

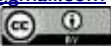
EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM: WAHYU, AKAL, DAN METODE ISTIMBATH SERTA CONTOH KONGKRIT PENERAPANNYA DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM MODERN DALAM BAHASA INDONESIA

Epistemology of Islamic Law: Revelation, Reason, and the Method of Istimbath, Along With Concrete Examples of Their Application in Modern Islamic Family Law in Indonesian

Muhammad Imran^{1*}
Doni Azhari^{2*}

^{*1&2} Universitas Islam Internasional
Darullughah Wadda'wah, Bangil,
Pasuruan, Jawa Timur, Indonesia.

*email:
muhammadimrannn40@gmail.com
Donyazhary00@gmail.com

Lisensi:CC-BY 

Abstrak

Epistemologi hukum Islam mengkaji hakikat, asal usul, dan metodologi fiqh serta ushul fiqh. Sebagai sistem hukum yang berorientasi ketuhanan dan kemanusiaan, hukum Islam menggabungkan teks teologis, rasionalitas manusia, serta metodologi sistematis. Penelitian ini memetakan interaksi konstruktif antara wahyu, akal, dan metode istimbath dalam membangun kerangka epistemologis yang responsif terhadap perkembangan zaman. Menggunakan metode studi pustaka dengan pendekatan filosofis dan hermeneutik, hasil penelitian menunjukkan bahwa epistemologi hukum Islam berdiri atas tiga pilar utama yang saling melengkapi. Pertama, wahyu sebagai sumber otentik dan otoritatif yang menetapkan nilai universal dan norma dasar. Kedua, akal sebagai instrumen pemahaman untuk menangkap kehendak syariat dan mengartikulasikan maqasid asy syariah. Ketiga, metode istimbath, baik melalui pendekatan kebahasaan (*lughawiyyah*) maupun penalaran rasional kausatif (*ta'liliyyah/qiyasiyyah*) adalah sebagai prosedur operasional yang menjembatani wahyu dan akal dalam menghasilkan ketetapan hukum bagi peradaban yang terus berkembang.

Kata Kunci:
Epistemologi Hukum Islam,
Wahyu,
Akal,
Metode Istimbath

Keywords:
Epistemology of Islamic Law,
Revelation,
Reason,
The Method of Istimbath

Abstract

The epistemology of Islamic law examines the nature, origins, and methodology of fiqh and usul al-fiqh. As a legal system oriented toward divinity and humanity, Islamic law combines theological texts, human rationality, and systematic methodology. This study maps the constructive interaction between revelation, reason, and the istimbath method in constructing an epistemological framework responsive to the changing times. Using a literature review with philosophical and hermeneutic approaches, the results show that the epistemology of Islamic law rests on three main, mutually complementary pillars. First, revelation serves as the authentic and authoritative source that establishes universal values and fundamental norms. Second, reason functions as an instrument of understanding to grasp the intent of sharia and articulate the maqasid al-sharia. Third, the istimbath method, whether through a linguistic (*lughawiyyah*) approach or rational, causal reasoning (*ta'liliyyah/qiyasiyyah*) is serves as an operational procedure that bridges revelation and reason in producing legal rulings for an ever-evolving civilization.

Submit Tgl.: 09-Agustus-2026

Diterima Tgl.: 12-Agustus-2026

Diterbitkan Tgl.: 18-Agustus-2026

PENDAHULUAN

Epistemologi hukum Islam merupakan cabang filsafat hukum Islam (*falsafah al-tasyri' al-Islami*) yang membahas hakikat, asal-usul, sumber, dan metodologi untuk memperoleh pengetahuan hukum (*fiqh*).¹ Sebagai sistem hukum yang

¹ Mokhtari, O. (2024). The epistemological reading of religious knowledge in the thought of 'Abd al-Karim Soroush. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 62(2), 409–437. <https://doi.org/10.14421/ajis.2024.622.409-437>

berlandaskan keagamaan, hukum Islam memiliki fondasi epistemologis yang unik karena mempertemukan dimensi ketuhanan (*ilahiyyah*) yang transendental dengan dimensi kemanusiaan (*insaniyyah*) yang rasional dan kontekstual.² Konstruksi epistemologi hukum Islam secara historis dibentuk oleh pola hubungan antara teks (*nash*) dan realitas (*waqi'*), yang melahirkan struktur penalaran hukum yang tidak hanya menyandarkan diri pada otoritas wahyu semata, melainkan juga melibatkan peran akal pikiran serta kerangka metodologis yang terstruktur.³

