

Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah

Proses Penalaran Induktif dalam Kajian Hukum Islam

Abdul Mun'im*

Abstrak: Tulisan ini hendak mengungkap dan menggambarkan proses penalaran dalam pemikiran hukum Islam yaitu *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dengan perspektif induktif. Munculnya *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dimulai dari kegiatan membuat rincian aturan hukum Islam yang dideduki dari sumber-sumber wahyu. Teks-teks wahyu adalah pembangkit pertama munculnya upaya membuat norma tentang perilaku (fiqh) dengan sarana metodologi yang disebut *usul al-fiqh*. Kemudian fiqh berkembang dalam kuantitas demikian besar hingga menjadi sulit untuk menguasainya. Maka muncullah gagasan membuat kristalisasi fiqh dalam bentuk kaidah dalam jumlah yang relatif terbatas yang mempermudah penguasaannya dan lahirlah *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, yaitu himpunan dari kaidah-kaidah itu. Sebagaimana hasil induksi yang ditingkat probabilitas kebenarannya memerlukan sandaran teori atau pengetahuan *a priori*, *al-qawa'id al-fiqhiyyah* juga membutuhkan keabsahan dari sumber wahyu. Karenanya, untuk menyikapi kasus baru dilakukan dengan cara menemukan terlebih dahulu semangat wahyu sebagaimana tercermin di dalam fiqh secara induktif. Semangat itu menjadi kerangka umum pembuatan aturan untuk kasus-kasus baru. *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, dengan demikian merupakan rasionalisasi dari kehendak Allah sejauh yang dapat dipahami oleh manusia.

Kata Kunci: qiyas, induktivis naif, *al-mashaqqa'h tajlib al-taysir*, Al-Ashbah Wa Al-Naza'ir Al-Suyuti.

Pendahuluan

Hukum Islam adalah hukum Tuhan tetapi yang melakukannya adalah manusia, makhluk yang memiliki peradaban yang terus berkembang. Oleh karena itu, apa yang ia angankan pastilah hukum yang menyamankan dirinya dalam berbagai suasana peradaban, dan itu bisa berarti ia akan menawar apa yang telah menjadi kemapanan (baca: yang diyakini sebagai kehendak Tuhan). Maka bagi manusia, hukum mestilah memiliki sifat adaptif; mungkin berkembang, menerima partikularitas,

* Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo

beragam sesuai dengan tuntutan lokalitas dan tidak kadaluwarsa. Oleh karena itu dalam sejarah pemikiran hukum Islam, secara filosofis – sebagaimana diteorikan oleh Noel J. Coulson – memang dikenal adanya tarik menarik antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, otoritarianisme dan liberalisme, idealisme dan realisme, hukum dan moralitas, serta stabilitas dan perubahan.¹

Pemikiran di atas menunjukkan bahwa seluruh bidang hukum Islam yang memiliki landasan tekstual telah dikembangkan secara menyeluruh dan rapi oleh *fuqaha'*. Di dalam bidang-bidang tersebut, hukum yang belum sempat diungkapkan secara eksplisit akan 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 itu hanya terbatas. Apa yang tersedia saat ini adalah sebuah teori yang dirancang untuk menjaga keterkaitan antara hukum dengan teks ketika teori itu ternyata bekerja pada jumlah sumber yang terbatas. Pertanyaannya lalu 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-prinsip seperti ini banyak ditemukan di dalam al-Qur'an dan *Sunnah*. Berangkat dari kasus-kasus hukum spesifik sebagaimana menjadi bahasan dari *fiqh*, dan dengan meneliti ayat-ayat al-Qur'an serta hadis Nabi, pemikir hukum Islam bisa sampai kepada prinsip-prinsip umum dari hukum Islam. Bagi Nyazee, prinsip-prinsip umum ini dibentuk secara induktif (*istiqra'*) dari berbagai kasus hukum spesifik dan ayat-ayat serta hadis tersebut.

¹ Baca diskusi mengenai hal ini pada Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968).

Kandungan utama dari prinsip-prinsip ini adalah hikmah-hikmah hukum, yang pada gilirannya akan menjadi jalan terbentuknya kajian tentang *al-ashbab wa al-naza'ir*². Ilmu *al-ashbab wa al-naza'ir* yang juga disebut dengan *al-qawa'id al-fiqhiyah*, terutama bab *al-qawa'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'tibar al-maslahah*).³

Pada umumnya kaidah-kaidah ini benar-benar merupakan refleksi dari keputusan yang rasional. Sebagaimana telah dijelaskan, *al-qawa'id al-fiqhiyah* disarikan dari aturan-aturan fiqh yang senada yang hasilnya kemudian dirumuskan dalam kaidah-kaidah umum yang mencakup kasus-kasus hukum partikular di bawahnya yang menjadi "anggota" penyusun kaidah itu. Kata kunci yang dipergunakan dalam penyusunan itu adalah keserupaan antar ketentuan-ketentuan itu. Maka, jika muncul kasus hukum yang baru yang belum terpikirkan penyelesaiannya baik di dalam khazanah wahyu maupun pemikiran fiqh sebelumnya, kasus itu bisa disikapi oleh kaidah-kaidah yang telah disusun tersebut.

Dengan ungkapan yang lebih singkat, nalar induktif benar-benar fungsional dalam pemikiran hukum Islam. Induksi berperan dalam dua macam tugas, yaitu tugas mencari dan menemukan pembakuan-pembakuan dan tugas menjamin dinamika hukum dalam mengantisipasi kemungkinan terjadinya tuntutan perubahan situasi dan perkembangan zaman. Dari satu segi, orang Islam telah berusaha untuk menemukan kemauan Tuhan melalui wahyuNya. Sedangkan dari segi lain, mereka menjaring aspirasi mereka sendiri untuk mendapatkan landasan bersama bagi pembentukan ketentuan yang sesuai dengan rasa keadilan mereka. Kedua-duanya melibatkan nalar induksi dalam prosesnya.

² *Ibid.*, p. 199-200, 215.

³ 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbadī al-Lahjī al-Hadramī al-Shāhārī, *Idab al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), p. 8-10.

Oleh karena itulah, tulisan ini hendak mengungkap proses penalaran dalam pemikiran hukum Islam pada *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dengan perspektif induktif, namun sebelumnya akan dipaparkan tentang logika induksi, praktek induksi dalam penalaran hukum Islam, dan kesimpulan mengakhiri tulisan ini.

Logika Induksi: Deskripsi Awal

Dalam kajian logika, problem validitas kesimpulan induktif dipertanyakan dengan baik oleh A. F. Chalmers. Chalmers tergolong penyerang radikal terhadap kaum induktivis. Ia memulai paparannya tentang problematika validitas penalaran induktif dengan lukisannya tentang apa yang disebutnya sebagai "pandangan induktivis naif". Induktivis naif berpandangan bahwa ilmu bertolak dari observasi. Pengamat ilmiah harus memiliki organ-organ indera yang normal dan sehat, dan harus pula secara setia dan jujur merekam apa yang ia lihat, dengar dan sebagainya, dalam hubungannya dengan situasi yang diamatinya, dan ia pun harus melakukan ini dengan suatu alam pikiran yang tanpa prasangka sedikit pun. Hasil dari pengamatan ini biasa disebut dengan hasil observasi. Hasil-hasil observasi ini menjadi dasar untuk menarik hukum-hukum dan teori-teori yang membentuk pengetahuan ilmiah.

Untuk tahap permulaan, hasil-hasil itu barulah berupa apa yang disebut oleh Chalmers sebagai "keterangan tunggal". Keterangan tunggal ini didapatkan dari kejadian tertentu, pada kondisi tertentu, pada waktu dan tempat yang tertentu pula. Misalnya, orang mendapati bahwa ketika besi dipanasi pada suatu kondisi tertentu, waktu dan tempat tertentu ternyata memuai. Jika keterangan tunggal ini dikumpulkan dengan keterangan-keterangan tunggal yang lainnya yang sesuai, maka akan bisa membentuk kesimpulan yang lebih umum sifatnya. Jika kemudian ia memanasi besi di semua kondisi, ia akan bisa menyimpulkan bahwa semua besi memuai jika dipanaskan. Jika ia mengambil logam-logam lain dan mendapati hasil yang sama, maka ia bisa menyimpulkan bahwa semua logam memuai jika dipanaskan. Dari sini kemudian dibentuk hukum-hukum dan

teori-teori yang mengandung “keterangan-keterangan universal” dan membentuk pengetahuan ilmiah.⁴

Kini beberapa pertanyaan berikut dapat diajukan. Apabila ilmu didasarkan pada pengalaman, lalu bagaimana caranya keterangan tunggal sebagai hasil observasi menjadi keterangan universal yang membentuk pengetahuan ilmiah? Bagaimana ungkapan-ungkapan sangat umum dan tidak terbatas sebagai pembentuk teori dapat dibenarkan hanya berdasarkan bukti-bukti terbatas berupa sejumlah keterangan observasi terbatas?⁵

Jawaban induktivis adalah bahwa dengan terpenuhinya kondisi-kondisi tertentu secara memuaskan, maka dapat dibenarkan atau disahkan melakukan “generalisasi” dari serangkaian terbatas keterangan-keterangan observasi tunggal menjadi hukum universal. Misalnya dapat dibenarkan membuat generalisasi dari serangkaian terbatas keterangan observasi dengan contoh kertas litmus yang berubah menjadi merah ketika dicelupkan ke dalam cairan asam sehingga menjadi hukum universal “asam mengubah litmus menjadi merah”. Kondisi-kondisi yang harus dipenuhi secara memuaskan untuk mengadakan generalisasi yang dianggap sah atau benar oleh induktivis dipaparkan seperti berikut:

1. Jumlah keterangan observasi yang membentuk dasar suatu generalisasi harus besar.
2. Observasi harus diulang-ulang pada variasi kondisi yang luas.
3. Tidak boleh ada keterangan observasi yang bertentangan dengan hukum universal yang menjadi kesimpulannya.⁶

Kondisi (1) dipandang perlu karena sudah jelas tidak sah untuk menarik kesimpulan, misalnya, “semua logam memuai bila dipanasi”, hanya berdasarkan observasi terhadap sebatang logam tertentu saja. “Sejumlah besar” observasi yang berdiri sendiri-sendiri dibutuhkan sebelum generalisasi dapat dilakukan dan dibenarkan. Kaum induktivis mengemukakan bahwa orang

