

# DIALEKTIKA INDUKSI DAN DEDUKSI DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Abdul Mun'im\*

**Abstract:** *Modern science requires that dialectic between induction and deduction should take place so that development of knowledge and its promotion may be acquired. In modern sciences in other words, such dialectic constitutes the very condition for the creation and invention of new theories, discoveries and fields of knowledge. This paper is trying to argue that as a science, fiqh in one way or another has appropriated a similar route of using these two methods of induction and deduction in its process to extrapolate religious laws and rules. We argue that in fiqh induction produces norms that may serve as the foundation for the deductive method. We contend that induction is a general rule extracted directly from the first source of Islamic law, namely revelation, whereas deduction is the legal principles (alqawa'id al-fiqhiyyah) that the ulama formulated on the basis of their understanding on the contents of revelation.*

**Keywords:** *science, fiqh induction, deduction, revelation*

## Pendahuluan

Di dalam Islam, hukum didefinisikan sebagai hukum Tuhan.<sup>1</sup> Tuhan memberikan wahyu berupa al-Qur'an dan Sunnah (al-hadith). Dengan cara deduktif (*istidlal*), dari kedua sumber itu dihasilkan *fiqh* atau biasa disebut dengan Hukum Islam. Artinya, pedoman tingkah laku manusia diambilkan dari firman Tuhan, dan hal itu meniscayakan penggunaan deduksi. Sebenarnya, perkembangan ilmu pengetahuan dipastikan melibatkan dialektika antara deduksi dan induksi. Dalam hal ini, perkembangan ilmu pengetahuan tentang hukum Islam bukanlah perkecualian. Hanya saja dalam wacana pemikiran hukum Islam, jarang sekali ada pembahasan mengenai pemanfaatan induksi, sementara perhatian terbanyak ditujukan kepada deduksi. Tulisan ini akan menunjukkan bagaimana penalaran deduktif hukum Islam melibatkan induksi dalam berbagai tingkat kebutuhan secara signifikan.

Baik deduksi maupun induksi adalah inferensi atau cara penarikan kongklusi. Inferensi adalah mendapatkan suatu proposisi dari satu atau lebih proposisi, sedangkan proposisi yang diperoleh mestilah dibenarkan oleh proposisi atau proposisi-proposisi tempat menariknya. Proposisi yang diperoleh ini disebut dengan kongklusi, sedangkan proposisi-proposisi tempat menarik kongklusi itu disebut premis.<sup>2</sup>

Secara khas, para pemikir epistemologi mengemukakan tiga pertanyaan pokok, yaitu; (1) Apakah landasan pokok dari pengetahuan? (2) Sampai seberapa jauh kita bisa yakin bahwa kita mengetahui? (3) Apakah pengetahuan kita ada batasnya, yang secara rasional kita tak

\* Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo

<sup>1</sup>Q.S. 6:57. Dalam wacana *usul-al-fiqh*, satu-satunya definisi *al-hukm* sampai sekarang adalah yang diberikan oleh Ibn al-Hajjib (w. 646/1248) berikut:

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين

[Titah al-Shari' (Legislator = Allah dan / atau RasulNya) yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf (yang mendapatkan beban hukum). Dikutip dalam Muhammad Abu-Zahrah, *Usul-al-Fiqh* (T.t.: Da'al-Fiqh al-'Arabi<t.t.), 26.

<sup>2</sup>Partap Sing Mehra dan Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional* (Bandung, Binacipta, 1988), 51.

mungkin mengetahui hal di sebaliknya?<sup>3</sup>

Perdebatan tentang pertanyaan pertama terutama berkenaan dengan peranan relatif dari akal biasa dan persepsi melalui indera. Berpegang pada kenyataan bahwa dua jalan pengetahuan ini adalah yang paling diandalkan, sebuah teori pengetahuan bisa diklasifikasikan menjadi rasionalis atau empirisis. Filosof yang percaya bahwa akal biasa adalah dasar asasi dari pengetahuan, dia adalah seorang rasionalis. Apabila dia menekankan pentingnya peranan indera, maka dia disebut seorang empirisis. Descartes (1596-1650), yang tampaknya tidak pernah lelah memperingatkan agar orang tidak mengandalkan indera, adalah seorang rasionalis. David Hume (1711-1776), filosof Inggris abad ke 18 yang tak jemu-jemu menandakan bahwa tidak ada barang atau fakta yang bisa diketahui kebenarannya tanpa daya tarik untuk indera, adalah seorang empirisis.<sup>4</sup>

Dengan demikian di dalam wacana filsafat ilmu dikenal dua aliran yang bertolak belakang, yaitu realisme dan empirisisme. Deduksi adalah andalan kaum rasionalis, sedangkan induksi adalah andalan kaum empirisis. Kedua golongan itu juga bisa dibedakan dari segi jenis pengetahuan yang mereka andalkan. Dalam teori pengetahuan, titik pertama yang mencolok adalah perbedaan yang tajam antara dua macam pengetahuan yang lazim disebut pengetahuan *a priori* dan pengetahuan empiris. Pengetahuan yang didapatkan melalui observasi baik terhadap dunia luar (melalui indera) maupun terhadap diri sendiri (introspeksi) disebut dengan pengetahuan empiris. Akan tetapi sebagian pengetahuan bisa didapatkan cukup hanya dengan memikirkannya saja. Inilah yang disebut dengan pengetahuan *a priori*. Contoh-contoh bisa didapatkan pada logika dan matematika. Untuk mengetahui bahwa  $5 + 7 = 12$  orang tidak perlu nyata-nyata mengambil 5 barang dan 7 barang lalu mengumpulkannya kemudian menghitungnya untuk mendapatkan hasil penjumlahan. Itu bisa diketahui hanya dengan memikirkannya saja.<sup>5</sup>

Pengetahuan *a priori*, memang menonjol dalam bidang matematika dan logika, akan tetapi pemakaiannya tidak terbatas di dua bidang itu. Sebagai contoh, semua orang tahu bahwa sebuah benda yang sama tidak mungkin memiliki dua warna yang berbeda di seluruh permukaannya dalam waktu yang sama, dan bahwa sebuah pemikiran tidaklah memiliki bentuk (jasmaniah). Dalam hal ini, para filosof bisa dikelompokkan ke dalam dua golongan, apakah mereka tergolong rasionalis ataukah empirisis, tergantung pada jenis pengetahuan yang lebih mereka tekankan, apakah pengetahuan *a priori* ataukah pengetahuan empiris. Posibilitas dari metafisika tergantung pada pengetahuan *a priori*, karena pengalaman manusia dalam bidang ini tidak memadai untuk dijadikan pijakan generalisasi bagi kecenderungan-kecenderungan metafisik. Istilah *a priori* meliputi baik proposisi-proposisi yang *self-evident*, yaitu yang harus dipandang sebagai benar karena memang seharusnya begitu, maupun proposisi yang ditarik dengan inferensi dari proposisi-proposisi yang juga *self-evident*.<sup>6</sup> Dalam kaitan ini, kaum rasionalis mementingkan pengetahuan *a priori*, sedangkan kaum empirisis menjunjung tinggi pengetahuan empiris, dengan

<sup>3</sup>Robert G. Olson, *Short Introduction to Philosophy* (New York-Chicago-San Francisco-Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967), 4.

<sup>4</sup>Ibid., 5; A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (New York: Collier Books, 1962), 35; Morton White (ed.), *The Age of Analysis* (New York: Mentor Books-The New American Library of World Literature Inc, 1959), 20.

<sup>5</sup>Ewing, *The Fundamental Questions*, 31.

