm*) dan dinamis sesuai perubahan obyek.¹⁴

Kegiatan penalaran tersebut tidak hanya bersifat rasional namun juga bersifat empirik. Misalnya untuk menemukan pengetahuan tentang status hukum minum Anggur melalui analogi dengan khamr yang sudah diketahui oleh dalil yang pasti, maka alasan memabukkan dalam segelas Anggur harus dibuktikan secara empirik¹⁵

Namun, maksimalisasi daya pikir yang diusahakan peneliti sehingga tidak ada keraguan dalam prosesnya bukan berarti bertujuan untuk mencari hukum yang otentik, obyektif, dan tunggal, karena sejak awal seorang peneliti menyadari bahwa hukum tersebut hanya dapat dicari dengan petunjuk kuat (*dalîl qath'î*). Sedangkan untuk mengkatagorikan peristiwa yang sedang dihadapi sebagai perkara

¹³Lihat *Qurrat al-Ain Syarḥ al-Waraqât*, hal. 14-15.

¹⁴ Abû Ḥâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 1, hal. 78.

¹⁵*Ibid.*, hal. 116.

yang tidak didukung oleh *nash* atau *ijmâ'*, tentu membutuhkan penelitian yang serius yang dilakukan oleh peneliti. Al-Ghazâlî menjelaskan dengan gamblang sebagai berikut:

فقد أخطأتم إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه، فإن الواقعة لا نص فيها ولا خطاب بل إنما يطلب غلبة الظن، وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب. وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك وإنما حكمه يترتب على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم

“Kamu salah kalau mengira mujtahid mencari hukum Allah padahal ia tahu bahwa hukum Allah merupakan titah-Nya, maka sesungguhnya peristiwa yang tidak didukung oleh nass dan khitab sama sekali justru sesungguhnya mujtahid itu mencari dugaan kuat. Mujtahid itu seperti orang yang berada di pinggir laut dan dikatakan pada dia “ jika dugaan kuatmu berupa keselamatan, maka kamu boleh naik dan jika dugaan kuatmu berupa kematian maka kamu dilarang naik”. Dan tidak ada hukum Allah sebelum adanya dugaan kuat mujtahid dan sesungguhnya hukum Allah itu sebagai akibat dari proses penalaran dan mengikuti hasil penalaran mujtahid. Maka, seorang mujtahid sebenarnya mencari dugaan kuat bukan mencari hukum boleh atau haram”.¹⁶

Dengan demikian, secara tegas Al-Ghazâlî menggarisbawahi bahwa sasaran kegiatan penelitian hukum Islam bukan mencari hukum itu sendiri yang diandaikan dapat diperoleh secara obyektif melainkan mencari pengetahuan atau pemahaman tentang hukum. Al-Ghazâlî berpretensi memposisikan peneliti dalam lingkaran kerja penelitian

¹⁶ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, Tahqîq: Ḥamzah bin Zuhayr Ḥâfîz , juz 1, hal. 89. Al-Ghazâlî memberikan ilustrasi sebagai berikut: وكذلك إذا قلنا: ما حكمه في قليل النبيذ؟ فقال: حكمه تحريم الشرب على من ظن أني حرمت قليل الخمر؛ لأنه يدعوه إلى كثيره والتحليل لمن ظن أني حرمت الخمر لعينها إلا لهذه العلة ولا حكم لله تعالى قبل هذا الظن

secara partisipatif. Meminjam istilah teknis Martin Heidegger, Al-Ghazâlî sebenarnya ingin menonjolkan pengalaman pra-reflektif yang dimiliki oleh seorang peneliti dalam kerja penelitian daripada menyetujui proyek penelitian yang menghasilkan kebenaran universal dengan menjunjung tinggi aspek netralitas seorang peneliti. Kemungkinan yang dapat dilakukan oleh seorang peneliti hukum Islam bukanlah mencari esensi hukum yang tunggal, rigid, dan obyektif tetapi pemahaman tentang hukum yang tidak dapat dipisahkan dari historikalnya yang selanjutnya didialogkan dengan teks hukum Islam.

2. Sumber Penelitian Hukum Islam Menurut Abû Hâmid Al-Ghazâlî

Pengetahuan hukum tidak dapat ditemukan oleh peneliti secara mudah, namun membutuhkan petunjuk sekaligus sebagai tempat lahirnya sebuah pengetahuan hukum. Untuk mengetahui sumber pengetahuan hukum dalam kegiatan penelitian, al-Ghazâlî memberikan tawaran yang berbeda dengan pendahulunya sebagai berikut:¹⁷

القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على
النفى الأصلي

*“Poros kedua membicarakan tentang dalîl-dalîl hukum yang jumlahnya empat, yaitu al-kitâb, al-sunnah, al-ijmâ’, dan dalîl al-aql yang menetapkan adanya ketiadaan yang bersifat asal”.*¹⁸

¹⁷ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 4, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Hâfîzh, juz 2, hal. 2-3

¹⁸ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Hâfîzh, juz 4, hal. 18.

Uraian al-Ghazâlî tersebut menunjukkan bahwa tidak mungkin seorang peneliti dapat menemukan sebuah pengetahuan hukum tanpa kehadiran *dalîl*. Secara esensial, sumber pengetahuan hukum itu hanya satu yaitu al-Qur'an karena yang membuat keputusan hanya Allah dan rasul hanya menjelaskan kandungannya, begitu juga *ijma'* juga menjelaskan kandungan *sunnah* dan *sunnah* menunjukkan al-Qur'an. Sedangkan *al-Aql* sesungguhnya bukan sumber hukum karena akal hanya menunjukkan tidak adanya hukum.

Namun, secara umum dapat dijelaskan bahwa dalil-dalil (*adillat al-aḥkâm*) yang menunjukkan adanya pengetahuan hukum secara hirarkhis ada empat. Pertama, *al-Kitâb*; kedua, *al-Sunnah*; ketiga, *al-Ijmâ'*; dan keempat adalah *al-Aql*. Semua yang tertera di atas juga disebut sebagai sumber persepsional (*madârik*) dan sumber pengembangan hukum (*mutsmirah*). Untuk mengurai lebih lanjut, perlu dianalisis terlebih dahulu terkait istilah teknis yang dipakai al-Ghazâlî dalam penyebutannya mulai sebagai *adillah*, *ushûl*, *madârik*, dan *mutsmirah*.

Pertama, *Adillah* merupakan bentuk plural dari *dalîl*. Dalam tradisi *mutakallimîn*, kata *dalîl* yang artinya sesuatu yang dapat menunjukkan pada sasaran (*mathlûb*) berkaitan dengan proses kerja penunjukan (*istidlâl*), subyek dalam penunjukan (*mustadil*) yang lebih banyak menunjuk pada seorang peneliti, dan obyek yang ditunjukkan (*mustadal 'alayh*)

yang berupa hukum.¹⁹ Dengan demikian, seorang peneliti dapat melakukan *istidlâl* dengan *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah* melalui metode ungkapan bahasa, *mafihûm*, dan penalaran dari teks serta *ijmâ'*. Adapun penempatan akal sebagai katagori *dalîl* dikarenakan akal dapat dipakai sebagai petunjuk atas bebasnya manusia dari segala *taklîf* sebelum kedatangan rasul. Sedangkan tidak adanya beban hukum dapat diketahui oleh akal tanpa membutuhkan penegasan dari pembuat syariat misalnya ketika rasul mewajibkan ibadah sholat lima waktu kepada umat Islam maka manusia hanya melakukan kewajiban salat lima waktu dan terbebas dari melakukan salat yang keenam.²⁰ Hukum asal berupa terbebasnya manusia dari kewajiban yang ditunjukkan oleh akal sebenarnya tidak terbatas cakupannya sedangkan hukum yang terkandung oleh *dalîl sam'î* sebenarnya merupakan pengecualian yang walaupun jumlahnya kelihatan banyak tetap saja menempati porsi yang sedikit.²¹ Namun, dalam konversi tata urutan *dalîl*, seorang peneliti diwajibkan untuk mengembalikan seluruh persoalan yang dihadapi ke dalil akal terlebih dahulu, kemudian memeriksa *ijmâ'* dan terakhir melakukan *istidlâl* dengan *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah*.²²

¹⁹Kholil Afandi, *Dari Teori Ushul Menuju Fiqh Ala Tashil ath-Thuruqat* (Kediri: Santri Salaf Press, 2013) hal. 70.