⁴ A. F. Chalmers, *Apa Itu yang Dinamakan Ilmu: Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu Serta Metodenya*, ter. Redaksi Hastra Mitra (Jakarta: Hastra Mitra, 1983), p. 3.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 4.

hendaknya jangan melompat begitu saja kepada kesimpulan-kesimpulan. Maka sebatang logam tertentu harus dipanasi berulang-ulang dan hasilnya diobservasi. Tetapi daftar panjang hasil observasi saja tidak bisa menjadi dasar yang memuaskan untuk membuat generalisasi. Untuk itu, kondisi (2) diperlukan. Keterangan "semua logam memuai bila dipanaskan" hanya akan merupakan generalisasi yang sah atau benar jika observasi pemuaian logam yang menjadi dasarnya itu meliputi variasi kondisi yang luas. Bermacam-macam logam harus dipanasi, misalnya besi, perak, tembaga dan sebagainya. Semuanya dipanasi dalam tekanan tinggi dan rendah, dengan berbagai suhu dan seterusnya. Apabila dalam berbagai macam keadaan demikian itu semua logam yang dipanasi memuai, pada ketika itu dan hanya pada ketika itulah baru dapat dibenarkan melalui generalisasi dari keterangan-keterangan observasi menjadi hukum umum. Selanjutnya apabila ternyata ada satu macam logam tidak memuai ketika dipanasi, maka generalisasi universal itu tidak dapat dibenarkan. Oleh karena itu kondisi (3) penting sekali.⁷

Cara penjelasan yang telah dibicarakan di atas, yang bertolak dari serangkaian keterangan tunggal terbatas ke pemberian keterangan universal, yang bertolak dari bagian-bagian ke keseluruhan, disebut penalaran "induktif", dan proses penjelasan demikian itu disebut "induksi". Chalmers selanjutnya menjelaskan bahwa sikap para induktivis naif dapat disimpulkan dengan mengatakan bahwa ilmu berdasarkan pada "prinsip induksi" yang dapat dirumuskan sebagai berikut:

Apabila sejumlah besar A telah diobservasi pada variasi kondisi yang luas, dan apabila A yang diobservasi tanpa kecuali memiliki sifat B, maka semua A memiliki sifat B.

Dengan demikian, menurut induktivis naif, batang tubuh ilmu pengetahuan itu dibangun oleh induksi dengan dasar kukuh yang diperoleh lewat observasi. Ketika jumlah fakta yang diperoleh lewat observasi dan eksperimen meningkat, dan ketika fakta-fakta itu makin lengkap dan mendalam karena peningkatan ketrampilan dalam observasi dan eksperimen, maka makin

⁷ Ibid., p. 4-5.

banyak hukum dan teori yang makin luas keumumannya dan ruang lingkupnya dibentuk dengan penjelasan induktif yang cermat. Pertumbuhan ilmu itu berlangsung terus menerus, berkembang maju dan meningkat terus, ketika dana untuk mengumpulkan data observasi ditingkatkan.⁸

Itulah sebagian keterangan tentang ilmu. Tapi pasti bahwa ciri utama ilmu adalah kemampuannya untuk “menjelaskan” dan “meramalkan”. Suatu pengetahuan adalah ilmiah apabila memungkinkan seorang ahli astronomi, misalnya, dapat meramalkan kapan akan terjadi gerhana matahari berikutnya, atau seorang ahli fisika dapat menjelaskan mengapa titik mendidih air di tempat yang tinggi lebih rendah daripada yang normal atau 100 derajat Celcius. Maka jika dibuat skema, cerita induktif tentang ilmu yang lengkap adalah sebagai berikut:⁹

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

Chalmers menjawab bahwa pembedaran induktif seperti di atas tidak dapat diterima, sebagaimana David Hume secara kongklusif mendemonstrasikannya pada pertengahan abad 18. Argumen untuk mendapatkan pengakuan pembedaran induktif berputar-putar, karena justru menggunakan argumen induktif yang validitasnya diperkirakan masih membutuhkan pembedaran. Bentuk argumen untuk mendapatkan pembedaran itu adalah sebagai berikut:

Prinsip induksi bekerja dengan baik pada kesempatan X_1 ,
 Prinsip induksi bekerja dengan baik pada kesempatan X_2 dst.
Prinsip induksi selalu bekerja dengan berhasil

Keterangan universal yang menyatakan sahnya prinsip induksi di sini disimpulkan dari sejumlah keterangan tunggal yang direkam dari penerapan prinsip itu secara berhasil di masa-masa yang lalu. Argumennya, karena itu, adalah suatu argumen induktif dan dengan demikian tidak dapat dipergunakan untuk membenarkan prinsip induksi. Yang terjadi kemudian “induksi

⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁹ *Ibid.*

membenarkan induksi”, dan ini tidak sah. Kesulitan seperti ini yang melekat pada cara pembenaran induksi secara tradisional disebut “problema induksi”. Tuntutan yang ekstrem bahwa *semua* pengetahuan mesti berasal dari pengalaman melalui induksi berarti mengesampingkan prinsip induksi yang justru merupakan dasar sikap induktivis.¹⁰

Di atas semua itu, menurut Chalmers, ada beberapa kelemahan lain. Yaitu soal kekaburan dan kebimbangan atas tuntutan bahwa “sejumlah besar” observasi harus dilakukan pada “variasi keadaan yang luas”. Soalnya lalu menjadi berapa banyak observasikah yang diperlukan untuk memenuhi “sejumlah besar itu”? Haruskah sebatang logam tertentu dipanasi 10 kali, 100 kali atau berapa banyak lagi sebelum bisa disimpulkan logam selalu memuoi bila dipanasi? Jadi, apabila prinsip induksi ingin dapat berperan sebagai pemandu ke arah penyimpulan yang sah, maka kata-kata “sejumlah besar” itu perlu dikualifikasi lebih terinci dan jelas.¹¹

Keruwetan berikutnya menyangkut masalah “variasi kondisi yang luas”. Apa dan bagaimana dapat dikualifikasi sebagai variasi kondisi yang berarti dan luas itu? Ketika menyelidiki titik didih air, misalnya, apakah perlu ada variasi dalam tekanan udara dan kemurnian air, cara pemanasannya dan waktu pemanasannya yang dipilih (pagi siang, malam dan sebagainya)? Sudah tentu jawabannya adalah “ya” untuk dua yang pertama, dan “tidak” untuk dua yang terakhir. Akan tetapi apa dasar dari jawaban ini? Pertanyaan ini penting karena daftar variasi itu dapat diperluas tidak terbatas dengan menambahkan satu variasi dari variasi-variasi selanjutnya, misalnya, variasi mengenai warna tempat air, identitas pembuat eksperimen, lokasi geografisnya dan sebagainya. Kecuali variasi-variasi “tidak perlu” yang dapat ditidakan, jumlah observasi yang dibutuhkan untuk dapat melakukan penyimpulan yang sah akan tidak terbatas besarnya. Lalu, apa dasarnya sejumlah besar variasi dinyatakan “tidak perlu”? Tentu saja jawabannya adalah karena variasi-variasi

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

yang mempunyai makna dapat dibedakan dengan jelas dari variasi-variasi yang tidak perlu dengan bantuan dari “pengetahuan teori tentang situasi” yang sudah dimiliki peneliti dan tentang berbagai macam pengoperasian mekanisme fisikal. Akan tetapi untuk menerima hal ini berarti mengakui bahwa teori memainkan peranan vital “mendahului” observasi. Tapi, kata Chalmers, kaum induktivis naif tidak akan mengakuinya.¹²

Dalam usaha untuk menangkis beberapa kritik, Chalmers melihat kaum induktivis mundur ke argumentasi probabilitas. Tapi menurutnya, langkah ini justru dapat makin melemahkan posisi mereka. Kalaupun kaum induktivis menerima posisi bahwa memang tidak mungkin mengatakan 100% matahari akan terbenam setiap hari di Jakarta, tapi boleh jadi (*probably*) hal itu benar.

Maka kemudian pengetahuan ilmiah bukanlah pengetahuan yang telah dibuktikan, melainkan pengetahuan yang probabel benar.¹³ Tentunya prinsip induksi lalu diganti dengan satu versi probabilitas yang berbunyi “Apabila sejumlah A telah diobservasi pada variasi yang luas, dan apabila semua A yang diobservasi itu tanpa kecuali memiliki sifat B, maka semua A probable memiliki sifat B”. Perbaikan rumusan ini tetap tidak mengatasi persoalan induksi, karena, kata Chalmers, rumusan baru ini masih tetap merupakan suatu keterangan yang umum. Ia berarti bahwa berdasarkan sejumlah sukses yang terbatas, semua penerapan prinsip akan membawa ke kesimpulan umum yang probabel benar. Usaha-usaha untuk membenarkan versi probabilitas dalam prinsip induksi dengan mengappeal kepada pengalaman pastilah akan mengalami kesulitan yang sama seperti usaha membenarkan prinsip itu dalam bentuknya yang orisinal. Cara pemberian seperti itu akan memerlukan argumentasi yang tampaknya justru membutuhkan pemberian.¹⁴

Panjang lebar lagi Chalmers membongkar induktivisme pada soal probabilitas itu¹⁵ yang intinya bahwa probabilitas itu

¹² *Ibid*, p. 16-17.

¹³ *Ibid*, p. 17.

¹⁴ *Ibid*, p. 18.