<sup>6</sup>Ibid., 35.

menekankan unsur-unsur *a posteriori*, yaitu unsur-unsur yang berasal dari pengalaman.<sup>7</sup>

### Induksi dan Problematikanya

Ada perbedaan penting antara deduksi dan induksi. Keduanya adalah inferensi, tetapi deduksi bertolak dari yang lebih umum (*more general*) kepada yang kurang umum (*less general*). Sebaliknya, induksi bertolak dari yang kurang umum menuju ke yang lebih umum. Induksi dalam bentuk-bentuknya yang lebih karakteristik adalah persoalan generalisasi empiris, dari segi bahwa karena sesuatu dibuktikan benar dalam sejumlah kasus yang diobservasi, tampaknya ia akan benar pula dalam kasus-kasus serupa yang belum diobservasi. Kesimpulannya belum pasti benar (kecuali dalam beberapa kasus khusus), tetapi bisa saja sangat mungkin, dan seluruh ramalan rasional tentang masa depan tergantung kepada inferensi seperti ini. Induksi telah melahirkan problem yang sangat serius bagi ahli logika dan umumnya para filosof. Inferensi dalam induksi bukan sekadar soal empiris, ia juga memungkinkan meramalkan masa depan, tetapi sebetulnya observasi terhadap masa depan itu secara empiris belum dilakukan. Kegunaan penuh dari induksi adalah untuk membuat kesimpulan dari apa yang belum diobservasi. Oleh karena itu prinsip *a priori* ala kadarnya tentang dunia ini diperlukan agar induksi menjadi sah. Prinsip itu harus cocok untuk membenarkan perkiraan bahwa apa yang terjadi pada kasus-kasus yang telah diobservasi akan terjadi pula pada kasus yang belum diobservasi; namun para ahli logika kenyataannya tidak menemukan sebuah prinsip yang *self-evident* maupun yang memadai untuk mengabsahkan inferensi-inferensi induktif. Prinsip yang paling lazim diperlukan adalah bahwa setiap perubahan memiliki sebab, tetapi hal ini banyak diperselisihkan apakah itu memang diperlukan atau memadai untuk mengabsahkan induksi. Arti dari "sebab" itu sendiri juga mengundang aneka ragam pandangan. Karena itu keabsahan induksi adalah salah satu problem yang paling berat dari logika. Kenyataan bahwa orang harus menggunakan induksi untuk memiliki ilmu pengetahuan apa saja adalah bukti bahwa ilmu pengetahuan tidak bisa semata bersifat empiris (bahkan di mana ia tidak menggunakan matematika), tetapi tidak bisa dikatakan bahwa penyimpulan induktif mengikuti premis-premisnya dengan cara yang sama pastinya dengan kongklusi pada deduksi.<sup>8</sup>

Sebagian besar proposisi yang dikatakan sebagai empiris tidaklah diabsahkan semata oleh observasi, tetapi juga bersama dengan induksi. Ini berlaku untuk semua kesimpulan dari ilmu pengetahuan, sebab proposisi-proposisi itu tidak pernah merupakan statemen dari hanya sebuah fakta yang diobservasi, akan tetapi merupakan generalisasi dari apa yang biasanya terjadi atau merupakan inferensi dari generalisasi-generalisasi itu. Hal ini juga berlaku untuk semua penilaian kita yang lumrah terhadap obyek fisik, karena orang selalu membaca lebih banyak dari pada yang nyata-nyata diobservasi.<sup>9</sup>

P. Hardono Hadi mengatakan bahwa tidak semua induksi menimbulkan problem. Induksi, yang didefinisikannya sebagai penalaran dari contoh-contoh partikular ke kesimpulan umum,

<sup>7</sup>Nico Syukur Dister, "Descartes, Hume dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern", dalam FX. Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992), 60, 64, 65, 70, 71.

<sup>8</sup>Ewing, *The Fundamental Questions*, 52-53.

<sup>9</sup>Ibid., 53.

terbagi menjadi induksi lengkap dan induksi tak-lengkap. Pembagian ini berdasarkan jumlah dari contoh-contoh tersebut. Induksi lengkap berarti penalaran dari semua contoh yang ada menuju generalisasi, sedangkan induksi tak-lengkap berarti penalaran dari tak-semua contoh yang ada menuju generalisasi.<sup>10</sup>

Hadi mengatakan bahwa induksi lengkap hanya membutuhkan sedikit keterangan saja, sebab "penalaran" seperti ini hanyalah merupakan arti yang paling kendor. Kalau orang meneliti bahwa setiap rumah di satu desa memiliki pohon kelapa, maka ia dapat membuat pernyataan umum bahwa "semua rumah di desa ini mempunyai pohon kelapa". Generalisasi ini tidak bisa diragukan ataupun diperdebatkan. Tetapi arti "penalaran" di sini sangatlah lemah. Sebab pernyataan ini hanyalah mengenai apa yang diketahuinya. Ia tidak mengembangkan pengetahuannya, tetapi hanya menyimpulkannya saja. Maka induksi lengkap seperti ini, di samping tidak mempunyai kekecualian, juga tidak menarik, sebab bila pengetahuan hanya sebatas itu mustahil ada kemajuan.<sup>11</sup>

Induksi tak-lengkap lebih penting dan juga lebih memusingkan. Sebab penalaran ini melibatkan suatu proses melewati pertimbangan "dari beberapa" ke semua. Logika terus-terusan memberi peringatan terhadap proses seperti ini. Namun, menggunakan induksi tak-lengkap berarti menyimpulkan dari observasi terhadap contoh-contoh, baik sedikit atau banyak tetapi tidak semua, bahwa suatu pernyataan umum mengenai kelas ini dianggap benar.<sup>12</sup>

Sudah menjadi kebiasaan orang untuk menyatakan dengan penuh keyakinan bahwa "semua orang tertawa", "semua anjing menggonggong" dan sebagainya. Sebenarnya tidak seorang pun pernah meneliti semua orang atau semua anjing. Penyelidikan mengenai semuanya pada umumnya tidak mungkin dilakukan. Hal ini merupakan sebab lain kenapa induksi lengkap secara umum tidak berguna. Tetapi jika kita belum mengamati semua contoh dari suatu jenis, bagaimana kita tahu dengan keyakinan bahwa mereka semua pasti memperlihatkan suatu ciri tertentu? Mengapa tidak ada anjing yang tak menggonggong atau manusia yang tidak tertawa?<sup>13</sup>

Jika induksi lengkap dinyatakan hampir tidak berguna untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, maka induksi tak lengkaplah yang diandalkan sebagai logika pengembangan ilmu pengetahuan. Ketika ada orang berani membuat teori yang didasarkan pada observasi atas gejala-gejala partikular, maka dia pada hakekatnya telah membuka jalan bagi pengujian-pengujian atas apa yang ia simpulkan. Fisika dan semua pengetahuan sistematis sangat mengandalkan induksi tak-lengkap. Kedokteran berbicara tentang sifat-sifat kuman malaria dan tipus; biologi berbicara tentang struktur normal sel manusia dan sebagainya. Tetapi tidak seorang pun pernah atau dapat memeriksa semua kuman tipus, semua sel, atau semua jenis tertentu. Bagaimana hanya dengan meneliti beberapa contoh saja dapat ditentukan sesuatu yang benar mengenai semuanya? Bagaimana cara membedakan suatu induksi yang valid dari generalisasi yang tergesa-gesa?

Pertanyaan ini dapat dirumuskan: dalam hal manakah kita telah mengikuti aturan-aturan

---

<sup>10</sup>P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), 135.

<sup>11</sup>Ibid.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Ibid., 136.

yang benar dari bidang tertentu? Sebab generalisasi yang tergesa-gesa adalah melawan aturan utama induksi, yaitu bahwa satu contoh negatif saja cukup untuk menghancurkan sifat universal dari kesimpulan yang diambil.<sup>14</sup> Logika sains seperti inilah justeru yang akan membangkitkan penelitian-penelitian ilmiah demi mengejar kebenaran tentang hukum-hukum umum dalam ilmu pengetahuan.

### Induksi dan Pembakuan Teks Wahyu dan Ijma>

Di dalam Islam tidak ditemui pengkutuban teori ilmu pengetahuan dengan posisi diametral seperti dijelaskan di atas. Di dalam sejarah pemikiran Islam, tidak dijumpai pengelompokan antara kaum rasionalis dan empiris dalam arti penuh seperti yang dikenal dalam filsafat Barat. Demikian juga, deduksi dan induksi tidak diposisikan sebagai lawan, melainkan sama-sama dipakai di dalam bidang masing-masing. Di dalam kajian Islam, induksi dikenal dengan istilah *istiqrā>*, sedang induktif disebut *istiqrā>*. Induksi lengkap disebut dengan *istiqrā>ṭamm*, sedangkan induksi tak lengkap oleh al-Subki>(w. 756 H.) dan al-Subki>(w. 771 H.) disebut dengan istilah *istiqrā>naqis* atau oleh al-Razi>(544-606 H.) dinamakan *istiqrā>mazhūn*.<sup>15</sup> Pembicaraan tentang induksi sudah dimulai dalam *fiqh* setidaknya oleh al-Ghazali (w. 505/1111),<sup>16</sup> tetapi pemanfaatannya sesungguhnya sudah dimulai sejak awal Islam, ketika kaum muslimin membakukan teks wahyu yang akan mereka gunakan sebagai pegangan hidup, termasuk sebagai sumber hukum.

