

# LOGIKA INDUKTIF DAN DEDUKTIF DALAM TRADISI PEMIKIRAN *UŞUL AL-FIQH*

A. Yasid

*LAIN Sunan Ampel Surabaya  
DPK pada Fakultas Syari'ah LAI Ibrabimy  
Situbondo Jawa Timur*

**Abstract:** Logic occupies a central position in the tradition of *uşul al-fiqh* thought. Besides referring to the verbal revelation, the formulation of the rules of *uşul al-fiqh* is also based on formal logic so that it cannot be easily cracked all along. The logic with its main attention on the activity of the preparation of the right argument is built to study the various methods and principles used to distinguish the reasoning straight and distorted one. Inductive and deductive logic are typical ways of working in a world of *uşul al-fiqh* thought. Inductive logic is used to draw conclusions from individual cases that have a range of very specific to general conclusions. Whereas deductive logic is the opposite way. It's used to draw conclusions from things that are common to the individual case. In the tradition of *uşul al-fiqh* thinking, inductive logic is often used by *Ahñāf* schools. While many of deductive logics are demonstrated by the jurisprudence of *Mutakallimīn* followed by the majority of Islamic Juries.

**Abstrak:** Logika menempati posisi sangat sentral dalam tradisi pemikiran *uşul al-fiqh*. Selain mengacu pada wahyu verbal, rumusan kaidah *uşul al-fiqh* juga didasarkan pada pijakan logika formal sehingga ia tak mudah lekang dengan waktu. Logika dengan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar, dibangun untuk mempelajari beragam metode dan prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan yang menyimpang. Logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran *uşul al-fiqh*. Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu *uşul al-fiqh*, logika induktif sering digunakan *Mazhab Ahñāf*. Sedangkan

logika deduktif banyak diperagakan oleh kalangan yurisprudensi Mutakallimīn yang diikuti oleh mayoritas yuris Islam.

**Kata Kunci:** *kaidah, hukum, isfīnbat, teks wahyu, Mutakallimīn, Ahnāf*

## Pendahuluan

Dalam ilmu logika (ilmu *mantīq*) disebutkan, *al-insān ḥayawān nāṭiq* (manusia adalah hewan yang bisa berkata-kata, sekaligus berpikir). Nalar berpikir, dengan demikian, merupakan insting dan ciri khas manusia yang dapat membedakan dirinya dari makhluk lain. Dalam teks wahyu sendiri tidak terkirakan jumlahnya ayat-ayat yang menganjurkan penggunaan logika secara maksimal, termasuk dalam kajian hukum. Bahkan, sebagian hasil penelitian di Damaskus University beberapa waktu lalu menyebutkan bahwa tidak kurang dari 750 ayat al-Qur'an menganjurkan umat manusia menggunakan akal budinya.

Logika mengarahkan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar. Karena itu, logika mempelajari beragam metode dan prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan tidak lurus. Para Yuris mempunyai anggapan bahwa logika hanya berkaitan dengan kepentingan logis atau hubungan konsekuensial yang ada di antara kesimpulan dan premis-premisnya. Dengan begitu, logika bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional manusia, melainkan berpikir yang lurus atau membahas jalan pikiran atas dasar postulat-postulat hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Karena itu, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan. Sebab, logika merupakan kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematis dan berdasarkan hukum serta asas-asas yang harus ditaati agar seseorang dapat berpikir dengan tepat, teratur, dan

lurus. Cara berpikir seperti ini harus dilatih setiap saat sehingga dapat menjadi terampil.<sup>1</sup>

Penalaran berdasarkan logika yang disandarkan pada prinsip-prinsip hukum sangat berguna untuk memberikan refleksi kritis terhadap wacana-wacana ilmiah yang ditampilkan untuk memperkaya bidang teori hukum. Interpretasi aturan perundang-undangan juga sangat dipengaruhi oleh pertimbangan berdasarkan penalaran terhadap prinsip-prinsip hukum. Bentuk klasik penalaran hukum sebenarnya mengikuti prinsip-prinsip logika yang disebut silogisme, yakni penalaran yang dilakukan secara langsung dan sempurna. Penalaran hukum dalam bentuk silogisme mengandung tiga unsur, yaitu premis mayor (pernyataan hukum), premis minor (fakta hukum), dan kesimpulan sebagai penerapan premis mayor kepada premis minor.<sup>2</sup>

Dalam praktiknya, meski aturan hukum telah cukup jelas namun dalam menghadapi kasus-kasus hukum konkret seorang yuris akan melakukan suatu upaya *inarticulate*, yakni menggunakan keyakinan sesuai prosedur ilmiah yang bermuara pada perumusan apa yang menjadi premis mayor terhadap suatu fakta hukum. Sungguh pun logika mengajarkan segala sesuatu yang diperlukan untuk menghindarkan kesalahan dalam rangka mencapai kebenaran, namun ia belum mengajarkan kebenaran materi pemikiran. Karenanya, dalam ilmu hukum premis-premisnya belum ada sehingga harus diciptakan. Aturan-aturan hukum yang dipandang sebagai premis mayor selalu memerlukan kualifikasi atau interpretasi dalam konteks kenyataan faktual yang konkret. Selain itu, dinamika kehidupan juga selalu memunculkan situasi baru yang belum memiliki aturan yang dapat diterapkan. Karena itu, aturan hukum selalu mengalami pembentukan dan pembentukan ulang.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayu Media Publishing, 2006), hlm. 242.

<sup>2</sup> *Ibid*, hlm. 247-248.

<sup>3</sup> *Ibid*, hlm. 249.

### Sejarah Penggunaan Logika dalam Kajian Hukum

Pada masa Rasulullah saw. masih hidup, beliau mempunyai multifungsi sebagai pemimpin umat. Di samping memegang kedudukan *tasyri'* untuk membuat undang-undang syari'ah, beliau juga mempunyai kedudukan *tanfizi'* untuk melaksanakan syari'ah itu sendiri. Rasulullah saw. sebagai penyampai risalah (*muballigh*), pada masa yang sama juga berkedudukan sebagai seorang imam besar, seorang hakim yang bijaksana, serta seorang mufti yang mendapatkan limpahan ilmu dari Allah swt. Dengan demikian, Rasulullah saw. adalah seorang *imam al-a'immah*, *qaḍi al-quḍāt*, serta *'alim al-'ulama'*.<sup>4</sup> Oleh karena itu, pada masa Rasulullah saw. masih hidup, pembagian ilmu ke dalam beberapa bagian dan sub-bagian belum diperlukan. Semua persoalan agama yang muncul pada masa itu akan mendapatkan tanggapan dan penyelesaian dari Rasulullah saw. secara langsung dengan bimbingan wahyu. Lantaran itu, penggunaan logika dalam kajian hukum saat itu belum diperlukan sehingga wajar jika belum muncul teori-teori hukum.

Demikian juga pada masa Sahabat, khususnya pada masa kepemimpinan *al-Khulafā' al-Rāsyidin*. Para Sahabat yang pernah hidup bersama-sama Rasulullah saw. memahami betul sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), rahasia-rahasia pembentukan undang-undang (*asrār al-tasyri'*) dalam Islam serta karakter masyarakat dan keadaan lingkungan di mana wahyu diturunkan. Di samping itu, mereka yang terdiri dari suku Arab kesehariannya memang menggunakan bahasa yang merupakan bahasa resmi al-Qur'an dan Sunnah yang mereka wariskan langsung dari Rasulullah saw. Keadaan seperti ini menyebabkan ilmu logika, termasuk logika hukum, dirasa belum diperlukan karena aktivitas *istinbāḥ* hukum dapat diselesaikan oleh para Sahabat tanpa perlu menggunakan kaidah-kaidah tertentu. Pada masa *tābi'in* belum juga diperlukan ilmu logika hukum karena mereka belajar fiqh secara langsung dari para Sahabat.