¹⁵ Baca *ibid*, p. 17-21.

hanya bisa meningkat secara berarti jika disertai juga “teori” yang dapat diterima untuk memberi dukungan yang kuat dengan mengungkapkan hubungan kausal, misalnya teori dalam kasus hubungan kausal antara merokok dan kanker paru-paru. Chalmers menyatakan dengan jelas kesependapatannya dengan David Hume, seorang skeptis radikal,¹⁶ bahwa kepercayaan terhadap hukum-hukum dan teori-teori tidak lebih dari kebiasaan psikologis yang kita miliki sebagai akibat dari ulangan-ulangan observasi yang relevan. Chalmers juga berpendirian bahwa induksi juga tidak bisa semata-mata mengandalkan logika dan pengalaman, melainkan juga atas dasar pertimbangan hal-hal lain. Kaum induktivis juga tidak bisa dibenarkan ketika menganggap prinsip induksi sebagai sesuatu yang sudah jelas. Apa yang kita anggap sebagai “jelas” itu relatif dan terlalu banyak tergantung kepada tingkat pendidikan kita, prasangka-prasangka kita dan kebudayaan kita sebagai pemandu terpercaya untuk mencapai sesuatu yang masuk akal. Banyak kebudayaan pada berbagai tingkat perkembangan sejarah menganggap sudah jelas bahwa bumi itu datar. Jadi, apabila induksi hendak dibela sebagai sesuatu yang masuk akal, maka argumen yang lebih lihai harus dikemukakan daripada hanya mengandalkan hal-hal yang sudah jelas.¹⁷

Konsep dan Praktek Induksi dalam Pemikiran Hukum Islam

Induksi disebut dengan istilah *istiqra'* dalam bahasa Arab. Dalam kamus *A Dictionary of Modern Written Arabic*, istilah ini secara bahasa berasal dari akar kata و-ق yang setelah diberi imbuhan (*mazid*) memiliki arti antara lain meneliti (*to investigate*), memeriksa (*to check*), menguji (*to examine*), mengkaji (*to study*), dan

¹⁶ Hume berpendapat bahwa manusia tak bisa mengetahui apa pun dengan yakin, termasuk masalah-masalah moral. Hume menganut paham relativisme moral dan menegaskan bahwa karena tak seorang pun bisa mengetahui dengan pasti, maka tak seorang pun boleh memutuskan sebuah sistem moral alternatif. Morton White (ed.), *The Age of Analysis* (New York: Mentor Books-The New American Library of World Literature Inc, 1959), p. 137.

¹⁷ Chalmers, *Apa Itu*, p. 20.

menggali (*to explore*). *Istiqla'* adalah kata dalam bahasa Arab untuk menunjuk istilah induksi dalam kajian filsafat. Kata sifat *istiqla'i* dengan demikian adalah terjemahan dari istilah induktif.¹⁸

Istilah *istiqla'* sudah memasuki kajian hukum Islam, baik *usul al-fiqh* maupun *fiqh*, setidaknya sejak al-Ghazali (w. 505/1111). Di dalam *al-Mustasfa*, al-Ghazali membicarakan induksi dalam rangkaian pembicaraan tentang jenis-jenis pengetahuan yang bisa diandalkan kebenarannya (*al-i'tiqad al-jazm*) yang berjumlah tujuh macam. Yang pertama disebut *al-anwaliyat* (pengetahuan *a priori*) yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan semata-mata berfikir saja tanpa menggunakan indera maupun eksperimen. Contohnya adalah pengetahuan manusia bahwa dirinya ada dan bahwa dua lebih banyak daripada satu. Pengetahuan jenis ini dengan mudah dinilai benar atau salahnya oleh akal.¹⁹

Kedua adalah pengetahuan hasil introspeksi diri sendiri (*al-mushahadat al-batinah*), seperti pengetahuan orang bahwa dirinya sedang lapar atau haus, senang atau pun sedih. Berbeda dengan jenis pertama, pengetahuan ini juga dimiliki bahkan oleh binatang dan anak-anak yang belum menggunakan rasionya.²⁰

Ketiga adalah pengetahuan inderawi (*al-mahsusat al-zahirah*), yaitu pengetahuan seperti bahwa bulan berbentuk bundar dan bahwa matahari memancarkan sinar. Akan tetapi indera bisa saja terkecoh. Mata bisa terganggu karena kabur, atau menyimpulkan bahwa bayang-bayang itu diam padahal bergerak pelan-pelan sehingga tidak tertangkap pergerakannya oleh mata. Begitu juga mata melihat tubuh bayi dalam sesaat tetap tidak berubah padahal sebenarnya berkembang sedikit demi sedikit.²¹

Keempat adalah pengetahuan hasil pengalaman (*al-tajribat*) atau yang biasa disebut sebagai “berlakunya kebiasaan” (*ittirad al-*

¹⁸ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1980), p. 761.

¹⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul* ed. Muhammad 'Abd al-Salam 'Abd al-Shafi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah: 2000), p. 36.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

'adat), yaitu seperti pengetahuan bahwa api membakar, roti mengenyangkan dan batu jatuh ke bawah. Pengetahuan ini bernilai pasti bagi yang mengalaminya. Orang bisa berbeda pendapat tentang pengetahuan ini sejalan dengan perbedaan hasil penyimpulan pengalamannya. Pengetahuan ini disusun dari *juz'iyat* atau kejadian-kejadian partikular yang berbasis pengalaman inderawi lalu dibuat kesimpulan umum. Ketika telah menjadi kesimpulan umum, maka pengetahuan ini bukan lagi menjadi milik indera. Indera hanya melihat bahwa sebuah batu jatuh ke bawah. Tetapi menyimpulkan bahwa semua batu jatuh ke bawah bukan lagi pekerjaan indera.²²

Kelima adalah berita yang pasti (*al-mutawatirat*) seperti pengetahuan adanya Mekah, bahwa al-Shafi'i memang pernah ada, atau pun pengetahuan tentang jumlah raka'at salat lima waktu. Pengetahuan demikian tidak didapatkan melalui indera selain sebagai hasil mendengar kata orang. Sedangkan keputusan untuk membenarkan informasi itu adalah pekerjaan akal dengan dibantu pendengaran. Tetapi juga bukan sekedar mendengar, melainkan berulang-kali mendengar dalam jumlah yang tak terbatas. Tidak pernah diketahui waktu yang persis kapan dugaan berubah menjadi pengetahuan yang pasti. Pengetahuan jenis ini adalah pengetahuan pasti *yaqini* dan yang cocok untuk dipakai sebagai premis dalam silogisme (*muqaddimat al-barabin*). Pengetahuan lain tidak memiliki kepastianan seperti ini.²³

Keenam adalah pengetahuan hipotetis (*al-wahmiyat*) seperti pengetahuan bahwa semua benda pasti memiliki arah yang bisa ditunjuk (bertempat di arah tertentu) atau bahwa tidak mungkin ada benda yang tidak bisa ditunjuk arahnya. Pengetahuan ini sebenarnya bergandengan dengan pengetahuan *al-mahsusat* dalam arti tidak bisa bertentangan dengan hasil pengamatan indera.

Ketujuh adalah pengetahuan *mashburat* (hal-hal yang telah menjadi properti umum), yaitu pendapat-pendapat baik yang seharusnya diterima. Adapun persaksian semua orang atau mayoritas maupun persaksian mayoritas orang mulia seperti kata

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 38.

orang bahwa berdusta itu tercela, mencederai orang tak berdosa itu tercela, tidak mensyukuri nikmat Allah itu juga tercela, serta sebaliknya bersyukur kepada Allah, menolong orang yang mendapatkan kecelakaan adalah perilaku baik, maka semua ini terkadang benar (*sadiqah*), terkadang pula tidak benar (*kadhibah*). Karena itu tidak bisa dijadikan premis dalam silogisme, karena proposisi-proposisi ini bukan termasuk *awwaliyah* maupun *wahmiyah*. Naluri manusia sebenarnya tidak serta merta menerima hal ini sebagai kebenaran. Mereka menerimanya sebagai kebenaran karena banyak faktor yang mereka alami semenjak masa kecil. Bisa jadi karena pernyataan demikian sering terdengar, sehingga mengkristal menjadi semacam keyakinan (*i'tiqad*). Bisa juga pembenaran itu karena sifat mudah menerima pendapat, karena tuntutan kepantasan pergaulan atau pula karena watak mudah terpengaruh. Faktor-faktor ini berlangsung demikian intensif sebelum orang menemukan argumentasi yang kokoh untuk membenarkannya. Maka tidak heran jika misalnya komunitas-komunitas tertentu membenarkan bahwa menyembelih binatang itu perbuatan buruk dan mereka tak mau memakan dagingnya.²⁴

Oleh karena itu, *mashburat* ini kerap mendatangkan kesalahan besar. Sebagian besar *qiyyas* yang dilakukan oleh *mutakallimun* (teolog muslim) dan *fuqaha'* (ahli fiqh) dibuat atas premis-premis *mashburat* yang mereka terima semata-mata karena popularitasnya. Karena itu banyak sekali hasil dari *qiyyas* itu saling bertentangan, hal yang membuat mereka kebingungan.

Induksi atau *istiqra'* didefinisikan oleh al-Ghazali sebagai²⁵:

تصفح امور جزئية لنحكم بحكمها على امر يشمل تلك الجزئيات

[menyelidiki dengan teliti kasus-kasus partikular untuk membuat satu kesimpulan bersama yang mencakup semua kasus tersebut]

Selanjutnya al-Ghazali membagi induksi ke dalam induksi lengkap (*istiqra' tamm*) dan yang tak-lengkap (*lam yakun tamman*). Disebut *istiqra' tamm* jika kesimpulan diambil setelah meneliti semua kasus partikular (*juz'iyat*). Kesimpulan ini menjadi

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

pengetahuan *qat'iyat* (berkepastian penuh). Sedangkan *istiqra'* tak-lengkap merupakan hasil observasi dari sebagian saja *juz'iyat*, sehingga pengetahuan yang dihasilkannya hanya bersifat *zanni* (spekulatif) dan hanya dibenarkan untuk menangani soal-soal *fiqhijat* (berkenaan dengan hukum atau *fiqh*).²⁶ Induksi tak lengkap ini oleh Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn al-Razi (544-606 H.) disebut sebagai *al-istiqra' al-maznun* (induksi dengan kesimpulan probabel). Ia sendiri memberikan definisinya:²⁷

الاستقراء المظنون هو اثبات الحكم في كلي لشيوهه في بعض جزئياته

[*Istiqra' maznun adalah menetapkan hukum terhadap kulli (universal) karena keberadaan hukum itu pada sebagian partikularnya*].

Al-Ghazali hanya memberikan contoh tentang induksi tak-lengkap. Induksi ini bisa memutuskan bahwa salat *witr* (salat beraka't ganjil di waktu malam) adalah tidak wajib dengan alasan bisa dikerjakan di atas kendaraan. Sedang salat *fard* (wajib) tidak ada yang boleh dikerjakan di atas kendaraan. Bahwa "salat *fard* tidak boleh dikerjakan di atas kendaraan" adalah hasil *istiqra'*, yaitu setelah dilakukan penelitian atas berbagai salat yang tergolong dalam salat *fard* ditemukan bahwa semua (*sa'ir*) jenis salat *fard* tidak dikerjakan di atas kendaraan.²⁸ Al-Razi

²⁶ *Ibid.* Induksi tidak lengkap disebut oleh al-Subki (w. 756 H.) dan al-Subki (w. 771 H.) sebagai *istiqra' naqis*. 'Aliyy bin 'Abd al-Kafi al-Subki dan Taj al-Din 'Abd al-Wahhab bin 'Aliyy al-Subki, *al-Ibbaj 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). Lihat Russell, *History of Western Philosophy*, p. 528.