²⁰*Ibid.*, juz 2, hal. 406. Ditetapkannya akal sebagai *dalîl* yang keempat sebagai bukti orisinalitas gagasan yang belum pernah dicetuskan para imam sebelumnya dan sesudahnya. Disamping itu, muncul pertanyaan, apakah al-Ghazâlî dipengaruhi doktrin Mu'tazilah atau Shi'ah? Tidak ada hubungan dengan keduanya, karena dalam *Kitâb al-Mu'tamad*, kepala pakar ushul Muktaizilah tidak memposisikan akal sebagai hakim atau sumber hukum seperti yang dipahami banyak orang, sedangkan dalam kalangan syiah, akal diposisikan sebagai alat persepsi atas sumber yang memunculkan hukum. Lihat M.K.I. Gaafar, *Al-Aqlu bayna Adillat al-Ushûl* dalam *Al-Imâm Al-Ghazâlî* (Qatar: Muassatu al-Ahdi, 1986) hal. 374.

²¹Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Hâfîzh, juz 4, hal. 5

²²*Ibid.*, juz 4, hal. 159.

Kedua, empat *dalîl* tersebut juga disebut *ushûl* yang merupakan bentuk plural dari *ashl* yang berarti dasar, pokok, sumber, dan fondasi yang darinya muncul konstruksi hukum. Menurut al-Ghazâlî, ditinjau dari segi kausalitas dan otoritas (*al-sabab al-mulzim*), hukum hanya bersumber dari *al-Qur'ân* saja karena *as-Sunnah* hanya kumpulan warta yang diberitahukan rasul dari Allah dan *ijmâ'* selalu merujuk pada *al-Sunnah* serta akal justru tidak menunjukkan atas adanya hukum syariat. Jika dipandang dari segi fenomena hukum, tentu yang menjadi sumber hukum adalah *al-Sunnah* dikarenakan membuat kejelasan hukum (*al-muzhhir li al-aḥkâm*). Namun jika tidak menggunakan penalaran di atas, tentu keempat sumber persepsi tersebut dapat dijadikan ushul.²³ Ketiga, *al-Qur'ân*, *al-Sunnah*, *Ijmâ'*, dan *al-Aql* juga disebut *madârik* sebagai bentuk jamak dari kata *madrak* yang berarti obyek persepsi seorang peneliti dalam melakukan kegiatan penelitian hukum.

Maka, dengan dijadikannya *al-Qur'an*, *Sunnah*, *Ijma'*, dan *al-Aql* sebagai *adillah*, al-Ghazâlî ingin menunjukkan bahwa kegiatan penelitian hukum tidak dapat dilepaskan dari kegiatan *istidlâl* (*thalab al-dalîl*) yang artinya seorang peneliti harus menemukan sebuah dalil terlebih dahulu, kemudian dalil tersebut dijadikan alat untuk menunjukkan keberadaan *mathlûb* (*al-mursyid ilâ al-mathlûb*) berupa pengetahuan tentang hukum. Sedangkan penyebutan *madârik*, al-Ghazâlî juga sedang menegaskan bahwa seorang peneliti harus melakukan proses penelitian hukum ini dengan sungguh-sungguh dan penuh

²³*Ibid.*, juz 2, hal. 2.

tanggung jawab. Konsekwensi ini sesuai dengan pengertian *idrâk* yang berarti *wushûl al-nafsi bitamâmihi*. Adapun penyebutan dengan nama *ushûl* mengindikasikan bahwa seluruh yang direkomendasikan al-Ghazâlî dijadikan pondasi untuk membuat konstruksi hukum. Dengan demikian seluruh hukum Islam akan menjadi kokoh jika didasarkan pada al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan al-Aqlu. Adapun penyebutan sebagai *muthmiroh* mengindikasikan bahwa hukum yang menjadi buah sebenarnya tidak tampak oleh peneliti dan sekaligus memberikan isyarat bahwa semuanya tidak ada jaminan untuk mengeluarkan hukum karena setiap pohon juga tidak selamanya berbuah tergantung pada metode yang dipakai oleh seorang petani.

Namun yang perlu diperhatikan adalah tidak dipakainya *qiyâs* sebagai sumber hukum oleh al-Ghazâlî menunjukkan bahwa *qiyâs* lebih tepat diposisikan sebagai metode pengembangan hukum dari pada sebagai *adillah*, *ushûl*, *madârik*, atau bahkan *mutsmirah* dan tentu sangat problematik jika dikatakan *adillah*, *ushûl*, *madârik*, atau bahkan *mutsmirah*. Al-Ghazâlî tidak hanya membuat garis demarkasi antara penelitian hukum (ijtihad) dengan *qiyâs*, melainkan lebih jauh, beliau mengeluarkan *qiyâs* dari sumber hukum yang oleh mayoritas ulama dijadikan sebagai sumber hukum.

Perhatian selanjutnya adalah disisipkannya *al-Aqlu* sebagai *adillah* atau yang lain mengindikasikan bahwa paling tidak posisi akal dalam penelitian hukum menempati posisi yang sangat penting walaupun pola kerja akal dalam penelitian hukum berkonsentrasi pada penunjukan terhadap ketiadaan

hukum asal. Namun begitu, kata Gafar, ditetapkan akal sebagai *dalil* yang keempat sebagai bukti orisinalitas gagasan yang belum pernah dicetuskan para imam sebelumnya dan sesudahnya. Disamping itu, muncul pertanyaan, apakah al-Ghazâlî dipengaruhi doktrin Mu'tazilah atau Syî'ah? Tidak ada hubungan dengan keduanya, karena dalam *Kitâb al-Mu'tamad*, kepala pakar ushul Muktazilah tidak memposisikan akal sebagai hakim atau sumber hukum seperti yang dipahami banyak orang, sedangkan dalam kalangan syiah, akal diposisikan sebagai alat persepsi atas sumber yang memunculkan hukum.²⁴

Pernyataan Gafar tersebut ada benarnya karena dalam membuka kitab *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, al-Ghazâlî menempatkan akal sebagai *qâdhi*/hakim dalam memutus perkara dan menempatkan *adillah* yang lain sebagai saksi untuk mengklarifikasi duduk perkara yang sedang dihadapi. Ilustrasi kerja akal dapat ditemukan dalam *tartîb al-adillah* yang mengalami pembalikan. Inversi tersebut ditunjukkan ketika seorang peneliti menghadapi sebuah masalah, maka seorang peneliti harus menghubungkan dengan akal yang menunjukkan

²⁴ M.K.I. Gaafar, *Al-Aqlu bayna Adillat al-Ushûl* dalam *Al-Imâm Al-Ghazâlî* (Qatar: Muassatu al-Ahdi, 1986) hal. 374. Lihat al-Ghazâlî memberikan pengertian akal sebagai lafadz musytarak; lafadz yang mempunyai banyak arti. *Pertama*, sifat yang menjadi titik perbedaan antara manusia dengan binatang yang dapat menerima ilmu-ilmu yang bersifat penalaran (*al-ulûm al-nazhariyah*). Sedangkan Al-Muhasibi mendefinisikan akal sebagai instink yang disiapkan untuk mempersepsi ilmu-ilmu yang bersifat penalaran. *Kedua*, ilmu yang terjadi pada anak yang mumayyiz seperti dua lebih banyak dari satu dan seseorang pada saat yang sama tidak mungkin berada pada dua tempat (*al-ulûm al-dharûriyah*). *Ketiga*, ilmu yang diambil dari pengalaman. Keempat, mengetahui akibat perkara dan mengendalikan syahwat yang mendorong kenikmatan sesaat, yang didasarkan pada penalaran yang bersumber dari instink (*gharîzah*). Seluruh arti tersebut saling berhubungan dan dapat direfrensikan pada akal. Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Taḥqîq: Badawî Aḥmad Thabânah, Juz 1 (Surabaya: Al-Hidâyah, tt) hal. 84-86.

ketiadaan beban bagi mukallaf, kemudian persoalan tersebut dihubungkan dengan *ijma'*, baru al-Qur'an dan Sunnah.