---

<sup>4</sup> Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Furuq*, Juz I (Bairut: 'Ālam al-Kutub, t.th.), hlm. 205–206.

Pada masa *Tābi' al-Tābi'm*, perkembangan zaman semakin pesat, penyebaran Islam semakin meluas ke berbagai daerah dan pergaulan orang Arab pun kemudian bercampur aduk dengan orang *'ajam* (bukan Arab). Dalam kondisi seperti ini umat Islam memerlukan rujukan kaidah-kaidah hukum Islam tersendiri agar para Mujtahid dapat memberikan pemahaman yang benar dan proporsional terhadap al-Qur'an dan Sunnah serta dapat memberikan penyelesaian bagi peristiwa-peristiwa hukum baru yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Dalam kondisi seperti inilah al-Syāfi'ī (w. 204 H.) membakukan dan sekaligus membukukan ilmu logika hukum. Logika hukum yang dibangun al-Syāfi'ī dilandaskan pada pesan-pesan teks wahyu, selain juga mengacu pada logika formal. Pada perkembangan berikutnya, ilmu logika hukum kemudian lebih dikenal dengan sebutan yurisprudensi Islam atau *ilmu uṣūl fiqh*. Embrio kelahiran ilmu ini oleh al-Syāfi'ī tampak jelas dalam *master piece*-nya, *al-Risālah*. Dalam karya ini al-Syāfi'ī membuat uraian al-Qur'an, penjelasan Sunnah terhadap al-Qur'an, ijtihad yang beliau formulakan dalam bentuk *al-Qiyās* serta uraian-uraian lain berkaitan dengan dasar-dasar *istinbāṭ* hukum.

Pada mulanya al-Syāfi'ī memberi nama buku *al-Risālah* ini dengan nama *al-Kitāb*. Namun, karena kandungan buku ini merupakan hasil surat-menyurat antara al-Syāfi'ī yang saat itu bermukim di Mesir dengan 'Abd al-Rahmān bin Mahdī yang tinggal di Khurasan (Iraq), maka buku ini kemudian diberi nama *al-Risālah* yang berarti sepucuk surat.<sup>5</sup> Dalam konteks sejarah pembentukan ilmu *uṣūl al-fiqh* di atas, hubungan Imam al-Syāfi'ī dengan ilmu *uṣūl al-fiqh* lalu dapat diumpamakan dengan

---

<sup>5</sup> 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḥlīlīyyah Naqdīyyah* (Jiddah: Dār al-Syurūq, 1984), hlm. 64 & 68; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām Tārīkhīn wa Manḥajīn* (Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), hlm. 307; Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam (Translated and Edited by Afzal Iqbal)* (Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, t.th.), hlm. 92.

hubungan Aristoteles dengan ilmu *mantiq* (logika formal) atau hubungan Imam Khalil bin Ahmad dengan ilmu *'arūd* (*prosody*).<sup>6</sup>

Secara lebih khusus lagi, kelahiran ilmu *uṣūl al-fiqh* ini sebenarnya dilatari oleh perdebatan pemikiran cukup sengit antara kalangan tradisionalis (*abl al-ḥadīṣ*) di satu pihak dan kalangan rasionalis (*abl al-ra'y*) di pihak lain. Paham tradisionalisme saat itu dipelopori oleh Imam Mālik bin Anas (w. 179 H) yang berpusat di Hijaz, sementara paham rasionalisme diwakili oleh Imam Abū Ḥanīfah (w. 150 H) di Baghdad. Jika Imam Mālik sangat terikat dengan fatwa-fatwa Sahabat dan tradisi-tradisi penduduk Madinah dalam aktivitas *istinbāt* hukumnya, maka Imam Abū Ḥanīfah yang hidup di kota metropolitan, pada saat itu, sangat rasional dan sangat berhati-hati dalam memilih dan memilah hadis-hadis yang dapat digunakan sebagai *ḥujjah syar'yyah*. Oleh karena itu, dalam aktivitas *istinbāt* hukumnya beliau lebih sering menggunakan analogi (*qiyās*) dibanding teks hadis yang masih diperdebatkan kesahihannya.

Imam al-Syāfi'ī kemudian mencermati betul-betul latar perdebatan pemikiran di atas. Pada satu pihak beliau berguru pada tokoh-tokoh aliran tradisional di Makkah sebelum merantau ke Madinah untuk belajar fiqh pada Imam Mālik. Pada pihak lain pengembaraan ilmiah beliau juga dilanjutkan ke Iraq untuk berguru pada tokoh-tokoh rasional binaan Imam Abū Ḥanīfah seperti Muḥammad bin al-Ḥasan (w. 189 H).<sup>7</sup> Dengan modal *riḥlah 'ilmiyyah* seperti ini, al-Syāfi'ī lalu dapat memadukan penggunaan sumber ajaran suci yang berupa teks dengan kaidah-

<sup>6</sup> Muḥammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Risālah (Taḥqīq wa Syarḥ Aḥmad Muḥammad Syākīr)* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 13; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, 1994), hlm. 178–179.

<sup>7</sup> Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Dirāsah Tārikhiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlīh wa al-Ittijāhāt allatī Zabarat Fihā* (Dimasyq: al-Syirkah al-Muttaḥidah li al-Tawzī', t.th.), hlm. 85–86; Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣuṣ fi al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1993), hlm. 92–95; 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, hlm. 68–69.

kaidah atau logika hukum secara bersamaan. Di satu pihak, beliau amat menghormati penggunaan al-Sunnah sebagai sumber inspirasi hukum. Di pihak lain, beliau juga tidak dapat menafikan begitu saja pentingnya penggunaan analogi dalam penetapan hukum-hukum *syar'ī*.<sup>8</sup>

Pengamatan komprehensif al-Syāfi'ī terhadap kedua aliran pemikiran di atas mendorongnya untuk membangun paradigma *uṣūl al-fiqh* sebagai dasar-dasar metode *istinbāṭ* hukum. Dengan hadirnya ilmu logika hukum ini, perdebatan sengit antara kedua aliran pemikiran di atas menjadi berkurang, atau bahkan sirna sama sekali, lantaran satu sama lain kemudian saling memahami hakikat perbedaan serta dapat merujuk semua aspek perbedaannya pada dasar-dasar *istinbāṭ* yang sudah dibangun dan dibukukan oleh al-Syāfi'ī.

Dari bangunan paradigmanya tersebut lalu ilmu *uṣūl al-fiqh* bisa diklasifikasi menjadi dua mazhab pemikiran besar, di samping terdapat mazhab lain yang menggabungkan kedua aliran tersebut. Mazhab-mazhab tersebut mempunyai pengaruh besar terhadap kajian ilmu *uṣūl al-fiqh* serta mempunyai dampak besar terhadap perkembangan kajian hukum-hukum cabang sampai sekarang.

Mazhab pertama adalah Mutakallimin yang seringkali disebut pula mazhab jumhur. Disebut Mazhab Mutakallimin karena logika yang digunakan mazhab ini bersinggungan dengan apa yang biasa digunakan ulama kalam. Sedangkan penyebutan mazhab jumhur disebabkan mazhab ini diikuti oleh mayoritas yuris dalam Islam. Mereka antara lain adalah ulama-ulama Mazhab Syāfi'ī, Mālikī, Ḥanbalī, Syī'ah Imāmiyyah, Syī'ah Zaydiyyah, dan Ibādiyyah. Mayoritas ulama kalam, Mazhab Mu'tazilah dan Asyā'irah juga mengikuti metode yang digunakan mazhab ini.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, hlm. 6.