²⁷ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn al-Razi, *al-Mabsul fi Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir Fayyad al-'Alwani, Vol. 6 (Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1400 H.), p. 217.

²⁸ *Ibid.* Contoh ini rupanya menjadi klasik karena tampaknya sebagai satu-satunya contoh tentang operasionalisasi *istiqra'*. Para pemikir sesudah al-Ghazali mengulang-ulang contoh ini. Lihat al-Subki dan al-Subki, *al-Ibbaj* Vol. 3, 173-174; Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Qudamah al-Muqaddasi (541-620 H.), *Rawdat al-Nazir wa Junnat al-Munazir*, ed. 'Abd al-'Aziz 'Abd al-Rahman al-Sa'id (Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud,

menjelaskan contoh ini dengan mengatakan bahwa premis pertama, yaitu “*witr* bisa dikerjakan di atas kendaraan” diambilkan dari *ijma'*. Sedangkan premis kedua, yaitu “tak ada salat wajib yang bisa dikerjakan di atas kendaraan” dihasilkan dari *istiqra'*.²⁹ Dengan demikian disimpulkan bahwa salat *witr* bukanlah salat wajib.

Tentang validitas kesimpulan dengan cara ini al-Razi mengatakan:³⁰

وَهُذَا النَّوْعُ لَا يَفِيدُ الْيَقِينَ لَأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْوَتْرُ واجبًا بِخَلْفِ سَائِرِ الْوَاجِبَاتِ فِي هَذَا الْحُكْمِ وَلَا يَعْتَنِي عَقْلًا أَنْ يَكُونَ بَعْضُ أَنْوَاعِ الْجِنْسِ مُخَالِفًا لِحُكْمِ النَّوْعِ الْأُخْرَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ. وَهُلْ يَفِيدُ الظُّنُونُ أَمْ لَا؟[؟] الْأَظْهَرُ أَنَّ هَذَا الْقَدْرُ لَا يَفِيدُ إِلَّا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ، ثُمَّ بِتَقْدِيرِ حَصْولِ الظُّنُونِ وَجْبُ الْحُكْمِ بِكُونِهِ حَجَةً لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَقْضَى بِالظَّاهِرِ"

[kesimpulan ini tidaklah bernilai pasti sebab bisa saja salat *witr* sebenarnya berhukum 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 *zanni* (sangat mungkin atau probabel benar) ataukah tidak? Tampaknya bernilai *zanni* pun tidak, kecuali ada indikasi yang berdiri sendiri (yang menunjukkannya). Kemudian jika diandaikan bahwa kesimpulannya memang bernilai *zanni*, maka hal itu wajib dipakai sebagai landasan hukum (*bujyah*) 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.

1399 H.), 25. Hallaq tampaknya juga tidak menemukan contoh lain yang di dalam kitab fiqh disebut secara eksplisit sebagai contoh dari *istiqra'*. Hallaq, “On Inductive Corroboration”, p. 6-7.

²⁹Al-Razi, *al-Mabsul*, Vol. 6, p. 217-218.

³⁰*Ibid.*

Dengan contoh yang sama, al-Qadi al-Baydawi (w. 685 H.) menegaskan bahwa induksi adalah sumber hukum (*al-dala'il*) yang diperselisihkan (*al-mukhtalaf fiha*) akan tetapi diterima validitasnya (*al-maqbulah*). Sama dengan al-Razi ia mengatakan bahwa hasil induksi hanya bersifat *zanni*, tetapi wajib diamalkan berdasarkan hadis Nabi yang semakna dengan yang telah disebut, “**نَحْنُ نَحْكُمْ بِالظَّاهِرِ**” (kami memutuskan berdasarkan apa yang tampak).³¹

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

Bentuk pemakaianya lain dari induksi juga ditemukan, akan tetapi masih sangatlah sederhana. Misalnya, al-Razi membela pendapatnya bahwa pada dasarnya *ishtirak* (homonim) dalam bahasa Arab itu tidak ada. Ia mengatakan pendapat ini berdasarkan *istigra'* atas kelaziman pemakaian dalam bahasa Arab bahwa lebih banyak *infirad* (satu kata dengan hanya satu arti). Adanya *ishtirak* merupakan perkembangan baru.³² Namun Al-Shawkani (1173-1250 H.) menegaskan bahwa *ishtirak* memang ada, sesuai dengan hasil *istigra'*. Ia katakan bahwa penelitian empiris benar-benar menemukan adanya kata-kata yang memiliki lebih dari dua arti yang sama-sama fungsional dan sama-sama kuat. Ia katakan bahwa kata *qur'* memiliki dua arti yaitu “suci” dan “haid”, *jun* berarti memiliki arti “putih” dan “hitam”, ‘*as'asa* berarti “menghadap” dan “membelakangi”. Berdasarkan *istigra'* juga ia tegaskan bahwa *ishtirak* terdapat pula di dalam al-Qur'an dan Sunnah.³³

Al-Shawkani selanjutnya mempergunakan metode *istigra'* untuk menyimpulkan kaidah-kaidah kebahasaan. Ia mengatakan bahwa pada dasarnya menurut kelaziman bahasa, perintah (*amr*) yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah bermakna kewajiban. Ini didasarkan pada apa yang telah berlangsung sebelum Islam,

³¹ al-Subki dan al-Subki, *al-Ibbaj* Vol. 3, 173. Al-Razi, *al-Mahsul*, Vol. 6, p. 1260,

³² *Ibid.*, Vol. 1, p. 382.

³³ Muhammad bin 'Aliyy bin Muhammad al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tabqiq 'ilm al-Usul*, ed. Muhammad Sa'id al-Badri, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1412/1992), p. 46.

misalnya penolakan budak melaksanakan perintah tuannya dipandang sebagai pembangkangan (*'isyan*). Bahwa ada perintah yang kemudian ternyata hanya bernilai anjuran, maka hal itu disebabkan oleh adanya *qara'in* (jamak *qarinah* = indikasi). Seluruh pendirian ini, menurut al-Shawkani dibuat dengan cara *istigra'* atau penelitian empirik.³⁴ Al-Shawkani selanjutnya mengutip al-Qarafi yang berdasarkan *istigra'*nya menemukan 12 jenis *istithna' muttasil*.³⁵

Masih untuk pemakaian sederhana, induksi dipergunakan oleh sementara penulis fiqh untuk secara kuantitatif menyebut jumlah syarat atau rukun dari ibadah tertentu. Demikian pula induksi mereka pergunakan untuk mendaftar misalnya konsekuensi-konsekuensi hukum yang muncul setelah adanya fakta hukum tertentu.

Al-Bahuti, misalnya, menyebutkan berdasarkan *istigra'* yang dilakukannya ada delapan hal yang membatalkan wudu.³⁶ Ia katakan juga bahwa berdasarkan *istigra'*, perempuan yang mengalami datang bulan haram melakukan 15 pekerjaan.³⁷ Dengan *istigra'* ia juga menemukan bahwa unsur-unsur (*arkan*) salat ada 14 macam.³⁸ Al-Bahuti berdasarkan *istigra'* juga membuat tiga klasifikasi tanah yang dirampas dari orang kafir.³⁹ Sedangkan syarat nikah menurut *istigra'* yang dilakukannya ada lima.⁴⁰

³⁴ *Ibid.*, 170.

³⁵ Kata-kata '*umm* (berlaku umum) di dalam al-Qur'an maupun hadis seringkali tidak lagi berlaku umum, melainkan telah *ditakhsis* (dispesifikasi). Salah satu alat spesifikasi ini adalah *istithna'* (perkecualian). Jika perkecualian itu berada pada tempat lain, yaitu tidak menjadi satu dengan teks yang dispesifikasi, maka perkecualian itu disebut *istithna' munfasil* (terpisah). Sedangkan jika menjadi satu dalam teks disebut *istithna' muttasil* (bersambung menjadi satu). Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisi li al-Dawlah al-Islamyah, 1972), p. 187.

³⁶ Mansur bin Yunus bin Idris al-Bahuti, *Kashshaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'* Vol. I, ed. Hilal Muslihi Mustafa Hilal (Beirut: Dar al-Fikr, 1402 H.), 122.

³⁷ *Ibid.*, p. 197.

³⁸ *Ibid.*, p. 385.

³⁹ *Ibid.*, Vol. 3, p. 94.

⁴⁰ *Ibid.*, Vol. 5, p. 41.

Sementara itu al-Shatibi (w. 790/1388) tidak mengutarakan definisi *istiqra'*. Ia hanya menegaskan peranan penting dari induksi dalam membuat kepastian tentang maksud teks ayat al-Qur'an atau Hadis. Ia katakan bahwa sebuah ayat atau hadis tunggal sebenarnya hanya bernilai informasi *zanni*. Ia menjadi pasti jika didukung oleh ayat-ayat dan/atau hadis-hadis lain yang memberikan makna yang sama dalam jumlah yang "nyaris tidak terbatas".⁴¹ Ia katakan bahwa informasi wahyu dengan tingkat seperti ini memberikan kepastian penuh atas suatu pengertian hingga serupa dengan apa yang disebut dalam wacana ilmu hadis sebagai *mutawatir ma' nawi*,⁴² atau apa yang disebut al-Razi sebagai *al-tawatur min jihat al-ma'na*.⁴³ Sekaligus bisa disebut di sini bahwa konteks ketika al-Razi menyebut istilah ini adalah ketika ia membela pendiriannya tentang validitas *ijma'* sebagai sumber hukum di mana demikian banyak hadis Nabi yang berbicara tentang topik yang sama, yaitu otoritas "suara *jama'ah* (komunitas muslim)". Hadis-hadis ini secara terpisah-pisah dan dengan ungkapan yang berbeda-beda cukup meyakinkan akan begitu bernilainya pendapat *jama'ah* sehingga bisa dijadikan pijakan hukum.⁴⁴

Akan tetapi tampaknya tidak satu pun ahli secara eksplisit menyinggung peranan *istiqra'* dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, baik para pengarang kitab dalam bidang ini maupun para pembahas kontemporer. Al-Suyuti (849-911 H.) di dalam *al-Ashbah wa al-Naza'ir* tidak menerangkan bagaimana ilmu ini terlahir. Ia hanya

⁴¹ Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwaafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), p. 25

⁴² *Ibid.*, p. 24-25. Baca keterangan *foot-note* nomor 2 (hal 24), 1-4 (hal. 25). *Mutawatir ma' nawi* adalah istilah dalam ilmu hadis yang menunjukkan adanya beberapa hadis dengan jalur periwayatan dan susunan redaksional yang berbeda-beda pula tetapi menggarap tema yang sama atau menunjuk arti yang sama. Wael B.Hallaq, "On Inductive Corroboration: Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" dalam Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), p. 19-20.

