

STRUKTUR LOGIKA DALAM TEORI HUKUM ISLAM (Telaah atas Teori *Qiyas* dan *Double Movement*)

Juandi*

ABSTRACT

The logical structure of Islamic Law is broadly influenced by Aristoteles' sillogism, as well as Stoic. That could be observed in Syafi'i's theory on *qiyas* and Fazlurrahman's theory on double movement. But how far the influence could be traced, according to this writting, it needs a next deeper study

Keywords : Struktur Logika, *Qiyas*, dan *Double Movement*

A. Pendahuluan

Josef van Ess menulis tentang struktur¹ logika dalam telogi Islam. Dalam catatannya, ia mengatakan bahwa dasar logika berfikir para *mutakallimun* tidak hanya mengakses pada logika Aristoteles, tetapi lebih jauh lagi dibangun atas dasar logika Stoik, walaupun tidak secara keseluruhan.² Struktur logika Stoik dalam hal ini adalah ditandai dengan adanya sistem penandaan (jika.....maka...), sedangkan logika Aristoteles ditemukan adanya "silogisme" yang mendasarkan pemikiran adanya premis minor, premis mayor, kesimpulan dan terdapat *middle term* antara dua premis.

Model logika berfikir Aristoteles ini, menurut beberapa penelitian, mempengaruhi pola-pola berfikir dalam sistem Islam seperti *kalam* dan *fiqh*³ (silogisme model asy-Syafi'i yang dikenal dalam tradisi Islam sebagai *qiyas*). Penggunaan *qiyas* dalam tradisi *Mutakallimun* berusaha untuk membuktikan kebenaran adanya Tuhan. *Dalil* didasarkan pada indikasi tanda yang mereka kenal sebagaimana meng-*qiyas*-kan sesuatu yang nampak (ada) kepada sesuatu

* Juandi adalah alumnus Fakultas Syari'ah 2006

¹ Meminjam pengertian al-Jabiri, "struktur" pada dasarnya mengacu pada adanya faktor-faktor permanent dan faktor-faktor yang berubah. Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, alih bahasa: Imam Khoiri (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 64. Konsekuensi yang akan didapatkan, ketika dikatakan struktur logika hukum Islam maka yang dimaksud adalah adanya faktor-faktor permanent dan faktor-faktor yang berubah dalam pemikiran hukum islam yang membentuk logika hukum Islam.

² Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J Boullata (ed.) *An Antology of Islamic Studies* (McGill: Institute of Islamic Studies McGill University, 1970), hlm. 32

³ *Ibid.*; dan lihat juga: Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul fiqh* (Yogyakarta: Safira Insni Press, 2004), hlm. 9; dan Wolfon yang mengutip pendapat Shahrastani tentang kemungkinan masuknya pengaruh Aristoteles dalam pemikiran *kalam*. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (U.S.A: Harvard University Press, 1976), hlm. 20-2. *Qiyas* dalam tradisi Islam akan ditemukan dengan adanya *muqaddimah kubra*, *muqaddimah sugrah* dan *natijah*.

yang tidak nampak (ghaib) atau sebaliknya meng-*qiyas*-kan sesuatu yang tidak ada kepada sesuatu yang nampak (ada). Selanjutnya, dalam tradisi hukum Islam *qiyas* digunakan dengan menemukan '*illat* (alasan hukum) yang secara kasar dapat disamakan dengan *ratio legis* yang kadang disebutkan secara eksplisit dalam teks.⁴

Tradisi hukum Islam (*fiqh*) mengenal adanya sumber-sumber hukum yaitu al-Qur'an, sunnah, ijma' dan *qiyas*.⁵ Untuk menjelaskan tentang proses *qiyas*, asy-Syafi'i menegaskan sekurang-kurangnya ada dua hal yang harus diperhatikan: *pertama*, jika Allah dan rasulnya telah mengharamkan sesuatu secara tersurat atau menghalalkannya karena alasan ('*illat/ma'na*) tertentu, kemudian kita dapatkan hal serupa tetapi tidak ada nash khusus di dalam al-Qur'an atau Sunnah, maka kita bisa memberikan hukum haram atau halal berdasarkan fakta bahwa hal itu mempunyai essensi ('*illat*) yang sama dengan yang telah ditetapkan status hukumnya dalam al-Qur'an dan sunnah tadi. *Kedua*, dalam hal dua kasus yang hampir-hampir sama, maka analogi (*qiyas*) harus didasarkan atas kemiripan yang paling lengkap, terutama dari sudut lahiriah.⁶ Dalam hubungan ini, landasan penetapan hukum model *qiyas* asy-Syafi'i memiliki kesamaan secara struktur logika dengan cara berfikir Aristoteles. Akan tetapi, landasan penemuan '*illat* hukum harus didasari pada apa yang

