

## *QIYÂS DAN ISTIHSÂN* DALAM RASIONALITAS *UŞÛL AL-SARAKHSÎ*

Ahmad Imam Mawardi  
IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,  
ai\_mawardi@yahoo.co.id

**Abstract:** There are two conceptual terms that this paper will try to expose. The first is analogy (*qiyâs*) and the second is *istihsân*, an analogy—like method of extrapolating jurisprudential rules. The paper will try to speak of their relationship in the light of al-Sarakhsî's rationality. In the field of Islamic jurisprudence, the two concepts are often seen as contradicting to one another. The Shafî'ite jurists are even of belief that using *istihsân* is legally forbidden for that would contradict the general rules of Islamic law. The paper assumes that despite general view of the jurists that *istihsân* is an equivocal method it can nonetheless be fitted into *qiyâs*. To show that however, the paper would inevitably re-define both *qiyâs* and *istihsân* as proposed by al-Sarakhsî. By exploiting the ideas of al-Sarakhsî, the paper hopes that new lights may be shed as far as the richness of Islamic method in jurisprudence is concerned.

**Keywords:** *Qiyâs, istihsân, rationality, uşûl al-fiqh.*

### **Pendahuluan**

Dalam peta pemikiran *uşûl al-fiqh* mazhab Ḥanafî, nama al-Imâm al-Sarakhsî terbilang cukup fenomenal di kalangan dunia akademis Islam, walaupun ia tidak begitu tersohor di dunia Barat jika dibandingkan dengan tokoh pendiri mazhab, atau tokoh seperti al-Ghazâlî dan Ibn Sînâ.<sup>1</sup> Ia adalah generasi awal dalam mazhab ini yang

---

<sup>1</sup> Di dunia Barat, nama al-Sarakhsî mulai banyak diperbincangkan sejak tahun 1980-an. Pemikirannya yang menarik perhatian cendekiawan Barat adalah tentang konsep *qiyâs, istihsân* dan *takhsîs al-ʿillah*. Di antara karya sarjana Barat yang mengangkat nama al-Sarakhsî adalah Zysow Aron, mahasiswa Harvard University yang menulis disertasi berjudul "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory" (1984); Wael B. Hallaq, "Consideration on the Function and Character of Sunnî Legal Theory", *Journal of The American Oriental Society*, 104 (1984),

cukup proliflik menuliskan kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* dan fiqh.<sup>2</sup> Kitabnya yang berjudul *al-Mabsūṭ* adalah karya fiqh yang tetap menjadi rujukan dalam diskusi fiqh kontemporer karena abilitasnya dalam memberikan landasan-landasan logis di samping dasar tekstual.

Dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, kitabnya yang dikenal dengan judul *Uṣūl al-Sarakhsī* menjadi karya dasar yang menjadi pembuka jalan bagi perkembangan disiplin keilmuan *uṣūl al-fiqh* dan fiqh mazhab Ḥanafī sampai saat ini. Keberpihakannya pada dominasi akal, yang seringkali dianggap sebagai *icon* mazhab ini, sangat terasa dalam karya ini, baik dari sisi struktur penulisannya yang agak berbeda dengan karya *uṣūl al-fiqh* pada lazimnya ataupun dari sisi penyajian dan materinya yang berkecenderungan pada pola dialog antarpemikiran.

Makalah ini ingin melihat lebih jauh tentang pemikiran al-Sarakhsī, terutama dalam karyanya *Uṣūl al-Sarakhsī*, dengan menjadikan kajiannya tentang *qiyās* dan *istiḥsān* sebagai *primary exemplar* dialog rasional dalam penetapan sebuah hukum.

### Sketsa Biografis al-Sarakhsī

Nama lengkap al-Sarakhsī adalah Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī. Penyematan al-Sarakhsī dalam namanya merujuk pada sebuah kota Sarakhs di Khurasan, tempat di

---

683-684; Riḍwān Aremū Yūsuf, "The Theory of Istiḥsān (Juristic Preference) in Islamic Law" (Disertasi--McGill University, Montreal, t.th.).

<sup>2</sup> Abū al-Wafā al-Afghānī dalam pengantarnya terhadap kitab *Uṣūl al-Sarakhsī* menguraikan generasi awal yang memulai dan mengembangkan *uṣūl al-fiqh*. Uraianannya cukup memberikan gambaran masa-masa awal kelahiran disiplin keilmuan *uṣūl al-fiqh*. Menurutnya, ulama yang pertama kali menulis *uṣūl al-fiqh* adalah Abū Ḥanīfah al-Nu'mān ketika menjelaskan tentang metode-metode penetapan hukum dalam karyanya *Kitāb al-Ra'y*. Pandangannya tentang metode tersebut kemudian didiktekan kepada sahabatnya yaitu Imām Abū Yūsuf Ya'qûb b. Ibrāhīm al-Anṣārī dan al-Imām Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī. Setelah itu baru muncul al-Imām Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī yang mengarang kitab *al-Risālah*, kemudian disusul oleh Abū Mansūr al-Māturīdī dengan karyanya *Ma'ākhidh al-Sharā'i'*. Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Karkhī dan muridnya yang bernama Abū Bakar Aḥmad b. 'Alī al-Jaṣṣāṣ, Abū Zayd al-Dabbūsī adalah generasi sesudahnya. Kemudian lahirlah Fakhr al-Dīn al-Bazdawī dan al-Sarakhsī dengan karyanya yang saat itu sama-sama masyhur dan menjadi rujukan utama, sampai ada istilah khusus bagi pandangan yang sama dari keduanya dengan sebutan *ittafaq al-shaykbān*. Lihat pengantar kitab Abū Bakr b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 3.