3. Metode Penelitian Hukum Islam Menurut Abû Hâmid Al-Ghazâlî

Memahami metode penelitian hukum Islam al-Ghazâlî, tentu membutuhkan eksplorasi secara mendalam pendapat beliau tentang tata cara penelitian hukum Islam sebagai berikut:

واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله
وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول

“*Sedangkan perkataan adakalanya menunjukkan pengetahuan tentang hukum dengan bentuk dan konteksturnya, pemahaman, dan melalui rasionalisasi yang disebut qiyâs. Penunjukkan lafadz pada hukum secara umum melalui manzhûm, mafhûm, dan ma'qûl*”.²⁵

Paparan al-Ghazâlî tersebut menawarkan metode penelitian hukum berupa analisis makna tersurat (*manzhûm*), analisis makna tersirat (*mafhûm*), dan analisis melalui penalaran teks (*ma'qûl; qiyâs*). Untuk memahami lebih jauh, perlu kiranya penulis uraikan lebih lanjut metode yang direkomendasikan dalam memahami *khithâb* sebagai berikut:

Pertama, untuk memahami *khithâb* perlu kiranya peneliti melakukan interpretasi dari susunan atau bentuk ungkapan bahasa:

1) *Mujmal* dan *Mubayyan*; Lafadz yang tertentu maknanya dan tidak mengandung makna lain disebut *mubayyan*. Adapun lafadz yang mengandung dua makna atau lebih tanpa penguatan atau bukti disebut *mujmal*. Disamping itu terdapat lafadz yang

²⁵Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 2-3.

jelas pada satu makna tetapi tidak jelas pada makna yang lain disebut *zhâhir*. Sedangkan lafadz yang *mujmal* adalah lafadz yang maknanya tidak tertentu baik secara *lughatan* (bahasa) maupun ‘*urfan* (penggunaan). Lafadz *mujmal* terdapat dalam satu kata atau lebih, satu kalimat, atau satu wacana yang membutuhkan penjelasan yang ditempatkan di awal dan di akhir. Sedangkan penjelasan adalah ungkapan atau ucapan tentang sesuatu yang berhubungan dengan *ta’rif* dan *lâm*. *i’lâm* dapat tercapai dengan *dalîl* dan *dalîl* adalah media untuk mencapai ilmu. Sedangkan *ta’rif* adalah mengeluarkan sesuatu dari kesulitan kepada kejelasan.²⁶ 2) *Zhâhir* adalah lafadz yang tidak mengandung takwil sedangkan *zhâhir* adalah yang mengandung takwil. *Zhâhir* adalah ungkapan yang yang diunggulkan atas prasangka walaupun tidak pasti. Sedangkan takwil adalah ungkapan tentang kemungkinan yang dikuatkan oleh dalil yang bisa mengalahkan asumsi atas makna yang ditunjukkan oleh *zhâhir*.²⁷ 3) ‘*Amr* dan *Nahy* ‘*Amr* adalah ungkapan yang menunjukkan perintah untuk melaksanakan sesuatu kepada seseorang sebagai penerima. Sedangkan *Nahy* adalah perintah kepada seseorang untuk meninggalkan perbuatan.²⁸ Keempat, ‘*Âm* dan *Khâsh* ‘*Âm* adalah ungkapan tentang satu lafadz yang menunjukkan kepada dua hal atau lebih atau bermakna menyeluruh, misalnya laki-laki, orang baik. Sedangkan *Khâsh* adalah ungkapan tentang satu lafadz yang menunjukkan hanya sesuatu hal tertentu misalnya *zaid*.²⁹

²⁶*Ibid.*, juz 3, hal. 39.

²⁷Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 84.

²⁸*Ibid.*, juz 3, hal.119.

²⁹*Ibid.*, juz 3, hal.212.

Kedua, untuk memahami *khithâb* perlu kiranya peneliti membuat analisis melalui metode *mafihûm*; metode yang berpretensi untuk mengungkap makna tersirat dari teks. Adapun rinciannya sebagai berikut:

1) *Iqtidhâ'* adalah makna yang tidak ditunjukkan oleh lafadz dan tidak dieksplisitkan sehingga tidak dapat dipahami namun pemahaman makna bisa diwujudkan dari keniscayaan lafadz.³⁰ 2) *Isyârah* adalah cara memahami teks bukan dari atau didasarkan pada tujuan ungkapan.³¹ 3) *Shifat munâsib* adalah cara memahami 'illah yang tidak dieksplisitkan namun melalui sifat-sifat yang relevan.³² Keempat, *Mafihûm muwâfaqah* adalah cara mendapatkan pemahaman makna yang tidak terujarkan dari yang terujarkan dengan petunjuk susunan kata dan maksudnya.³³ Kelima, *Mafihûm Mukhâlafah* adalah menyimpulkan kebalikan hukum dari yang terujar.³⁴

Ketiga, kalau dua metode tersebut tidak dapat diterapkan dalam kasus hukum, maka untuk memahami *khithâb* perlu kiranya peneliti melakukan penalaran dari teks. Metode ini berpijak pada proses pencarian 'illah untuk memperluas jangkauan teks. Dalam operasionalisasi *qiyâs*, peran akal sangat kentara dalam pencarian 'illah yang mana al-Ghazâlî merekomendasikannya dengan berdasarkan *naql*,³⁵ berdasarkan *ijmâ'*,³⁶ dan berdasarkan *istinbâth*.³⁷

³⁰Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 403-404.

³¹*Ibid.*, juz 3, hal. 46-48.

³²Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 409.

³³*Ibid.*, juz 3, hal. 412.

³⁴Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 403.

³⁵Lihat Abû Hâmid al-Ghazâlî, juz 3, hal. 605. Metode penetapan ilat berdasarkan nas sarih yang berdampak secara pasti tanpa mengandung kemungkinan seperti jika pembicaraan

Pencarian illat yang berdasarkan istinbath menggunakan dua metode sebagai berikut; pertama *al-sabr wa al-taq̣sīm* dan *munāsabah*. Metode *as-sabr wa at-taq̣sīm*, yaitu metode klasifikasi dan eliminasi terus menerus. Metode ini menyortir semua alasan yang dianggap kandidat dan dengan proses eliminasi berturut-turut, akan sampai pada sebuah alasan yang tetap.³⁸ Misalnya, roti tidak menjadi objek transaksi yang

diikuti dengan kata sebagai berikut; *li'illati kadha, lisababi kadha, limujibi kadha, liajli kadha, min ajli kadha atau limu'aththiri kadha*. Sedangkan yang berupa nass yang tidak berimplikasi secara pasti seperti kata berikut: *kay, lam, an, in, anna, inna, al-ba', idh, al-fa', la'alla, hattâ*, menjelaskan *maf'ul lah*, dan *idhan*. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 5 (Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1999)hal. 2027-2030.

³⁶Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, juz 3, hal. 614. Maksud dari *ijma'* sebagai metode penetapan illat adalah kesepakatan peneliti zaman atas sebuah sifat yang ditentukan menjadi illat untuk hukum tertentu, seperti perempuan perawan kecil harus mendapat perwalian dengan illat kecil. Illat tersebut dapat digunakan untuk dianalogikan dengan perempuan janda yang masih kecil juga diwajibkan memakai wali karena sama-sama masih kecil. Saudara satu bapak dan ibu harus didahulukan dalam mendapatkan warisan atas saudara satu bapak dengan illat bercampurnya dua keturunan, begitu juga dalam perwalian nikahal. Dalam persoalan seseorang yang melakukan ghasab (mengambil dengan diam-diam) harus mengganti barang yang rusak dikarenakan rusaknya barang tersebut ada dalam kekuasaannya. Illat ini dapat diterapkan pada seseorang yang mencuri walaupun sudah dipotong tangannya, harus menangganti barang yang rusak dalam kekuasaannya. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadhdhab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*,juz 5(Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999)hal. 2030-2031.