⁴³ al-Razi, *al-Mabsul*, Vol. 4, 114.

⁴⁴ Periksa koleksi hadis-hadis demikian dalam *ibid.*, p. 109-113.

menyebutkan betapa besar manfaat ilmu ini dengan mengatakan bahwa⁴⁵

اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم بما يطلع على حقائق الفقه ومداركه وما يأخذه وأسراره ويتميز في فهمه واستحضاره ويقتدر على الإلحاد والتخرير ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والواقع التي لا تنتهي على مر الزمان.
ولهذا قال بعض أصحابنا الفقه معرفة النظائر

[Ketahuilah bahwa ilmu al-ashbah wa al-naza'ir (al-qawa'id al-fiqhiyah) adalah penting sekali agar orang bisa menemukan hakekat, dalil, sumber dan rahasia fiqh. Juga agar orang mendapatkan cara istimewa dalam memahami fiqh dan selalu siap dengan ketentuan fiqh yang diperlukan. Orang juga bisa mencapai kemampuan untuk melakukan ilhaq dan takhrij (proses mendeduksi hukum baru berdasarkan kaidah) untuk menghadapi kasus-kasus hukum yang baru yang belum disebut (dalam al-Qur'an dan hadis) yang memang akan terus menerus timbul. Karenanya ada di antara kita yang mengatakan bahwa hakekat fiqh adalah mengetahui naza'ir (padanan-padanannya).]

Walaupun begitu, pernyataan bahwa guna *al-qawa'id al-fiqhiyah* itu adalah “untuk melakukan ilhaq dan takhrij – yakni (proses mendeduksi hukum baru berdasarkan kaidah) untuk menghadapi kasus-kasus hukum yang baru yang belum disebut (dalam al-Qur'an dan hadis)” - jelas mengingatkan orang akan salah satu dari kegunaan induksi. Ia serupa dengan fungsi “meramal masa depan” atau “membaca kasus partikular yang senyatanya belum diobservasi”.

Al-Qawa'id al-Fiqhiyah Sebagai Hasil Induksi

Dalam kajian pemikiran hukum Islam, problema induksi tidak pernah diungkap sedemikian rumitnya. Meskipun demikian, pertanyaan-pertanyaan penting yang diajukan Chalmers dalam dialognya dengan kaum induktivis sebagaimana penjelasan di atas, berguna untuk memperbaiki pemahaman terhadap fungsi *al-qawa'id al-fiqhiyah*. Induksi dalam ilmu pengetahuan selalu berangkat dari hasil observasi. Hasil-hasil observasi yang terpisah-pisah kemudian membentuk generalisasi. Hal inilah yang

⁴⁵Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Ashbab wa al-Naza'ir fi al-Furu'* (T.t.: Dar al-Fikr, t.t.), p. 5.

tepatnya terjadi dalam kajian *fiqh* ketika para *fiqaha'* melakukan perumusan kaidah-kaidah *fiqh*. Jadi jika ditanyakan apakah benar *furu'* dari kaidah-kaidah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyah* merupakan bahan penyusunnya, penelitian para ahli yang sebagian telah disebutkan sebelumnya menunjukkan memang demikian halnya. Jika kebenaran kesimpulan tersebut hendak diuji kembali, maka satu-satunya jalan untuk melakukannya adalah dengan meneliti isi kitab *fiqh* yang disusun sebelum lahirnya kumpulan kaidah-kaidah itu sendiri dengan lengkap. Artinya, kitab *fiqh* yang diteliti mestilah berasal dari setidaknya abad ketiga H., bukan masa sesudahnya. Ini untuk memastikan bahwa aturan-aturan *fiqh* yang relevan dengan kaidah-kaidah *fiqh* itu telah dilahirkan sebelum kelahiran kaidah-kaidah itu sendiri. Salah satu kitab *fiqh* yang bisa diteliti untuk keperluan ini adalah *al-Umm* susunan al-Shafi'i (150-204 H.).

Dalam *al-Umm* ada persoalan seandainya ada dua orang yang berdiri hendak melakukan salat dan sama-sama bermaksud sebagai imam. Di belakang mereka berdiri banyak orang yang akan menjadi makmum. Al-Shafi'i menegaskan bahwa salat mereka yang menjadi makmum itu tidak sah jika mereka tidak menentukan kepada siapa mereka bermakmum.⁴⁶ Gagasan dari pendapat demikian adalah bahwa perlunya orang menjelaskan rincian dari amal ibadah yang akan dilakukannya agar ibadah itu memang menjadi sah sebagai ibadah yang dimaksudkan. Persoalan ini kemudian membangkitkan pembahasan tentang *ta'yin*, yaitu menyebut secara spesifik ciri-ciri ibadah yang hendak dilakukan. Di dalam *al-Ashbab* dirumuskan kaidah sebagai berikut:⁴⁷

مَا يُشْرِطُ فِيهِ التَّعْيِينُ فَالخَطْأُ فِيهِ مُبْطَلٌ

[amalan yang diwajibkan diberi *ta'yin*, maka kesalahan di dalamnya menyebabkan batalnya amalan tersebut]

⁴⁶ Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Umm* vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H.), p. 176

⁴⁷ al-Suyuti, *al-Ashbab*, p. 12.

Dalam kaidah ini, hal-hal yang terinci yang memang harus disebutkan, jika disebutkan secara salah, maka kesalahan tersebut membatalkan amalan. Dicontohkan di dalamnya bahwa ketika orang hendak melakukan salat, maka jenis salat apa yang hendak ia lakukan harus disebutkan secara terinci. Ia harus menyebut status salatnya, apakah wajib atau sunnah. Juga harus menyebut nama salatnya, *zubr* atau kan 'asr atau pula *dhuha*. Jika ia salah menyebutkannya, maka salat-salat ini batal. Dalam berpuasa, orang juga harus menyebut apakah puasanya puasa sunnah ataukah wajib, apakah Ramadan atau yang lain, misalnya nazar. Kesalahan dalam hal ini juga menyebabkan batalnya puasa tersebut.⁴⁸

Selanjutnya, al-Shafi'i menegaskan bahwa air yang berasal dari orang Nasrani tetap dianggap suci sehingga sah dipakai bersesuci sampai ada bukti bahwa air itu telah terkena najis yang mempengaruhi kesuciannya. Sebelum ada bukti demikian, air itu harus dianggap masih suci sebab asalnya memang suci.⁴⁹ Gagasan di balik pendapat demikian adalah logisnya meneruskan status hukum semula. Gagasan seperti ini pada masa belakangan dirumuskan dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* seperti tercantum dalam kaidah pokok nomor 2 yang berbunyi (الْيَقِينُ لَا يَرُولُ بِالشَّكِ keyakinan tidak bisa hilang oleh keraguan), dan khususnya tertuang dalam salah satu kaidah cabangnya yang berbunyi الأَصْلُ بِقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ⁵⁰ (pada dasarnya keadaan sesuatu masih seperti sediakala).

Selanjutnya al-Shafi'i mengatakan bahwa pencurian yang dikenai hukum potong tangan adalah pencurian barang yang sedang disimpan di tempat simpanannya, bukan barang yang sedang berada di sembarang tempat atau sedang terlantar. Apa yang dianggap sebagai tempat simpanan dan yang bukan adalah diserahkan kepada pendapat umum (*al-'ammah*).⁵¹ Pendapatnya ini diperjelasnya dengan mengatakan bahwa tempat penyimpanan tidak sama untuk setiap barang dan setiap konteks. Orang yang

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Al-Shafi'i, *al-Umm*, vol. 1, p. 8.

⁵⁰ Al-Suyuti, *al-Asbab wa al-Naz'a'ir*, p. 37, 54.

⁵¹ *Al-Umm* vol. 6, p. 148.

dalam perjalanan dan beristirahat dengan berbantal sarungnya, maka sarungnya itu dianggap berada dalam simpanannya dengan bukti dijaganya dengan cara dipakai berbantal. Pencurinya bisa dikenai potong tangan jika terpenuhi syarat lainnya. Jika pencuri mencuri barang dari rumah seseorang, tetapi baru dikeluarkan dari kamar belum sampai keluar secara total dari rumah dan keburu tertangkap, maka tangannya tidak boleh dipotong. Tapi jika rumah itu dihuni oleh beberapa orang yang menempati ruangan sendiri-sendiri, maka mengeluarkan barang curian dari kamar seseorang meskipun belum keluar dari rumah secara total sudah bisa menyebabkan pencuri dipotong tangannya.⁵² Pada masa al-Shaf'i tampaknya istilah *al-'adah* maupun *al-'urf* (keduanya lazim bermakna adat kebiasaan) belum dipergunakan dalam pembahasan-pembahasan seperti itu. Kata itu tidak dijumpai baik dalam *al-Umm* maupun *al-Risalah*. Al-Shaf'i menggunakan istilah *nazar al-'ammah* (pandangan umum). Pada karya al-Ghazali, istilah *al-'adah* dan *al-'urf* itu telah banyak dipakai.