Posisi yuristik di dalam Islam dibangun atas keyakinan bahwa Tuhan memberikan wahyu berupa al-Qur'an dan Sunnah (al-ḥādīth). Dengan cara deduktif (*istidlāl*), dari kedua sumber itu dihasilkan Hukum Islam. Apa yang dimaksud dengan al-Qur'an adalah kumpulan wahyu Allah berupa ayat dan surat dalam bentuk *mushāf* (buku) sebagaimana yang beredar di masyarakat Islam sehari-hari. Sedangkan Sunnah adalah berita tentang Nabi yang tercantum dalam kitab-kitab al-ḥādīth yang juga beredar di kalangan mereka. Pada awal lahirnya Islam, teks-teks dari kedua sumber ini lebih banyak beredar secara lisan di masyarakat, dan sedikit saja dalam bentuk tulisan. Sejalan dengan kebutuhan pembakuan (dan pembakuan) maka dilakukanlah penelitian lapangan untuk memastikan teks-teks otentik yang dijadikan sumber ajaran Islam, termasuk di bidang hukum. Sebuah rumus bekerja yang dipakai saat itu oleh panitia pembakuan al-Qur'an adalah bahwa setiap ayat harus dibenarkan oleh dua bukti, yaitu hafalan dan catatan.<sup>17</sup> Sedangkan langkah untuk mendapatkan keyakinan tentang otentisitas al-ḥādīth pada saat itu adalah mewajibkan ditemukannya seorang saksi pendukung bagi seseorang yang

<sup>14</sup>Ibid.

<sup>15</sup> 'Alī bin 'Abd al-Kāfi> al-Subki> dan Taj> al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī> al-Subki> *al-Ibhā>ji>fi>Sharh>(al-Minhaj>*, vol. 3 (Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 173. Mungkin induksi lengkap ini juga yang disebut oleh Francis Bacon sebagai *induction by simple enumeration* (induksi dengan penjumlahan sederhana). Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2000), 528; Fakhr al-Dīn Muḥāmmad bin 'Umar bin al-Ḥusayn al-Rāzī> *al-Maḥā>ḥi>fi>Ilm al-Uṣū>*, ed. Tā>h> Jabir Fayyād> al-'Alwāni>, vol. 6 (Riyad: Jami'ah al-Imān Muḥāmmad bin Sa'ud al-Islāmiyah, 1400 H.), 217.

<sup>16</sup> Abu> Ḥāmid al-Ghazālī> *al-Mustasfā> min 'Ilm al-Uṣū>*, ed. Muḥāmmad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shafī> (Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah: 2000), 36-41.

<sup>17</sup> Subḥān al-Sāliḥ> *Mabāḥīth fi>Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar> al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 74-76.

mengaku memiliki sesuatu rekaman al-ḥadīth Nabi.<sup>18</sup> Beberapa abad sesudah itu upaya pemastian otentisitas al-ḥadīth terus berlangsung dan dihasilkan koleksi dalam *al-kutub al-sittah* (kitab yang berjumlah enam buah), dua di antaranya, *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim* memiliki otoritas tertinggi sebagai kumpulan al-ḥadīth yang paling otentik dan otoritatif.<sup>19</sup>

Dengan demikian, saat ini umat Islam di seluruh dunia telah sepakat tentang sumber hukum yang pertama dan utama, yaitu al-Qurʾān dan al-ḥadīth atau sunnah yang dikumpulkan melalui serangkaian panjang penelitian lapangan. Mereka sepakat bahwa kedua sumber itu sudah selesai dalam soal otentisitasnya dan bahwa isinya sudah tidak mengalami penambahan maupun perubahan. Dari kedua sumber itulah deduksi hukum yang disebut dengan *fiqh* atau *furuʿ*.<sup>20</sup>

Meskipun sumber *fiqh* utama telah disepakati, bukan berarti *fiqh* bermakna keseragaman. Perbedaan, perselisihan bahkan pertentangan pendapat sudah merupakan hal yang lumrah dalam *fiqh*.<sup>21</sup> Namun di tengah kancah perbedaan pendapat, terjadi medan-medan kesepakatan juga, yang disebut *ijmaʿ* yakni kesepakatan *fuqahaʿ*. Materi-materi *ijmaʿ* juga didapatkan melalui penelitian lapangan.<sup>22</sup> *Ijmaʿ* bagi para penganutnya – yang merupakan mayoritas besar kaum muslimin — merupakan ketentuan yang mengikat seluruh generasi. Keputusan *ijmaʿ* – setidaknya dalam konsep klasik - tidak bisa diubah sepanjang masa sehingga *ijmaʿ* itu menjadi dasar praktis untuk menangani kasus-kasus sebagai diputuskannya.<sup>23</sup>

Dengan penelitian lapangan dan penyimpulan secara induktif, kaum muslimin telah mendapatkan tiga buah sumber hukum yang menduduki otoritas tertinggi. Al-Qurʾān dan Sunnah disepakati secara bulat sebagai sumber hukum oleh kaum muslimin, sedangkan *ijmaʿ* hanya ditolak otoritasnya oleh golongan minoritas yang tidak signifikan. Golongan penolak otoritas *ijmaʿ* ini demikian kecilnya sehingga bisa diabaikan.

Dijelaskan sebelumnya bahwa induksi lengkap hampir-hampir tidak berguna untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, tetapi ia mampu melahirkan kesimpulan yang bernilai kebenaran pasti. Apa yang didapatkan kaum muslimin yang berupa tiga buah sumber hukum, al-Qurʾān, Sunnah dan *ijmaʿ* pada realitanya adalah hasil dari induksi lengkap tadi. Dikatakan induksi lengkap karena dipastikan bahwa seluruh bahan yang diduga atau diyakini sebagai teks

<sup>18</sup>Shah Wali-Allah Ahmad bin 'Abd al-Rahman al-Dihlawi, *al-Insāfi Bayan Sabab al-Ikhtilaf fi al-Aḥkām al-Fiqhiyah* (Kairo: 1389 H.), 5-6.

<sup>19</sup>I. Zainal 'Abidin, *Mushthalah Hadits: Dirayah dan Riwayah* (Bandung: Fa. Setia Karya, 1984), 102-104.

<sup>20</sup>Untuk al-Qurʾān, umat Islam meyakini bahwa firman dalam S 15:9 merupakan jaminan Allah akan otentisitas al-Qurʾān sepanjang masa. Al-Qurʾān dan hadis secara bersama-sama disepakati tidak akan ada penambahan lagi. Karena alasan ini pula, para penyeru *ijtihad* mendasarkan argumentasinya pada terbatasnya teks al-Qurʾān dan ḥadīth, sementara kasus-kasus hukum baru datang terus menerus tanpa bisa dibatasi sepanjang zaman. Lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi-Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazā'ir fi al-Furuʿ* (t.t.: Maktabat Dar-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), 5.

<sup>21</sup>Qatadah misalnya berkata, "Barangsiapa tidak mengetahui *ikhtilaf* (perbedaan pendapat), maka "hidung"nya belum pernah mencium "bau" *fiqh*. Hisham al-Razi juga mengatakan, "Barangsiapa tidak mengetahui perselisihan *fuqahaʿ*, maka ia bukanlah ahli *fiqh*." Lihat Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tashriʿ al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahḍah al-Misriyyah, 1984), 111.

<sup>22</sup>'Abd al-Wahhab Khallaḥ, *'Ilm Usūl al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'lā al-Indunisi al-Da'wah al-Islamiyyah, 1972), 49.