Dalam ruang inilah metode *istimbath* menjadi instrumen krusial dalam menjembatani teks keagamaan yang terbatas dengan dinamika persoalan manusia yang tidak terbatas.⁴ Namun demikian, kajian eksisting cenderung memisahkan pembahasan ketiga pilar epistemologi secara fragmentaris, sehingga belum menghasilkan kerangka integratif yang responsif terhadap tantangan epistemik kontemporer seperti fragmentasi otoritas keilmuan dan kompleksitas permasalahan modern.⁵

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi kerangka epistemologi hukum Islam melalui analisis integratif terhadap interaksi wahyu, akal, dan metode *istimbath*, serta mengembangkan model *integration map* yang menjembatani struktur epistemik klasik *Ilm al-Usul* dengan tuntutan validasi pengetahuan di era digital. Kontribusi original penelitian ini terletak pada penyusunan peta integrasi epistemik yang memadukan prinsip *hujjiyyah*, *dalalah*, dan *maqashid asy-syariah* dengan perspektif epistemologi sosial modern, sehingga menghasilkan fondasi metodologis yang adaptif namun tetap teologis.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah *library research* dengan pendekatan filosofis dan hermeneutik. Data bersumber dari literatur primer berupa kitab-kitab *ushul fiqh* klasik dan sekunder berupa karya-karya pemikiran hukum Islam klasik dan kontemporer. Analisis dilakukan secara kualitatif untuk mengungkapkan struktur penalaran hukum serta implikasi epistemologis dari pola hubungan antara *al-nash* (teks wahyu) dan *al-aql* (akal rasional).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Wahyu Sebagai Sumber Utama Hukum Islam

Dalam epistemologi hukum Islam, wahyu yang terwujud dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah menempati posisi puncak sebagai *al-mushdar al-asasi* (sumber utama) bagi seluruh norma hukum. Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk yang mengandung asas-asas universal (*al-ushul al-'ammah*) serta sebagian hukum detail (*al-ahkam al-tafshiliyyah*), sedangkan As-Sunnah berfungsi sebagai penjelas (*bayān*), pembaru, maupun pembuat hukum baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an.⁶

Kedudukan wahyu sebagai *al-mushdar al-asasi* (sumber utama) dalam epistemologi hukum Islam berangkat dari keyakinan teologis bahwa akal manusia memiliki keterbatasan ontologis dalam menjangkau hakikat kebenaran mutlak. Oleh karena itu, Al-Qur'an dan As-Sunnah hadir tidak sekadar sebagai teks panduan moral, melainkan sebagai fondasi

² Syafaq, H., Hilmy, M., Musyafa'ah, N. L., & Alshaykh Ali, M. R. A. (2024). Reconstructing Islamic epistemology: Bridging metaphysics, reason, and revelation. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 14(2), 240–269. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2024.14.2.240-269>

³ Fouz Mohamed Zacky, M., & Moniruzzaman, M. (2024). 'Islamic epistemology' in a modern context: Anatomy of an evolving debate. *Social Epistemology*, 38(4), 511–525. <https://doi.org/10.1080/02691728.2023.2227945>

⁴ Setyawan, R., Asmuki, Holil, & Djuwairiyah. (2024). Reframing Islamic epistemology: Reconciling traditional Ilm al-Uṣūl with contemporary epistemic challenges in Muslim societies. *Harmony Philosophy: International Journal of Islamic Religious Studies and Sharia*, 1(2). <https://doi.org/10.70062/harmonyphilosophy.v1i2.275>

⁵ Bakar, A. A., & Sahman, S. (2024). The renewing of Uṣūl al-fiqh: Challenges, limitations and future directions. *Indonesian Journal of Islamic Economic Law*, 1(2), 105–122. <https://doi.org/10.23917/ijel.v1i2.5334>

⁶ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 420.

konstitusional tertinggi yang mengendalikan seluruh proses penalaran hukum (*ijtihad*). Superioritas wahyu ini memastikan bahwa produk hukum yang dihasilkan para mujtahid terikat pada kerangka ketaatan kepada Sang Pencipta, membedakannya secara diametral dari sistem hukum positif yang semata-mata bertumpu pada kesepakatan dan konsensus rasional manusia.⁷