<sup>9</sup> Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣuṣ fi al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 99; 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, hlm. 446.

Pendiri mazhab ini adalah Imam al-Syāfi'ī yang tak lain adalah *founding father* ilmu *uṣūl al-fiqh* itu sendiri. Mazhab ini membangun kaidah-kaidah sebagai landasan teori untuk menggali hukum-hukum operasional berlandaskan pada sumber asasinya. Kaidah-kaidah yang mereka bangun kemudian digunakan untuk mengkaji uslub-uslub bahasa dan dalil-dalil syara' dengan tidak menafikan aspek rasionalitas.<sup>10</sup> Dengan demikian, metodologi yang digunakan mazhab ini adalah metode teoretis yang independen dan berdiri sendiri karena kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang mereka buat mampu menghasilkan hukum-hukum operasional (fiqh) tanpa terikat dengan intervensi pemikiran luar.

Sebagai aliran pemikiran yang berdiri sendiri, Mazhab Mutakallimīn ini selalu berusaha meneliti atau men-*taḥqīq* kaidah-kaidah berpikir rasional (*manṭiqī*) kemudian menetapkan apa yang menjadi indikasi dalil-dalil *naqlī* atau '*aqlī* dari hasil penelitian tersebut. Usaha ini dilakukan tanpa ada pengaruh hasil *istinbāṭ* mazhab lain atau tanpa adanya kaitan dengan pendapat imam tertentu. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pengikut Imam al-Syāfi'ī sering berbeda pandangan dengan Imam al-Syāfi'ī sendiri dalam memberikan batasan dan kriteria kaidah-kaidah *istinbāṭ* hukum.<sup>11</sup> Sebagai contoh, Imam al-Syāfi'ī menganggap *maṣḥūm muwāfaqah* sebagai *qiyās jalī*. Sementara itu, mayoritas ulama lain dalam Mazhab Syāfi'īyah sendiri berpendapat lain. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh al-Ghazālī (w. 505 H), al-Āmidī (w. 631 H), dan lain-lain di mana mereka membedakan antara *qiyās* dengan *maṣḥūm muwāfaqah*.<sup>12</sup>

Kedua adalah Mazhab Aḥnāf yang mencoba membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* berdasarkan apa yang diperoleh dari imam-imam mereka dalam Mazhab Ḥanafī berupa hukum-

<sup>10</sup> 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, hlm. 457.

<sup>11</sup> Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 98-99.

<sup>12</sup> Muḥammad Bukhayt al-Muthī'ī, *Sullam al-Wuṣūl li Syarḥ Nihāyah al-Sūl*, dicetak bersama Jamal al-Dīn 'Abd al-Rahīm bin al-Ḥasan al-Asnawī al-Syāfi'ī, *Nihāyah al-Sūl fī Syarḥ Minḥāj al-Uṣūl*, Juz II, hlm. 204.

hukum (fiqh) hasil *istinbāt* mereka. Bahkan sekiranya ditemui kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang dibangun bertentangan dengan fiqh, maka mereka meninggalkan kaidah-kaidah tersebut kemudian beralih pada kaidah yang lebih sesuai dengan fiqh hasil ijtihad Imam mereka.<sup>13</sup> Pada kenyataannya, mazhab ini merujuk pada fiqh-fiqh hasil *istinbāt* Imam Abū Ḥanīfah (w. 150 H) dan sahabat-sahabatnya seperti Imam Abū Yūsuf (w. 182 H), Muḥammad bin Ḥasan (w. 189 H), Zufar (w. 158 H), dan lain-lain untuk dijadikan dasar pembentukan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*-nya.<sup>14</sup> Dalam kaitan ini, pakar *uṣūl al-fiqh* dari kalangan Mazhab Ḥanafi semasa mengemukakan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*-nya sering menyertakan aspek fiqhnya sebagai bahan rujukan.<sup>15</sup>

Dengan demikian, jika Mazhab Mutakallimīn membangun dahulu kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* untuk dibuat dasar *istinbāt* hukum maka sebaliknya dalam Mazhab Aḥnāf ini hasil *istinbāt* hukumnya dijadikan dasar untuk membangun kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh*. Karena melandaskan pada fiqh hasil *istinbāt* itulah kemudian Mazhab Aḥnāf ini biasa disebut juga dengan Mazhab Fuqahā' yang berarti "pakar-pakar fiqh".

Sedangkan yang ketiga adalah mazhab komparatif yang merupakan gabungan metode yang digunakan Mazhab Mutakallimīn dan Aḥnāf. Mazhab ini membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* yang tersendiri untuk dijadikan dasar *istinbāt* hukum. Selain itu, mereka juga menggunakan fiqh hasil *istinbāt* imam-imam mereka untuk dijadikan dasar membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah*. Mazhab ini diikuti oleh para ulama usul dari pelbagai mazhabnya, seperti ulama dalam Mazhab Ḥanafiyah, Mālikiyah, Syāfi'iyah, Zāhiriyyah, dan lain-lain.

Pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh* menjadi tiga bagian sebagaimana uraian di atas (Mazhab Mutakallimīn, Mazhab Aḥnāf, dan Mazhab Gabungan) merupakan pembagian konvensional yang sudah lazim dipakai dalam sejarah ilmu *uṣūl*

<sup>13</sup> 'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, hlm. 6.

<sup>14</sup> Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 99.

<sup>15</sup> *Ibid*, hlm. 99-100.

*al-fiqh* sejak fase pembukuannya oleh Imam al-Syāfi'ī pada abad kedua Hijriyah.

Namun demikian, sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* modern kurang setuju dengan formula pembahagian seperti di atas lantaran kurang menyentuh struktur *uṣūl al-fiqh* terdalamnya. Mūsā bin Muḥammad bin Yaḥyā al-Qarnī tidak setuju dengan pembagian di atas. Menurut beliau, pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh* tidak hanya terbatas pada tiga bagian, tetapi dapat diperluas lagi menjadi lima mazhab pemikiran. Tambahan dua mazhab lainnya, menurut analisis al-Qarnī, adalah sebagai berikut:

1. *Mazhab al-Istiqrā' al-Kullī*, yaitu mazhab *uṣūl al-fiqh* yang menyoroti hukum-hukum syari'ah serta tujuan-tujuan disyariatkannya ajaran suci (*maqāṣid al-syari'ah*) secara *kullī* atau menyeluruh. Dengan kata lain, kajian *uṣūl al-fiqh* dalam mazhab ini terfokus pada hukum-hukum *kullī* yang dilandaskan pada *maqāṣid al-syari'ah*. Kitab *uṣūl al-fiqh* yang dapat mewakili mazhab ini ialah *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah*.<sup>16</sup> Kitab *uṣūl al-fiqh* Mazhab Mālikiyyah ini dalam pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh* konvensional sebelumnya dimasukkan ke dalam Mazhab Gabungan.
2. *Mazhab al-Tafri'ī*, yaitu mazhab *uṣūl al-fiqh* yang mencoba menghubungkan hukum-hukum tingkat cabang (*al-furū'*) dengan dalil-dalilnya di level induk (*al-uṣūl*). Mazhab ini mengkaji aspek perbedaan para pakar *uṣūl al-fiqh* mengenai suatu persoalan hukum dengan merujuk pada dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing pihak. Dengan demikian, kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* dalam mazhab ini tidak mengkaji persoalan di luar yang diperdebatkan di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh*, khususnya masalah-masalah yang diperselisihkan secara substantif dan maknawi di kalangan mereka.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Mūsā bin Muḥammad bin Yaḥyā al-Qarnī, *Murtaqā al-Wuṣūl ilā Tarikh 'Ilm al-Uṣūl*, hlm. 39; Bandingkan dengan: 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad al-Namī, *al-Mubāḥḥah fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqarin*, Jilid I, hlm. 65.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Secara umum, pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh* yang dilakukan oleh al-Qarnī sesungguhnya tidak memiliki aspek perbedaan mendasar dengan apa yang dilakukan pakar-pakar *uṣūl al-fiqh* sebelumnya berkaitan dengan pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh*. Dua tambahan mazhab baru yang dilakukan al-Qarnī sebenarnya telah terkategori Mazhab Gabungan dalam pembagian mazhab *uṣūl al-fiqh* konvensional.