mana ia dilahirkan pada tahun 448/1056.<sup>3</sup> Para akademisi banyak berbeda pendapat tentang tahun wafat al-Sarakhsî. Ada yang mengatakan bahwa ia meninggal sekitar tahun 483 H dan ada pula yang menyatakan bahwa beliau meninggal pada tahun 500 H.<sup>4</sup>

Tidak banyak yang menulis tentang *educational background* al-Sarakhsî sehingga cukup sulit melacak langsung konstruksi intelektual yang dimilikinya. Namun tidak ada yang memungkir khazanah berfikirnya dalam banyak bidang kajian dan keterkaitannya dengan mazhab Ḥanafî. Dalam pengantar kitabnya dinyatakan bahwa al-Sarakhsî berguru pada Abû Muḥammad ‘Abd al-‘Azîz b. Aḥmad al-Ḥilwânî yang mempunyai gelar *Shams al-Aimmah*. Gelar gurunya inilah yang kemudian digunakan sebagai gelar untuk dirinya<sup>5</sup> yang pada zamannya gelar tersebut diartikan sebagai orang paling cerdas dan mumpuni serta menjadi pemimpin atau kepala para hakim.<sup>6</sup> Pendapat lain mengatakan bahwa gelar ini adalah karena kepakarannya di bidang *uṣûl al-fiqh*.<sup>7</sup>

Bukan hanya latar belakang pendidikannya yang sulit terlacak melainkan pula biografinya secara utuh tidak dapat diakses selain di mana dia mengajar, kapan menuliskan buku dan pengalamannya di penjara. Silsilah keluarga dan para muridnya juga tidak banyak

<sup>3</sup> al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Vol. 1, 4-5. Kata “sarakhs” dalam banyak literatur kadangkala dibaca dengan mematkan (memberikan harakat sukun) huruf *râ*, yakni sarkhas. Keduanya dibenarkan dan memiliki standar rujukan. Ibn Ṣalâḥ menyatakan bahwa dalam bahasa Persia, huruf *râ*-nya diberi harakat *fatḥah* sementara dalam literatur bahasa Arab diberi harakat *sukûn*. Penjelasan lebih lengkap tentang Sarakhs ini dapat dibaca dalam J. Ruska, “Sarakhs”, dalam A. J. Wensinck, H. A.R. Gibb, W. Heffening dan Levi-Provencal (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7 (Leiden: E. J. Brill, 1987), 159. Menurutnya, Sarakhs adalah kota tua antara Mashad dan Marwa, yakni perbatasan antara Persia modern dan Rusia berputar dari Timur ke Selatan pada dataran rendah Harirûd.

<sup>4</sup> Abû al-Wafâ al-Afghanî berkeyakinan bahwa kemungkinan besar adalah pada tahun 483 H. Lihat ‘Abd al-Wahhâb Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Al-Fikr al-Uṣûlî: Dirâsah Tahlîlyah Naqdîyah* (Beirût: Dâr al-Shurûf, t.th.), 410. Kalau betul al-Sarakhsî meninggal pada tahun 483 H, berarti ia meninggal pada usia 35 tahun. Menurut Khalifah, *Kashf al-Zunûn* (1962) dan Laknawî, *Kitâb al-Fawâ* (1914), kebanyakan ulama sepakat bahwa beliau meninggal pada tahun 1090 M. Lihat Tim Wikipedia, “Sarakhsî”, dalam <http://en.wikipedia.org/wiki/Sarakhsî> (06 Juni 2008).

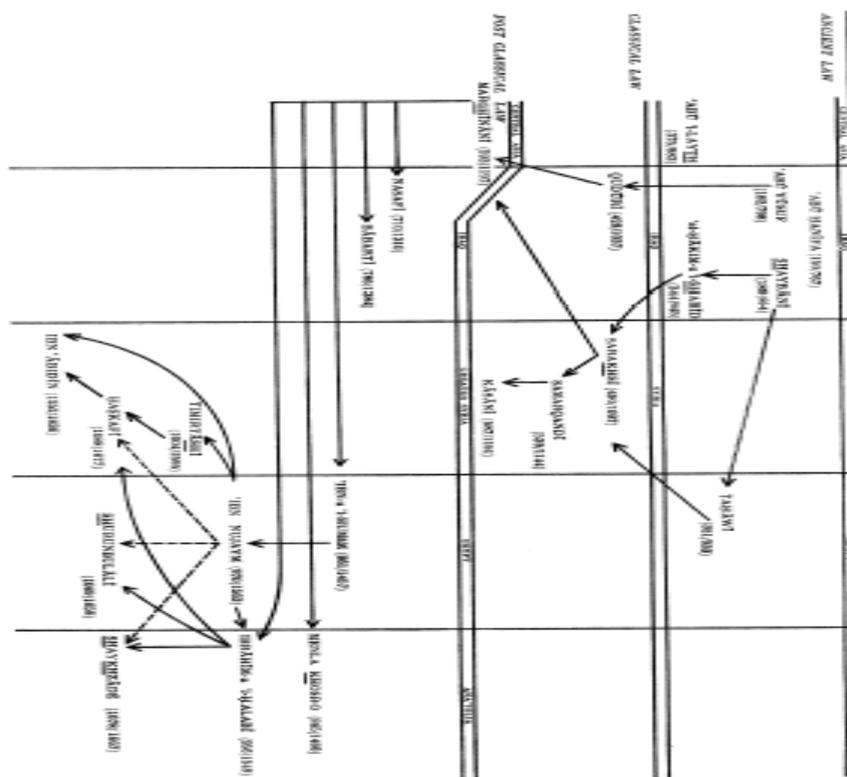
<sup>5</sup> al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Vol. 1, 5.

<sup>6</sup> Yûsuf, *The Theory of Istihsân*, 106.