⁴ van Ess, *The Logical Structure...*, hlm. 34-5

⁵ Susunan struktur hukum tersebut diakui pertama kali dilakukan oleh imam asy-Syafi'i. Lihat Muhammad Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah li al-Imam al-Muthalibi Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i*, tahqiq: Muhammad Sayid Kailani (Kairo: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 25. Ulama-ulama selanjutnya juga menyepakati bahwa asy-Syafi'ilah yang telah menyusun struktur hukum tersebut. Lihat: Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Usul Fiqh)*, alih bahasa: Noorhadi (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996), hlm. 6; lihat juga N.J.Coulsen, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 56-7; dan Muhammad Abu Zahrah, *Usbul Fiqh*, alih bahasa: Saefullah Ma'sum, dkk, cet. Ke-9 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), hlm. 16. Sedangkan Untuk melihat hubungan keempatnya, sebagai perbandingan, apa yang diemukakan Aristoteles mungkin dapat membantu menguraikannya. Menurut analogi ini, al-Qur'an dan Sunnah adalah prinsip materil (sumber), kegiatan penalaran analogis (*qiyas*) adalah prinsip yang dihasilkan dari prinsip yang pertama, dan ijma' adalah prinsip formalnya atau kekuatan fungsional. Dengan demikian, tujuan stuktur ini untuk memungkinkan manusia dapat hidup di bawah kedaulatan Tuhan dan sesuai dengan kehendaknya. Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Mohammad, cet ke-2 (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 90

⁶ Asy-Syafi'i, *ar-Risalah...*, hlm. 26. Dalam penjelasan ini sebenarnya asy-Syafi'i tidak menggunakan kata-kata '*illat* tetapi menggunakan kata-kata *ma'na*.

ditemukan dalam al-Qur'an, sunnah⁷ dan ijma'. Dalam konteks ini, peran akal ada tetapi dibatasi oleh peran teks.⁸

Kesinambungan antara peran akal dan teks pada periode kontemporer ditunjukkan oleh satu tesis yang dikeluarkan oleh Fazlur Rahaman tentang gerak ganda (*double movement*)⁹ yang digunakan untuk membaca dan memahami al-Qur'an, secara khusus hukum Islam. Dalam teori tersebut, Rahman membedakan dua hal, yaitu "ideal moral" dan ketentuan legal spesifik al-Qur'an. Untuk menemukan dua hal tersebut, dalam berbagai penjelasannya, Rahman mengusulkan agar dalam memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang sehingga al-Qur'an dapat dipahami dalam konteks yang tepat.¹⁰ Aplikasi pendekatan kesejarahan ini telah membuat Rahman menekankan akan pentingnya tujuan atau "ideal moral" al-Qur'an dengan legal spesifiknya. "Ideal moral" yang dituju al-Qur'an lebih pantas untuk diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik.¹¹ Melihat hal di atas maka dapat disimpulkan bahwa sekalipun Rahman berusaha untuk mengkontektualisasikan ajara al-Qur'an, termasuk ajaran hukum, tetapi ia tidak lepas dari ketergantungan terhadap teks. Karena "ideal moral" adalah prinsip umum yang dibangun oleh al-Qur'an sebagai teks suci itu sendiri.

⁷ Sunnah yang dimaksud di sini adalah sunnah dalam pengertian ulama usul fiqh yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan sebagaimana layak untuk dijadikan dalil bagi hukum syara'. Muhammad 'Ajaj al-Khatibi, *Ushul al-Hadits 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 19. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, alih bahasa: Anas Mahyuddin, cet.ke-3 (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 38; dan Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'āsirah* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991), hlm. 581; idem, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Samsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: el Saq Press, 2004), 224-5; serta Akh. Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam Amin Abdullah, dkk. (ed.), *Antologi studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 336-40

⁸ Model berfikir seperti ini merupakan contoh paradigma klasik hukum Islam yang bersifat epistemology/metodologis. Ada tiga paradigma hukum Islam yang dapat kita temukan, yaitu paradigma teologis, paradigma linguistik dan paradigma metodologis. Yang disebutkan pertama terbagi dua, yaitu paradigma teologis yang mengakui kekuasaan Allah dan paradigma yang mengakui keadilan Allah. Yang disebutkan kedua juga terbagi dua, yaitu paradigma optimistik linguistik dan paradigma skeptis linguistik. Dan yang disebutkan terakhir terbagi menjadi tiga, yaitu paradigam dengan memegang prinsip akal mengikuti wahyu, wahyu mengikuti akal, dan paradigma yang menyeimbangkan peran wahyu dan akal. Lihat: Samsul Anwar, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam," dalam kumpulan makalah *Metodelogi Hukum Islam*, 2007, hlm. 2-5 (tidak diterbitkan).