Gagasan di balik makna “tempat penyimpanan barang” adalah pengakuan akan praktek-praktek lokal sebagai bahan pertimbangan dalam membuat sesuatu keputusan hukum, meskipun hukum itu bernama hukum Islam (*fiqh*). Selanjutnya, pembahasan soal tempat penyimpanan barang yang dicuri itu muncul kemudian dalam kitab-kitab *al-qawa'id al-fiqhiyah* sebagai contoh kasus dari kaidah pokok nomor 5 yaitu ^{العادة مكمة} yang berarti “adat kebiasaan menjadi rujukan hukum”. Kaidah inilah yang membenarkan hukum mengambil bahan-bahan aturannya dari adat kebiasaan. Salah satu contoh kaidah ini menyebut soal tempat penyimpanan barang yang dicuri, yang menjadi salah satu pertimbangan dalam penjatuhan hukuman potong tangan. Ditegaskan bahwa tempat yang dianggap sebagai tempat penyimpanan tergantung kepada adat kebiasaan setempat ('urf). Contoh ini ditempatkan di bawah satu-satunya kaidah cabang dari kaidah nomor lima ini yang berbunyi ^{كل ماورد به الشرع مطلاقا ولا}

⁵² *Al-Umm*, vol. 6, p. 148-149

ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف yang artinya “segala ketentuan agama yang diberikan secara umum tanpa kriteria baik dalam agama maupun dalam istilah bahasa, maka diserahkan perinciannya kepada adat kebiasaan”.⁵³

Di dalam *al-Umm* juga terdapat persoalan tentang status hukum harga anjing. Al-Shafi'i meriwayatkan beberapa hadis yang seluruhnya berbicara tentang larangan memiliki anjing kecuali bagi orang yang memerlukannya untuk mengendalikan ternak atau anjing penjaga. Berdasarkan hadis-hadis ini al-Shafi'i berpendapat haramnya harga anjing, dan konsekuensinya adalah haramnya memeliharanya. Apa yang hendak disampaikan dalam kasus ini adalah bahwa sesuatu yang diharamkan karena substansinya akan membawa kepada keharaman hal-hal lain yang berkaitan. Keharaman hal-hal lain di seputar penggunaan barang-barang haram lalu muncul dalam *al-Ashbah wa al-Naza'ir* dalam kaidah berikut:⁵⁴

مأحرم استعماله حرم اتخاذه

[apa yang diharamkan mempergunakannya, maka haram pula menyimpannya]

Contoh haramnya anjing di dalam *al-Ashbah* dideretkan bersama dengan contoh-contoh lain, yaitu *alat al-malahiy* (yang biasa diterjemahkan dengan alat-alat musik), alat-alat rumah tangga yang terbuat dari emas atau perak, babi, hewan-hewan berbisa (*fawasiq*), minuman keras, sutera dan perhiasan emas bagi laki-laki. Anjing diharamkan memeliharanya kecuali bagi keperluan berburu.⁵⁵ Berdasarkan kaidah ini, maka apa saja yang diharamkan menggunakananya, sebagaimana contoh-contoh sebagaimana termaktub, akan diharamkan pula mengusahakannya atau mengadakannya atau pula menyimpannya.⁵⁶

Sesudah meriwayatkan beberapa hadis Nabi SAW, al-Shafi'i menentukan secara eksplisit bahwa apabila pohon kurma

⁵³ Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, 69.

⁵⁴ Ibid., 102.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ kata *ittikhad* diterjemahkan dengan mengadakan, membuat, menyimpan, melestarikan dan sebagainya.

dijual sesudah diserbuki, maka buahnya nanti adalah milik penjual, kecuali jika disyaratkan lain. Atas dasar ini al-Shafi'i mengeluarkan makna implisitnya (*mafhum mukhalafah*) secara *istidlal*, jika belum diserbukkan maka buahnya adalah milik pembeli secara mutlak tanpa syarat. Pendapat demikian memastikan keterpaduan antara dua hal yang berbeda, yaitu pokok dan cabang. Ia mengatakan bahwa ketentuan demikian telah menjadi kesepakatan orang. Dari ketentuan ini al-Shafi'i mengembangkan ketentuan lain, yaitu bahwa semua makhluk hidup yang mengandung (hamil) jika dijual maka kandungannya disertakan dan tidak dijual terpisah karena dianggap sebagai anggota badan.⁵⁷

Ketentuan seperti itu pada masa belakangan dibuatkan kaidah sebagai berikut:⁵⁸

تابع تابع

[pengikut adalah pengikut]

Kaidah ini selanjutnya memastikan jika induk atau pokoknya berubah status hukumnya, maka pengikutnya mengikutinya, atau pengikut tidak bisa diubah status hukumnya secara terpisah. Orang yang membuat sumur di tanah umum, maka sumur itu menjadi miliknya berikut tanah di sekelilingnya (*harim*). Jika sumur itu dijual, maka *harim* itu ikut terjual pula. Sebaliknya, *harim* tidak bisa dijual secara terpisah tanpa sumurnya. Orang yang menjadi gila gugur kewajibannya menjalankan salat lima waktu. Jika salat ini tidak lagi wajib baginya, maka ia juga tidak diwajibkan mengganti salat itu ketika telah sembuh. Ketika sembuh itu, ia tidak disunatkan mengganti salat *rawatibnya*, sebab salat wajibnya yang menjadi pangkal dari *rawatib* itu memang telah gugur dari kewajibannya.⁵⁹

Kasus-kasus *fiqh* di atas, meminjam bahasa Chalmers, adalah apa yang disebut dengan keterangan tunggal, yang dalam wacana *al-qawa'id al-fiqhiyah* bisa disebut *juz'iyah*. Di sini Chalmers bertanya bagaimana caranya keterangan tunggal sebagai hasil

⁵⁷ Al-Shafi'i, *al-Umm*, vol. 3, 41-42.

⁵⁸ Al-Suyuti, *al-Ashbah*, 81.

⁵⁹ Ibid., 81-82.

observasi menjadi keterangan universal yang membentuk pengetahuan ilmiah? Bagaimana ungkapan-ungkapan sangat umum dan tidak terbatas seperti rumusan-rumusan dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* itu dapat dibenarkan hanya berdasarkan bukti-bukti terbatas berupa sejumlah keterangan observasi terbatas?⁶⁰

Dengan demikian pertanyaan yang pantas diajukan di sini adalah seberapa luaskah observasi atas *ju'iyah* atau *furu'* itu telah benar-benar dilakukan sehingga kesimpulannya dianggap benar. Di dalam kajian tentang *al-qawa'id al-fiqhiyyah* tidak pernah dipersoalkan apakah para penyusun kaidah-kaidah itu telah melakukan observasi atas semua *furu'* yang relevan. Akan tetapi tampaknya memang mustahil seorang *faqih* tertentu telah melakukan observasi atas seluruh *furu'* ketika menghasilkan sesuatu rumusan kaidah. Namun persoalannya menjadi lain jika dalam kenyataannya kaidah-kaidah itu disusun oleh sedemikian banyak orang yang tersebar lintas madhhab dan melibatkan banyak generasi. Apalagi selama dalam perkembangan antar generasi itu, rumusan-rumusan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* terus menerus mendapatkan penyempurnaan baik dalam segi materi maupun *drafting*nya. Ini mengisyaratkan bahwa tak ada *furu'* penting yang terlewatkan dari pengamatan, yaitu *furu'* yang memang telah dihasilkan sebelum disusunnya kaidah-kaidah itu. Kesimpulan demikian juga didukung oleh kenyataan bahwa *fuqaha'* malahan sempat menemukan kasus-kasus perkecualian (*mustathnayat*) untuk masing-masing kaidah. Walaupun demikian, baiklah diandaikan di sini bahwa tidak semua *furu'* sempat diamati, karena pada kenyataannya historis banyak madhhab yang telah punah, juga kitab-kitab *fiqh* yang hilang sehingga tidak sempat terliput oleh kajian. Di sinilah terlihat, *al-qawa'id al-fiqhiyyah* tidak bisa lepas dari problema induksi pada umumnya berkenaan dengan kepastian kebenarannya, yaitu bagaimana pengamatan yang hanya dilakukan pada sebagian *furu'* itu bisa dibenarkan membentuk kesimpulan umum.

Kegagalan untuk mengobservasi semua partikular juga merupakan hal yang lazim di segala pengetahuan. Induksi dalam

⁶⁰ Chalmers, *Apa itu*, 3.

al-qawa'id al-fiqhiyah memang bukanlah jenis induksi lengkap yang bernilai pasti dan hanya mengumpulkan pengetahuan tetapi tidak bisa mengembangkannya. Induksi lengkap memang tidak mempunyai kekecualian, tetapi tidak mendorong kemajuan pengetahuan.⁶¹

Induksi tak-lengkap lebih penting dan juga lebih memusingkan. Sebab penalaran ini melibatkan suatu proses melewati pertimbangan "dari beberapa" ke semua. Logika terus-terusan telah memberi peringatan terhadap proses seperti ini. Namun, dalam induksi tak-lengkap, orang menyimpulkan dari observasi terhadap contoh-contoh, baik sedikit atau banyak tetapi tidak semua, bahwa suatu pernyataan umum mengenai kelas ini dianggap benar.⁶²

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 dapat dibedakan suatu induksi yang valid dari generalisasi yang tergesa-gesa?

Pertanyaan ini dapat dirumuskan: dalam hal manakah orang dianggap telah mengikuti aturan-aturan 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.⁶³

Chalmers menegaskan bahwa induksi secara mandiri tidak bisa membuat kebenaran. Induksi mesti memiliki sandaran teori⁶⁴

⁶¹ P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), 135.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 136.

⁶⁴ Chalmers, *Apa Itu*, 16-17.

atau prinsip *a priori* ala kadarnya⁶⁵ agar hasilnya menjadi sah. Prinsip itu harus cocok untuk membenarkan kita memperkirakan bahwa apa yang terjadi pada kasus-kasus yang diobservasi tampaknya terjadi pula pada kasus yang belum diobservasi; namun para ahli logika pada kenyataannya tidak menemukan sebuah prinsip yang *self-evident* maupun yang memadai untuk mengabsahkan inferensi-inferensi induktif. Satu prinsip yang paling lazim diperlukan adalah prinsip bahwa setiap perubahan memiliki sebab, akan 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 kita harus mempergunakan induksi untuk memiliki ilmu pengetahuan apa saja adalah bukti bahwa ilmu pengetahuan tidak bisa semata bersifat empiris (bahkan di mana ia tidak menggunakan matematika), akan tetapi kita tidak bisa mengatakan bahwa penyimpulan induktif mengikuti premis-premisnya dengan cara yang sama pastinya dengan kongklusi pada deduksi.⁶⁶

Kebutuhan landasan bagi induksi seperti ini juga jelas disampaikan oleh *fuqaha'*. Al-Razi mengatakan bahwa kesimpulan induksi baru berkualitas *zanni* jika ada indikasi (*dalil*) yang mendukungnya. Kemudian jika diandaikan bahwa kesimpulannya memang bernilai *zanni*, maka hal itu wajib dipakai sebagai landasan hukum (*hujjah*) karena Nabi SAW bersabda, "saya mengambil keputusan atas dasar yang tampak"].⁶⁷

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.) menyebutkan secara lebih tegas bahwa induksi merupakan salah satu dari sumber hukum (*al-dala'il*) yang diperselisihkan (*al-mukhtalaf fiha*) akan tetapi diterima validitasnya (*al-maqbulah*).