<sup>7</sup> Abû Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Sahl al-Sarakhsî, *Sharḥ Kitâb al-Siyar al-Kabîr*, Vol. 1 (t.t.: Maṭba‘at Shirkat al-I‘lânât, 1971), 10.

terekam jejaknya. Barangkali inilah yang menyebabkan al-Sarakhsî agak terlambat dikenal dunia.

Posisi al-Sarakhsî dalam peta perkembangan mazhab Ḥanafî sangat penting mengingat dia berada dalam posisi transisi dari fase hukum kuno (*ancient*) ke hukum klasik dengan pergeseran geografis dari Kufah ke Suriah. Di samping itu, fase yang dilaluinya adalah fase penengah dengan fase berikutnya, yaitu fase *post-classic*. Posisinya sangat sentral sebagai penafsir, penjelas dan pembela bangunan metodologis dalam mazhab Ḥanafî. Hal ini dapat dilihat pada peta sebagai berikut.<sup>8</sup>



Dari peta di atas dapat dilihat bahwa alur pendidikan mazhab al-Sarakhsî (w. 490/ 1097) berasal dari dua jalur; *pertama*, dari al-Ḥakîm al-Shahîd (w. 344/945) yang berlokasi geografis di Irak, dan *kedua*, dari Ṭaḥâwî (w. 321/933) yang berlokasi di Mesir. Keterkaitan

<sup>8</sup> Peta intelektual Ḥanafî masa awal ini dikutip dari Ya'akov Meron, "The Development of Legal Thought in Ḥanafî Texts", *Studia Islamica*, No. 30 (1969).

pendidikan ini tidak menunjukkan proses *direct learning contact* antara mereka melainkan menjelaskan hubungan pola yang menyiratkan pertalian nasab bersambung al-Sarakhsî lewat guru-gurunya yang tidak disebutkan dengan jelas dalam biografinya.<sup>9</sup>

Dari peta di atas pula menarik untuk dicermati tiga fuqaha Ḥanafî yang masuk pada periode klasik yang sama-sama tinggal di luar Baghdad, yaitu al-Sarakhsî, al-Samarqandî dan al-Kâsânî yang tinggal di Suriah, negara di mana rezim Ḥamdaniid mengembangkan seni dan ilmu pengetahuan sebagaimana yang dilakukan oleh dinasti Buwayhid di Irak. Menurut penelitian Meron, al-Sarakhsî dan al-Kâsânî sama-sama pernah mengajar di Ḥalawiyya, Aleppo. Bagi al-Sarakhsî hal ini sangat mungkin karena jalur dari Transoxania, kota asal al-Sarakhsî, ke Aleppo adalah jalur aman. Di akhir hayatnya, al-Sarakhsî kembali ke kota asalnya, Fargana, sebuah propinsi di Transoxania di Asia Tengah, di mana ia menjalani *legendary sojourn* di penjara.<sup>10</sup> Al-Kâsânî sampai meninggal mengajar di tempat itu. Di samping ada hubungan geografis, antara al-Kâsânî dengan al-Samarqandî juga memiliki ikatan kekerabatan karena al-Kâsânî diangkat menantu oleh al-Samarqandî. Sebagai hadiah perkawinan, al-Kâsânî mendapatkan karya mertuanya yang berjudul *Tuhfat al-Fuqahâ*.<sup>11</sup>

Secara umum, yang membedakan generasi klasik mazhab Ḥanafî ini dengan masa sebelumnya adalah nilai kritisisme yang kental pada periode klasik, terkhusus pada karya-karya al-Sarakhsî, yang menurut Meron adalah yang pertama dan yang paling menonjol di zamannya. Masa sebelumnya cenderung kepada paparan-paparan deskriptif, yang walaupun telah banyak menggunakan *legal reasoning* tetapi tidak sampai pada tahapan kedalaman analisis.<sup>12</sup> Pada sisi inilah keistimewaan al-Sarakhsî terungkap.

<sup>9</sup> Adanya kesinambungan ide antara al-Sarakhsî dengan mereka terlihat dalam kitab *al-Mabsûṭ* di mana al-Sarakhsî sering merujuk pada al-Shahîd, di samping juga pada al-Qudûrî (w. 428/ 1037).

<sup>10</sup> Meron, "The Development of Legal Thought", 86-87. Al-Sarakhsî disebut dengan *legendary sojourn* adalah karena perjalanannya di penjara ini menjadi manifestasi kehidupan produktif intelektualnya. Di penjara inilah dia menghasilkan karya *al-Mabsûṭ* yang tebalnya mencapai 14 volume besar. Jumlah volume kitab ini bervariasi tergantung penerbitnya, ada juga yang 15 volume dan bahkan ada yang 30 volume sebagaimana yang diterbitkan di Kairo tahun 1324. Bandingkan dengan Sulaymân, *al-Fîkîr al-Uṣûlî*, 409.

<sup>11</sup> Meron, "The Development of Legal Thought", 87.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 80.

Karya-karyanya juga tidak memuat catatan yang sistematis yang dikumpulkan oleh para sejarawan Muslim. Hanya saja yang jelas adalah bahwa al-Sarakhsî memang menulis banyak buku dalam bidang hukum Islam, sehingga oleh para sarjana Barat yang menelitinya ia dijuluki dengan “the most prolific writer in his time” (pemikir paling produktif pada masanya). Kitab *al-Siyar al-Kabîr* adalah karya besar yang mencapai 4 volume pada penerbitan Hyderabad dan 5 volume pada edisi Kairo. Karyanya yang paling tersohor adalah *al-Mabsûṭ*, komentar (*sharḥ*) terhadap fiqh karya al-Shaybânî yang mencapai 30 jilid versi edisi Kairo. Karyanya yang juga tidak kalah pentingnya adalah kitab *Uṣûl*-nya yang berjumlah 2 jilid yang sedang dikaji dalam artikel ini. Dia dipenjara selama 15 tahun karena mengkritik raja dan mempertanyakan validitas perkawinan raja dengan *umm al-walad*. Beberapa bagian dari *al-Mabsûṭ* dan mayoritas bagian *al-Siyar al-Kabîr* ditulisnya dalam penjara. Dia kemudian meninggal dunia setelah menyelesaikan kitab *al-Siyar al-Kabîr* ini. Al-Sarakhsî sangat dikenal sebagai “Hugo Grotius of the Muslims” dan mendapatkan pujian atas kekuatan hafalannya yang dibuktikan dengan kemampuannya dalam memaparkan secara tepat apa yang dihafalnya tentang kitab-kitab klasik yang dikomentarkannya selama ada dalam penjara.<sup>13</sup>