Pertimbangan al-Qarnī memasukkan kedua mazhab tambahan secara tersendiri lebih bersifat teknis ketimbang permasalahan yang sebenarnya. *Mazhab al-Istiqrā'ī al-Kullī*, misalnya, dimasukkan ke dalam mazhab tersendiri oleh al-Qarnī karena ia memang secara khusus menyoroti hukum-hukum *kullī* dengan pijakan *maqāṣid al-syarī'ah*. Begitu juga dengan *Mazhab al-tafri'ī*, dimasukkan sebagai mazhab tersendiri karena ia secara spesifik menghubungkan hukum-hukum cabang dengan dalil-dalil yang menjadi pijakannya.

### **Logika Induktif dan Deduktif *Uṣūl al-Fiqh***

Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu *uṣūl al-fiqh*, penggunaan logika induktif sering direpresentasikan oleh Mazhab Aḥnāf, sedangkan logika deduktif banyak digunakan oleh Mazhab Mutakallimīn yang dilokomotifi oleh Imam al-Syāfi'ī.

Jika mazhab tersebut pertama sering menginduksi kasus-kasus hukum secara spesifik menjadi teori dan kaidah-kaidah penalaran hukum secara umum maka mazhab tersebut kedua sebaliknya. Mereka sering mendeduksi kaidah-kaidah umum tentang penggalan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang bersifat khusus. Dengan perkataan lain, mazhab Aḥnāf dalam paradigma fiqhnya berangkat dari kasus-kasus hukum yang dihadapi masyarakat secara khusus, kemudian ditarik kesimpulan menjadi postulat-postulat berupa kaidah *istinbāṭ* hukum.

Sebaliknya, kalangan Mutakallimīn sengaja membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* secara mandiri kemudian diterapkan dalam penyimpulan hukum-hukum secara khusus yang terjadi di tengah masyarakat. Preseden yang ditampilkan kedua mazhab besar ini menunjukkan bahwa logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran *uṣūl al-fiqh*. Pada tahapan perkembangan selanjutnya pemaduan dua jenis berpikir logis ini tidak dapat dihindarkan sesuai tingkat perkembangan pranata sosial. Pada akhirnya, cara kerja para Yuris memiliki asal usul yang sama dengan menyetengahkan dan mengembangkan logika induktif dan deduktif secara terintegrasi.

Selain kedua cara berpikir logis ini sesungguhnya terdapat jenis lain dalam tradisi pemikiran *uṣūl al-fiqh*, yaitu Logika Dialektif. Logika ini digunakan untuk mengompromikan aneka perbedaan pendapat antara yuris yang satu dengan yang lain. Seperti diketahui bahwa dalam khazanah fiqh sarat dengan diferensiasi perbedaan (*ikhtilāf*), bukan pertentangan (*kebilāf*). Dalam kondisi seperti ini antara tesis yang satu dengan yang lain bisa ditarik sintesis sebagai upaya dialektika dalam perumusan hukum Islam. Karena itu dalam terminologi ilmu *uṣūl al-fiqh* lalu populer apa yang disebut *al-tarjīb*, yakni upaya seleksi dan memilih pendapat-pendapat yang proses *istidlāl*-nya dinilai lebih mendekati kebenaran. Logika lain yang justru lebih mengkristal dalam tradisi pemikiran *uṣūl al-fiqh* adalah logika analogi atau dalam bahasa arabnya disebut *qiyās*. Dikatakan lebih mengkristal lantaran logika ini dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* diposisikan sebagai sumber hukum *'aqlī* beserta jenis-jenis logika lain semisal *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *'urf*, *istiṣḥāb*, dan lain-lain.

Penggunaan logika dalam pengembangan hukum mutlak diperlukan lantaran teks wahyu hadir dalam performannya yang kebanyakan bersifat *ẓanni* dan mengatur persoalan secara garis besarnya. Teks wahyu sendiri sebagai acuan formal pembentukan hukum mempunyai nilai kebenaran absolut. Tetapi, preskripsi hukum sebagai hasil pemahaman nalar terhadap wahyu mempunyai kebenaran *nisbī* atau relatif. Seperti kita tahu bahwa sumber penggalan hukum Islam merupakan perpaduan antara

teks wahyu dan nalar ijtihad. Sebagai hasil penalaran ijtihad, preskripsi hukum mempunyai nilai akademis sangat tinggi sehingga bisa digunakan sebagai aturan operasional sehari-hari.

Ilmu hukum selain bersifat preskriptif sekaligus juga merupakan ilmu terapan. Sebagai suatu ilmu terapan, ilmu hukum dipelajari untuk praktik hukum. Akan tetapi apa yang dimaksud dengan praktik dalam hal ini tidak harus bersifat litigasi. Praktik hukum tidak selalu berkonotasi dengan adanya sengketa. Sebaliknya, praktik hukum dapat saja berupa telaah atas suatu kontrak tertentu, pembuatan kontrak, audit hukum, atau penyiapan naskah akademis suatu rancangan undang-undang. Dari hasil telaah tersebut dapat dibuat opini atau pendapat hukum. Opini atau pendapat hukum yang dikemukakan oleh ahli hukum merupakan suatu preskripsi. Untuk dapat memberikan preskripsi untuk keperluan praktik hukum dibutuhkan penelitian hukum.<sup>18</sup>

Praktik atau penerapan hukum harus dilandaskan pada teori-teori maupun prinsip-prinsip hukum secara umum. Anggapan yang mengatakan bahwa praktik tidaklah harus sama dengan teori merupakan suatu anggapan yang sangat naif. Dalam setiap ilmu terapan, termasuk ilmu hukum, penerapan ilmu harus didasarkan pada teori yang telah dibangun sebelumnya. Jika tidak, maka bukan saja dapat memutus mata rantai ilmu pengetahuan secara akademis, tetapi sekaligus menyebabkan gagalnya penerapan ilmu itu sendiri. Kesalahan menafsirkan teori ke dalam praktik demikian juga, dapat berujung pada gagalnya penerapan sebuah ilmu.