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago, 1982), hlm. 5

¹⁰ Fazlur Rahaman, "Menafsirkan al-Qur'an", dalam Tufik Adnan Amal (penyunting dan penerjemah), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet-5 (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 55-56. Diterjemahkan dari Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an".

¹¹ Lihat Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini, dalam Taufik Adnan Amal (penyunting dan penerjemah), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet-5 (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 21

Teori *double movement* di atas maupun teori *qiyas* dalam tawarannya memiliki logika berfikir masing-masing, namun hal yang tidak dapat dinafikan bahwa kedua teori ini memiliki kesamaan dalam hal memperlakukan teks agama, yaitu mengarahkan suatu pemikiran tentang substansi teks. Dengan demikian makalah ini berusaha melihat sejauhmana keterkaitan antara logika-logika tersebut dengan melihat alur berfikir dalam penarikan hukum serta term-term yang digunakan. Hal ini menarik untuk dikaji karena menurut asy-Syatibi yang dikutip Danusiri¹² bahwa golongan pola pikir gabungan antara tektualis dan kontekstualis (mungkin juga raionalitas) merupakan golongan yang matang intelektualnya (*rāsikhun/profesional*) dalam mengetahui maksud syara’.

Untuk menemukan keterkaitan antara logika hukum Islam, maka digunakanlah pendekatan sistemik (*systemic Approach*),¹³ namun agak disederhanakan. Sungguhpun demikian, pembahasan ini juga berusaha melakukan pendekatan sejarah untuk menutupi kekurangan pendekatan sistemik di atas.¹⁴ Dalam hubungan ini, pembahasan yang dilakukan adalah kajian teks dengan berupaya melihat dua komponen, yaitu genesis pemikiran dan sistematika pemikiran. Untuk sistematika pemikiran mungkin memiliki kesamaan dengan *systemic approach*.

B. Logika Aristoteles dan Stoik

Logika adalah term yang diambil dari bahasa latin berasal dari kata “logos” yang artinya perkataan, sabda, lelucon, ibarat atau perumpamaan.¹⁵ Akan tetapi, kata logika yang dalam bahasa latin disebut juga “*logica*”, inggris “*logic*”, Yunani “*logikē*” atau “*logikos*”, secara umum diartikan sebagai apa yang termasuk ucapan yang dapat dimengerti atau akal budi yang berfungsi baik, teratur, sistematis dan dapat dimengerti.¹⁶ Istilah lain dalam terminologi

¹² Danusiri, “Epistemologi Syara’”, dalam Noor Ahmad, dkk. (ed.), *Epistemologi Syara’: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 61

¹³ Pendekatan sistemik di sini berusaha melihat adanya keterkaitan antara masing-masing logika, struktur pemikiran dan penggunaan term-term masing-masing logika. van Ess, *The Logical Structure...*, hlm. 41

¹⁴ Pendekatan sejarah di sini terkait dengan sejarah pemikiran (*history of thought, history of ideas* atau *intellectual history*) yang secara metodologi mempunyai tiga pendekatan yaitu pendekatan untuk kajian teks, kajian konteks sejarah dan kajian hubungan antara teks dan masyarakat. Pada kajian teks yang dilihat adalah genesis pemikiran (keterpengaruhan pemikiran seseorang dengan pemikiran sebelumnya), konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan (*development and change*), varian pemikiran, komunikasi pemikiran, internal dialektik dan kesinambungan pemikiran serta intertekstualitas. Pada kajian konteks ingin mendapatkan konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya, dan konteks sosial sedangkan dalam persoalan hubungan antara teks dan masyarakat berupaya melihat adanya pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, dimensi pemikiran dan sosialisasi pemikiran. Lihat: Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi kedua (Yogyakarta: Tirai Wacana, 2003), hlm. 191-8

¹⁵ K. Prent C.M, dkk. *Kamus Latin-Indonesia* (Semarang: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1969), hlm. 501

¹⁶ Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 519

Islam disebut *mantiq*, yaitu kata Arab yang diambil dari kata kerja *nathaqa* yang berarti berkata, berucap atau berbicara. Sementara itu, *al-manthiqiyu* disebut juga *al-kalamu*: ucapan.¹⁷