#### **Kitâb *Uṣûl al-Sarakhsî***

Ada beberapa pendapat tentang nama asal kitab ini sebelum dinisbatkan langsung dengan pengarangnya. Perbedaan ini adalah karena tiadanya nama yang langsung disebutkan oleh pengarang dalam kitab *uṣûl al-fiqh* ini sendiri melainkan penyebutan-penyebutan karya ini dalam karya-karyanya yang lain. Abû al-Wafâ al-Afghânî dalam pengantar kitab ini menyatakan bahwa baik duplikasi buku dari perpustakaan Aḥmadîyah ataupun yang dari perpustakaan Hindîyah tidak diketemukan nama kitab ini, tetapi edisi yang dari ‘Uthmânîyah ada penjelasan dari sang pengarang bahwa kitab ini bernama *Bulûgh al-Sûl fî al-Uṣûl*. Namun, nama ini tidak begitu populer di kalangan akademisi Muslim. Yang dikenal adalah nama yang dinisbatkan dengan pengarangnya, suatu hal yang juga lazim dalam penyebaran sebuah karya tulis.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Tim Wikipedia, “Sarakhsî”, dalam <http://en.wikipedia.org/wiki/Sarakhsî> (06 Juni 2008).

<sup>14</sup> al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Vol. 1, 6-8. Lihat juga Sulaymân, *al-Fîkḥ al-Uṣûlî*, 411-412.

Susunan kitab ini ditulis dengan menggunakan sistem bab yang kemudian dibagi dalam subbab sebagai elaborasi. Bab-bab yang dibahas dalam kitab ini adalah sebagai berikut.

Volume Pertama:

- Bab I : *al-Amr*  
 Bab II : *al-Nahy*  
 Bab III : *Bayān Ma‘ānî al-Hurūf al-Musta‘malah fî al-Fiqh*  
 Bab IV : *Bayān al-Aḥkām al-Thābitah bi Zāhir al-Naṣṣ dūma al-Qiyās wa al-Ra’y*  
 Bab V : *al-Hujjah al-Shar‘iyah wa Aḥkāmuhā: Taḥqîq al-Hujjah wa al-Bayyinah wa al-Burhān wa al-Āyah wa al-Dalîl wa al-Shāhid Lafẓan wa ‘Urfan*  
 Bab VI : *al-Kalām fî Qabûl Akhbâr al-Āḥād wa al-‘Amal bihâ fî al-Khabar al-Wāḥid*  
 Bab VII : *al-Shahādah*

Volume Kedua:

- Bab I : *al-Bayān*  
 Bab II : *al-Naskh Jawāẓan wa Tafsîran*  
 Bab III : *al-Kalām fî Af‘âl al-Nabî ‘alayh al-Ṣalâh wa al-Salâm*  
 Bab IV : *al-Qiyās*  
 Bab V : *Wujûb al-Ihtijāj bimâ laysa bi Hujjah Muṭlaq*  
 Bab VI : *Wujûb al-I‘tirâḍ min al-‘Ilal*  
 Bab VII : *al-Tarjîh*  
 Bab VII : *Aqsām al-Aḥkām wa Asbābihâ wa ‘Ilalihâ wa Shurūṭihâ wa ‘Alâmâtihâ*  
 Bab VIII : *Ablīyat al-Adamî li Wujûb al-Ḥuqûq lahû wa ‘alayh wa fî al-Amānah allatî Ḥamalabâ al-Insân*

Dari susunan bab-bab tersebut di atas tampak perbedaan gaya penulisan kitab ini dengan kitab *uṣûl al-fiqh* lainnya. Pembagian-pembagian hukum yang biasanya ada di bagian terdepan setelah penjelasan makna *uṣûl al-fiqh* menempati bagian akhir bahasan pada volume kedua dari kitab ini. Sementara pembahasan tentang *amr* dan *nahy* yang biasanya ada bagian tengah kajian menduduki bahasan terdepan dalam kitab ini. Pembahasan *amr* dan *nahy* memang krusial dan penuh dengan perdebatan filosofis, hal ini mengindikasikan kegemaran penulisnya pada penggunaan logika dalam elaborasi poin-poin bahasan.

Meskipun sarat dengan pola kajian yang rasional dan filosofis, kitab ini ditulis dengan gaya bahasa dan penulisan yang tidak rumit, sehingga mudah dipahami apalagi disertai dengan contoh konkret pemikiran-pemikiran hukum fuqahâ' sebelumnya seperti Abû H̄anîfah, Abû Yûsuf dan al-Shaybânî. Kelebihan inilah yang oleh Abû Sulaymân dinyatakan sebagai kredit poin *Uṣūl al-Sarakhsî* di samping gaya argumentasi penulis yang sangat bebas dan berani.<sup>15</sup>

Lebih lanjut Abû Sulaymân mencermati metode penulisan kitab ini dengan konklusi bahwa, setidaknya, ada 7 (tujuh) metode yang dilakukan oleh al-Sarakhsî.<sup>16</sup> Metode-metode tersebut dapat diuraikan secara singkat sebagai berikut.