Dalam struktur tekstualnya, Al-Qur'an memuat asas-asas universal (*al-ushul al-'ammah*) yang berfungsi sebagai kerangka makro atau landasan filosofis bagi perumusan hukum. Asas-asas fundamental seperti tegaknya keadilan (*al-'adl*), prinsip kesetaraan (*al-musawah*), keharusan bermusyawarah (*al-syura*), dan penolakan terhadap segala bentuk kemudharatan (*la dharara wa la dhirar*) disajikan secara umum tanpa rincian teknis yang kaku. Karakteristik makro-normatif ini merupakan desain epistemologis yang sengaja diciptakan agar nilai-nilai Al-Qur'an memiliki elastisitas tinggi dan mampu beradaptasi dengan berbagai perubahan sosial, budaya, serta ekonomi di setiap peradaban.⁸

Meskipun didominasi oleh prinsip universal, Al-Qur'an juga menetapkan sebagian kecil hukum secara sangat terperinci (*al-ahkam al-tafshiliyyah*), yang mayoritas terpusat pada sektor hukum keluarga (*ahwal al-syakhshiyyah*) dan sanksi pidana fundamental (*hudud*). Kehadiran teks-teks detail pada masalah pembagian persentase kewarisan (*fara'idh*), batas-batas mahram dalam perkawinan, dan hukum pidana qishas bertujuan untuk memberikan landasan hukum yang mutlak (*qath'i*). Regulasi ketat nan terperinci pada wilayah ini dimaksudkan untuk menutup celah manipulasi akal dan hawa nafsu manusia pada ranah yang secara historis paling rentan memicu disintegrasi sosial dan konflik berdarah.⁹

Sebagai entitas yang secara struktural tidak terpisahkan dari Al-Qur'an, As-Sunnah menempati posisi epistemologis sebagai manifestasi praktis dan penjabaran operasional dari wahyu ilahi. Jika Al-Qur'an memiliki status kepastian periwayatan yang mutlak (*qath'i al-wurud*), otoritas hukum As-Sunnah mensyaratkan adanya proses verifikasi epistemologis melalui kritik transmisi sejarah (*sanad*) dan konsistensi logis konten (*matan*). Oleh karena itu, operasionalisasi As-Sunnah sebagai sumber hukum meniscayakan lahirnya metodologi keilmuan hadis yang ketat untuk menjamin bahwa sebuah dalil benar-benar merepresentasikan kehendak profetik yang sah.¹⁰

Fungsi utama As-Sunnah terhadap Al-Qur'an adalah sebagai instrumen penjelas (*bayān*), yang secara operasional bertugas menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an yang masih bersifat global (*mujmal*), mengkhususkan ayat yang bermakna umum (*takhshish al-'am*), serta memberikan batasan pada ayat yang tidak bersyarat (*taqyid al-muthlaq*). Melalui mekanisme *bayān al-tafsir* ini, hukum-hukum pilar dalam Al-Qur'an diturunkan menjadi tata cara yang terukur. Sebagai contoh konkret, perintah mendirikan shalat atau menunaikan zakat dalam Al-Qur'an tidak akan pernah bisa diimplementasikan ke dalam format ibadah yang presisi tanpa adanya demonstrasi teknis, penentuan rukun, dan penetapan nisab dari Nabi Muhammad SAW.¹¹

Lebih dari sekadar penjelas, As-Sunnah juga memiliki otoritas epistemologis penuh sebagai pembuat hukum baru (*bayān al-tasyri'*) atas berbagai persoalan yang tidak disinggung sama sekali dalam teks Al-Qur'an. Kapasitas legislasi mandiri ini menegaskan prinsip bahwa wahyu tidak hanya terbatas pada kalam ilahi yang tertulis (Al-Qur'an), tetapi juga meliputi bimbingan tak tertulis yang diilhamkan langsung kepada lisan dan tindakan Nabi (*wahyu ghair matlu*). Fakta sejarah hukum Islam mencatat produk hukum mandiri As-Sunnah ini, seperti fatwa keharaman memakan binatang buas bertaring, larangan mengonsumsi burung pemangsa, serta regulasi yang mengharamkan praktik memadu seorang perempuan dengan saudara perempuan seayah atau seibunya secara bersamaan.¹²

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), 115.

⁸ Ahmad Ar-Raysuni, *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Syatibi* (Riyadh: Dar al-'Alamiyyah, 1992), 88-90.

⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), hlm. 33-35.

¹⁰ M. Mustafa Al-A'zami, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), 45-48.

¹¹ Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Kairo: Maktabah al-Halabi, 1940), 91-93.

¹² Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 460-462.