Mantiq atau logika dalam perkembangannya memiliki beberapa pengertian, diantaranya, George F. Kreller dalam buku *Logic and Language of Education* sebagaimana yang dikutip Mundiri menyebutkan bahwa *manthiq* adalah “penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berfikir benar”.¹⁸ Selanjutnya, Thaib Thahir mengatakan *manthiq* sebagai ilmu untuk menggerakkan pikiran kepada jalan yang lurus dalam memperoleh kebenaran.¹⁹ Irving M. Copi mendefinisikan logika sebagai ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang betul dan penalaran yang salah.²⁰ Sementara itu, Ibn Khaldun mengatakan bahwa logika berbicara tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, dimana keduanya dalam difinisi memberi informasi tentang isi sesuatu (*mahiyat*) dan dengan alasan yang bermanfaat bagi persepsi.²¹ Sungguhpun demikian, pengertian logika yang telah dirumuskan di atas tidak terlepas dari dasar logika yang digagas Aristoteles.

Aristoteles, sekalipun gagasan logika selalu disandarkan kepadanya, tidak pernah menyebut kata-kata logika (*logike*) dalam buku-bukunya. Ia menyebutnya dengan *analytic* untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari putusan yang benar dan *dialectic* untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari hipotesis yang tidak pasti kebenarannya.²² Kata logika pertama kali digunakan oleh Zeno dari Citium dalam arti “seni berdebat”. Kemudian digunakan oleh Alexander Aphrodisias dalam arti ilmu yang menyelidiki lurus tidaknya suatu pemikiran²³ dan selanjutnya dirintis oleh kaum Sofis, Socrates dan Plato. Sungguhpun demikian, logika sebagai ilmu diperkenalkan oleh Aristoteles, Theoprostus dan

¹⁷ Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*, bagian huruf Nun (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), hlm. 1531

¹⁸ Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 2

¹⁹ Secara *istilahan* ia menuliskan ada 5 pengertian mantiq yaitu: ilmu tentang undang-undang berfikir, ilmu untuk mencari dalil, ilmu untuk menggerakkan fikiran kepada jalan yang lurus dalam memperoleh suatu kebenaran, ilmu yang membahas undang-undang yang umum untuk fikiran dan alat yang merupakan undang-undang dan bila undang-undang ini dipelihara dan diperhatikan maka hati nurani manusia pasti dapat terhindar dari fikiran-fikiran yang salah. Baca: Thaib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Mantiq (Logika)* (Jakarta: Widjaya, 1981), hlm. 16-7. Lihat juga: M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq Logika* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), hlm. 1

²⁰ Mundiri, *Logika...*, hlm. 2

²¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, alih bahasa: Ahmadi Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 668. Untuk pengertian lebih lanjut bandingkan dengan: Herbert L. Searles, *Logika dan Metode-metode Ilmiah Pelajaran Pendahuluan*, alih bahasa: Soejono Soemargono dan Sriboedah Soeharo (Yogyakarta: Yayasan Pembinaan Fak. Filsafat UGM, tt), hlm. 2-3

²² Loren Bagus, *Kamus...*, hlm. 529.

²³ Muhammad Roy, *Ushul Fiqih...*, 114. Lihat juga: Loren Bagus, *Kamus...*, hlm. 519

kaum Stoa.²⁴ Istilah logika ini kemudian digunakan sebagai padanan kata untuk istilah dua bentuk penalaran dan argumentasi, yaitu *demonstration*, yang menghasilkan bukti-bukti ilmiah dan *dialectical argument* yang ditemukan dalam pedebatan dan silang pendapat antara beberapa orang.²⁵ Selanjutnya, ilmuwan belakangan mencoba membagi-bagi logika berdasarkan kualitas, metode dan objeknya.²⁶

Berdasarkan pembagian logika maka logika Aristoteles disebut logika tradisional, logika formal atau logika deduktif.²⁷ Secara deduktif muatan logika fundamental tentang argument ada dua yaitu, *pertama*, argument yang valid (logis) adalah jika semua premis benar, kemudian kesimpulannya harus benar. Dengan kata lain, sebuah argument dikatakan valid hanya dalam kasus yang tidak mungkin semua premis benar dan kemudian kesimpulannya salah. *Kedua*, invalid argument adalah jika mungkin premis benar dan kesimpulan salah.²⁸ Logika Aristoteles yang teringkas dalam enam karyanya yang terkenal dengan *Organon* “instrument”²⁹ mengandung ajaran yang paling penting yaitu silogisme. Silogisme adalah