*Pertama* adalah dengan menganalisa tema-tema tertentu dan mengujinya dengan cara yang berbeda pada satu tema dengan tema yang lain tergantung sifat tema yang dikaji. Kadangkala kajian tersebut dimulai dengan penetapan masalah dan pembagiannya, kadangkala dengan menganalisa opini-opini yang berbeda-beda dalam tema itu, kadang-kadang memaparkannya dan memilah mana yang paling benar menurutnya. Satu hal yang tidak pernah dilakukannya adalah mencari-cari dalil sebagai justifikasi pendukung suatu pendapat.

*Kedua* adalah upayanya secara konsisten untuk menjaga kelompok-kelompok bahasan rasional tema-tema pokok sebagai suatu kesatuan yang integral, tidak terpisah. Kesenambungan suatu bahasan dengan bahasan lainnya sangat terjaga, inilah yang menjadi alasan mengapa suatu kajian didahulukan dari kajian yang lainnya. Sebagai contoh adalah bab pertama yang dimulai dengan bab *amr* dan *naby* yang menjadi landasan perdebatan hukum lainnya.

*Ketiga* adalah konsistensi pada tema kajian dengan tidak bertele-tele. Ketika sudah dianggap cukup dan tidak perlu memperpanjang bahasan, maka ia akan mengalihkan pada bahasan yang lain dengan penjelasan-penjelasan yang rasional. Misalnya adalah bahasan tentang *shar' man qablanâ*, dia cenderung banyak menghindar dengan dalih bahwa ini merupakan wilayah kajian *uṣūl al-tawhîd*, bukan kajian *uṣūl al-fiqh* sehingga tidak perlu diperpanjang lagi.

*Keempat* adalah memperbanyak pemaparan masalah-masalah *fiqhîyah* dan menganalisisnya sedetail mungkin dengan maksud

---

<sup>15</sup> Sulaymân, *Al-Fikr al-Uṣūlî*, 412-413.

<sup>16</sup> Ibid., 414-419.

menjelaskan kaidah *uṣūlīyah* dan koherensinya dengan masalah *furūʿīyah*.

*Kelima* adalah bahwa al-Sarakhsī memberikan perhatian khusus pada tema-tema tertentu dengan memaparkan pendapat-pendapat yang ada untuk kemudian dianalisa dengan panjang lebar. Sebagai contoh adalah kajiannya tentang kehujjahan *kbabar mutawâtir* dan pandangannya tentang *ijmâʿ* dan lain sebagainya. Urgensi suatu masalah menjadi fokus analisisnya.

*Keenam* adalah perhatiannya pada *comparative ideas* kalangan fuqahâʾ Ḥanafī dan *fuqahâʾ* non-Ḥanafī khususnya pandangan Imâm al-Shâfiʿī dengan eksplanasi tentang apa yang menyebabkan perbedaan pendapat antara mereka dalam masalah *fiqhīyah*. Al-Sarakhsī kemudian memberikan penilaian yang tegas, misalnya dengan menyatakan: *wa qad ʿamila qawm fī al-nuṣūṣ bi wujūh hiya fâsīdah ʿindanâ*.

*Ketujuh* adalah bahwa kadangkala al-Sarakhsī enggan ikut campur dengan perbedaan pendapat yang terjadi antara mazhab Ḥanafī dan Shâfiʿī dan meninggalkannya dengan memberikan sebuah kesimpulan tersendiri.

Dengan metode seperti tersebut di atas, al-Sarakhsī berhasil memotret bagian-bagian yang *questionable* dalam ranah *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh*. Namun dalam artikel singkat ini akan dicoba dikaji satu contoh kajiannya yang banyak mendapatkan perhatian para pakar sesudahnya, yaitu masalah *qiyās* dan *istihsān*.

### ***Qiyās dan Istihsān: Peran Akal dalam Istibâṭ al-Ḥukm***

Dalam membaca konsepsi *qiyās* dan *istihsān* al-Sarakhsī ada baiknya kalau kita mencoba merujuk kembali pada *general mapping* perdebatan antarmazhab tentang hal ini. Perdebatan awalnya sesungguhnya bukanlah antara *qiyās* dan *istihsān*, melainkan perdebatan antarmazhab tentang definisi dan otorisasi *qiyās* sebagai metodologi hukum yang kemudian melahirkan varian baru seperti *istiṣḥâb*, *istihsān*, dan *istiṣlâḥ* atau *al-maṣlaḥah al-mursalah*.<sup>17</sup>

*Istihsān* seringkali berbeda bahkan bertentangan dengan persepsi hukum Islam yang secara aksiomatik dapat diterima oleh pada umumnya ulama. Penggunaan *istihsān* membutuhkan keberanian penggunaan nalar dalam memberikan suatu putusan hukum. Pada masa awal, *istihsān* seringkali dianggap sebagai upaya penggunaan *raʾy*

<sup>17</sup> Nabil Shehaby, “Illa and Qiyās in Early Islamic Legal Theory”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 1 (Januari-Maret, 1982), 27-46.

(rasio) yang tidak memiliki rambu dan petunjuk yang sistematis.<sup>18</sup> Dalam konteks ini, Abû Ḥanîfah (150/767) menyatakan bahwa *istiḥsân* bukanlah *arbitrary opinion* (pandangan yang subjektif dan *illogical*) melainkan sebuah prosedur atau metode yang jelas tentang bagaimana cara mengabaikan aturan-aturan yang ketat tentang *qiyâs* dalam upaya mendapatkan keadilan dan kemaslahatan.