<sup>23</sup>*Ijmaʿ* dalam teori klasik ditampilkan sebagai sesuatu yang formal dan statis, bukan suatu proses yang hidup dari kegiatan *ijtihad-ijmaʿ*. Itulah sebabnya mengapa menurut pandangan klasik, *ijmaʿ* yang terjadi di masa lampau tidak dapat diubah meskipun dengan *ijmaʿ* lain. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 161-162.

wahyu yang beredar di masyarakat telah diobservasi atau diteliti, dan kemudian dipastikan tingkat validitasnya. Seluruh ayat al-Qur'an sebagaimana termaktub dalam *mushaf* yang beredar di masyarakat muslim memiliki validitas tertinggi dengan derajat *mutawatir*, sementara memang dijumpai teks-teks lain atau variasi cara membaca (*qira'at*) yang hanya berderajat *ahad* maupun *shadhdh* (unik) yang mereka kesampingkan sebagai bagian otentik dari al-Quran. Untuk Sunnah atau al-*hadith*, di samping dikenal derajat *mutawatir*, sebagai derajat validitas tertinggi, juga ada derajat-derajat di bawahnya, *mashhur*, 'aziz, *ahad* maupun *gharib*. Itu hanya klafisifikasi kasar untuk al-*hadith*, yang di bawahnya masih terdapat klasifikasi yang amat rinci. Kaum muslimin telah mengembangkan klasifikasi tersebut berikut otoritas masing-masing sebagai pedoman hidup dan sumber hukum. Sunnah atau al-*hadith* yang termaktub di dalam buku-buku kumpulan al-*hadith* yang beredar di dalam masyarakat sudah mendapatkan penilaian validitasnya, walau ada perselisihan di kalangan para ahli mengenai tingkat nilai dari sebagian al-*hadith*. Jadi, al-Qur'an, Sunnah atau al-*hadith* dan *ijma* memang tidak mungkin dikembangkan lagi, hanya ada satu kemungkinan jika kaum muslimin terbukti menyepakati materi *ijma* baru atas kasus hukum baru yang muncul dalam perkembangan zaman. Kaum muslimin mencapai keyakinan dengan kepastian optimal atas otoritas ketiganya dan meyakini bahwa ketiganya bukan merupakan obyek yang bisa dikembangkan. Ayat-ayat al-Qur'an sudah tidak bertambah lagi, demikian pula tidak ada lagi penemuan teks-teks yang bisa dianggap sebagai teks sunnah. Sehingga telah diyakini bahwa teks dari kedua sumber itu sudah final.

Sisi yang berguna dari penggunaan induksi lengkap di sini adalah tercapainya kepastian yang sudah tidak diperdebatkan lagi. Dengan demikian, di samping secara imani, keyakinan kaum muslimin atas validitas dan dengan demikian otoritas dari ketiga sumber di atas sepenuhnya bisa dibenarkan oleh logika sains. Seluruh materi teks al-Qur'an maupun al-*hadith* yang beredar di masyarakat, sebagai data partikular (*juz'iyat*) dipastikan telah diobservasi dan semua catatan serta hafalan dipastikan juga telah diobservasi. Apa yang telah berlangsung dalam proses ini adalah induksi lengkap dengan seluruh kelebihan dan kekurangannya menurut logika. Tetapi kali ini, kekurangan itu justru menjadi kekuatan dari hasilnya, yaitu sumber hukum yang tidak perlu diperdebatkan lagi keberadaannya.

### Induksi Menyimpulkan Prinsip, Jiwa dan Tujuan Hukum

Aturan hukum di luar yang menjadi *ijma* tentu jauh lebih banyak dan tersebar dalam seluruh bab *fiqh*. Dalam satu periode sejarah pemikiran hukum Islam, sekali lagi para ulama berangsur-angsur mencapai kesepakatan tentang banyak rumusan kaidah umum yang disarikan dari aturan-aturan *fiqh*. Kaidah-kaidah umum itu dikenal dengan *al-qawa'id al-fiqhiyah* atau kaidah-kaidah *fiqh*. Rintisan dari kesepakatan ini dimulai sejak abad III H.<sup>24</sup>

Ilmu *al-qawa'id al-fiqhiyah* ini berisi *qawa'id* (*maxims*) atau kaidah-kaidah yang disimpulkan dari banyak ketentuan *fiqh* (*furu'*) yang senada. Aturan-aturan *fiqh* yang berserak dan mencakup segala cabang hukum, ibadah, transaksi, pidana, hukum antar golongan, perdata dan sebagainya,

<sup>24</sup>Mustafa Ahmad al-Zarqa> "Lamhah Tarikhiyah 'an al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kulliyah", dalam Ahmad bin Muhammad al-Zarqa> *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1996), 39.

oleh para ulama diupayakan untuk dilakukan generalisasi, disederhanakan dalam arti dikumpulkan berdasarkan kelompok-kelompok tertentu menjadi kaidah umum. Kaidah *الضرورات تبيح المحظورات* (bahaya harus disingkirkan) dan kaidah cabangnya yang berbunyi *الضرورات تبيح المحظورات* (keadaan terdesak membenarkan orang melakukan larangan) disimpulkan dari aturan-aturan spesifik dari *fiqh* yang membolehkan orang “melanggar ketentuan” dalam keadaan terpaksa. Misalnya, boleh memakan daging babi dalam keadaan darurat, dibolehkan melihat aurat untuk kepentingan pengobatan, boleh menangkap perusuh meskipun berakibat melukainya bahkan membunuhnya dan membedah mayat perempuan untuk menyelamatkan bayi yang dikandungnya. Ketika tidak ada alasan, hal-hal tersebut tidak boleh dilakukan. Pengkaidahan ini melibatkan penelitian terhadap kasus-kasus spesifik untuk dilakukan generalisasi guna membentuk prinsip-prinsip hukum. Dalam soal ini, prinsip yang hendak ditegakkan adalah prinsip “hukum yang menyelamatkan”. Masih ada empat prinsip yang lain, yaitu prinsip pentingnya motif perbuatan hukum, prinsip kepastian hukum, prinsip kemudahan aturan, dan prinsip akomodasi terhadap praktek kebiasaan lokal.<sup>25</sup> Agaknya rumusan-rumusan kaidah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyah* ini adalah bentuk kesepakatan terakhir di antara umat Islam di tengah kancah perbedaan yang menjadi karakteristik *fiqh*.

*Al-qawa'id al-fiqhiyah* tidak disusun sekaligus, tidak pula oleh satu dua orang, melainkan melibatkan banyak ahli dalam beberapa abad dimulai sejak akhir abad III H.<sup>26</sup> Satu dua orang memulainya, kemudian generasi berikutnya meneruskannya dengan cara menambahkan kaidah baru atau menyempurnakan kaidah lama.<sup>27</sup> Dalam kurun waktu beberapa abad itulah kemudian terkumpul ratusan kaidah yang dikelompokkan ke dalam bab-bab sesuai dengan materinya.

Penelitian dalam pembakuan teks al-Qur'an dan al-hadith serta materi *ijma'* di satu pihak dengan penelitian pada penyusunan *al-qawa'id al-fiqhiyah* di pihak lain memiliki karakter berbeda. Yang pertama relatif lebih sederhana, di mana materi rumusan telah didapatkan di lapangan, tinggal menemukan kesepakatan-kesepakatan saja. Apa yang disebut penelitian di sini hanya terbatas pada pencocokan dan pemastian akurasi data. Sedangkan penelitian pada kasus kedua tidak untuk menemukan teks-teks yang sudah tersedia di masyarakat seperti itu, tetapi guna menemukan gagasan inti dari *fiqh* untuk dituangkan dalam rumusan kaidah umum. Perumusannya melalui penalaran penuh karena melewati kegiatan meneliti ketentuan *fiqh* di semua bidang untuk menemukan gagasan yang ada di baliknya yang mampu mempersatukan ketentuan-ketentuan itu yang bisa disebut sebagai “jiwa hukum” itu sendiri. Selanjutnya ada keharusan disusunnya rumusan dalam kalimat yang cermat dan setepat mungkin melukiskan kasus-kasus partikular (*juz'iyat*) yang dikandungnya. Di sini para pemikir berkesempatan merumuskan persepsi dan penaknaan mereka sendiri atas aturan-aturan *fiqh* yang mereka kumpulkan. Oleh karena itu, rumusan-rumusan tersebut bisa dan terbukti mengalami modifikasi dari masa ke masa sehingga mencapai kesempurnaan sebagaimana telah ditunjukkan dalam sejarah *al-qawa'id al-fiqhiyah* itu sendiri. Evolusi ini memakan waktu beberapa abad dan selalu

<sup>25</sup>Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbad al-Lahiji al-Sahabi, *Idhah al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 7, 42.