Teori hukum sendiri merupakan refleksi terhadap teknik hukum, tentang cara seorang ahli hukum berbicara hukum dan melihatnya dari perspektif yuridis ke dalam bahasa non yuridis, sekaligus tentang alasan pembenaran terhadap hukum yang ada. Pada masa lalu, teori hukum sering juga dinamakan 'ajaran hukum' yang tugasnya antara lain menerangkan berbagai pengertian dan istilah-istilah dalam hukum, menyibukkan diri dengan hubungan antara hukum dan logika, dan menyibukkan

---

<sup>18</sup> Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, hlm. 37.

diri dengan metodologi. Pada satu sisi, teori hukum mengandung filsafat ilmu dari ilmu hukum, sedangkan pada sisi lain teori hukum merupakan ajaran metode untuk praktik hukum.<sup>19</sup>

Dalam melakukan penerapan suatu ilmu tertentu terdapat cara dan strategi tertentu pula agar penerapan tersebut membuahkan hasil maksimal. Di sinilah letak suatu *art* atau seni dalam penerapan suatu keilmuan. Hal ini bukanlah suatu penyimpangan dengan menambahkan unsur lain di luar teori. Teori dan prinsip keilmuan tetap dipegang, hanya dalam menerapkannya diperlukan keluwesan dan tehnik tertentu. Dengan demikian, tetap tidak diterima pandangan yang menyatakan bahwa praktik tidak harus mengikui teori. Praktik yang tidak didasarkan pada teori adalah kegiatan coba-coba tanpa dasar dan pijakan. Ada kalanya dalam praktik ditemukan suatu hal baru yang mungkin tidak didapatkan dalam teori, tetapi hal ini sangat langka. Jika hal ini terjadi, perlu dikembalikan pada teori dasarnya. Apabila teori dasarnya pun tidak dapat menjawab dapatlah dikatakan bahwa hal ini merupakan sesuatu yang baru yang perlu ditelaah lebih jauh dan kemudian dapat dibuat teorinya.<sup>20</sup>

*Output* dari suatu kajian hukum adalah preskripsi yang berupa rekomendasi atau saran. Saran dalam konteks ini bukan sekadar berupa anjuran belaka. Sebab bagaimanapun ilmu hukum adalah ilmu terapan sehingga saran yang mesti dihasilkan dari penelitian harus dapat diterapkan. Dengan perkataan lain, saran yang merupakan preskripsi tersebut bukan berupa sesuatu yang bersifat khayalan atau angan-angan yang jauh tinggi di awan. Sebaliknya ia harus aplikabel sesuai karakter ilmu hukum yang bersifat terapan.<sup>21</sup>

*Output* berupa preskripsi tersebut dalam hukum Islam dikenal dengan *fiqh produk*. Sementara alat analisisnya berupa kerangka berpikir rasional disebut *fiqh proses*. *Fiqh proses* dalam konteks ini identik dengan perangkat penalaran ilmiah yang

---

<sup>19</sup> Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, hlm. 181–182.

<sup>20</sup> Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, hlm. 39–40.

<sup>21</sup> *Ibid*, hlm. 41.

mempunyai pretensi bagaimana teks wahyu bisa membumi sehingga dapat berwujud aturan hukum operasional yang kemudian menjadi pijakan umat manusia dalam pranata sosialnya. Hukum Islam, dengan demikian, sungguhpun melibatkan nalar manusia dalam proses pembentukannya, namun ia tetap mempunyai rujukan teks wahyu baik secara detail dan mikro (*juẓ'ī/tafsīlī*) maupun secara abstrak dan makro (*kulli/ijmālī*).

### **Logika *Uṣūl al-Fiqh* dalam Kasus *Maḥūm al-Mukhālafah***

Dalam memahami sebagian teks al-Qur'an dan Hadis terkadang tidak cukup menggunakan pendekatan tersurat saja, tetapi memerlukan logika terbalik atau dalam terminologi *uṣūl al-fiqh* disebut *maḥūm al-mukhālafah*. Sebagai contoh adalah pemahaman terhadap hadis nabi:

**في الغنم السائمة زكاة**

*Dalam ternak kambing yang dilepas (tidak diberi makan oleh pemiliknya) terdapat kewajiban zakat. (HR Imam al-Nasā'ī)<sup>22</sup>*

Makna tersurat hadis tersebut adalah bahwa pemilik kambing yang dilepas dan tidak diberi makan sendiri wajib mengeluarkan zakatnya sekiranya sampai satu nisab. Namun demikian, dengan menggunakan logika terbalik teks hadis tersebut mengandung pengertian tersirat bahwa kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidak dikenakan kewajiban zakat walaupun sampai satu nisab. Dalam tradisi pemikiran *uṣūl al-fiqh*, tingkat validasi *maḥūm al-mukhālafah* sebagaimana dalam contoh tersebut masih diperdebatkan di kalangan para yuris, khususnya antara kalangan Mazhab Mutakallimīn dan Mazhab Ahnāf.

*Maḥūm al-mukhālafah* sendiri merupakan kebalikan dari *maḥūm al-muwāfaqah*. Secara etimologi, kata “*maḥūm*” (مفهوم) berarti pemahaman atau sesuatu yang dapat dipahami. Sedangkan

---

<sup>22</sup> Al-Nasā'ī, *Mukhtaṣar Sunan al-Nasā'ī* (Ikhtisār wa Syarḥ wa Ta'liq al-Duktūr Muṣṭafā Dīb al-Bughā), hlm. 327.

kata “*mukhālafah*” (مخالفة) mempunyai arti berlawanan. Secara terminologi, *mafḥūm al-mukhālafah* ialah penunjukan lafadz untuk menetapkan hukum yang tidak disebutkan secara tersurat dan hukum tersebut berlawanan dengan hukum yang telah disebutkan secara tersurat dalam lafadz.<sup>23</sup> Diberi nama *mafḥūm al-mukhālafah* karena adanya pemahaman tersirat yang diperoleh berlawanan dengan pemahaman tersuratnya. *Mafḥūm al-mukhālafah* ini juga bisa diberi nama *dalīl al-khiṭāb* (دليل الخطاب) mengingat apa yang menunjukkan pada *mafḥūm al-mukhālafah* adalah salah satu jenis *khiṭāb* (perkataan), atau karena *khiṭāb* itu sendiri memberi pemahaman seperti dalam makna *mafḥūm al-mukhālafah*.<sup>24</sup>

Terdapat perbedaan pendapat cukup menyolok antara Mazhab Mutakallimīn dan Aḥnāf dalam menyikapi kehujjahan *mafḥūm al-mukhālafah*. Mazhab Mutakallimīn menganggap *mafḥūm al-mukhālafah* sebagai dalil dalam penetapan hukum Islam sekaligus sebagai salah satu kaidah penunjukan lafadz terhadap hukum-hukum yang dikandunginya. Mengingat *mafḥūm al-mukhālafah* dapat dijadikan *ḥujjah syar’iyyah* maka mazhab ini memandang wajib hukumnya mengamalkan kandungan teks dengan pendekatan logika terbalik ini.

Bagi Mazhab Mutakallimīn, jika sebuah teks dibatasi kandungan hukumnya dengan batasan tertentu, sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi maka dengan menggunakan pendekatan *mafḥūm al-mukhālafah* indikasi hukum yang dikandunginya berubah menjadi sebaliknya. Dengan ungkapan lain, adanya batasan tertentu dalam sebuah teks al-Qur’an atau Hadis mempunyai maksud dan tujuan tersendiri dari *Syārī’* (Allah). Oleh karena itu, sekiranya hukum haram dibatasi dengan batasan tertentu maka hukum haram tersebut berubah menjadi hukum halal apabila batasan di atas sudah tidak ada lagi. Begitu juga

<sup>23</sup> Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz III, hlm. 99; Al-Maḥallī, *Syarḥ al-Maḥallī ‘alā Matn Jam’ al-Jawāmi’*, dicetak bersama: al-‘Allāmah al-Bannānī, *Ḥāsyiyah al-Bannānī*, juz I, hlm. 245.