⁶⁵ A.C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (New York: Collier Books, 1962), 52-53.

⁶⁶Ewing, *The Fundamental Questions*, 52-53.

⁶⁷Ibid.

Sama dengan al-Razi ia mengatakan bahwa hasil dari induksi sebenarnya hanya bersifat *zanni*, akan tetapi mengamalkannya bersifat wajib. Dasar dari pendapatnya adalah sebuah hadis Nabi yang lain yang bermakna sama dengan yang telah disebut, “**نَحْنُ حُكْمُ الظَّاهِرِ**” (kami mengambil keputusan berdasarkan apa yang tampak).⁶⁸

Diingatkan kembali di sini bahwa jenis induksi yang menghasilkan *al-qawa'id al-fiqhiyah* adalah jenis *istiqra' ma'nawi*, jenis yang berbeda dengan induksi yang dipergunakan dalam logika formal maupun induksi dalam pengetahuan alam. Di sini Fahmi Muhammad 'Alwan mengatakan bahwa induksi jenis ini mampu membuat kesimpulan kebenaran pasti, tidak lagi probabel. Ia berdalih bahwa *istiqra'* ini bukan jenis yang digunakan dalam ilmu pengetahuan alam, tetapi pengetahuan humaniora. Induksi jenis ini berangkat dari gagasan *mutawatir ma'nawi* dalam ilmu hadis dan gagasan *istiqra'* al-Shatibi. Ia katakan kebenaran pasti, sebab induksi ini tidak mengenai jumlah, dalam hal ini jumlah kasus partikular, tetapi tentang makna.⁶⁹

Agaknya 'Alwan lengah satu hal, yaitu bahwa gagasan tentang *mutawatir ma'nawi* - sama dengan induksi tak lengkap umumnya - juga telah dibuktikan memerlukan adanya teori untuk sampai kepada kepastian, yaitu apa yang disebut dengan teori *qara'in al-ahwal*. Harus dipastikan dulu adanya jaminan bahwa para perawi tidak melakukan persekongkolan tentang materi periyawatan.⁷⁰ Tanpa ada jaminan seperti ini, berapa pun jumlah

⁶⁸ Aliyy bin 'Abd al-Kafi al-Subki dan Taj al-Din 'Abd al-Wahhab bin 'Aliyy al-Subki, *al-Ibbaj fi Sharh al-Minhaj* Vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), 173; Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn al-Razi, *al-Mabsul fi Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir Fayyad al-'Alwani, Vol. 6 (Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1400 H.), 1260,

⁶⁹ Fahmi Muhammad 'Alwan, *al-Qiyam al-Daruriyah wa Maqasid al-Tashri' al-Islami*, (t.t: al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1989), 62-63.

⁷⁰ Wael B.Hallaq, "On Inductive Corroboration: Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" dalam Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 11-12.

perawi tidak akan memberikan kepastian apa pun bagi kebenaran materi riwayat.

Akan halnya beberapa ayat atau hadis yang mengusung tema yang sama dikatakan bisa membuat kesimpulan yang pasti, harus disadari bahwa kepastian yang diperoleh itu bagaimanapun juga bersandar pula pada sebuah teori, yaitu bahwa Allah telah berfirman dan ayat-ayat itu adalah firman Allah dan bahwa firmanNya adalah kebenaran yang harus diikuti. Demikian juga halnya dengan hadis Nabi, bahwa Nabi telah bersabda dan sabdanya adalah mengikat *in toto*. Tanpa teori ini, kesimpulan dari *istiqra' ma'nawi* atas hadis-hadis Nabi tidak memiliki arti kebenaran apa pun.

Dengan landasan konseptual ini, tingkat kebenaran pernyataan-pernyataan sebagaimana dirumuskan dalam kaidah-kaidah milik *al-qawa'id al-fiqhiyyah* sebenarnya adalah seperti kebenaran hasil induksi yang lain yaitu hanya probabel, bukan kepastian. Artinya kebenaran kesimpulan tentang pentingnya *nijyah* untuk sahnya ibadah, misalnya, hanyalah probabel, meskipun dalam kasus ini probabilitas itu demikian tingginya.

Dengan demikian, ketergantungan pada landasan teori tetap saja melekat pada *istiqra' ma'nawi*, dan tentu saja kemudian kaidah-kaidah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* sebagai hasil dari *istiqra' ma'nawi* itu. Lebih dari itu, kaidah-kaidah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* disimpulkan dari *fiqh*. Sementara itu, *fiqh* sebenarnya lebih banyak dipahami sebagai hasil pemikiran manusia dalam memahami *shari'ah*. Secara *in toto* ia adalah sebagai cerminan yang sah dari *shari'ah*, akan tetapi secara epistemologis, *fiqh* tidak memiliki kebenaran mutlak sebagaimana kebenaran *shari'ah*. *Fiqh* telah dihasilkan melalui penalaran manusia dengan acuan kehendak Tuhan, tetapi tidak seorang pun memiliki klaim untuk menyajarkan hasil pikirannya dengan kebenaran Ilahiah. *Fiqh* dengan watak seperti inilah yang kemudian diteliti dan dikelompokkan lalu diikat dengan kaidah-kaidah. Norma abstrak yang kemudian dihasilkan, yang sudah dimurnikan dari unsur-unsur partikularnya, merupakan gagasan-gagasan yang dituangkan ke dalam kaidah-kaidah. Oleh karena itu, sekalipun norma abstrak yang dikandung oleh kaidah-kaidah itu telah

diyakini kebenarannya, terutama secara rasional, masih diperlukan landasan wahyu untuk mengabsahkan kebenaran itu. Secara eksplisit, dasar dari kaidah biasa dicantumkan mendahului pembahasan kaidah itu sendiri. Setiap kaidah diusahakan memiliki landasan wahyu yang biasa disebut dengan *asl* sebagaimana telah dipaparkan. Wahyu sebagai landasan keabsahan hasil induksi juga berguna untuk memutus “lingkaran setan” yang tak jelas ujungnya sebagaimana terdapat dalam kajian logika umum, yaitu bahwa kebenaran induksi selalu membutuhkan induksi yang lain.⁷¹

Dalam kajian logika, sebagaimana telah disampaikan, selalu diingatkan agar orang tidak tergesa mengambil kesimpulan umum, sebab setelah sedemikian banyak fakta A ditemukan B, satu fakta saja A yang ditemukan C akan menghancurkan kesimpulan umum itu. Di sini yang unik adalah dalam *al-qawa'id al-fiqhiyah* justru para *fujaha'* sudah menyebut kasus-kasus perkecualian yang secara sepintas tergolong dalam kaidah X akan tetapi karena ada pertimbangan tertentu lebih baik atau seharusnya ditundukkan ke dalam kaidah Y. Kasus-kasus yang menyalahi kesimpulan umum seperti itu tidak pernah dipandang sebagai sesuatu yang mengganggu kebenarannya. Selanjutnya, penjelasan-penjelasan tentang adanya kasus-kasus perkecualian ini menunjukkan adanya kewaspadaan *fujaha'* tentang adanya problema induksi.

Sebagai hasil induksi, *al-qawa'id al-fiqhiyah* memikul tugas generalisasi. Kasus-kasus sejiwa yang tersebar di dalam berbagai bab *fiqh* disimpulkan ke dalam kaidah-kaidah yang mengikatnya. Generalisasi ini sendiri secara praktis berguna untuk mempermudah penguasaan atas kumpulan *fiqh* yang secara kuantitas memang sangat banyak. Berbeda dengan watak norma hukum positif, *fiqh* mengatur semua aspek kehidupan manusia. Tidak ada perbuatan manusia yang bisa lepas dari tilikan hukum Islam, atau *fiqh* itu. *Fiqh* telah memberikan norma sejak manusia belum dilahirkan sampai setelah ia meninggal dunia. Kehidupan

⁷¹ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2000), 529-530; Chalmers, *Apa Itu*, 15.

manusia sejak bangun tidur sampai berangkat tidur kembali juga diaturnya. Jumlah aturan yang demikian banyak ini perlu dikuasai oleh mereka yang memang berminat menjadi pakar *fiqh*, akan tetapi tampaknya penguasaan dalam arti penghafalan atas semua ketentuan *fiqh* itu tidak mungkin dilakukan dengan cara penghafalan biasa. Penguasaan seperti itu hanya mungkin dilakukan dengan meringkasnya menjadi kaidah-kaidah terlebih dahulu, baru kemudian kaidah yang menjadi simpulan *fiqh* itu dihafalkan. Dengan demikian maka makna penting menguasai kaidah ini menjadi demikian tinggi, sebagaimana termaktub dalam syair berikut⁷²:

وإنما تضبط بالقواعد # فحفظها من أعظم الفوائد

[cabang-cabang fiqh itu hanya bisa dikuasai dengan kaidah-kaidah, maka menghafalkan kaidah-kaidah itu adalah sangat bermanfaat]

Keumuman *al-qawa'id al-fiqhiyyah* selanjutnya ditunjukkan oleh gaya *drafting* dari kaidah-kaidah itu sendiri. Dari segi susunan redaksional, setiap kaidah terdiri dari subjek (*mubtada'*) dan predikat (*khabar*). Pada umumnya tidak ada komponen lain di luar dua jabatan itu, sehingga memang secara fisik kaidah-kaidah itu amat ringkas. Menilik bentuk kata yang digunakan, kaidah itu memang dimaksudkan untuk berlaku umum, sebab *mubtada'* itu disusun dari kata benda yang definitif (*mu'arrif*) dengan dibubuhinya *al ta'rif*. Dalam kaidah interpretasi yang dikenal seperti dalam *usul al-fiqh*, kata benda dengan ciri seperti itu disebut bermakna '*amm* (umum) dalam arti mencakup seluruh satuan benda yang memang cocok untuk disebut dengan nama dimaksud kata benda itu.⁷³ Oleh karena itu, misalnya, *kalimah tayyibah* yang berbunyi *al-hamdu lillah* biasa diterjemahkan dengan “segala (semua) puji bagi Allah”. Kalimat ini menunjuk segala jenis pujian adalah milik Allah. Atau segala ungkapan yang bermakna pujian, yang ditujukan kepada atau berasal dari siapa saja adalah milik Allah. Dengan demikian, keseluruhan 4 jenis pujian – yaitu pujian Allah

⁷² 'Abdullah bin Sulayman al-Jarhazi, *al-Manahib al-Saniyah*, margin al-Suyuti, *al-Ashbah*, 17.