<sup>26</sup>al-Zarqa>“Lamhah Tarikhiyah”, 39.

<sup>27</sup>Ibid., 36.

saja dimungkinkan lahirnya kaidah-kaidah baru yang sebelumnya belum terpikirkan.

Sepintas tampaknya di sini watak dari induksi tak-lengkap. Seseorang membuat teori dari yaitu rincian-rincian *fiqh* yang diamatinya, yang dirumuskannya ke dalam pernyataan-pernyataan umum yang masih terbuka bagi verifikasi maupun falsifikasi oleh pemikir lain di masa lain. Hal ini berbeda dengan watak hasil induksi lengkap yang berupa pembakuan ayat al-Qur'aan, al-hadith maupun *ijma'* yang sekali dibakukan sudah tidak menerima modifikasi lagi. Dalam urusan induksi tak lengkap, ada problema yang perlu dicermati seperti dijelaskan para ahli logika.

Sebagaimana telah disebutkan bahwa problema terberat dari induksi adalah soal keharusan adanya landasan prinsip *a priori* atau yang *self-evident* agar kongklusinya memiliki nilai kebenaran. Problema induksi ini dijelaskan dengan sangat rinci dan gamblang sekali oleh A. F. Chalmers.<sup>28</sup> Chalmers mengakui peranan penting dari induksi dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tetapi mengecam mereka yang disebutkannya sebagai kaum induktivis naif yang bersikukuh bahwa induksi dan bukan deduksi yang merupakan prosedur mendapatkan pengetahuan yang bisa diandalkan. Chalmers hendak menunjukkan bahwa induksi tidak bisa bekerja sendiri, keduanya sama-sama penting.

Salah satu contoh yang diambil Chalmers untuk menjelaskan pentingnya induksi adalah bahwa berdasarkan sejumlah pengamatan disimpulkan bahwa semua logam memuai jika dipanaskan. Kesimpulan ini diambil dengan cara induksi. Oleh karena itu, orang-orang memasang rel kereta api dengan celah pada semua sambungan agar tidak melengkung ketika rel menjadi panas misalnya akibat lama terkena sinar matahari. Di sini Chalmers merekonstruksi proses induksi-deduksi tentang ilmu sebagai berikut.

*Fakta* → (*induksi*) → *hukum dan teori* → (*deduksi*) → *ramalan & penjelasan*.

Kaum induktif berpandangan bahwa kesimpulan induksi serta merta menjadi valid jika percobaan dilakukan dalam jumlah banyak dan dalam variasi kondisi yang luas. Chalmers mengkritik pandangan ini karena mereka tidak bisa menyebutkan berapa kali tepatnya jumlah yang banyak itu. Mereka juga tidak waspada ketika mengatakan dalam variasi kondisi yang luas itu bagaimana menentukan variabel kondisi yang berguna dan yang tidak berguna. Dalam kasus misalnya menyimpulkan bahwa air akan mendidih jika dipanaskan 100 derajat Celcius, apa dan bagaimana kualifikasi variasi kondisi yang berarti dan luas itu? Apakah perlu ada variasi dalam tekanan udara dan kemurnian air, cara dan waktu pemanasannya (pagi siang, malam dan sebagainya)? Sudah tentu jawabannya adalah "ya" untuk dua yang pertama, dan "tidak" untuk dua yang terakhir. Lalu apa dasar dari jawaban ini? Pertanyaan ini penting karena daftar variasi itu dapat diperluas tidak terbatas dengan menambahkan variasi-variasi selanjutnya, misalnya, variasi mengenai warna tempat air, identitas pembuat eksperimen, lokasi geografis dan sebagainya. Kecuali variasi-variasi "tidak perlu" yang dapat ditiadakan, jumlah observasi yang dibutuhkan untuk dapat melakukan penyimpulan yang sah akan tidak terbatas besarnya. Lalu, apa dasarnya sejumlah variasi dinyatakan "tidak perlu"? Tentu saja jawabannya adalah karena variasi yang mempunyai makna dapat dibedakan dengan jelas dari variasi yang tidak

<sup>28</sup>Baca A. F. Chalmers, *What is This Thing Called Science?* (Queensland: University of Queensland Press, 1982).

perlu dengan bantuan “pengetahuan teori tentang situasi” yang sudah dimiliki peneliti dan tentang berbagai macam pengoperasian mekanisme fisikal. Tetapi menerima hal ini berarti mengakui bahwa teori memainkan peranan vital “mendahului” observasi. Sayangnya, kata Chalmers, kaum induktivis naif tidak akan mengakuinya.<sup>29</sup> Dengan penjelasan ini Chalmers sekali lagi menekankan bahwa induksi tidak menghasilkan apa pun tanpa adanya bantuan teori yang mendahului penelitian itu.

### **Fuqaha dan Kewaspadaan akan Problema Induksi**

Chalmers menyebutkan kebutuhan akan landasan teori, sementara Ewing menamakannya prinsip *a priori* atau *self-evident*. Sayang sekali para ahli logika tidak menemukan sebuah prinsip yang *self-evident* maupun yang memadai untuk mengabsahkan inferensi-inferensi induktif.<sup>30</sup> Dalam wacana hukum Islam, kedua istilah itu hanya disebut sebagai *dalil*. Tetapi tampaknya di dalam Islam tidak didapatkan kesulitan seperti yang ditemui oleh ahli logika. Para pemikir muslim dengan gampang memperlakukan wahyu sebagai teori atau prinsip *a priori* maupun *self-evident* itu untuk mengabsahkan hasil induksi yang mereka lakukan. Akan tetapi mengapa sebenarnya mereka menggunakan induksi? Berikut adalah penjelasannya.

Suatu analisis statistik telah dilakukan atas kitab *Bidayat al-Mujtahid* untuk mendapatkan data jumlah sumber hukum dan metode berfikir yang dikenal dalam *usul al-fiqh*. Kitab ini dipilih karena relatif bebas dari bias aliran dan selalu mengutip sumber-sumber yang diperlukan untuk mendukung pendapat hukum yang ditampilkan. Kitab ini juga sudah memuat semua bab *fiqh*. Ayat al-Qur'an yang dikutip di dalamnya berjumlah 560. Jika jumlah itu dikurangi dengan ayat-ayat yang dikutip ulang maka tinggal sekitar 500 ayat saja. Kebanyakan ayat ini digunakan untuk bagian ibadah termasuk zakat. Jadi sebenarnya tinggal kurang dari 100 ayat yang digunakan pada bab lain yang lebih kurang merupakan  $\frac{3}{4}$  dari *fiqh*. Jumlah ini kebanyakan digunakan untuk mengatur masalah waris, pidana, perkawinan, perceraian dan soal-soal lain dalam hukum keluarga. Selanjutnya, kasus-kasus yang tidak diliput oleh al-Qur'an tentu saja dicarikan pemecahannya dalam *Sunnah*.<sup>31</sup>

Rasio pemakaian *Sunnah* sama saja dengan rasio pemakaian ayat al-Qur'an, meskipun jumlah al-hadith hukum kira-kira tiga kali jumlah ayat hukum. Pengarang kitab tersebut, Ibn Rushd, telah mengutip al-hadith sebanyak 1.799 kali. Banyak di antaranya merupakan al-hadith yang sama namun dengan *sanad* yang berbeda. Ia hanya mengutip al-hadith dengan versi lain jika memang ada problema pemaknaan. Bisa diasumsikan bahwa ia telah mengutip hampir seluruh al-hadith yang representatif. Sekitar 10% dari al-hadith-al-hadith itu dikutip ulang. Hampir 1.200 al-hadith berkenaan dengan ibadah termasuk zakat. Sejumlah al-hadith berkenaan dengan perbudakan, hukum keluarga, yaitu perkawinan, perceraian, dan warisan. Maka tersisalah sekitar 300 atau 400 al-hadith berkenaan dengan *mu'amalah* dan hukum pidana. Terdapat juga sekelompok al-hadith tentang satu hal yang sama seperti warisan, *hudud* dan *diyah*. Maka

<sup>29</sup>Ibid., 16-17.