<sup>24</sup> Al-Shawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Juz II, hlm. 56.

sebaliknya, jika hukum halal diberi batasan dengan batasan tertentu maka ia beralih menjadi hukum haram sekiranya batasan tersebut tidak ada lagi. Kalau saja logika demikian ini tidak digunakan maka adanya batasan dalam teks al-Qur'an dan Hadis menjadi sia-sia belaka tanpa memiliki maksud dan tujuan. Kesiasiaan seperti ini tidaklah mungkin terjadi dalam syari'ah yang bijaksana. Dengan demikian, teks yang mempunyai batasan tertentu tadi mempunyai dua indikasi hukum. Pertama, indikasi hukum dengan cara *mantūq* (tersurat) dan yang kedua, indikasi hukum dengan cara *mafhum* (tersirat).<sup>25</sup>

Sebagai contoh adalah firman Allah:

**حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به**

*Dibaramkan atas kamu bangkai, darah, daging babi serta hewan-hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain nama Allah. QS al-Ma'idab: 3*

Indikasi hukum *mantūq* dari ayat di atas adalah bahwa hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain nama Allah adalah haram hukumnya. Sedangkan indikasi hukum *mafhum al-mukhālafah* (logika terbalik)nya, bahwa hewan yang disembelih dengan tidak menyebut nama selain Allah adalah halal hukumnya. Dengan menggunakan logika terbalik ini maka hewan hasil sembelihan seorang Muslim halal hukumnya dimakan walaupun ketika disembelih tidak menyebut asma Allah.

Jika Mazhab Mutakallimīn dapat mengakui validasi *mafhum al-mukhālafah*, sebaliknya Mazhab Ahnāf tidak dapat menerimanya sebagai *hujjah syar'iyah*. Bagi ulama Mazhab Ahnāf, *mafhum al-mukhālafah* bukanlah dalil yang dapat digunakan untuk menentukan indikasi hukum dari teks al-Qur'an dan Hadis. Kata *mafhum al-mukhālafah* sendiri dalam Mazhab Ahnāf lebih dikenal dengan nama *al-makhsūs bi al-ẓiker* (المخصوص بالذکر). Dalam kaitan ini, Imam Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) berkata bahwa menurut Mazhab Ahnāf, *al-makhsūs bi al-ẓiker* mempunyai indikasi hukum

<sup>25</sup> Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz III, hlm. 101-102.

terbatas serta tidak mempunyai logika terbalik atau indikasi hukum berlawanan.<sup>26</sup>

Bagi mazhab ini, timbulnya hukum berlawanan dari bunyi teks tersurat bukanlah dengan cara *mafhūm al-mukhālafah* tetapi karena terdapat dalil lain seperti *al-barā'ah al-aşliyyah* ( البراءة الأصلية), yaitu dalil yang mengatakan bahwa hukum asal dari setiap sesuatu itu adalah 'tidak ada' hingga ada dalil khusus yang menentukan hukum wajib, hukum haram, atau lain-lainnya.

Dalam memaknai dan menyikapi hadis tentang ternak kambing di atas, Mazhab Aḥnāf memang mempunyai pendapat yang sama dengan Mazhab Mutakallimīn, bahwa ternak kambing yang diberi makan sendiri oleh pemiliknya tidaklah dikenakan kewajiban zakat. Akan tetapi pendekatan yang digunakan kedua mazhab tidaklah sama. Jika Mazhab Mutakallimīn menggunakan pendekatan *mafhūm al-mukhālafah* dalam menanggapi Hadith di atas, maka Mazhab Aḥnāf menggunakan dalil *al-barā'ah al-aşliyyah* untuk mengungkap indikasi hukum sebaliknya, yaitu tidak adanya kewajiban zakat bagi kambing yang tidak dilepas.<sup>27</sup>

Namun demikian, Mazhab Aḥnāf tidak dapat menerima *mafhūm al-mukhālafah* sebagai *ḥujjah* terbatas pada ungkapan-ungkapan *syar'ī* baik berupa teks Al-Qur'an maupun Hadis. Sebaliknya, di luar teks *syar'ī*, seperti dalam perkataan manusia serta adat istiadat mereka, mazhab ini masih menganggap keberadaan *mafhūm al-mukhālafah* sebagai *ḥujjah*.<sup>28</sup>

Penolakan Mazhab Aḥnāf terhadap validasi *mafhūm al-mukhālafah* didasarkan pada asumsi dasar bahwa penggunaan logika terbalik ini dalam kebanyakan teks al-Qur'an atau Hadis akan menyebabkan rusaknya makna. Selain itu, hukum-hukum yang diperoleh dari kedua teks tersebut akan bertentangan dengan syari'ah yang telah ditetapkan secara baku dan permanen. Mazhab ini mengemukakan contoh QS. al-Tawbah: 36 yang

<sup>26</sup> Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Jaṣṣāṣ al-Rāzī, *Uşūl al-Jaṣṣāṣ (al-Fuṣūl fī al-Uşūl)*, Juz I, hlm. 154.

<sup>27</sup> Al-Bazdawī, *Uşūl al-Bazdawī*, dicetak di pinggir 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār*, Juz III, hlm. 573.

<sup>28</sup> Al-Shawkānī, *Iryād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uşūl*, Juz II, hlm. 57.

menyatakan haram melakukan kezaliman pada bulan-bulan haram yang empat. Jika diterapkan pemahaman terbalik (*mafḥūm al-mukhālafah*) dari teks ini maka boleh hukmnya berbuat kezaliman di luar bulan-bulan tersebut. Ini jelas bertentangan dengan ketentuan syari'ah yang sudah baku. Contoh lain adalah hadis yang menyatakan larangan mandi besar (bagi orang yang sedang junub) dalam air yang tidak mengalir. Pemahaman terbalik dari teks hadis ini menyatakan bahwa mandi biasa (bukan karena junub) dalam air yang tidak mengalir boleh-boleh saja dilakukan. Padahal, dalam syari'ah suci larangan mandi dalam air yang tidak mengalir itu berlaku secara umum baik bagi orang yang sedang junub ataupun tidak.<sup>29</sup>

Argumen lain yang dikemukakan Mazhab Ahnāf, bahwa pembatasan dalam teks wahyu kadang disebutkan bukan untuk menjelaskan kaitan hukum, melainkan sekadar untuk menyambut baik tradisi maupun realitas yang sedang terjadi. Sebagai contoh, dalam QS. al-Nisā': 23 disebutkan bahwa seseorang dihukumi haram mengawini anak tiri yang sedang dalam asuhannya. Batasan "sedang dalam asuhannya" disebutkan bukan untuk menjelaskan kaitan hukumnya, melainkan sebatas melihat aspek tradisi dan realitas yang sedang terjadi di masyarakat. Lantaran itu, ayat ini tidak dapat diambil pemahaman terbalik, misalnya, dengan mengatakan seseorang diperbolehkan mengawini anak tiri yang bukan dalam asuhannya.<sup>30</sup>

Kalangan Mazhab Mutakallimīn sendiri sesungguhnya tidak mengapresiasi penggunaan *mafḥūm al-mukhālafah* tanpa syarat dan batasan. Argumen penolakan Mazhab Ahnāf terhadap *mafḥūm al-mukhālafah* tidak bertentangan secara diametral dengan apa yang menjadi pendirian Mazhab Mutakallimīn. Contoh-contoh absurditas penggunaan *mafḥūm al-mukhālafah* yang

---

<sup>29</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 148–149; Muḥammad Adīb Ṣālih, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 680–682; Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 368.

<sup>30</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 149–150; Abu Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā (Taḥqīq Lajnah Iḥyā' al-Turūṣ al-'Arabī)*, Juz IX, hlm. 527.

dikemukakan Mazhab Ahnāf termasuk sesuatu yang dikecualikan dan dianggap tidak memenuhi persyaratan oleh Mazhab Mutakallimīn untuk diambil pemahaman terbalik. Dalam kaitan ini, mazhab ini mengajukan persyaratan bahwa batasan yang ada dalam sebuah teks wahyu tidaklah mempunyai maksud lain selain kandungan *mafḥūm al-mukhālafah*. Secara lebih terperinci, beberapa persyaratan yang harus dipenuhi dalam penggunaan pemahaman terbalik adalah sebagai berikut.