³⁷Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, juz III, hal. 618. Bandingkan dengan *tamtsîl* menurut ulama mantiq yang diartikan sebagai ketetapan hukum pada perkara parsial yang jelas dikarenakan adanya hukum di perkara parsial lain karena ada perkara yang disamakan diantara keduanya. Misalnya *Nabîdz* hukunya haram seperti khamr dengan adanya perkara yang disamakan yaitu unsur memabukkan di antara keduanya. Sedangkan *tamtsîl* dapat dijadikan hujjah yang hipotetik. Jika premisnya yakin maka akan menimbulkan keyakinan dan jika premisnya bersifat dugaan, maka akan menimbulkan pemahaman hipotetik. Menurut mayoritas ulama ushul qiyas itu *tamtsîl*, menurut ulama mantiq qiyas adalah *syumûl*, sedangkan mayoritas fuqaha' dan mutakallimin menyatakan bahwa masing-masing dari *tamtsîl* dan *syumûl* disebut qiyas. Misalnya *Nabîdz* haram seperti Khamr dengan illat memabukkan. Bentuk *tamtsîl* ini bisa dibalik menjadi *syumûl* menjadi setiap yang memabukkan hukunya haram, maka dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya *Nabîdz* itu haram. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 1 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999) hal. 111-112.

³⁸Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, juz 3, hal. 618. Bandingkan dengan metode penetapan illat menurut ulama mantiq yang pertama, dengan metode *dawarân atau al-thard wa al-'aks* yang diartikan hukum berotasi dengan dengan ada dan tidaknya illat. Sebagai contoh jika

berbau riba. Menurut mazhab al-Syafi'i ada tiga alasan larangan yang mungkin: dapat ditakar dengan timbangan, dapat ditakar dengan isi dan dapat dimakan. Akan tetapi, roti dikatakan tidak dapat dijual dengan timbangan dan tidak dapat dijual dengan isi sehingga yang tersisa adalah alasan dapat dimakan.³⁹

Selanjutnya, jika penentuan illat tidak dapat dilakukan dengan metode di atas, al-Ghazâlî merekomendasikan metode *munâsabah* (kesesuaian) secara berurutan; menetapkan *illat* dengan mengaitkan kesesuaian alasan pada hukum. Kriteria untuk menentukan kesesuaian atau kelayakan (*munâsabah*) adalah keterkaitannya dengan kemaslahatan.⁴⁰ Artinya, kesesuaian tersebut adalah bahwa '*illat* dimaksud, dilihat dari segi kemaslahatannya, memang menghendaki ditetapkannya hukum bersangkutan dan *al-awshâf al-munâsib* (atribut yang sesuai) atau munasib adalah alasan yang didasarkan pada kemaslahatan. Selanjutnya, munasib ini dibedakan menjadi 3 yaitu: *munâsib* efektif (*mu'âshir*), *munâsib* selaras (*mulâ'im*) dan *munâsib* ganjil (*gharîb*).⁴¹

dalam nabidh ditemukan unsur/ilat memabukkan, maka hukum haram juga ditemukan dan jika unsur memabukkan tidak ditemukan dalam nabidh, maka hukum haram juga tidak ditemukan dalam nabidhal. Metode kedua adalah *al-sabr wa al-taqsîm* yang diartikan menghitung dan menjelaskan seluruh sifat yang terdapat pada asl dan diklasifikasikan. Setelah melalui uji dan klasifikasi, kemudian ditetapkan bahwa sifat yang selain illat tidak layak menyebabkan adanya hukum dikarenakan sifat selain illat tersebut berada di tempat lain dan tidak menyebabkan adanya hukum. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 1 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999) hal. 111.

³⁹ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994) hal. 315.

⁴⁰ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 620.

⁴¹ Lihat Abû Hâmid al-Ghazâlî, juz III, hal. 620-633. Bandingkan dengan metode penetapan illat yang didasarkan penelitian hukum Islam tidak hanya dua melainkan enam metode: *al-îmâ' ilâ al-illah*, *al-munâsabah wa al-ikhâlah*, *al-sabr wa al-taqsîm*, *tanqîh al-manâth*, *al-dawarân*, dan *al-washf al-shabahal*. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad

Metode kausasi di atas merupakan metode penelitian hukum yang penting karena berupaya mengkonstruksi hukum terhadap kasus-kasus yang tidak ada teks hukumnya. Dalam hal ini, metode kausasi ini kemudian dikategorikan menjadi dua model, yaitu yang mendasari adanya hukum pada *'illat*, dan yang mendasari adanya hukum pada *maqâshid al-syarî'ah*. Metode kausasi berusaha melakukan penggalian *causa legis* dari hukum kasus paralel untuk diterapkan kepada kasus serupa yang baru. Apabila tidak ada kasus paralel, maka pendasaran hukum kepada *causa legis* tidak dapat dilakukan. Oleh karena itu investasi hukum dapat dilakukan dengan pendasaran hukum kepada *causa finalis* hukum, yaitu *maqâshid al-syarî'ah*.⁴²

Selain metode tersebut yang terangkum dalam *masâlik al-'illah*, al-Ghazâlî juga memberi paparan tentang praktek penelitian hukum Islam dalam penentuan *illat (ijtihâd fi al-'illah)* dapat dilakukan dengan metode *tanqîh al-manâth* (pembersihan dan dasar ketetapan hukum), *tahqîq almanâth* (verifikasi atau realisasi dasar ketetapan hukum) dan *takhrîj al-manâth* (pengambilan dasar ketetapan hukum).⁴³ Sekalipun

al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 5 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999) hal. 2033.

⁴²Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 670.

⁴³Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 3, hal. 485. Maksud penelitian hukum Islam dalam *tahqîq al-manâth* adalah peneliti merealisasikan adanya *illat* pada asl yang sudah dijelaskan dan dibuktikan oleh *nash* dan *ijma'* kepada *far'*. Sedangkan penelitian hukum Islam dalam *tanqîh al-manâth* adalah menyortir/menyeleksi *illat* pada asl yang sudah dijelaskan oleh *nass* namun tidak jelas dan membuang sifat yang tidak layak dijadikan *illat*, kemudian diterapkan pada *far'*. Adapun penelitian hukum Islam dalam *takhrîj al-manâth* adalah mencari *illat* pada *ashl* yang tidak dijelaskan sama sekali oleh *nass* dengan menggunakan metode penetapan *illat* seperti *munâsabah*, *al-sabr wa al-taqsîm*, dan lainnya kemudian baru diterapkan pada *far'*. Penelitian hukum Islam pada bentuk pertama dan kedua tidak

terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushul fikih klasik dan kontemporer di atas tentang *qiyâs*, mereka tetap bersepakat bahwa proses penetapan hukum melalui metode *qiyâs*, bukanlah menetapkan hukum dari awal (*istinbâth al-ḥukm wa insyâ'uhu*), melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al-kasyf wa al-izhâr li al-ḥukm*) yang ada pada suatu kasus yang belum jelas status hukumnya.⁴⁴

Secara sepintas, kalau diperhatikan, metode yang diusulkan al-Ghazâlî yang mencakup *manzhûm*, *mafḥûm*, dan *ma'qûl al-nash(qiyâs)* tidak sesuai atau koheren dengan keyakinan ontologisnya yang meniadakan hukum. Namun begitu, menurut hemat penulis, melalui *manzhûm* dan *mafḥûm*, justru al-Ghazâlî ingin menegaskan bahwa walaupun kita hidup dalam paradigma *tashwîb*, bukan berarti kita dengan mudah menemukan kebenaran hukum tanpa penalaran yang serius dengan terlebih dahulu melakukan analisis dari aspek linguistik dan semantiknya. Justru dari penalaran inilah kita baru dapat mengetahui bahwa peristiwa yang sedang dihadapi peneliti ternyata tidak didukung oleh *nash*; yakni tidak ada hukum yang otentik.