Interelasi yang presisi antara asas universal Al-Qur'an, preseden hukum terperinci, dan penjabaran dinamis As-Sunnah pada akhirnya membentuk sebuah sistem epistemologi yang kokoh pada ranah prinsip, namun fleksibel pada ranah terapan. Sinergi kedua sumber wahyu ini menetapkan garis demarkasi yang jelas antara area *tsawabit* (hukum dogmatis yang absolut dan tak berubah) dan area *mutaghayyirah* (wilayah dinamis yang dapat berubah sesuai ruang dan waktu). Kategorisasi arsitektural inilah yang memvalidasi keabsahan akal pikiran untuk masuk melakukan *ijtihad* dan menggunakan metode *istimbath* pada isu-isu modern, tanpa harus menabrak fondasi dasar yang telah diletakkan oleh wahyu.¹³

Namun demikian, keterbatasan jumlah ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*) dalam Al-Qur'an—yang diperkirakan hanya berkisar antara 200 hingga 500 ayat—menunjukkan bahwa wahyu tidak dirancang untuk memberikan jawaban eksplisit bagi setiap peristiwa yang akan terjadi hingga akhir zaman. Keterbatasan eksplisit teks wahyu inilah yang membuka ruang bagi keterlibatan akal dan metodologi penafsiran dalam pengembangan hukum Islam.¹⁴

Akal Sebagai Instrumen Penalaran dan Pemahaman Hukum

Akal dalam epistemologi hukum Islam tidak ditempatkan sebagai pencipta hukum (*musyarri'*) secara mandiri, melainkan sebagai instrumen (*adaat*) untuk memahami pesan wahyu dan mengaplikasikannya pada realitas kehidupan. Para ulama *ushuliyyin* sepakat bahwa fungsi akal adalah *al-kasyf wa al-idrak* (menyingkap dan memahami) kehendak Allah yang terkandung di dalam teks wahyu.¹⁵

Dalam bangunan epistemologi hukum Islam, penetapan posisi akal bukan dimaksudkan untuk menyejajarkan rasio manusia dengan otoritas pembuat hukum mutlak (*Al-Musyarri'*), yaitu Allah SWT. Akal ditempatkan secara cermat sebagai instrumen kognitif (*adaat al-fahm*) yang bertugas menerima, mengolah, dan mengeksplorasi pesan-pesan moral-kualitatif yang dipancarkan oleh wahyu. Konsensus ulama *ushuliyyin* menegaskan bahwa prinsip *al-kasyf wa al-idrak* (menyingkap dan memahami) merupakan batas operasional akal: ia tidak menciptakan hukum dari ruang hampa (*al-insya'*), melainkan bertugas menyingkap norma yang tersembunyi di balik teks (*al-nash*) serta membumikannya ke dalam kenyataan sosial yang dinamis.¹⁶

Distingsi antara pembawa hukum (*Musyarri'*) dan instrumen penyingkap hukum (*Adaat*) ini memiliki implikasi mendasar terhadap pemetaan batas-batas kewenangan rasionalitas manusia. Akal tidak berhak membatalkan ketetapan tekstual yang bersifat mutlak (*qath'i*), melainkan bekerja pada ruang-ruang interpretatif yang bersifat indikatif (*zhan-ni*). Melalui fungsi *al-idrak* (pemahaman), akal membaca bahasa teks melalui metode hermeneutika kebahasaan (*al-istinbath al-lughawi*), menganalisis susunan kalimat, konteks pembicaraan (*siyaq al-kalam*), hingga menangkap makna eksplisit (*manthuq*) maupun implisit (*mafhum*). Tanpa keterlibatan akal sebagai instrumen penafsir, pesan wahyu akan tetap menjadi sekumpulan huruf yang pasif dan tidak terartikulasi menjadi hukum praktis (*al-ahkam al-amaliyyah*).¹⁷

Akal juga memainkan peran penting dalam mengidentifikasi *'illat* (rasio legis) dan *maqasid al-syariah* (tujuan-tujuan utama syariat), seperti perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-dharuriyyat al-khams*). Melalui pendekatan *maqasidi* ini, akal membantu menjaga agar penerapan hukum tetap berorientasi pada kemaslahatan manusia (*jalb al-manafi'*) dan menghindarkan kemudharatan (*dar'u al-mafasid*).¹⁸

Konstruksi epistemologis ini juga membedakan porsi peran akal berdasarkan jenis wilayah hukumnya, yakni antara ranah ibadah murni (*ta'abbudi*) dan ranah muamalah/sosial (*ta'aqquli*). Pada ranah *ta'abbudi* (seperti tata cara shalat dan

¹³ Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1989), 210-213.

¹⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 32-35.

¹⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 55.

¹⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 55-57.

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), 72-75.