1. Kandungan *mafḥūm al-mukhālafah* tidak bertentangan dengan dalil lain yang lebih kuat, seperti teks wahyu dan lain-lain. Dengan kata lain, untuk menerapkan pemahaman terbalik (*mafḥūm al-mukhālafah*) dari sebuah teks disyaratkan tidak adanya teks lain yang menafikan kandungan hukum *mafḥūm al-mukhālafah*.<sup>31</sup>

Sebagai contoh, dalam QS. al-Baqarah: 178 disebutkan bahwa hukum qisas harus ditegakkan dalam kasus laki-laki merdeka membunuh laki-laki merdeka yang lain, hamba sahaya membunuh hamba sahaya yang lain, dan perempuan membunuh perempuan lain". Pemahaman terbalik dari ayat di atas bahwa seorang laki-laki tidak dikenakan hukuman qisas lantaran membunuh perempuan. Ini mengingat yang disebutkan secara tegas dalam ayat adalah perempuan membunuh perempuan, bukan laki-laki membunuh perempuan. Kandungan hukum dengan pendekatan logika terbalik seperti ini tidak dapat dibenarkan lantaran telah dinafikan oleh ayat lain dalam QS. al-Mā'idah: 45. Dalam ayat ini Allah swt. menyatakan bahwa hukum qishash mesti ditegakkan dalam kasus pertumpahan darah secara keseluruhan tanpa diskriminasi. Dalam ayat ini hukum qisas berlaku secara umum, termasuk di dalamnya jika orang laki-laki membunuh perempuan. Ayat inilah yang membatalkan penggunaan *mafḥūm al-mukhālafah* pada ayat sebelumnya.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Al-Shawkānī, *Iryād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, hlm. 59.

<sup>32</sup> Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I, hlm. 372.

Contoh lain, dalam QS. al-Nisā': 101 Allah swt. menyatakan bahwa orang yang sedang bepergian diperbolehkan meng-*qasar* (memendekkan) shalat jika khawatir diserang orang-orang kafir". Pemahaman terbalik (*mafhum al-mukhālafah*) dari ayat di atas adalah tidak boleh memendekkan shalat dalam keadaan aman (tidak ada serangan musuh). Akan tetapi, *mafhum al-mukhālafah* seperti ini tidak dapat diterapkan lantaran bertentangan dengan teks wahyu yang lain. Dalam sebuah teks hadis (HR Imam Muslim dan Abū Dāwūd) dikatakan bahwa boleh hukumnya memendekkan shalat dalam keadaan aman lantaran shalat *qasar* itu merupakan sedekah dari Allah swt. yang harus diterima oleh kita semua.<sup>33</sup>

2. Batasan dalam sebuah teks wahyu disyaratkan tidak mempunyai fungsi dan kegunaan lain selain untuk menetapkan hukum kebalikan (*mafhum al-mukhālafah*). Fungsi-fungsi lain dimaksud seperti untuk menyenangkan, untuk menakut-nakuti untuk memberi semangat, untuk membuat orang lari, untuk menyebut nikmat Allah swt. dan lain-lain.<sup>34</sup>

Sebagai contoh, dalam QS. Āli 'Imrān: 130, Allah swt. melarang manusia makan harta riba secara berlipat ganda. Jika diambil pengertian terbalik (*mafhum al-mukhālafah*) dari ayat ini maka boleh hukumnya makan harta riba yang tidak berlipat ganda. Akan tetapi, kandungan *mafhum al-mukhālafah* seperti ini tidaklah dapat diterapkan mengingat batasan "secara berlipat ganda" dalam ayat mempunyai fungsi lain, yaitu untuk membuat orang-orang lari dari amalan riba yang pernah dipraktikkan masyarakat jahiliyah secara berlipat ganda pada waktu itu. Dengan kata lain, adanya batasan dalam ayat tersebut bukan untuk diambil pengertian terbalik, tetapi untuk kegunaan lain. Adapun dalil yang menunjukkan bahwa kandungan ayat di atas untuk membuat orang-orang lari dan menjauhi amalan riba ialah firman Allah: Dan jika

---

<sup>33</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dicetak bersama al-Nawawī, *Syarḥ al-Nawawī*, Juz V, hlm. 196; Al-Mundhirī al-Ḥāfiz, *Mukhtaṣar Sunan Abi Dāwūd*, Juz II, hlm. 48.

<sup>34</sup> Al-Shawkānī, *Iryād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, hlm. 59.

kamu bertaubat (dari amalan riba) maka bagimu modal hartamu, kamu tidak menzalimi dan tidak dizalimi.<sup>35</sup>

Contoh lain, dalam QS. al-Nahl: 14 Allah swt. menyatakan bahwa dia telah menundukkan lautan agar manusia dapat makan daging (ikan) yang masih segar dari lautan tersebut”. Adanya batasan kata “yang masih segar” mempunyai kegunaan khusus, yaitu untuk menyebut nikmat Allah swt. yang diberikan kepada hambanya berupa ikan yang masih segar. Dengan demikian, ayat di atas tidak dapat diambil pengertian terbalik (*mashūm al-mukhālafah*) bahwa tidak boleh makan ikan yang sudah tidak segar lagi.<sup>36</sup>

3. Batasan dalam teks wahyu bukan untuk menjelaskan hal yang sudah menjadi adat-kebiasaan di kalangan masyarakat,<sup>37</sup> seperti dalam firman Allah: “Dan ibu-ibu mertua kamu sekalian serta anak-anak tiri yang ada dalam bilik (asuhan) kamu sekalian”.<sup>38</sup> Pengertian ayat ini, bahwa anak tiri yang ada dalam asuhan ayah tirinya hukumnya haram dikawini. Jika diambil pemahaman terbalik (*mashūm al-mukhālafah*) dari pengertian ini, maka seorang ayah boleh hukumnya mengawini anak tirinya yang ada di luar asuhannya. *Mashūm al-mukhālafah* seperti ini tidak dapat dibenarkan karena penyebutan batasan berupa perkataan “yang ada dalam asuhan” dalam ayat dimaksudkan untuk menyebut kebiasaan yang terjadi di masyarakat di mana anak tiri itu lumrahnya ada dalam asuhan ayah tiri.<sup>39</sup>
4. Batasan dalam sebuah teks wahyu harus bebas-mandiri dan tidak mengekor pada kasus persoalan lain untuk bisa diambil pemahaman terbalik. Sebagai contoh adalah QS. al-Baqarah: 187 yang melarang menggauli istri di saat beriktikaf dalam masjid. Batasan dalam bentuk kata “dalam masjid” tidak memenuhi syarat untuk diambil pengertian terbalik karena

---

<sup>35</sup> QS. al-Baqarah: 279.

<sup>36</sup> Al-Shawkānī, *Ibid*.

<sup>37</sup> *Ibid*, hlm. 61.

<sup>38</sup> QS. al-Nisā’: 23.