Metode *manzhûm* dan *mafḥûm* yang direkomendasikan al-Ghazâlî sebenarnya berkenaan dengan perhatiannya adanya korelasi kata dan makna (*al-lafzḥ wa al-ma'nâ*). Teks terbentuk dari kata-kata yang memiliki lafadz dan makna tertentu, bersifat umum (*'âmm*) maupun khusus (*khâsh*), memiliki banyak makna (*musytarak*),

diperdebatkan, namun yang diperdebatkan adalah penelitian hukum Islam pada bentuk terakhir dikarena lebih banyak bersandar pada dugaan. Dan yang terakhir dinamakan *penelitian hukum Islam qiyasi*. Lihat 'Abd al-Karîm ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Namlah, *Al-Muhadzdzab fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 5(Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999) hal.2084-2086

⁴⁴ Wahbah al-Zuhailî, *al-Wasîl fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*(Damaskus: Dâr al-Kitab, 1978)hal. 601.

bermakna hakiki (*ḥaqîqî*) kiasan (*majâzî*), perumpamaan (*mutasyâbih*), tertentu (*muḥkam*), tampak nyata (*zhâhir*), tersembunyi (*khafî*) dan menyeluruh/global (*mujmal*). Hubungan antara lafadz (teks) dan makna (isi) merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan secara monistiksehingga tidak ada kemungkinan perbedaan pendapat dalam memahami teks dikarenakan teks dengan maknanya merupakan satu kesatuan.⁴⁵

Secara sepintas, model pengetahuan yang digagas al-Ghazâlî dapat dikategorikan sebagai penalaran *bayânî*, model epistemologi yang menekankan otoritas teks (*nash*) secara langsung atau tidak langsung, dan dijastifikasi lewat nalar kebahasaan yang digali lewat infrensi (*istidlâl*) secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung, artinya memahami teks sebagai pengetahuan yang sudah jadi, langsung diaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung, artinya memahami teks sebagai suatu pengetahuan mentah sehingga perlu ditafsirkan dengan penalaran. Meski demikian peran akal atau rasio tidaklah bebas sebab dalam tradisi bayani, rasio atau akal tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.⁴⁶

Lebih dari itu, *bayânî* tidak berkaitan erat dengan realitas, maka persoalan pokok yang ada di dalamnya adalah berkisar masalah persoalan lafadz-makna dan *ushûl-furû'*. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, epistemologi *bayânî* menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab. Kedua, berpegang pada makna teks dengan

⁴⁵ Burhan Nurgiantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995) hal. 282.

⁴⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aqli al-Arabî* (Bayrût: Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1999) hal. 17.

menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai analisis.⁴⁷ Secara paradigmatis, juga dapat dikategorikan literalistik, dalam pengertian ia sangat kuat terikat dengan teks sehingga banyak persoalan yang berkembang dewasa ini belum terpecahkan dengan baik karena terbatasnya teks. Pembaharuan Ushul fikih sebetulnya sudah dilakukan, baik di era klasik maupun di era kontemporer, tetapi hal tersebut masih belum mampu menggeser dominasi paradigma literal itu.⁴⁸

Menurut hemat penulis, kategorisasi tersebut tidak tepat jika diterapkan pada pemikiran al-Ghazali, justru dengan pendekatan linguistik dan semantik dalam paradigma *tashwib* ternyata tidak menghalangi seorang peneliti untuk melakukan rangkaian perubahan metode yang mengakibatkan perubahan hukum yang sesuai dengan kebutuhan zamannya. Maka, terbaikannya realitas oleh seorang peneliti tidak terkait dengan metode yang ditawarkannya melainkan dikarenakan terkungkungnya peneliti dalam metode tunggal sehingga metode tersebut tidak kompatibel dengan perkembangan zaman.

Memang, menurut al-Ghazali, manusia memiliki tiga alat untuk memperoleh pengetahuan, yaitu; panca indera, akal, dan *qalb*. Pertama, panca indera menghasilkan pengetahuan inderawi yang tidak meyakinkan karena memiliki berbagai kelemahan, ia bukan merupakan ilmu yang nyata. Kedua, akal sebagai alat berpikir yang menghasilkan pengetahuan, dan dalam proses berpikirnya dibutuhkan indera yang merupakan abdi dan pengikut setia akal. Akal berfungsi mengolah rangsangan inderawi dalam proses memperoleh

⁴⁷*Ibid.*, hal. 530.

⁴⁸ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya Pada Fiqih Kontemporer", dalam Ainur Rofiq (ed), *Madzhab Jogja* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002) hal. 117.

pengetahuan, sehingga memiliki banyak kelemahan.⁴⁹ Ketiga, *qalb* sebagai alat memperoleh pengetahuan hakiki yang berupa ilham, yaitu ilmu yang masuk secara mendadak ke dalam hati seolah-olah disusupkan tanpa diketahui dari mana datangnya, yang diperoleh tanpa memerlukan usaha dan mengotak-atik argumen.⁵⁰

Namun dalam metode penelitian hukum Islam, menurut hemat penulis, al-Ghazâlî tidak merekomendasikan kasyf/intuisi sebagai metode untuk mengetahui maksud Tuhan. Padahal sejak awal diketahui bahwa tidak ada hukum dalam obyek penelitian hukum Islam yang berupa *dalîl zhannî* dikarenakan tidak menyediakan cara untuk menggapai maksud Tuhan. Kondisi ini tentu tidak sesuai dengan pengakuan al-Ghazâlî bahwa *qalb* adalah alat untuk mengetahui pengetahuan secara hakiki yang tidak mengandung keraguan. Dengan demikian, penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa tidak semua pengetahuan dapat diperoleh melalui kasyf. Implikasinya adalah al-Ghazâlî ingin mendudukkan ilmu ushul fikih dalam jangkauan manusia; dalam arti ilmu ushul fikih tetap ilmu yang rasional yang dapat diselidiki semua orang yang sudah barang tentu memenuhi prosedur penelitian hukum Islam.

Sedangkan terakomodirnya *qiyâs* sebagai metode penelitian hukum Islam, penulis dapat mengkatagorikan pola penelitian hukum Islamnya dengan pola *ta'lîli* (kausasi); artinya beliau berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nash ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini teraplikasi melalui *qiyâs*. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat peneliti yang melakukan *qiyâs* mengenai

⁴⁹ Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Taḥqîq: Badawî Aḥmad Thabânah, Juz 3 (Surabaya: Al-Hidâyah, tt) hal. 9.

⁵⁰ *Ibid.*, hal. 17.

adanya suatu atribut (*washf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.⁵¹

4. Obyek Penelitian hukum Islam Menurut Abû Hâmid Al-Ghazâlî

Obyek yang dijadikan sasaran penelitian hukum Islam dan juga sekaligus menjadi ruang lingkup penelitian hukum Islam sebagai berikut:

والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطيء آثم وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطيء فيه آثما ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يآثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد

“Ruang lingkup penelitian hukum Islam adalah seluruh hukum syariat yang tidak terjustifikasi oleh dalil qath’i, saya mengecualikan dengan kata syar’i semua hukum akal dan persolan-persoalan ilmu kalam karena kebenaran yang berlaku berdimensi tunggal; pendapat yang benar hanya satu dan yang lain salah dan berdosa. Sesungguhnya saya menginginkan dengan ruang lingkup penelitian hukum Islam berkaitan sesuatu yang jika dinilai salah tidak mendapatkan dosa. Adapun hukum kewajiban shalat dan zakat dan sesuatu yang disepakati ulama dari hukum syariat yang jelas didukung dalil qath’i yang

⁵¹ Mahsun Fuad, “Penelitian hukum Islam Ta‘lîlî sebagai Metode Penemuan Hukum Islam” (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif), dalam *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004, hal. 57-79.

*berimplikasi pada dosa jika terjadi perbedaan tidak termasuk dalam ruang lingkup penelitian hukum Islam”.*⁵²

Ruang lingkup penelitian hukum Islam berupa persoalan yang tidak ada ketentuan *nash* sama sekali (*mâ lâ nashsha fîhi ashlan*) dan permasalahan yang mempunyai ketentuan *nash* yang tidak pasti (*mâ fîhi nashshun ghayru qath’iyyin*), bukan permasalahan yang sudah tercover *dalîl qath’î* dan keyakinan dari pokok-pokok agama. Kaidah tersebut juga berlaku pada hukum positif yang mengaputasi penelitian hukum Islam pada diktum hukum yang jelas walaupun berbeda dengan keadilan.⁵³ Sedangkan ruang lingkup yang tidak diperbolehkan penelitian hukum Islam adalah hukum yang sudah diketahui secara pasti dari agama seperti hukum wajib menjalankan shalat, puasa, zakat, haji, dan membaca dua syahadat. Atau hukum yang ketetapanannya menggunakan *dalîl qath’î* baik ditinjau dari ketetapanannya (*qath’iy al-tsubût*) maupun penunjukannya (*qath’iy al-dalâlah*) seperti hukum haram melakukan zina, mencuri, minum khamr, pembunuhan, dan menerapkan hukuman (*uqûbah wa kaffârah*) yang punya kadar dan batasan tertentu.⁵⁴

Dengan kata lain, diperbolehkannya penelitian hukum Islam pada hukum yang ketetapanannya menggunakan *dalîl zhannî* baik ditinjau dari ketetapanannya (*zhanniy al-tsubût*) maupun penunjukannya (*zhanniy al-dalâlah*) atau *dalîl zhannî* yang ditinjau dari salah satunya dan hukum yang tidak tercover oleh *nash* sama sekali dan *ijmâ’*.⁵⁵

⁵²Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Taḥqîq: Ḥamzah Zuhayr Ḥâfîzh, juz 4, hal.18.