Sebenarnya, masalah *istiḥsân* ini, sebelum masa Abû Ḥanîfah, sudah ada dan masih belum menjadi kontroversi. Iyâs b. Mu'âwiyah (w. 122/740) sesungguhnya telah menggunakan istilah ini ketika memberikan instruksi: “Gunakanlah *qiyâs* dalam menetapkan keputusan selama itu bermanfaat bagi manusia, tetapi ketika ia akan memiliki implikasi yang kurang baik, maka gunakanlah *istiḥsân* (*fastahsinâ*)”.<sup>19</sup> Setelah Imâm Abû Ḥanîfah memperkenalkan ulang konsepnya, maka ragam kontroversi mulai berkembang, tepatnya ketika dia mendefinisikan *istiḥsân* sebagai “sesuatu yang sesuai dengan kemaslahatan manusia”.<sup>20</sup>

Sementara itu, Imâm al-Shâfi'î (208/819) mengadopsi pendekatan yang berorientasi pada teks dengan keyakinannya bahwa para fuqahâ' sesungguhnya telah dibimbing oleh teks (*dalîl*) dan bukan oleh intuisi dalam menetapkan sebuah hukum. Karena itulah maka al-Shâfi'î merekomendasikan *qiyâs* sebagai solusi dalam menyelesaikan masalah-masalah yang tidak secara tegas diatur oleh teks, dan menegasi *istiḥsân* yang lebih menggunakan pertimbangan akal.<sup>21</sup>

Kehadiran al-Sarakhsî adalah dalam rangka menjawab pendapat al-Shâfi'î di atas sehingga secara khusus dalam karyanya dia membuat subbab tentang *qiyâs*, *istiḥsân* dan *takhsîṣ al-'illah*. Sebagai bentuk

<sup>18</sup> Lihat ulasan tentang perdebatan metodologis antara *qiyâs* dan *istiḥsân* ini dalam Mohammad Hashim Kamali, “Methodological Issues in Islamic Jurisprudence”, *Arab Law Quarterly*, Vol. 11, No. 1 (1996), 1 dan 18. Menurutnya, *qiyâs* dan *istiḥsân* termasuk pada metodologi yang berada dalam panduan ketat wahyu (*under the close guidance of revelation*), sementara *istiḥsân* termasuk pada bentuk formulasi fleksibel dan penyelesaian yang terbuka dengan beragam versi, sehingga hubungan antara rasio dan wahyu tidak senampak metodologi *qiyâs*.

<sup>19</sup> Lihat Wakî' Muḥammad Ḥayyân, *Akbbâr al-Quḍât*, Vol. 1 (Beirût: t.p., t.th.), 341 sebagaimana dikutip oleh Yûsuf, *The Theory of Istiḥsân*, 29.

<sup>20</sup> Abû Bakr b. Aḥmad b. Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûṭ*, Vol. 10 (Kairo: Maṭba'at al-Sa'âdah, 1324 H), 145.

<sup>21</sup> Kritik al-Shâfi'î atas *istiḥsân* ini dapat dibaca dalam *al-Umm*, di mana dia menuliskan bab khusus “Bâb ibtâl al-istiḥsân”.

dukungan terhadap kajiannya, Ibn Taymīyah (728/1327), ulama modern dari mazhab Ḥanbalī menyatakan bahwa *istihsān* sesungguhnya adalah *takhsīs al-‘illah* yang harus diyakini sebagai sebuah metode sah *istinbāt al-ḥukm*. Untuk ini, Ibn Taymīyah kemudian menulis kitab *Mas’alat al-Istihsān*.<sup>22</sup>

Pada bab *qiyās*, al-Sarakhsī membaginya menjadi beberapa sub kajian, yaitu tentang sesuatu yang harus diketahui yang berhubungan dengan *qiyās* (*fī bayān mā lābudda li al-qiyās min ma’rifatihī*), tentang *ta’līl al-uṣūl*, tentang syarat-syarat *qiyās*, rukun, hukum dan tentang hubungan *qiyās* dan *istihsān*.

Pada awal kajiannya tentang *qiyās*, al-Sarakhsī menyatakan bahwa para ulama masa lalu sesungguhnya mendukung diperbolehkannya *qiyās* dengan menggunakan logika dalam memahami tentang *uṣūl* yang hukumnya ditetapkan oleh *naṣṣ*. Setelah itu diuraikan beberapa perbedaan pendapat yang muncul, terutama dari ulama yang ekstrem, seperti al-Zāhirī yang menolak penggunaan akal dalam penetapan hukum dengan landasan beberapa ayat al-Qur’ān, ḥadīth dan *qawl al-sahābah*.<sup>23</sup>

Menanggapi penolakan penggunaan rasio dalam penetapan hukum, al-Sarakhsī menyatakan bahwa kegunaan rasio dalam memahami makna *naṣṣ* adalah standar pemahaman yang sah, dan itu sama saja mengamalkan *naṣṣ*, bukan mengamalkan rasio. Yang dimaksud oleh ayat dan ḥadīth yang digunakan oleh penentang *qiyās* sesungguhnya adalah semata-mata rasio tanpa ada keinginan memahami makna *naṣṣ* itu sendiri. Contoh konkretnya adalah perbedaan pendapat antara Ibn ‘Abbās dan Zayd ketika memahami firman Allah: *fa li ummihī al-thuluth*. Menurut Ibn ‘Abbās, seorang ibu mendapat sepertiga dari keseluruhan harta, sementara menurut Zayd adalah sepertiga dari yang tersisa.<sup>24</sup> Selanjutnya al-Sarakhsī mengemukakan dalil-dalil lainnya yang mengukuhkan bahwa

<sup>22</sup> Yūsuf, *The Theory of Istihsān*, ii.