⁷³ Abu Ishaq al-Shirazi, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh* (Bandung: Al-Ma'arif, t.t.), 14.

kepada dirinya sendiri, puji Allah kepada makhluknya, puji makhluk kepada Allah dan puji makhluk kepada makhluk - pada hakikatnya merupakan puji kepada Allah sendiri. Jika Allah dipuji, maka memang Dia adalah *Dhat* yang sepatasnya mendapatkan puji, dan jika makhluknya yang dipuji, maka adalah karena perkenan Allah memberikan sifat-sifat terpuji kepada makhluknya. Dengan demikian jika dalam kaidah *fiqh* terdapat kaidah *al-mashaqqah tajlib al-taysir*, yang berarti “kesulitan itu menghendaki kemudahan”, maka harus dipahami bahwa “segala jenis faktor yang bisa dipandang sebagai kesulitan menghendaki kemudahan”. Memang di dalam penjelasan yang diberikan dalam kaidah ini terdapat tidak hanya satu jenis kesulitan yang ditegaskan dibenarkan mendapatkan kemudahan. Keberadaan kasus-kasus senada tetapi diperkecualikan dari masing-masing kaidah juga merupakan isyarat implisit bahwa kaidah-kaidah itu sebenarnya dimaksudkan untuk berlaku secara umum, atau seluas-luasnya.

Al-Nadwi sempat pula mempersoalkan apakah daya berlaku *al-qawa'id al-fiqhiyah* bersifat *kulli* (universal) ataukah *aghlabiyah* (pada umumnya). Perbincangan soal ini mirip dengan perbincangan dalam logika, ketika para ahli membedakan antara kesimpulan universal dan kesimpulan umum. Kedua hal itu memang dibedakan dalam kajian logika. Apa yang disebut dengan “keputusan universal” adalah kesimpulan di mana predikat menerangkan (mengakui atau memungkiri) seluruh luas subjek. Misalnya semua orang dapat mati.⁷⁴ Keputusan seperti ini dibuat setelah mengamati kasus-kasus partikular dan tampaknya tidak ada kejadian yang bertentangan dengan kesimpulan demikian. Sedangkan “keputusan umum” adalah menyangkut hal yang pada umumnya benar, tetapi selalu mungkin ada perkecualianya. Misalnya, orang Batak pandai menyanyi. Keputusan umum tidak salah, kalau ada beberapa orang Batak yang tidak pandai menyanyi. Dalam kajian logika, keputusan umum termasuk keputusan “partikular”, sedangkan dalam

⁷⁴ Alex Lanur OFM, *Logika Selayang Pandang* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1983), 30.

keputusan universal dikatakan sesuatu tentang seluruh luasnya, tanpa ada yang dikecualikan.⁷⁵

Dengan berbagai argumentasi, al-Nadwi akhirnya menyimpulkan dengan tegas bahwa daya cakup *al-qawa'id al-fiqhiyah* adalah *kulli* (universal), bukan *aglabi* (umumnya),⁷⁶ sekalipun tidak seorang pun yang membuat penegasan seperti itu. Sebenarnya perdebatan demikian tidak memiliki signifikansi apa pun, sepanjang disepakati bahwa daya cakup *al-qawa'id al-fiqhiyah* memang luas, akan tetapi tetap dimungkinkan adanya kasus-kasus perkecualian sebagai bentuk kewaspadaan atas validitas kesimpulan induktif.⁷⁷ Kesimpulan induktif dari jenis induksi tak lengkap hanya memiliki nilai probabilitas saja, bukan kepastian.⁷⁸ Tampaknya al-Nadwi hanya ingin tidak seorang pun mengurangi makna penting dari *al-qawa'id al-fiqhiyah* dalam pengembangan pemikiran hukum Islam hanya dengan dalih banyaknya kasus perkecualian dalam kaidah-kaidahnya. Kasus-kasus perkecualian sudah jamak dalam kesimpulan yang dibangun secara induktif seperti itu. Kesimpulan bahwa "orang Batak pandai menyanyi" tidak perlu diganggu oleh kenyataan bahwa ada juga orang Batak yang tidak seperti itu. Di sini al-Nadwi juga tampak tidak konsisten dalam berbagai pernyataannya, mengatakan *kulli* tetapi tidak bisa menjamin universalitas kaidah-kaidah itu dengan mengatakannya tetap memiliki kasus-kasus perkecualian dan tetap menegaskan tidak berlakunya *al-qawa'id al-fiqhiyah* di tempat-tempat *nass* telah mengatur secara tegas.⁷⁹

Meskipun Chalmers merontokkan argumen kaum induktivis naif, ia mengakui bahwa ciri utama ilmu adalah kemampuannya untuk "menjelaskan" dan "meramalkan". Suatu pengetahuan adalah ilmiah apabila memungkinkan seorang ahli astronomi, misalnya, dapat meramalkan kapan akan terjadi

⁷⁵ Ibid., 31.

⁷⁶ Al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 44.

⁷⁷ Robert G. Olson, *Short Introduction to Philosophy* (New York-Chicago-San Francisco-Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967), 5.

⁷⁸ P. Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), 135-136.

⁷⁹ Al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 45

gerhana matahari berikutnya, atau seorang ahli fisika dapat menjelaskan mengapa titik mendidih air di tempat yang tinggi lebih rendah daripada yang normal atau 100 derajat Celcius.⁸⁰

Penutup

Munculnya *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dimulai dari kegiatan membuat rincian aturan hukum Islam yang dideduksi dari sumber-sumber wahyu. Teks-teks wahyu adalah pembangkit pertama munculnya upaya membuat norma tentang perilaku (fiqh) dengan sarana metodologi yang disebut *usul al-fiqh*. Kemudian fiqh berkembang dalam kuantitas demikian besar hingga menjadi sulit untuk menguasainya. Maka muncullah gagasan membuat kristalisasi fiqh dalam bentuk kaidah dalam jumlah yang relatif terbatas yang mempermudah penguasaannya. Aturan fiqh yang lazim disebut *furu'* atau *juz'iyat* diteliti alasannya dan dikelompokkan berdasarkan kesamaan alasan itu. Alasan hukum yang menyatakan *furu'* senada itulah yang kemudian dirumuskan secara eksplisit ke dalam kalimat-kalimat ringkas berbentuk kaidah, dan lahirlah *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, yaitu himpunan dari kaidah-kaidah itu.

Selanjutnya induksi dalam pemikiran hukum Islam dikenal dengan istilah *istiqra'*. Sebagaimana hasil induksi yang ditingkat probabilitas kebenarannya memerlukan sandaran teori atau pengetahuan a priori, *al-qawa'id al-fiqhiyyah* juga membutuhkan keabsahan dari sumber wahyu. Lebih dari itu, problem induksi dalam logika tercermin dengan baik dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah*. Di dalam logika, selalu ada peringatan akan kemungkinan adanya keterangan dan data yang menyalahi aturan umum yang dibentuk secara induktif. Sedangkan di dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* adanya kasus-kasus perkecualian merupakan wujud dari kewaspadaan fuqaha atas problem induksi.

Karenanya, untuk menyikapi kasus baru dilakukan dengan cara menemukan terlebih dahulu semangat wahyu sebagaimana tercermin di dalam fiqh secara induktif. Semangat itu menjadi kerangka umum pembuatan aturan untuk kasus-kasus baru. *al-*

⁸⁰ Chalmers, *Apa Itu*, 5.

qawa'id al-fiqhiyyah, dengan demikian merupakan rasionalisasi dari kehendak Allah sejauh yang dapat dipahami oleh manusia.

Daftar Pustaka

- 'Alwan, Fahmi Muhammad, *al-Qiyam al-Daruriyah wa Magasid al-Tashri' al-Islami*, t.t: al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1989.
- al-Bahuti, Mansur bin Yunus bin Idris, *Kashshaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'* Vol. I, ed. Hilal Muslihi Mustafa Hilal, Beirut: Dar al-Fikr, 1402 H.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* ed. Muhammad 'Abd al-Salam 'Abd al-Shafi'i, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah: 2000.
- al-Muqaddasi, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, (541-620 H.), *Rawdat al-Nazir wa Junnat al-Munazir*, ed. 'Abd al-'Aziz 'Abd al-Rahman al-Sa'id, Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud, 1399 H.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn, *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir Fayyad al-'Alwani, Vol. 6, Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1400 H.
- al-Shafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Umm* vol. 1, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1393 H.
- al-Shahari, 'Abdullah bin Sa'id Muhammad 'Abbad al-Lahji al-Hadrami, *Idah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.
- al-Shatibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Vol. 1 Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

- al-Shawkani, Muhammad bin 'Aliyy bin Muhammad, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq 'ilm al-Usul*, ed. Muhammad Sa'id al-Badri, Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1412/1992.
- al-Shirazi, Abu Ishaq, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh*, Bandung: Al-Ma'arif, t.t.
- al-Subki, 'Aliyy bin 'Abd al-Kafi, dan Taj al-Din 'Abd al-Wahhab bin 'Aliyy al-Subki, *al-Ihbaj fi Sharh al-Minhaj* Vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *al-Ashbah wa al-Naza'ir fi al-Furu'*, Beirut.: Dar al-Fikr, t.t.
- Chalmers, A. F., *Apa Itu yang Dinamakan Ilmu: Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu Serta Metodenya*, ter. Redaksi Hastra Mitra, Jakarta: Hastra Mitra, 1983.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968.
- Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books, 1962.
- Hadi, P. Hardono, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994.
- Hallaq, Wael B., "On Inductive Corroboration: Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" dalam Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, Seattle: University of Washington Press, 1990.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh*, Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunisi li al-Da'wah al-Islamyah, 1972.
- Lanur OFM, Alex, *Logika Selayang Pandang*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1983.
- Olson, Robert G., *Short Introduction to Philosophy*, New York-Chicago-San Francisco-Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967.

- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 2000.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut: Librairie du Liban, 1980.
- White, Morton, (ed.), *The Age of Analysis*, New York: Mentor Books-The New American Library of World Literature Inc, 1959.