<sup>30</sup>Ewing, *The Fundamental Questions*, 52-53.

<sup>31</sup>Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 192.

tinggallah sejumlah sedikit saja al-ḥadīth untuk soal-soal yang lain.<sup>32</sup>

Selanjutnya, jumlah kasus hukum dengan 'illah yang sudah dipastikan juga bisa dihitung. Kasus-kasus *ijma* > *istihṣān* dan *maslahah mursalah* juga terbatas, tidak lebih dari selusin untuk masing-masing. Survey terhadap kitab-kitab *fiqh* menunjukkan bahwa manakala ditemukan adanya 'illah di dalam sumber wahyu dan 'illah itu bisa dipakai untuk landasan berfikir, maka 'illah itu benar-benar memang sudah ditemukan dan dipakai oleh *fuqaha* > Proses ini tampaknya telah selesai pada abad kelima hijriyah, atau malahan lebih awal lagi.<sup>33</sup>

Analisis di atas menunjukkan bahwa seluruh bidang hukum Islam yang memiliki landasan tekstual telah dikembangkan secara menyeluruh dan rapi oleh *fuqaha* > Dalam bidang-bidang tersebut, hukum yang belum sempat diungkapkan secara eksplisit tetapi bisa dikembangkan melalui *ijma* > maupun *qiyas* juga telah dikembangkan. Meskipun begitu, sesuai dengan teori hukum tradisional yang bekerja di atas teks yang menentukan setiap ketentuan yang dihasilkan harus memiliki kaitan dengan kandungan literal dari teks baik langsung maupun tidak langsung, nyatanya efek dari pengembangan hukum di atas hanya terbatas. Apa yang tersedia saat ini adalah suatu teori yang dirancang untuk menjaga keterkaitan antara hukum dengan teks ketika teori itu ternyata bekerja pada jumlah sumber yang terbatas. Pertanyaannya adalah bagaimana hukum tersebut bisa diharapkan untuk siap menangani wilayah lain dari kegiatan manusia dan perkembangan baru.

Satu-satunya cara agar hukum yang dikandung teks dapat dikembangkan hingga mencakup seluruh bidang kegiatan manusia adalah lewat prinsip umum dari hukum Islam. Prinsip seperti ini banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan *Sunnah*. Berangkat dari kasus-kasus hukum spesifik dalam *fiqh*, dan dengan meneliti ayat-ayat al-Qur'an serta al-ḥadīth Nabi, pemikir hukum Islam bisa sampai pada prinsip umum hukum Islam. Bagi Nyazee, prinsip umum ini dibentuk secara induktif (*istiqrā*) dari berbagai kasus hukum spesifik, ayat dan al-ḥadīth. Kandungan utama dari prinsip-prinsip ini adalah hikmah hukum, yang pada gilirannya akan menjadi jalan terbentuknya kajian tentang *al-ashbah wa al-nazā'ir*.<sup>34</sup> Ilmu *al-ashbah wa al-nazā'ir* yang juga disebut dengan *al-qawā'id al-fiqhiyah*, terutama bab *al-qawā'id al-khams al-asasiyah* (panca kaidah asasi), merupakan penjabaran dari *maslahah*. Atau dengan ungkapan sebaliknya, seluruh *fiqh* bisa disimpulkan ke dalam panca kaidah tersebut, dan panca kaidah itu selanjutnya bisa disimpulkan ke dalam prinsip mengindahkan *maslahah* (*i'tibār al-maslahah*).<sup>35</sup>

Akan tetapi *maslahah* mengandung kontroversi. Berbasis pada akal sehat, *maslahah* berpotensi untuk menjadi sumber hukum mandiri, dan hal itu bisa jadi tidak sesuai dengan garis utama posisi yuristik dalam Islam bahwa hukum adalah hukum Allah. Maka kemudian dicarilah jalan agar pengembangan hukum yang baru merupakan turunan dari *fiqh* yang sudah ada sebelumnya dari segi bahwa keduanya dipastikan memiliki alasan hukum yang sama, yang dikenal dengan 'illah maupun *hikmah*. Apa yang kemudian ditemukan oleh para *fuqaha* > adalah ilmu yang disebut *al-ashbah wa al-nazā'ir*, atau yang lebih populer disebut dengan *al-qawā'id*

<sup>32</sup>Ibid., 192-193.

<sup>33</sup>Ibid., 193.

<sup>34</sup>Ibid., 199-200, 215.

<sup>35</sup>al-Shahrī > *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, 8-10.

*al-fiqhiyah* (kaidah-kaidah *fiqh*). Kaidah-kaidah *fiqh* adalah pengaturan prosedur menggunakan *maslahah* untuk memproduksi *fiqh* (*furu'*) baru. Kaidah-kaidah itu berisi jiwa hukum yang mengikat banyak sekali aturan *fiqh* yang senada.

Penelitian terhadap ketentuan-ketentuan *fiqh* yang telah ada, yaitu hasil deduksi dari sumber-sumber wahyu, berusaha menemukan watak sebenarnya dari *fiqh*. Watak ini digunakan sebagai pemandu perumusan keputusan hukum hasil pengembangan *fiqh* baru. Kasus-kasus baru yang tidak disikapi oleh sumber-sumber wahyu bisa langsung diputuskan oleh akal dengan panduan kaidah-kaidah *fiqh*. Pengembangan kaidah-kaidah *fiqh* di dalam mazhab Shafi'i> tampaknya merupakan kelanjutan dari gagasan al-Juwayni> Imam al-Haramayn (w. 478/1085) guru al-Ghazali> untuk mengembangkan *qiyas* dan ilmu tentang kaidah.

Jadi kaidah-kaidah *fiqh* bisa disebut dengan sari-sari *fiqh*. Terdapat beberapa ciri yang merupakan ciri-ciri penyimpulan induktif. Jika para ahli logika keabsahan induksi memerlukan prinsip *a priori* atau *sel-evident* atau teori, maka *fuqaha*>menyebutkan keduanya sebagai *dalil*. Para *fuqaha*>mengambil posisi yang sama, bahwa hasil *istiqra*>tidak berguna tanpa topangan *dalil*. Walaupun begitu, walaupun *dalil* itu didapatkan, maka hasil induksi hanyalah bernilai *ẓanni*> atau yang oleh ahli logika disebut dengan *probable*. *Zanni* dalam istilah *fuqaha*> bukanlah sekedar dugaan yang tidak bernilai, tetapi merupakan hasil yang harus dijadikan pijakan membuat keputusan hukum. Al-Razi> menulis<sup>36</sup>:

وهذا النوع لا يفيد اليقين لأنه يحتمل أن يكون الوجود واجباً بخلاف سائر الواجبات في هذا الحكم ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض أنواع الجنس مخالفاً لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس. وهل يفيد الظن أم لا؟ الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة لقوله صلى الله عليه وسلم "أقضي بالظاهر"

[kesimpulan ini tidaklah bernilai pasti sebab bisa saja salat witr sebenarnya ber hukum wajib hanya saja memiliki ketentuan sendiri dibanding dengan salat-salat wajib lainnya dalam soal ini. Secara rasional tidaklah mustahil bahwa sebagian *species* dari satu *genus* bertentangan dengan hukum dari *species* lain dari *genus* tersebut. (Pertanyaannya kemudian adalah) apakah kesimpulan tersebut berkualitas *ẓanni*> (sangat mungkin atau probabel benar) ataukah tidak? Tampaknya bernilai *ẓanni* pun tidak, kecuali ada indikasi yang berdiri sendiri (yang menunjukkannya). Kemudian jika diandaikan bahwa kesimpulannya memang bernilai *ẓanni*> maka hal itu wajib dipakai sebagai landasan hukum (*hujjah*) karena Nabi SAW bersabda, "saya mengambil keputusan atas dasar yang tampak"].