<sup>39</sup> *Ibid*, hlm. 61.

terikat dengan persoalan lain berupa iktikaf. Lantaran itu, ungkapan dalam ayat tadi tidaklah dapat diambil pengertian terbalik dengan mengatakan bahwa bagi orang yang beriktikaf dalam selain masjid hukumnya boleh menggauli istrinya.<sup>40</sup>

Dengan sejumlah persyaratan yang diajukan Mazhab Mutakallimīn ini maka kekhawatiran Mazhab Ahnāf bahwa menggunakan *mafḥūm al-mukhālafah* akan menyebabkan rusaknya makna dan produk hukum yang diperoleh dari teks wahyu menjadi tidak relevan lagi. Sebab, pada intinya penggunaan logika terbalik oleh Mazhab Mutakallimīn dibatasi pada persoalan-persoalan hukum yang tidak bertentangan dengan ajaran syari'ah. Dengan begitu, pada tataran substansi, sesungguhnya tidak terjadi pertentangan yang dianggap signifikan antara Mazhab Mutakallimīn dan Ahnāf menyangkut penggunaan logika terbalik ini. Kesan terjadinya perdebatan pada tataran teknis justru menyiratkan kekayaan rumus-rumus logika dalam tradisi pemikiran *uṣūl al-fiqh*. Nyatanya, ilmu *uṣūl al-fiqh* dibangun di atas dua fondasi secara bersamaan, yaitu teks wahyu dan logika formal. Komposisi seperti inilah yang kemudian membuat ilmu yurisprudensi Islam ini tidak mudah lekang dengan waktu. Sebab, aneka persoalan hukum yang terus mengemuka di masyarakat dapat disikapi secara akademis dan rasional guna memunculkan diktum-diktum hukum baru sebagai alternatif penyelesaian. Sebaliknya, jika penyelesaian kasus hukum minim penggunaan logika *uṣūl al-fiqh* maka diawatirkan muncul kesan bahwa hukum Islam mengalami stagnasi dan tidak mampu berpacu dengan perkembangan dan perubahan yang terjadi.

## Penutup

Dalam tradisi pemikiran *uṣūl al-fiqh*, logika menjadi dasar pijakan kaidah-kaidah *istinbāt* selain teks wahyu. Dari logika dan

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

teks wahyu inilah rumus-rumus penggalian hukum dikreasi menjadi sebuah metodologi yang kreatif dan dinamis. Dengan dipadukan dengan wahyu verbal yang berbicara secara global dan universal, logika mengarahkan perhatian utamanya pada aktivitas penyusunan argumen yang benar. Logika dibangun untuk mempelajari beragam metode dan prinsip yang dipergunakan untuk membedakan penalaran yang lurus dan yang menyimpang. Para yuris mempunyai anggapan bahwa logika hanya berkaitan dengan kepentingan logis atau hubungan konsekuensial yang ada di antara kesimpulan dan premis-premisnya. Dengan begitu, logika bukan sekadar berpikir sebagaimana kodrat rasional manusia, melainkan berpikir yang lurus atau membahas jalan pikiran atas dasar postulat-postulat hukum pemikiran sehingga dapat menghindarkan orang dari kesalahan dan kesesatan. Karena itu, logika disebut juga sebagai ilmu pengetahuan.

Logika induktif dan deduktif merupakan cara kerja yang khas dalam dunia pemikiran *uṣūl al-fiqh*. Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu *uṣūl al-fiqh*, logika induktif sering digunakan Mazhab Aḥnāf yang dimotori Imam Abū Ḥanīfah, sedangkan logika deduktif banyak diperagakan oleh kalangan yurisprudensi Mutakallimīn yang dilokomotifi oleh Imam al-Syāfi'ī dan diikuti oleh mayoritas yuris Islam.

Dalam kerja penggalian hukum, kalangan yurisprudensi Aḥnāf sering menginduksi kasus-kasus hukum secara spesifik menjadi teori dan kaidah-kaidah penalaran secara umum. Sebaliknya, kalangan Mutakallimīn sering mendeduksi kaidah-kaidah umum tentang penggalian hukum terhadap kasus-kasus hukum yang bersifat khusus. Dengan demikian, paradigma fiqh Mazhab Aḥnāf berangkat dari kasus-kasus hukum yang dihadapi masyarakat secara khusus, kemudian ditarik kesimpulan menjadi postulat-postulat berupa kaidah *istinbāṭ* hukum. Sebaliknya,

kalangan mutakallimīn sengaja membangun kaidah-kaidah *uṣūliyyah* secara mandiri kemudian diterapkan dalam penyimpulan hukum-hukum secara khusus yang terjadi di tengah masyarakat.

### Daftar Pustaka

- Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh*, t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Āmidī (al), Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abī ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980.
- Bazdawī (al), ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm bin Mūsā, *Uṣūl al-Baḥḍawī*, dicetak di pinggir al-Bukhārī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin Aḥmad, *Kasyf al-Asrār*, Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 1995.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, USA: The University of Chicago Press, 1969.
- Ḥasballāh, ‘Alī, *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, Karachi Pakistan: Idārah al-Qur’ān wa al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 1987.
- Hamidullah, Muḥammad, *The Emergence of Islam (Translated and Edited by Afzal Iqbal)*, Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, t.th.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad Pakistan: Islamic Research Institute, 1994.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd, *al-Muḥallā (Taḥqīq Lajnah Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī)*, Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.
- Jaṣṣāṣ (al), al-Rāzī, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī, *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ (al-Fuṣūl fī al-Uṣūl)*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Johnny Ibrahim, SH., M.Hum., *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Malang: Bayumedia Publishing, 2006.
- Khinn (al), Muṣṭafā Sa‘īd, *Dirāsah Tāriḥiyyah li al-Fiqh wa Uṣūlīh wa al-Ittijābāt allatī Zāharat Fihā*, Dimasyq: al-Syirkah al-Muttaḥidah li al-Tawzī‘, t.th.
- Maḥallī (al), Syams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad, *Syarḥ al-Maḥallī ‘alā Matn Jam‘ al-Jawāmi‘*, dicetak bersama al-

- Bannānī, al-‘Allāmah, *Hāsyiyah al-Bannānī*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1937.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.
- Mundhirī (al), al-Ḥāfiz, *Mukhtaṣar Sunan Abī Dāwūd*, Pakistan: Al-Maktabah al-Athariyyah, 1979.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dicetak bersama al-Nawawī, *Syarḥ al-Nawāwī*, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1984.
- Muthīrī (al), Muḥammad Bukhayt, *Sullam al-Wuṣūl li Syarḥ Nihāyah al-Sūl*, dicetak bersama Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm bin al-Ḥasan al-Asnawī al-Syāfi‘ī, *Nihāyah al-Sūl fī Syarḥ Minḥāj al-Uṣūl*, t.tp.: ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- Namlah (al), ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad, *al-Muḥaḥḩab fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqārin*, Riyād: Maktabah al-Rasyīd, 1999.
- Nasā‘ī (al), *Mukhtaṣar Sunan al-Nasā‘ī (Ikhtisār wa Syarḥ wa Ta‘liq al-Duktur Muṣṭafā Dīb al-Bughā)*. Dimashq: Dār al-‘Ulūm al-Insāniyyah, t.th.
- Qarāfi (al), Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs, *al-Furuq*, Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- Qarnī (al), Mūsā bin Muḥammad bin Yahyā, *Murtaqā al-Wuṣūl ilā Tāriḩ ‘Ilm al-Uṣūl*, t.tp.: t.p., 1414 H.
- Qaṭṭān (al), Mannā‘ Khalīl, *al-Tasyrī‘ wa al-Fiqh fī al-Islām Tāriḩban wa Manhajan*, Bayrūt: Mu’assasah al-Risālah, 1985.
- Ṣāliḩ, Muḥammad Adīb, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1993.
- Shawkānī (al), Muḥammad bin Alī bin Muḥammad, *Irsyād al-Fuḩūl ilā Taḩqīq al-ḩaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Bayrūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Sulaymān, ‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū, *al-Fikr al-Uṣūlī Dirāsah Taḩliyyah Naqdiyyah*, Jiddah: Dār al-Syurūq, 1984.
- Syāfi‘ī (al), Muḥammad bin Idrīs, *al-Risālah (Taḩqīq wa Syarḩ Aḩmad Muḩammad Syākīr)*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Zuḩaylī (al), Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1996.