¹⁸ Abu Ishaq Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2 (Khartoum: Dar 'Affan, 1997), 8-12.

ibadah haji), fungsi akal murni bersifat *at-taslim* (menerima dan menjalankan) karena rasio legisnya berada di luar jangkauan penuh kalkulasi rasional manusia. Sebaliknya, pada ranah *ta'aqquli* atau *mu'amalat*, akal diberikan porsi eksplorasi yang sangat luas untuk menilai kemaslahatan (*maslahah*) dan mengidentifikasi kemudharatan (*mafsadah*), karena hukum-hukum muamalah pada hakikatnya diturunkan untuk merespons dinamika kebutuhan hidup manusia.¹⁹

Dengan demikian, hubungan antara wahyu dan akal dalam epistemologi hukum Islam tidak bersifat dikotomis atau saling meniadakan, melainkan simbiotik dan hierarkis. Wahyu bertindak sebagai peta petunjuk yang memuat prinsip dasar dan arah nilai, sedangkan akal berfungsi sebagai kompas dan pengemudi yang membaca peta tersebut agar perjalanan hukum tetap berada pada jalurnya. Sinergi ini memastikan bahwa hukum Islam tidak terjebak dalam dogmatisme kaku yang mengabaikan realitas kemanusiaan, sekaligus terhindar dari relativisme hukum sekuler yang kehilangan pijakan transendentalnya.²⁰

Metode Istimbath: Prosedur Penggalan Hukum

Istimbath secara bahasa berarti mengeluarkan air dari dalam tanah, sedangkan secara istilah merujuk pada proses penalaran sistematis untuk mengeluarkan hukum-hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Metode *istimbath* merupakan puncak manifestasi epistemologis yang memadukan antara kekuatan teks wahyu dan kecermatan analisis rasional.

Secara umum, metode *istimbath* terbagi ke dalam dua pendekatan utama, yaitu pendekatan kebahasaan (*al-istinbath al-lughawi*) dan pendekatan kausatif-rasional (*al-istinbath al-ma'nawi/al-qiyasi*). Pendekatan kebahasaan memfokuskan analisis pada kaidah-kaidah linguistik Arab seperti *am-khas* (umum-khusus), *muthlaq-muqayyad*, serta *amr-nahy* (perintah-larangan) untuk memahami makna tekstual secara akurat.²¹

Dalam tradisi epistemologi *ushul fiqh*, metode *al-istinbath al-lughawi* (penalaran berbasis kebahasaan) menempati garis depan sebagai tahapan awal dalam mengungkap kehendak hukum dari wahyu. Pendekatan ini didasarkan pada fakta ontologis bahwa Al-Qur'an dan As-Sunnah diturunkan dalam bahasa Arab (*bi lisānin 'arabiyyin mubīn*). Oleh karena itu, para ulama *ushuliyyin* menegaskan bahwa pemahaman hukum yang sah harus tunduk pada kaidah-kaidah gramatika, semantik, dan gaya bahasa (*uslub*) masyarakat Arab mutakaddimin, agar penafsiran tidak terdistorsi oleh subjektivitas mujtahid.²²

Salah satu struktur analisis linguistik paling fundamental adalah pasangan kaidah 'Am (kata berlafaz umum) dan *Khash* (kata berlafaz khusus). 'Am merupakan lafaz yang mencakup seluruh cakupan individunya tanpa batasan tertentu, seperti kata *al-inas* (perempuan) atau *al-ladzina* (orang-orang yang). Dalam prosedur *istimbath*, hukum dari lafaz 'am berlaku menyeluruh kecuali ditemukan dalil lain yang mengkhususkannya (*takhshish*). Proses *takhshish* inilah yang menjamin ketepatan hukum, di mana lafaz *khash* membatasi jangkauan lafaz 'am agar penerapan hukum sesuai dengan maksud asli syariat (*murad al-syari*).²³

Dinamika semantik hukum juga diatur melalui relasi antara lafaz *Muthlaq* dan *Muqayyad*. Lafaz *muthlaq* merujuk pada suatu hakikat tanpa adanya sifat, syarat, atau batasan yang mengikatnya, sedangkan *muqayyad* adalah lafaz yang keterbacaannya dikondisikan oleh atribut tertentu. Dalam praksis metodologis, apabila terdapat hukum dan sebab yang sama antara dua dalil, maka lafaz yang bersifat *muthlaq* wajib ditarik atau dibawa ke arah lafaz yang *muqayyad* (*haml al-*

¹⁹ Saif al-Din Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I (Riyadh: Dar al-Sumai'i, 2003), 180-183.

²⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UNISBA, 2011), 62-65.

²¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: Kencana, 2011), 112-118.

²² Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Kairo: Maktabah al-Halabi, 1940), 51-54.

²³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 178-182.

muthlaq 'ala al-muqayyad). Format integrasi bahasa ini mencegah pertentangan implisit antar-ayat dan menyatukan pesan teks ke dalam satu sistem norma yang harmonis.²⁴

Dimensi imperatif teks dikaji secara ketat melalui analisis kaidah *Amr* (perintah) dan *Nahy* (larangan). Secara kaidah dasar (*al-ashl*), setiap bentuk perintah (*sighat amr*) pada dasarnya menunjukkan hukum wajib (*al-wujub*), kecuali ada indikator kontekstual (*qarinah*) yang memalingkannya menjadi sunnah atau sekadar kebolehan (*ibahah*). Sebaliknya, bentuk larangan (*sighat nahy*) secara asal menetapkan keharaman (*al-thahrim*), kecuali jika terdapat *qarinah* yang mengubahnya menjadi makruh. Ketelitian analisis terhadap *sighat* dan *qarinah* ini menjadi Kunci utama mujtahid dalam menentukan tingkat keberlakuan norma (*al-ahkam al-khamshah*).²⁵

Sementara itu, pendekatan kausatif-rasional (*al-istinbath al-ma'nawi* atau *al-qiyasi*) merupakan metodologi hukum yang memfokuskan analisisnya pada substansi, rasio legis (*'illat*), serta hikmah dan tujuan dasar ditetapkan suatu hukum (*maqasid al-syariah*). Berbeda dengan pendekatan kebahasaan (*al-istinbath al-lughawi*) yang terpaku pada batas-batas eksplisit teks, pendekatan ini bergerak melampaui literalitas bunyi teks untuk menangkap semangat keadilan dan kemaslahatan yang dikandungnya. Pendekatan ini menjadi instrumen utama bagi para mujtahid dalam menjawab dinamika problem sosial-kemasyarakatan modern yang kasus-kasusnya tidak ditemukan secara langsung dalam dalil eksplisit Al-Qur'an maupun As-Sunnah.²⁶

Instrumen utama pertama dalam pendekatan ini adalah *Qiyas* (analogi hukum), yakni menghubungkan suatu kasus baru yang belum ada hukumnya dalam *nash* dengan kasus lama yang sudah ada hukumnya berdasarkan kesamaan rasio legis (*'illat*). *Qiyas* tidak dianggap sebagai tindakan menciptakan hukum baru dari ruang hampa, melainkan proses menyingkap (*kasyf*) keberlakuan hukum wahyu pada ranah yang lebih luas. Melalui empat rukunnya, yakni *ashl* (kasus pokok), *far'* (kasus cabang/baru), *hukm al-ashl* (hukum kasus pokok), dan *'illat* (alasan mendasar hukum)—*Qiyas* menjamin ketepatan serta konsistensi logis dalam menetapkan hukum bagi peristiwa-peristiwa kontemporer.²⁷

Instrumen berikutnya adalah *Istihsan* (diskresi hukum), yaitu keberanian metodologis seorang mujtahid untuk mengesampingkan penerapan *Qiyas Jali* (analogi eksplisit) atau kaidah umum, demi beralih kepada *Qiyas Khafi* (analogi tersembunyi) atau pengecualian khusus karena adanya dalil atau kondisi darurat yang lebih kuat. *Istihsan* mencegah terjadinya kekakuan hukum yang berpotensi melahirkan ketidakadilan atau kesulitan (*haraj*) bagi masyarakat. Dengan menerapkan *Istihsan*, hukum Islam menunjukkan sisi fleksibilitasnya tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip syariat, melainkan justru menegaskan esensi kemaslahatan yang diinginkan oleh Pembuat Hukum (*Al-Musyarrri'*).²⁸

Selanjutnya, *Maslahah Mursalah* (pertimbangan kemaslahatan publik) merupakan instrumen penalaran rasional yang menetapkan hukum atas dasar kemaslahatan umum yang tidak disinggung secara eksplisit, baik dalam bentuk perintah maupun larangan oleh teks wahyu. Agar tidak berubah menjadi interpretasi liar yang subjektif, *Maslahah Mursalah* diikat oleh syarat-syarat yang ketat: kemaslahatan tersebut harus bersifat hakiki (*haqiqiyyah*), berorientasi pada kepentingan masyarakat luas (*'ammah*), serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip universal yang ada dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Metode ini menjadi kunci epistemologis utama dalam penyusunan regulasi publik, kebijakan negara (*siyash syar'iyah*), dan penataan tatanan sipil modern.²⁹

Secara keseluruhan, integrasi instrumen *Qiyas*, *Istihsan*, dan *Maslahah Mursalah* dalam *al-istinbath al-ma'nawi* membuktikan bahwa epistemologi hukum Islam memiliki daya tahan dan kemampuan adaptasi yang luar biasa. Melalui

²⁴ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 205-209.

²⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 185-190.

²⁶ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 264-267.

²⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 52-58.

²⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 735-740.

²⁹ Abu Ishaq Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2 (Khartoum: Dar 'Affan, 1997), 110-115.

penetrasi rasionalitas berbasis *'illat* dan kemaslahatan ini, hukum Islam terhindar dari kepunahan akibat keterbatasan teks historis, sekaligus tetap kokoh berdiri di atas fondasi *maqasid al-syariah*—yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.³⁰

Penerapan Metode Istimbath dalam Hukum Keluarga Islam

Dalam ranah hukum keluarga Islam (*ahwal al-syakshiyah*), dinamika sosial dan struktur masyarakat modern sering kali melahirkan persoalan hukum baru yang memerlukan intervensi metodologis berbasis rasional-kausatif. Meskipun hukum keluarga memiliki banyak aspek tekstual, penerapan pendekatan *al-istinbath al-ma'nawi* tetap berjalan secara aktif melalui instrumen *Qiyas*, *Istihsan*, dan *Maslahah Mursalah*. Ketiga instrumen ini memfasilitasi perlindungan hak-hak anggota keluarga serta menjamin terwujudnya tujuan-tujuan utama pembentukan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah³¹.

Dalam metode *Qiyas* (analogi), studi kasus konkret dapat ditemukan pada penetapan hukum pencatatan perkawinan. Sebagai contoh klasifikasi analogi, para ulama menganalogikan kewajiban pencatatan nikah pada lembaga resmi negara dengan kewajiban pencatatan transaksi utang-piutang non-tunai yang tercantum dalam Surah Al-Baqarah ayat 282. Memperhatikan *'illat* (rasio legis) berupa kepastian hukum, pencegahan manipulasi, dan perlindungan hak-hak para pihak (*hifzh al-mal* dan *hifzh al-nasl*), transaksi perdata perkawinan yang memiliki dampak hukum jangka panjang dinilai jauh lebih krusial untuk dicatat secara administratif dibanding transaksi keuangan biasa.³²

Selanjutnya, instrumen *Istihsan* (diskresi hukum) dapat dijumpai secara nyata pada ketetapan mengenai hak asuh anak (*hadhanah*) oleh ibu yang telah bercerai dan menikah lagi. Menurut kaidah umum berbasis teks hadis, seorang ibu kehilangan hak asuh atas anaknya jika ia menikah kembali dengan laki-laki lain. Namun, melalui pendekatan *Istihsan*, hakim atau mujtahid dapat menyimpang dari ketentuan umum tersebut apabila terbukti bahwa suami baru sang ibu bersikap sangat menyayangi anak tiri tersebut, sementara ayah kandungnya terbukti tidak bertanggung jawab atau melelantarkannya. Pengecualian ini diambil demi mementingkan kemaslahatan terbaik bagi anak (*al-maslahah al-rajiyah li al-thiff*), yang merupakan inti dari perlindungan jiwa dan keturunan.³³

Sementara itu, penerapan *Maslahah Mursalah* (kemaslahatan publik yang tidak diatur teks secara spesifik) terlihat sangat jelas pada regulasi mengenai batas usia minimal pernikahan. Al-Qur'an dan As-Sunnah tidak menyebutkan batasan angka usia secara spesifik untuk menikah, melainkan menggunakan tolok ukur kedewasaan fisik dan kualitas kecerdasan (*al-rusyd*). Mengingat tingginya angka risiko medis kematian ibu muda, tingginya angka putus sekolah, serta kerentanan ekonomi pada pernikahan anak di bawah umur, para pembentuk undang-undang hukum keluarga menetapkan batas usia minimal (misalnya 19 tahun). Ketetapan ini murni didasarkan pada *Maslahah Mursalah* demi mewujudkan kemaslahatan publik dan menghindarkan bahaya (*dar'u al-mafasid*) yang nyata bagi tatanan sosial.³⁴

Secara keseluruhan, studi kasus penerapan *Qiyas*, *Istihsan*, dan *Maslahah Mursalah* dalam hukum keluarga membuktikan bahwa jurisprudensi Islam tidak bersifat kaku. Melalui integrasi ketiga instrumen kausatif-rasional ini, aturan-aturan hukum keluarga mampu menyesuaikan diri dengan kompleksitas peradaban modern tanpa sedikit pun mengabaikan nilai-nilai mendasar dan prinsip *maqasid al-syariah* yang telah digariskan oleh wahyu.