Yang penting digarisbawahi dari keterangan al-Razi> ini adalah bahwa kesimpulan dari *istiqra*> tak-lengkap bahkan tidak bisa mendongkrak probabilitas kecuali ada *dalil* yang berdiri sendiri.

Dengan contoh yang sama, al-Qadi al-Baydawi (w. 685 H.) menegaskan bahwa induksi adalah dasar hukum (*al-dalail*) yang diperselisihkan (*al-mukhtalaf fiha*) akan tetapi diterima validitasnya (*al-maqbulah*). Sama dengan al-Razi> ia mengatakan bahwa hasil induksi hanya bersifat *ẓanni*> tetapi wajib diamalkan berdasarkan al-hadith Nabi yang semakna dengan yang telah disebut, "نحن نحكم بالظواهر" (kami memutuskan berdasarkan apa yang tampak).<sup>37</sup> Dalam

<sup>36</sup>al-Razi>*al-Mahsul*, vol. 6, 217-218.

<sup>37</sup>al-Subki dan al-Subki>*al-Ibhar*, vol. 3, 173; al-Razi>*al-Mahsul*, vol. 6, 1260.

fungsi ini semuanya sepakat bahwa semakin banyak kasus partikular yang diteliti dan saling mendukung, maka probabilitas kebenaran kesimpulannya semakin meningkat.

Adalah al-Suyuti (849-911 H.) yang berhasil mempertemukan kaidah-kaidah *fiqh* itu secara lengkap dengan *dalilnya* di dalam kitabnya yang monumental *al-Ashbah wa al-Nazā'ir*. Sistematika masing-masing kaidah utama dalam Bab I adalah sebagai berikut. Pertama disebutkan nomor kaidah kemudian bunyi kaidah, lalu dalil-dalil tekstual pendukung kaidah yang diistilahkan dengan *asf* (harfiah berarti pokok atau dasar) atau *dalik Asf* yang dipergunakan dalam Bab I ini seluruhnya memiliki tingkat kesahihan tinggi, sebab terdiri dari ayat-ayat al-Qur'an dan al-ḥadīth-al-ḥadīth dengan derajat *shahih*. Sebagai contoh, kaidah nomor 1 yang berbunyi *الأمر بمقاصدها* didukung tak kurang dari 10 al-ḥadīth yang semakna tetapi dengan susunan redaksional dan kandungan isi yang berbeda-beda, dan tentu saja *sanad* yang berbeda pula. Disebut pertama kali al-ḥadīth tentang makna penting *niyyah* (niat) yang sudah amat terkenal, yaitu *إنما الأعمال بالنيات* yang diriwayatkan oleh enam imam al-ḥadīth utama dan rawi-rawi lainnya. Al-ḥadīth-al-ḥadīth lain misalnya tentang pahala yang akan diterima seseorang yang menghidupi isterinya jika ia memang berniat semata mengharap kerelaan Allah. Al-ḥadīth lain menjelaskan Allah akan menanggung hutang seseorang yang memang sejak semula berniat untuk melunasinya yang ternyata sampai akhir hayatnya tidak mampu melakukannya. Sedangkan orang yang sejak semula tidak beri'tikad baik, di akherat nanti Allah akan mengambil pahala kebajikannya untuk diberikan kepada orang yang berpiutang sampai hutang itu dianggap lunas.<sup>38</sup>

Sesudah rangkaian dukungan tekstual ini, al-Suyuti menambahkan argumentasi untuk kian memperkuat gagasan tentang pentingnya *niyyah* (niat) dengan mengatakan telah diberitakan secara *mutawatir* bahwa para imam mazhab menjunjung tinggi arti penting al-ḥadīth-al-ḥadīth tentang *niyyah* tersebut, yang berarti pula mereka memandang penting kedudukan niat dalam agama.

Kaidah Bab I dan Bab II selalu disertakan *dalilnya*. Al-Suyuti mengakui ia harus berjuang keras untuk mendapatkan landasan teks wahyu seperti itu terutama untuk Bab I. Ia katakan bahwa hal itu bukan pekerjaan mudah dan mengklaim bahwa pada masa itu tidak ada orang yang bisa melakukannya (selain dirinya). Ia katakan bahwa manakala ia dapatkan adanya landasan al-ḥadīth tetapi berderajat kesahihan rendah (*da'if*), ia melakukan apa yang bisa dilakukannya untuk menelusuri transmisi al-ḥadīth itu dan mencari al-ḥadīth-al-ḥadīth lain semakna untuk memperkuatnya.<sup>39</sup>

Di dalam pemikiran Islam, landasan teori maupun prinsip *a priori* atau *self-evident* itu, yang diperselisihkan hakekatnya oleh ahli logika dan tidak kunjung mereka temukan itu dengan gampang didapatkan. Para *fuqaha* tinggal kembali kepada sumber wahyu yang merupakan landasan yang menjadi kesepakatan seluruh kaum muslimin. Ayat-ayat al-Qur'an dan al-ḥadīth-al-ḥadīth itulah yang kemudian menjadi penopang kebenaran kaidah-kaidah *fiqh* yang mereka rumuskan sebagai kongklusi hasil induksi atas *furu* (<*fiqh*>).

Kembali kepada bahasan logika dan filsafat ilmu, keberatan induksi yang lain juga disebut

<sup>38</sup>al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazā'ir*, ed. Muḥammad Muḥammad Tamir dan Ḥafiz ḤashuḤafiz, vol. 1, 6-7.

<sup>39</sup>Ibid., 4.

karena menghasilkan generalisasi yang kemudian digunakan untuk menjelaskan atau meramalkan peristiwa-peristiwa mendatang. Bagaimana bisa dibenarkan orang memastikan peristiwa yang belum terjadi dan karenanya belum diobservasi? Bagaimana kesimpulan bahwa “semua gagak adalah hitam” akan memastikan dan meramalkan bahwa memang tidak ada gagak berwarna coklat? Bagaimana jika ternyata ada juga berwarna coklat?<sup>40</sup> Bagaimana lalu nilai kebenaran kesimpulan induktif itu? Di sini uniknya, di dalam kaidah *fiqh* “gagak coklat” itu justru ditunjukkan bahwa memang ada. Tetapi data yang menyalahi kesimpulan general itu tidak mengganggu kebenaran kongklusi yang bersifat umum itu. Generalisasi itu tetap utuh keberadaannya berkat topangan *dalil*.

Yang dimaksud dengan “gagak coklat” itu adalah kasus-kasus perkecualian yang disebut dengan *mustathnayat*. Setiap kaidah milik *al-qawa'id al-fiqhiyah* dipastikan memiliki kasus-kasus perkecualian. Kembali kepada contoh kaidah di atas, sebuah penelitian atas rincian partikular (*furu'*) dari *fiqh* menghasilkan kongklusi berupa kaidah *الأمر بمقاصدها* yang artinya “semua nilai perbuatan tergantung maksudnya, motivasi maupun tujuannya”. Struktur kalimat seperti ini di dalam Bahasa Arab menunjuk arti *'amm*, yang berarti daya cakupannya luas, meliputi segala sesuatu yang disebut dengan “perbuatan”. Kaidah ini valid karena ada dukungan al-*hadith* yang berkualitas *shahih* yaitu *إنما الأعمال بالنيات*. Salah satu contoh *fiqh*nya adalah soal keharusan *niyyah* (niat) dalam urusan ibadah. Membasuh muka tanpa niat adalah membasuh muka biasa, tetapi jika diniati melakukan *wudu'* maka menjadi salah satu *ruk'n* (unsur) *wudu'*. Menahan makan dan minum di siang hari tidak akan menjadi ibadah puasa jika tanpa *niyyah*. Akan tetapi dijelaskan bahwa sebagian ibadah untuk menjadi sah tidak perlu *niyyah*. Membaca al-Qur'an, membaca *shawat* beriman, dan *niyyah* itu sendiri menjadi kasus perkecualian (*mustathnayat*) yang tidak perlu kepada *niyyah*. *Fiqh* dalam kajian *al-qawa'id al-fiqhiyah* ditampilkan sosok rasionalnya. Oleh karena itu bisa ditanyakan mengapa kedua kelompok ibadah di atas dibedakan dari segi kewajibannya menggunakan *niyyah*. Jawabannya adalah dikarenakan perbuatan dalam ibadah kelompok pertama memang multi tafsir, bisa dianggap ibadah maupun bukan, sehingga perlu *niyyah* agar jelas dimaksudkan sebagai ibadah. Sedangkan perbuatan dalam kelompok kedua sudah khas dirinya, sudah jelas berbeda dengan perbuatan biasa yang non-ibadah. Jadi, ibadah yang memerlukan *niyyah* agar menjadi sah adalah ibadah yang tatacara melakukannya serupa dengan perbuatan non-ibadah. Dengan demikian, sebenarnya dalam *fiqh*, maksud dari *niyyah* itu sendiri adalah untuk membedakan (*tamyiz*) antara ibadah dengan perbuatan non-ibadah (*'adah*), antar berbagai macam dan tingkatan ibadah.<sup>41</sup>