<sup>23</sup> Abū Bakr b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 118-119. Dalil yang digunakan oleh mereka adalah zahir ayat *A wa lam yakfīhim annā anzalnā ‘alayk al-Kitāb yutlā ‘alayhim*, dan beberapa ayat lainnya. Di samping itu ada ḥadīth Nabi riwayat Abū Hurayrah: *ta’mal hādhib al-ummah burbah bi al-Kitāb thumma burbah bi al-sunnah thumma burbah bi al-ra’y*, *faidhā fa’alū dhālik dāllū*, dan perkataan ‘Umar b. al-Khaṭṭāb: “Hati-hatilah engkau dengan *aṣḥāb al-ra’y*, karena mereka itu adalah musuh-musuh agama...”. Lihat *ibid.*, 119-121.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 121.

keberpihakannya pada penggunaan akal dalam penetapan hukum adalah tidak salah.

Yang menjadi bahasan cukup krusial dan menjadi perdebatan panjang para *uṣūliyyīn* berikutnya adalah tentang *qiyās* dan *istiḥsān* sebagaimana disinggung di depan, sebagai wujud “perseteruan teoretis” antara mazhab Shâfi‘i dan mazhab Ḥanafī. Bagi al-Sarakhsī, metode *istiḥsān*—menggunakan akal dalam menemukan masalah dan keadilan itu lebih diutamakan daripada menggunakan *qiyās*—adalah pendapat mazhabnya yang diyakini kuat dan benar. Baginya, mereka yang menolak metode ini adalah mereka yang tidak sepenuhnya paham akan makna dan maksud yang sesungguhnya.<sup>25</sup>

Kritik yang banyak dikemukakan adalah bahwa mereka yang menggunakan *istiḥsān* sesungguhnya telah meninggalkan penggunaan *qiyās* yang sudah jelas menjadi argumentasi atau *ḥujjah shar‘iyah*, seraya menyangka bahwa mereka telah mencari yang lebih baik. Bagaimana mereka akan mendapatkan yang terbaik sementara telah meninggalkan yang menjadi argumentasi dan mengikuti yang bukan argumentasi demi mengikuti hawa nafsunya? Jelaslah, yang mereka dapatkan adalah kesesatan belaka.<sup>26</sup> Menanggapi tuduhan ini al-Sarakhsī melakukan *counter balance* dengan mengemukakan argumentasi bahwa *istiḥsān* secara etimologis adalah eksistensi sesuatu yang baik, sehingga jika dikatakan saya ber-*istiḥsān* berarti saya yakin hal itu baik sebagai antitesis dari sesuatu yang jelek. Ini juga bermakna mencari yang lebih baik karena mengikuti perintah Allah: *Fa bashshir ‘ibādīya al-ladhīna yastami‘ūn al-qawl fa yattabi‘ūna aḥsanahu*, hal ini dimungkinkan dengan penggunaan logika. Dengan pertimbangan yang lebih baik inilah sesungguhnya metode ini dipakai. Andai saja *qiyās* dirasa cukup dan tidak membuka peluang yang memungkinkan lebih baik lagi, maka *qiyās* itulah yang dipakai. Ketika ada yang lebih kuat dan lebih baik, maka *qiyās* perlu ditinggalkan untuk masuk pada *istiḥsān* yang lebih merepresentasikan kemaslahatan yang memang menjadi tujuan utama shari‘ah.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Ibid., 199-200.

<sup>26</sup> Ibid., 200.

<sup>27</sup> Ibid., 200-201. Dengan gaya menyindir, al-Sarakhsī menyatakan bahwa Imām al-Shâfi‘i sendiri sering menggunakan kata *astahibb dhâlik*, maka apa bedanya dengan *astahsin dhâlik*. Menurut al-Sarakhsī, terma *istiḥsān* jauh lebih memiliki *sense of logic* dibandingkan dengan istilah al-Shâfi‘i.

Ada beberapa contoh yang dikemukakan oleh al-Sarakhsī dalam konteks ini. Dalam analisisnya tentang hukum mencuri, dia menyatakan: “Jika sekelompok orang memasuki sebuah rumah, kemudian mengumpulkan harta bendanya dan menaikannya ke punggung salah seorang di antara mereka. Lalu mereka keluar bersama-sama dengannya, maka dalam *qiyās*, yang dikenai hukum potong tangan hanyalah yang mengangkut barang tersebut, sementara menurut *istihṣān*, kesemuanya dikenai hukuman potong tangan. Dalam kitab *ḥudūd*, al-Sarakhsī memberikan contoh lain, yaitu apabila persaksian zina berbeda pendapat tentang dua kamar yang ditempati sebagai *locus operandi* di mana kedua kamar itu berada dalam satu rumah, maka menurut *qiyās*, si pelaku yang disaksikan itu dibebaskan dari *ḥadd*, sementara menurut metode *istihṣān*, tetap dikenai sanksi *ḥadd*.<sup>28</sup>

Al-Sarakhsī kemudian menyimpulkan bahwa sesungguhnya meninggalkan *qiyās* itu tidak selalu secara eksplisit meninggalkan *naṣṣ*. Kadangkala meninggalkan *qiyās* itu didasarkan kepada *naṣṣ*, *ijmāʿ* dan kadang pula didasarkan kondisi darurat. Contoh yang didasarkan pada *naṣṣ* adalah pendapat Abū Ḥanīfah tentang perlunya *qadāʾ* puasa bagi orang yang lupa makan ketika puasa. Dia mengatakan, “andaikan aku tidak khawatir dengan apa yang dikatakan manusia, maka aku akan menyatakan bahwa puasanya wajib diganti”.<sup>29</sup>

Contoh lainnya adalah akad *salam* (titipan). Menurut *qiyās* hal ini tidak diperbolehkan karena tiadanya barang pada saat akad itu terjadi. Akan tetapi *qiyās* semacam ini ditinggalkan dengan dasar ada ḥadīth Nabi yang mengizinkan akad *salam* ini.<sup>30</sup>

Contoh lainnya yang sangat menarik sebagai penegasian pada mereka yang menganggap bahwa *istihṣān* itu adalah sama dengan *takḥṣīs al-ʿillah* adalah sebagai berikut. Sisa makanan atau air yang diminum oleh burung liar adalah najis dan dilarang untuk dikonsumsi berdasarkan *qiyās*. Hal ini dianalogikan pada ḥadīth yang menyatakan kenajisan binatang liar (bukan piaraan). Analogi semacam ini ditolak dan digantikan dengan *istihṣān* yang membolehkan hal tersebut di atas, dengan dasar logika bahwa sesungguhnya tidak ada larangan memanfaatkan binatang buas, dan ini menjadi indikasi bahwa

<sup>28</sup> Ibid., 201.