³⁰ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UNISBA, 2011), 88-92.

³¹ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UNISBA, 2011), 102-105.

³² Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2009), 48-52.

³³ Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 742-745.

³⁴ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Perubahan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 130-134.

KESIMPULAN

Epistemologi hukum Islam dibangun atas integrasi harmonis antara wahyu, akal, dan metode *istimbath*. Wahyu bertindak sebagai sumber otoritas tertinggi (*mushdar*) yang memberikan kebenaran fundamental dan batas-batas etis normatif. Akal berfungsi sebagai alat interpretasi (*adaat al-fahm*) yang menangkap kehendak wahyu serta mengidentifikasi *maqasid al-syariah*. Sementara itu, metode *istimbath* menyediakan kerangka operasional dan metodologis agar interaksi antara wahyu dan akal berjalan secara terukur, konsisten, dan akuntabel secara akademis. Sinergi ketiganya memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan (*salih likulli zaman wa makan*) dalam menjawab tantangan perubahan zaman tanpa kehilangan identitas transendentalnya. Namun walaupun demikian dalam penerapan metode-metode *istimbath* seseorang harus sangat cermat dan teliti, tidak asal-asalan. Selain harus mempunyai ilmu yang mendalam tentang seluk beluk Al Quran dan Al Hadis, seseorang juga harus memahami konteks masalah yang dihadapi dan juga memahami rahasia syariat (*asrar alsyariah*) dan tujuan-tujuan syariat (*maqashid alsyariah*).

REFERENSI

- Al-Amidi, S. al-Din, (2003), *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Sumai'i, 180-183
- Al-A'zami, M. M., (1978), *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis: American Trust Publications, 45-48.
- Al-Ghazali, A. H., (1993), *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 55.
- Al-Qaradawi, Y., (1989), *Al-Khasha'ish al-'Ammah li al-Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 210-213.
- Al-Shatibi, A. I., (1997), *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2, Khartoum: Dar 'Affan, 8-12.
- Al-Zuhaili, W., (1986), *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I, Damaskus: Dar al-Fikr, 420.
- Ar-Raysuni, A., (1992), *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Syatibi*, Riyadh: Dar al-'Alamiyyah, 88-90.
- Bakar, A. A., & Sahman, S. (2024). The renewing of Uṣūl al-fiqh: Challenges, limitations and future directions. *Indonesian Journal of Islamic Economic Law*, 1(2), 105–122. <https://doi.org/10.23917/ijael.v1i2.5334>
- Fouz Mohamed Zacky, M., & Moniruzzaman, M. (2024). 'Islamic epistemology' in a modern context: Anatomy of an evolving debate. *Social Epistemology*, 38(4), 511–525. <https://doi.org/10.1080/02691728.2023.2227945>
- Kamali, M. H., (2003), *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 264-267.
- Khallaf, A. W., (2003), *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Hadith, 33-35.
- Mokhtari, O. (2024). The epistemological reading of religious knowledge in the thought of 'Abd al-Karīm Soroush. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 62(2), 409–437. <https://doi.org/10.14421/ajis.2024.622.409-437>
- Mudzhar, M. A., (2014), *Membaca Gelombang Perubahan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 130-134.
- Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, (1940), *Al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, Kairo: Maktabah al-Halabi, 91-93.
- Praja, J. S., (2011), *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM UNISBA, 62-65.
- Setyawan, R., Asmuki, Holil, & Djuwairiyah. (2024). Reframing Islamic epistemology: Reconciling traditional Ilm al-Uṣūl with contemporary epistemic challenges in Muslim societies. *Harmony Philosophy: International Journal of Islamic Religious Studies and Sharia*, 1(2). <https://doi.org/10.70062/harmonyphilosophy.v1i2.275>
- Shihab, M. Q., (2007), *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 115.

- Syafaq, H., Hilmy, M., Musyafa'ah, N. L., & Alshaykh Ali, M. R. A. (2024). Reconstructing Islamic epistemology: Bridging metaphysics, reason, and revelation. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 14(2), 240–269. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2024.14.2.240-269>
- Syarifuddin, A., (2009), *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 48-52.
- Syarifuddin, A., (2011), *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Jakarta: Kencana, 112-118.
- Zahrah, M. A., (1958), *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 72-75.