Kaidah-kaidah *fiqh* itu kemudian digunakan sebagai landasan deduksi berikutnya yang bersifat ekstra-tekstual, sesudah deduksi berdasar landasan wahyu, terutama dalam kasus hukum yang memang tidak tercantum di dalam wahyu. Di sini fungsi kaidah-kaidah itu sama dengan fungsi hasil induksi dalam logika maupun pengetahuan, meramalkan dan menjelaskan kasus yang belum pernah diobservasi, yang dalam konteks pemikiran hukum Islam adalah kasus hukum baru yang belum pernah disikapi sebelumnya, terutama karena memang belum disinggung oleh sumber-sumber wahyu, baik langsung maupun tidak langsung.

<sup>40</sup>Chalmers, *What is This Thing*, 14-15.

<sup>41</sup>al-Shahar, *Jahid al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, 13-14.

## Penutup dan Kesimpulan

Sebagian ahli menyangsikan peranan *al-qawa'id al-fiqhiyah* ini sebagai landasan deduksi untuk mendapatkan aturan *fiqh* atau *furu'baru*. Mereka hanya sampai pada keyakinan bahwa ilmu ini sekedar sebagai sarana memperdalam pengetahuan tentang *fiqh* saja seperti yang dikatakan oleh al-Zarqa'.<sup>42</sup> Tetapi melihat bahwa kaidah-kaidah dari *al-qawa'id al-fiqhiyah* adalah hasil induksi dengan ciri-cirinya yang jelas sebagai hasil dari penyimpulan induktif, maka bisa dipastikan *al-qawa'id al-fiqhiyah* memang menyandang fungsi hasil penyimpulan induktif sebagaimana berlangsung dalam ilmu pengetahuan umumnya, yaitu meramalkan atau menjelaskan. Jika di dalam ilmu pengetahuan umumnya, apa yang diramalkan dan dijelaskan adalah hal-hal yang baru yang belum pernah diobservasi, maka di dalam wacana *fiqh*, apa yang diramalkan atau dijelaskan itu adalah kasus hukum baru yang belum pernah diputuskan sebelumnya oleh sumber wahyu. Oleh karena itu benarlah al-Suyuti ketika mengatakan bahwa *al-qawa'id al-fiqhiyah* itu adalah generalisasi *fiqh* dalam kelompok tertentu yang bermanfaat untuk merancang keputusan tentang kasus-kasus hukum yang disebutnya *laysat bi mast'urah*, yaitu yang belum diputuskan sebelumnya.<sup>43</sup> Demikian pula benarlah al-Shahri ketika dengan tegas mendefinisikan *al-qawa'id al-fiqhiyah* sebagai ketentuan yang bisa dipakai untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak ada aturan pastinya di dalam Kitab (al-Qur'an), Sunnah maupun *ijma'*<sup>44</sup> sehingga lahirlah *furu'baru*. Prosedur mendapatkan *furu'baru* ini disebut dengan *ilhāq*, yaitu semacam proses analogi (*qiyas*) yang contohnya tidak didapatkan dari sumber wahyu, melainkan dari *fiqh* yang sudah jadi.

Dengan demikian, jika rekonstruksi proses induksi-deduksi tentang ilmu sebagai berikut. Fakta → (induksi) → hukum dan teori → (deduksi) → ramalan & penjelasan, maka rekonstruksi proses penyusunan dan pemanfaatan *al-qawa'id al-fiqhiyah* adalah sebagai berikut.

*Furu'baru* → (istiqra') → *al-qawa'id al-fiqhiyah* → (ilhāq) → *furu'baru*

Bisa disimpulkan di sini, bahwa para *fuqaha'* telah menggunakan dua macam induksi, baik induksi lengkap maupun induksi tak-lengkap. Hasil dari kedua macam induksi ini sama-sama dijadikan landasan deduksi untuk mendapatkan hukum (*fiqh*) yang baru. Hasil induksi lengkap adalah pemastian teks dan otentisitas ayat al-Qur'an dan al-hadith serta *ijma'*; sedangkan hasil induksi tak-lengkap adalah rumusan kaidah-kaidah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyah*. Dengan *al-qawa'id al-fiqhiyah* bisa diatasi keterbatasan jumlah ayat al-Qur'an dan al-hadith Nabi berhadapan dengan ketidak terbatas jumlah kasus hukum yang terus menerus muncul dalam sejarah kemajuan manusia, tetapi kesemuanya tetap berada di dalam bingkai hukum Tuhan, yaitu posisi yuristik di dalam penalaran hukum Islam.

<sup>42</sup>al-Zarqa' "Lamhah Tarikhiyah, 36. Tentang fungsi *al-qawa'id al-fiqhiyah* al-Zarqa' menulis: فهي دساتير للتفقيه لانصوص للقضاء .

<sup>43</sup>al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazh'ir*, 5.

<sup>44</sup>al-Shahri, *Idhah al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, 9.

## Daftar Rujukan

- Abu Zahrah, Muhammad. *Usul al-Fiqh*. T.t.: Dar al-Fiqh al-'Arabi, t.t.
- 'Abidin, Zainal I. *Mushthalah Hadits: Dirayah dan Riwayah*. Bandung: Fa. Setia Karya, t.t.
- Chalmers, A. F. *What is This Thing Called Science?*. Queensland: University of Queensland Press, 1982.
- al-Dihlawi, Shah Wali Allah Ahmad bin 'Abd al-Rahman. *Al-Insaf fi Bayan Sabab al-Ikhtilaf fi al-Ahkam al-Fiqhiyah*. Kairo: 1389 H.
- Dister, Nico Syukur. "Descartes, Hume dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern", dalam FX. Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992.
- Ewing, A.C. *The Fundamental Questions of Philosophy*. New York: Collier Books, 1962.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, ed. Muhammad 'Abd al-Salam 'Abd al-Shafi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah: 2000.
- Hadi, P. Hardono. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994).
- Khallaḥ, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Jakarta: al-Majlis al-'Ala al-Indunisi al-Da'wah al-Islamiyah, 1972.
- Madkuri, Muhammad Salam. *al-Ijtihad fi al-Tashri al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahḍah al-Misriyah, 1984.
- Mehra, Partap Sing dan Jazir Burhan. *Pengantar Logika Tradisional*. Bandung: Binacipta, 1988.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Olson, Robert G. *Short Introduction to Philosophy*. New York-Chicago-San Francisco-Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn. *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir Fayyad al-'Alwani. Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1400 H.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2000.
- al-Sahari, 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbad al-Lahji. *Idah al-Qawa'id al-Fiqhiyah*. Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.
- al-Salih, Subhi. *Mabahith fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- al-Subki, 'Ali bin 'Abd al-Kafi dan Taj al-Din 'Abd al-Wahhab bin 'Ali al-Subki. *al-Ibha' fi Sharh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi-Bakr. *al-Ashbah wa al-Nazair*, ed. Muhammad Muhammad Tamir dan Hafiz Ashu Hafiz, Kairo: Dar al-Salam, 1998.
- White, Morton (ed.). *The Age of Analysis*. New York: Mentor Books-The New American Library of World Literature Inc., 1959.
- al-Zarqa, Mustafa Ahmad. "Lamḥah Tarikhiyah 'an al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kulliyah", dalam Ahmad bin Muhammad al-Zarqa. *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1996.