<sup>29</sup> Ibid., 202.

<sup>30</sup> Ibid.

esensinya adalah tidak najis. Kenajisannya adalah pada sisi keharaman untuk dimakan, kedua, binatang buas itu kalau makan langsung dengan menyentuhkan lidahnya pada makanan atau air yang ada, sementara burung tidak demikian, melainkan menggunakan paruhnya yang notabene adalah tulang. Sementara itu berdasarkan ḥadīth, tulang dihukumi suci, karena itu, bekas makanan burung juga boleh untuk dikonsumsi.<sup>31</sup>

Pada akhir bahasannya, al-Sarakhsī memberikan uraian tentang fleksibilitas pandangannya tentang *istiḥsān* ini. Dia menyatakan bahwa apabila *qiyās* itu didukung oleh banyak *naṣṣ* yang kuat, maka ia tidak keberatan untuk berpihak pada *qiyās* dan tidak menggunakan *istiḥsān*.<sup>32</sup>

## Penutup

Kehadiran al-Sarakhsī jelas memberikan kontribusi luar biasa terhadap perkembangan *uṣūl al-fiqh* mazhab Ḥanafī. Dialah salah satu tokoh mazhab yang mengelaborasi dengan jelas pemikiran-pemikiran *uṣūlī* dan *fiqhī*. Konsepsi *istiḥsān* bukan hanya mendapatkan pembelaan melainkan pula eksplanasi teoretis yang cukup mapan.

Sarjana-sarjana Barat yang peduli dan kagum dengan masalah *istiḥsān* akan menyebut nama tokoh ini. Sebut misalnya Emile Tyan, Coulson, Joseph Schacht dan pemikir hukum Islam kontemporer di kalangan sarjana Barat, Wael B. Hallaq, mereka memberikan catatan-catatan khusus pada al-Sarakhsī. Sayang sekali, kajian komprehensif dan intensif tentang tokoh ini sampai saat ini, menurut hemat penulis, tidaklah banyak, melainkan kajian parsial dan sporadis.

Dalam ranah pengembangan *uṣūl al-fiqh*, karya al-Sarakhsī yang berjudul *Uṣūl al-Sarakhsī* ini layak menjadi *obligatory reading* bagi mereka yang menekuni hukum Islam sebagai *major field* dengan tiga alasan: *pertama*, posisi kitab ini dalam peta waktu pengembangan hukum Islam yang menengahi dua tradisi besar antara *ancient* dan *post*-klasik; *kedua*, *plain message* kitab ini yang mengajak perlunya bersikap rasional dalam penetapan sebuah hukum, sebuah pilihan yang selalu

---

<sup>31</sup> Ibid., 204.

<sup>32</sup> Dalam konteks ini al-Sarakhsī memberikan banyak uraian dan contoh sehingga mampu meyakinkan bahwa ia sesungguhnya dengan teori *istiḥsān* ini bukan semata-mata karena ingin membela mazhabnya dalam melawan mazhab Shāfiʿī yang memiliki pandangan yang berbeda, melainkan mendudukan masalah pada yang sebenarnya menurut metode yang ia gunakan. Lihat *ibid.*, 204-207.

dibutuhkan pada pengembangan fiqh kontemporer; dan *ketiga* adalah sebagai upaya menggali kembali khazanah-khazanah progresif yang diwariskan oleh ulama antar-generasi.

### Daftar Rujukan

- Aron, Zysow. "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory". Disertasi--Harvard University, 1984.
- Ḥayyān, Wakī Muḥammad. *Akbbār al-Qudāt*, Vol. 1. Beirut: t.p., t.th.
- Hallaq, Wael B. "Consideration on the Function and Character of Sunnī Legal Theory", *Journal of The American Oriental Society*, 104, 1984.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence", *Arab Law Quarterly*, Vol. 11, No. 1, 1996.
- Meron, Ya'akov. "The Development of Legal Thought in Ḥanafi Texts", *Studia Islamica*, No. 30, 1969.
- Ruska, J. "Sarakhs", dalam A. J. Wensinck, et al. (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Sarakhsī (al), Abū Bakr b. Aḥmad b. Abī Sahl. *al-Mabsūṭ*, Vol. 10. Kairo: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1324 H.
- *Sharḥ Kitāb al-Siyar al-Kabīr*, Vol. 1. t.t.: Maṭba'at Shirkat al-I'lānāt, 1971.
- *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Shehaby, Nabil. "Illa and Qiyās in Early Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, No. 1, Januari-Maret, 1982.
- Sulaymān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū. *al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdīyah*. Beirut: Dār al-Shurūf, t.th.
- Yūsuf, Riḍwān Aremū. *The Theory of Istiḥsān (Juristic Preference) in Islamic Law*. Disertasi--McGill University, Montreal, t.th.
- Wikipedia, Tim. "Sarakhsī", dalam <http://en.wikipedia.org/wiki/Sarakhsī>, 06 Juni 2008.