⁵³Wahbah al-Zuhaylî, *Taghayyur al-Ijtihâd* (Damaskus: Dâr al-Maktabî, 2000) hal. 17.

⁵⁴*Ibid*

⁵⁵*Ibid*

Pembagian ruang lingkup penelitian hukum Islam tersebut menyebabkan perbedaan status hukum Islam yang adakalanya berupa hukum-hukum yang pasti (*al-aḥkâm al-qath'iyah*) dan hukum-hukum yang hipotetik (*al-aḥkâm al-zhanniyyah*). Katagori hukum pertama bersifat tetap (*tsâbitah*) dan tidak membuka ruang perubahan dan perbedaan sedikitpun sedangkan katagori hukum kedua yang didasarkan pada penelitian hukum Islam memahami *nash*, merawat tradisi baik yang tidak bertentangan dengan syariah, dan ketetapan hukum yang didasarkan pada *mashlahah mursalah* dan *istiḥsân* sangat membuka ruang perubahan dan perbedaan dikarenakan perbedaan metode yang dipakai peneliti atau perubahan tradisi dan kondisi zaman.⁵⁶

Senada dengan ruang lingkup penelitian hukum Islam (*majâl al-ijtihâd*) yang digariskan al-Ghazâlî tersebut, Yûsuf al-Qardhâwî menegaskan bahwa ruang lingkup kegiatan penelitian hukum Islam adalah segala persoalan syariat yang tidak ada *dalîl qath'î* baik ditinjau dari ketetapanannya (*qath'iy al-tsubût*) maupun penunjukannya (*qath'iy al-dalâlah*), namun Yûsuf al-Qardhâwî membuat lebih luas jangkauan kegiatan penelitian hukum Islam tidak hanya persoalan yang aplikatif melainkan juga persoalan keyakinan asalkan tidak ada *dalîl qath'î*.⁵⁷ Konsekwensinya adalah persoalan yang ada dalam ushul fikih juga ada yang masuk ranah penelitian hukum Islam walaupun secara umum dipahami bahwa seluruh masalah ushul fikih bersifat *qath'î*. Yûsuf al-Qardhâwî mengikuti tesis al-Bâqilânî dan pengikutnya-termasuk al-Ghazâlî-yang menegaskan tentang adanya

⁵⁶Wahbah al-Zuhaylî, *Taghayyur al-Ijtihâd*, hal. 33.

⁵⁷ Yûsuf al-Qardhâwî, *Al-Ijtihâd Fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah Ma'a Nazharâtin Tahlîliyyatin Fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (Kuwayt: Dâr al-Qalam, 1996) hal. 65.

permasalahan dalam ushul fikih yang bersifat hipotetik dan dibuktikan dengan adanya perbedaan ulama tentang kehujjahan *mashlahah mursalah*, *istihsan*, *syar'u man qablanâ*, *qawl al-shahabî*, *istishhâb*, dan sebagainya. Lebih dari itu *qiyâs* juga diperdebatkan bahkan kedudukan *ijmâ'*.⁵⁸

Berpijak dari penjelasan di atas, penulis perlu menentengahkan pengertian hukum terlebih dahulu. Keberadaan hukum tidak dapat dilepaskan dari teori *tashwîb* yang dikonstruksi Al-Ghazâlî, untuk mengetahui pengertian hukum menurut Al-Ghazâlî, perlu penulis ketengahkan definisinya sebagai berikut:

أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين، فالحرام هو المقول فيه " اتركوه ولا تفعلوه"، والواجب هو المقول فيه " افعلوه ولا تتركوه"، والمباح هو المقول فيه " إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه"؛ فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم

“*Sesungguhnya hukum adalah ibarat (lafadz yang menunjukkan makna) dari titah pembuat syariat yang berhubungan dengan tindakan para mukallaf (anna al-hukma 'ibâratun an khithâb al-shâr'i idha ta'allaga bi af'al al-mukallafîn). Hukum haram dikatakan dengan ibarat utrukûhu wa lâ taf'alûhu, hukum wajib dikatakan dengan ibarat if'alûhu wa lâ tatrakûhu, dan hukum mubah dikatakan dengan ibarat idha shi'tum faf'alûhu wa inshi'tum fatrukûhu. Jika tidak ada titah dari pembuat syariat, maka tidak ada hukum, maka akal tidak dapat menilai baik dan buruk dan tidak mewajibkan syukur terhadap Allah dan tidak ada hukum*”.⁵⁹

⁵⁸*Ibid.*, hal.69.

⁵⁹Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Ḥâfîz, juz 1, hal. 177. Bedakan pengertian hukum menurut ulama usul adalah khitab atau hakikat nash-nash syar'i yang berupa *adillat al-ahkâm al-syar'iyah*, maka nash adalah hukum ditinjau dari esensinya sebagai kalam Allah, sedangkan nash-nash ditinjau dari cakupannya terhadap hukum yang berupa ijab, tahrim, atau lainnya dinamakan dalil/petunjuk atas adanya hukum. Sedangkan hukum menurut ulama fikih adalah dampak khitab (*atsar al-khithâb*) yang

Implikasi dari pengertian yang diberikan Al-Ghazâlî yang menitikberatkan hukum pada *khithâb*, ketika suatu peristiwa tidak didukung oleh *khithâb*, maka menimbulkan kekosongan hukum atau lebih tepatnya ketiadaan hukum yang otentik. Selanjutnya Al-Ghazâlî memberikan contoh pada perkara *ijtihâdî* sebagai berikut:

أما سائر المجتهادات التي يلحق فيه المسكوت بالمنطوق قياسا واجتهادا فليس فيها حكم معين أصلا، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيها أصلا إلا ما غلب على ظن المجتهد

“Adapun perkara yang masuk dalam katagori penelitian hukum Islam yang menganalogikan *maskût* kepada *manthûq* dengan menggunakan perangkat *qiyâs* maupun perangkat penelitian hukum Islam lain, maka tidak ada hukum yang otentik sama sekali. Karena hukum itu berupa *khitab* yang didengar atau ditunjukkan dengan petunjuk yang pasti sedangkan dalam persoalan penelitian hukum Islam tidak ada titah dan ucapan, maka tidak ada hukum sama sekali kecuali apa yang menjadi dugaan kuat seorang peneliti”.⁶⁰

Ruang lingkup penelitian hukum Islam adalah hukum yang didalamnya tidak terkandung *dalîl* yang mempunyai ketetapan pasti (*qath'iyat al-tsubût*) atau yang mempunyai petunjuk yang sudah sejas (*qath'iyat al-dalâlah*) serta hukum yang sudah disepakati ulama. Dengan kata lain, tidak ada

berupa wajib (*al-fi'lu alladhi talabahu al-shari'u min al-mukallaifi talaban jaziman*), mandub, muharrom, makruh, mubah, dan lainnya. Lihat Ahmad al-Hasyarî, *Nadhariyyat al-hjukmi wa Mashâddir al-Tasyri' fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981) hal. 34-35.

⁶⁰*Ibid.*, hal. juz 4, hal. 58. Al-Ghazali memberikan ilustrasi sebagai berikut: " أما في قوله: أنت علي حرام ألحقه بعضهم بالظهار، وبعضهم بالطلاق، وبعضهم باليمين، وكل ذلك قياس، وتشبيه في مسألة لا نص فيها، إذ النص ورد في المملوكة في قوله تعالى {يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك} [التحريم: ١] ، والنزاع وقع في المنكوحة، فكان من حقه أن يقولوا: هذه لفظة لا نص فيها في النكاح فلا حكم لها، ويبقى الحل، والمملك مستمرا كما كان؛ لأن قطع الحل، والمملك أو إيجاب الكفارة يعرف بنص أو قياس على منصوص، ولا نص، والقياس باطل فلا حكم، فلم قاسوا المنكوحة على الأمة؟ ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق، وعلى لفظ الظهار، وعلى لفظ اليمين، ولم يقل أحد من الصحابة قد أغناكم الله عن إثبات حكم في مسألة لا نص فيها؟

penelitian hukum Islam dalam hukum-hukum yang telah ditentukan oleh agama secara pasti dan dalam *nash-nash* yang mempunyai kepastian ketetapan dan kepastian penunjukan dan hukum yang disepakati ulama atau hukum yang menjadi *ijma'*. Seperti *nash-nash* yang memerintahkan ikhlas dalam beribadah, mengikuti jejak rasul, menunaikan ibadah yang diperintahkan Allah, berpegang pada hal-hal utama, menjauhi kejelekan seperti zina, minum arak, bersaksi palsu, membunuh, menjalankan riba, memakan harta anak yatim dan segala kejelekan lainnya yang dilarang oleh syariat Islam.

Disamping itu, ruang lingkup penelitian hukum Islam diperkenankan terhadap hukum yang memiliki ketetapan hipotetik seperti sebagian hadits nabi yang oleh kalangan ahli hadits tertentu diperbincangkan mengenai *sanad* dan *matannya* dari segi apakah ia bisa disebut *ḥadīth shahīh*, *ḥasan* atau *dha'if* atau kajian-kajian lainnya yang berhubungan dengan *sunnah nabawiyah*. Disamping itu, penelitian hukum Islam juga diperkenankan terhadap *nash-nash* yang mengandung kerelatifan penunjukan seperti ayat-ayat *al-Qur'ân* dan *ḥadīth-ḥadīth* nabi yang dalam memahaminya dapat menimbulkan beraneka ragam pendapat sesuai tingkat pemahaman terhadap susunan bahasa atau *dalīl-dalīl syar'ī*.

Apabila *nash* tersebut mengandung kerelatifan ketetapan, maka obyek kajian peneliti adalah terletak pada sanadnya dan sejauhmana kesesuaiannya dalam menetapkan hukum. Namun jika *nash*-nya bersifat kerelatifan penunjukan, maka obyek kajiannya terletak pada penafsiran atau interpretasinya, kekuatan penunjukkannya atas makna yang dimaksud,

keselamatannya dari pertentangan serta kekhususan atau keumuman dari nash tersebut. Ruang lingkup penelitian hukum Islam adalah peristiwa yang tidak terjustifikasi *Nash* agar diketahui hukumnya, maka kebolehan penelitian hukum Islam tersebut terkait dengan ketiadaan *nash* atas peristiwa yang sedang terjadi (*ḥāditsah*).⁶¹

Namun, penelitian harus selalu diorientasikan untuk menemukan pengetahuan tentang hukum bukan hukum itu sendiri (*thalab al-‘ilm dūna al-ḥukm*) karena dalam persoalan hipotetik tidak ada hukum yang jelas.⁶² Dengan demikian, ada korelasi antara ruang lingkup penelitian hukum Islam dengan ketiadaan hukum, karena memang tiadanya hukum itu berada pada tempat yang tidak didukung oleh petunjuk yang kuat (*dalīl qath’ī*). Justru sangat kontradiktif, jika al-Ghazâlî merekomendasikan untuk mencari ketiadaan hukum pada *dalīl qath’ī* karena sudah dapat dipastikan, di dalam *dalīl qath’ī* bersemayam hukum Tuhan.

Selanjutnya, hukum yang berada dalam *khithâb* hanya dapat diketahui/ditemukan secara tepat dan benar melalui adanya petunjuk yang kuat (*dalīl qath’ī*) bukan petunjuk yang lemah (*dalīl zhannî*). Sebaliknya, otentisitas hukum tidak dapat ditemukan dalam jenis hukum yang eksistensinya di luar *khithâb*.

⁶¹ Abū Ya’lâ Muḥammad, *Al-‘Uddah fī Ushūl Al-Fiqh*, Taḥqīq: Aḥmad Ibn Alī, Juz 4 (Riyādh: Mamlakah Al-Arabiyyah, 1980) hal. 1582.

⁶² Lihat Abū Hâmid Al-Ghazâlî, juz IV, hal. 89. فقد أخطأتم إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه، فإن الواقعة لا نص فيها ولا خطاب بل إنما يطلب غلبة الظن، وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب. وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك وإنما حكمه يترتب على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحریم

Secara detail, penulis dapat menggarisbawahi beberapa hal. Pertama, *Nash* tidak selamanya identik dengan wahyu yang menutup perluasan makna. Kedua, hubungan monistik; yang tidak terpisahkan antara teks dengan arti tidak dapat diterapkan pada semua struktur kata dalam *dalil naqli*. Ketiga, perlu adanya klasifikasi teks menjadi teks yang tidak mengandung probabilitas penafsiran lain dan teks yang mengandung probabilitas penafsiran lain. Sedangkan hukum erat hubungannya dengan karakteristik teks tersebut; dalam arti hukum Allah sudah eksis jika karakter teks tidak mengandung probabilitas penafsiran. Dan karakter teks seperti ini tidak masuk dalam wilayah kerja peneliti, namun jika karakter teks mengandung probabilitas penafsiran, maka tidak ada hukum yang otentik.

Menurut hemat penulis, ungkapan *man-discoverd-law* yang diintrodusir oleh pakar hukum Islam jika berlaku pada hukum Islam secara umum tidaklah tepat karena asumsi menemukan hukum adalah jika kita menemukan hukum yang bersarang pada obyek berupa *khithâb* yang tentu berjarak dan berbeda dengan subyek pencari/penemu hukum atau dengan kata lain ada sebuah hukum yang berdiri mandiri sehingga hukum sebagai fenomena yang terberi (*given*), padahal tidak ada hukum yang tersedia pada suatu obyek tertentu. Maka secara ontologis, adanya *khithâb* menyebabkan adanya kejelasan hukum yang diterima secara umum oleh semua orang karena hukum tersebut bersifat obyektif dan otentik. Sebaliknya, jika tidak ada *khithâb*, maka tidak hukum yang obyektif dan otentik yang dapat diberlakukan secara universal.

Mengingat adanya *khithâb* menyebabkan adanya kejelasan hukum yang diterima secara umum oleh semua orang karena hukum tersebut bersifat obyektif dan otentik. Sebaliknya, jika tidak ada

khithâb, maka tidak hukum yang obyektif dan otentik yang dapat diberlakukan secara universal, maka hukum harus dikonstruksi oleh setiap peneliti, sedangkan watak kebenaran hipotetik (*zhan*) selalu saja berbeda-beda atau bersifat relasional; peneliti menganggap bahwa hukum yang ditentukan sudah benar tapi belum tentu dianggap/diniali benar oleh peneliti lain, sehingga kebenaran hukum tertentu tidak boleh dipaksakan untuk menilai kebenaran hukum lainnya. Dengan demikian, Al-Ghazâlî menerima adanya pluralitas kebenaran hukum.

Keinginan yang pernah dicanangkan oleh aliran *mukhaththi'ah* dan *mushawwib al-mu'tazili* yang masih meyakini adanya hukum yang obyektif, otentik, dan tunggal perlu ditinjau ulang. Karena justru yang dapat diusahakan dalam jangkauan manusia adalah bukan mencari makna esensial melainkan mencari eksistensi. Peneliti berupaya keras untuk meraih hukum yang obyektif, otentik, dan tunggal tapi ternyata sesungguhnya adalah hasil dari dugaan kuat/konstruksi setiap peneliti. Tidak ada hukum yang tunggal dan tetap, sebaliknya yang ada adalah keragaman hukum dan dinamika eksistensial.

Selanjutnya, melalui pluralitas metode pengembangan hukum yang tentu menghasilkan hukum yang beragam, Al-Ghazâlî sebenarnya ingin mendudukan peneliti pada tempat yang historis bukan transendental. Maka, pengembangan hukum Islam tidak pernah menjadi sebuah aktifitas peneliti yang terisolasi dengan konteks. Peneliti harus memproyeksikan dugaan kuatnya sendiri terlebih dahulu kepada teks, dan sebaliknya memperkenankan teks untuk memproyeksikan dirinya di hadapan peneliti. Proses sirkular ini bisa berlangsung terus menerus, hingga dicapainya sebuah konsensus,

pemahaman yang pas, antara teks dengan peneliti. Konsensus ini merupakan makna eksistensial dari teks.

Namun, hukum Islam yang dihasilkan oleh proses pengembangan dimaksud tidak lantas memberi akibat bahwa terjadi keterputusan hukum Allah secara total; yakni produk hukum tersebut tercerabut dari nilai-nilai transendental. Tetapi hukum Allah mengikuti dugaan kuat para peneliti. Dengan demikian, penulis dapat memasukkan pola pikir Al-Ghazâlî dalam katagori subyektif-teistik.

Disamping itu, dieksklusikannya *dalîl qath'î* dari obyek penelitian hukum Islam dikarenakan *dalîl qath'î* diposisikan sebagai inti pokok (*hard-core*). Penulis meminjam istilah yang dipopulerkan Imre Lakatos dalam program riset ilmiah yang melandasinya. *Dalîl qath'î* yang sebagai *hard-core* tersebut tidak dapat ditolak atau dimodifikasi, namun sebaliknya harus dilindungi dari ancaman falsifikasi.

Dalam aturan metodologis *hard-core* disebut sebagai heuristik negatif, yaitu bahwa inti yang solid dari asumsi fundamental seharusnya jangan sampai dibatalkan. Heuristik negatif dari suatu program pengembangan adalah tuntutan bahwa selama program masih dalam perkembangan, inti-pokoknya (*dalîl qath'î*) tetap tidak dimodifikasi sehingga tetap utuh, ia menjadi dasar di atas elemen yang lain.

Meminjam istilah Imre Lakatos, obyek yang dijadikan lapangan penelitian hukum Islam adalah *dalîl zhannî* dapat diposisikan sebagai Lingkaran pelindung (*protective-belt*), yang terdiri dari hipotesa-hipotesa bantu (*auxiliary hypothesis*). Dalam aturan metodologis, Heuristik positif ini

menunjukkan bagaimana inti-pokok program harus dilengkapi agar dapat menerangkan dan meramalkan fenomena yang nyata.⁶³ Implikasi berikutnya adalah sangat dimungkinkan terjadi perubahan guna melindungi inti pokok tersebut sekaligus tuntutan korelasi dengan realitas.

Dengan demikian, pengaruh moderatisme terhadap metodologiyang ditawarkan Al-Ghazâlî sangatkuat, karena di satu sisi ia mengamankan teori besar yang sudah mapan (*dalîl qath'î*) dari falsifikasi sehingga peneliti hanya bertugas untuk melakukan verifikasi terhadap seluruh fakta yang ada dengan mengandalkan kebahasaan, ratio legis, dan causa finalis sebagai perangkat analisis terhadap al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijma' sehingga hasil penelitiannya berupa hukum yang tunggal dan rigid.

Di sisilain, ia mendorong peneliti untuk menemukan teori-teori pendamping yang memiliki basis eksperimental yang meyakinkan (*dalîl zhannî*). Pada aspek ini, peneliti dapat melakukan verifikasi terhadap fakta yang relevan dan dapat juga melakukan falsifikasi jika basis teorinya sudah tidak meyakinkan dengan berpedoman pada akal sebagai sumber refrensinya dan ketiadaan asal sebagai salah satu perangkat analisisnya sehingga hasil penelitiannya berupa pengetahuan tentang hukum yang plural dan relasional.

C. PENUTUP

⁶³ Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Research Programmes", dalam I. Lakatos dan A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, hal. 135-136.

Moderatisme metodologi penelitian hukum Islam yang ditawarkan Al-Ghazâlî sebagai karakteristik Islam dapat dibuktikan eksistennya sebagai berikut; Al-Ghazâlî di satu sisi mengamankan teori besar yang sudah mapan (*dalil qath'î*) dari falsifikasi sehingga peneliti hanya bertugas untuk melakukan verifikasi terhadap seluruh fakta yang ada dengan mengandalkan kebahasaan, ratio legis, dan causa finalis sebagai perangkat analisis terhadap al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijma' sehingga hasil penelitiannya berupa hukum yang tunggal dan rigid.

Di sisi lain, ia mendorong peneliti untuk menemukan teori-teori pendamping yang memiliki basis eksperimental yang meyakinkan (*dalil zhannî*). Pada aspek ini, peneliti dapat melakukan verifikasi terhadap fakta yang relevan dan dapat juga melakukan falsifikasi jika basis teorinya sudah tidak meyakinkan dengan berpedoman pada akal sebagai sumber refrensinya dan ketiadaan asal sebagai salah satu perangkat analisisnya sehingga hasil penelitiannya berupa pengetahuan tentang hukum yang plural dan relasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abid al-Jabiri, Muhammad. *Bunyah al-Aqli al-Arabî*, Bayrût: Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1999.
- Abdullah, Amin. “Paradigma Alternatif pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya Pada Fiqih Kontemporer”, dalam Ainur Rofiq (ed), *Madzhab Jogja*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Abdullah, M. Amin. et al., *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Afandi, Kholil. *Dari Teori Ushul Menuju Fiqh Ala Tashil ath-Thuruqat*, Kediri: Santri Salaf Press, 2013.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, Juz 4, Taḥqîq: Hamzah Zuhayr Hâfîzh, Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn*, Taḥqîq: Badawî Aḥmad Thabânah, Juz 1, Surabaya: Al-Hidâyah, tt.
- Al-Hasyarî, Aḥmad. *Nadhariyyat al-h}ukmi wa Mashâddir al-Tasyrî’ fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981.
- Al-Jurjani, Ali. *Kitab al-Ta’rifat*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- Al-Khathîb, Ahmad. *Al-Nafahât ‘alâ Syarh al-Waraqât*, Surabaya: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-Arabiyah, tt.
- Al-Qardhâwî, Yûsuf. *Al-Ijtihâd Fî al-Syarî’ah al-Islâmiyah Ma’a Nazharâtin Tahlîliyyatin Fî al-Ijtihâd al-Mu’âshir*, Kuwayt: Dâr al-Qalam, 1996.
- Al-Zuhailî, Wahbah. *al-Wasît fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Kitab, 1978.
- Al-Zuhaylî, Wahbah. *Taghayyur al-Ijtihâd*, Damaskus: Dâr al-Maktabî, 2000.
- Anwar, Syamsul. “Epistemologi Hukum Islam”, dalam Syamsul Anwar, *Metodologi Hukum Islam (Kumpulan makalah tidak diterbitkan)*

- Fuad, Mahsun. “Penelitian hukum Islam Ta‘lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam” (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif), dalam *Hermedia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004.
- Gaafar, M.K.I. *Al-Aqlu bayna Adillat al-Ushûl* dalam *Al-Imâm Al-Ghazâlî*, Qatar: Muassatu al-Ahdi, 1986.
- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning InIslamic Jurisprudence: A Studi of the JuridicalPrinciple of Qiyas*, Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994.
- Ibn ‘Alî ibn Muḥammad al-Namlah, Abd al-Karîm. *Al-Muhadzdzab fi ‘Ilm Ushûl al-Fiqh al-Muqâran*, juz 5, Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1999.
- Ibn Ḥusayn, Alî. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*, Bayrût: Dâr al-Masyriq, 1986.
- Lakatos, Imre. “Falsification and the Methodology of Research Programmes”, dalam I. Lakatos dan A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*.
- Nurgiantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995.
- Schacht, Josept. *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1971.
- Sodikin, Abuy. *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Insan Mandiri, 2002.
- Tafsir, Ahmad. *Metode Mempelajari Islam*, Cirebon: Yayasan Nurjati, 1992.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, Cet.2, Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002.
- Ya’lâ Muḥammad, Abû. *Al-‘Uddah fi Ushûl Al-Fiqh*, Taḥqîq: Aḥmad Ibn Alî, Juz 4, Riyâdh: Mamlakah Al-Arabiyah, 1980.