²⁴ Mundiri, *Logika...*, hlm. 2, namun dalam catatan lain dikatakan bahwa peletak batu pertama ilmu logika adalah Socrates yang kemudian dilanjutkan Plato dan dilengkapi oleh Aristoteles. Di tangan Aristoteles inilah logika berkembang sehingga ia diberi gelar guru pertama dalam ilmu pengetahuan. Kemudian setelah ditangan Aristoteles dikembangkan pula oleh al-Farabi yang kemudian digelar sebagai guru kedua dalam ilmu pengetahuan. Al-Farabi mengembangkan logika pada dataran praktek. Sedangkan pada abad moderen mantiq dikembangkan oleh Herbert dan Imanuel Kant. Baca: Abd. Mu'in, *Ilmu Mantiq...*, hlm. 16; bandingkan dengan Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik* (tpp: Darul Ulum Press, 1996), hlm. 2

²⁵ Robin Smith, “Logic”, dalam Joathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* (USA: Canbridge University Press, 1995), hlm. 28. Dalam tulisan lain dikatakan dua istilah yang kemudian dijadikan istilah logika Aristoteles adalah *analytic* dan *dialectic*. Lihat Muhammad Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 115.

²⁶ Logika dapat dibagi menjadi beberapa katagori berdasarkan kualitas, metode dan objeknya. Berdasarkan kualitas logika terbagi dua: *logika naturalis* (*manthiq al-fitri*) yaitu kecakapan berlogika berdasarkan kemampuan akal bawaan manusia dan *logika artifisialis* atau logika ilmiah (*manthiq as-Suri*), yaitu penyusunan hukum-hukum, patokan-patokan dan rumusan-rumusan berfikir lurus untuk membantu logika naturalis, memperhalus, mempertajam serta menunjukkan jalan pemikiran agar akal dapat bekerja lebih teliti, efisien, mudah dan aman. Dari segi metodenya, logika terbagi dua pula: *logika tradisional* (*Manthiq al-Qadim*), yaitu logika model Aristoteles (logika *sylogisme* katagoris) dan *logika Moderen* (*Manthiq al-Hadis*), yaitu system logika yang ditemukan oleh Raymundus Lullus “*Ars Magna*”. Selanjutnya, dari segi objeknya logika terbagi dua: *logika formal* (*Manthiq as-Sumari*) atau logika deduktif yaitu cara berfikir dari umum ke khusus dengan mempelajari dasar-dasar persesuaian (tidak ada pertentangan) dalam pemikiran dengan menggunakan aturan-aturan, hukum-hukum, rumusan-rumusan berfikir yang benar dan *logika material* (*Manthiq al-Maddi*) atau logika induktif, yaitu berfikir dari khusus ke umum, mempelajari dasar-dasar persesuaian pikiran dengan kenyataan, menilai logika formal dan menguji dengan kenyataan empiris. Lihat Mundiri, *Logika...*, hlm. 13-4. Adapun logika moderen yang ditemukan Raymundus Lullus, sebelumnya telah dirintis oleh Leibniz (1646-1716) dimana ia lebih mengutamakan pada penerapan dan bercorak matematis. Selanjutnya, logika ini menjadi logika simbolik yang menelaah semata-mata bentuk dari berbagai perbincangan, bukan isinya. Muhammad Husni, *Pengantar Logika dan Pengembangan Kreativitas dalam Berfikir* (Yogyakarta: Gama Exacta Corporation, 1995), hlm. 6

²⁷ Muhammad Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 115-6.

²⁸ Loren Bagus, *Kamus Filsafat...*, hlm. 4. Sedangkan secara pendekatan, pendekatan deduktif merupakan pendekatan rasional yang koheren dan logis terhadap suatu gejala tertentu dimana kesimpulan yang ditarik merupakan konsekuensi logis dari fakta-fakta yang sebelumnya telah diketahui. Husni, *Pengantar Logika...*, hlm. 38

²⁹ Enam karyanya adalah *posterior analytic* yang berisikan bukti demonstrative dan sifat dasar pengetahuan ilmiah, *Prior Analytic* berisikan kaidah silogisme, *Topic*, *On Sophistical Refutation*, *Cagories*, *On*

jenis khusus dari sebuah argument yang terdiri dari tiga bagian yaitu *premis mayor*, *premis minor* dan kesimpulan.³⁰

Sejumlah bentuk dalam silogisme dapat ditemukan dalam istilah yang digunakan oleh Skolastik. *Bentuk pertama*: bentuk silogisme yang mana term tengah (*middle term*) menjadi subyek pada premis mayor dan menjadi predikat pada premis minor.

* Semua **manusia fana** (premis mayor). Sokrates adalah **seorang manusia** (premis minor).
Dengan demikian: sokrates fana (kesimpulan)

Model ini disebut “*Barbara*”:

* Tak ada **ikan** yang rasional, Semua hiu adalah **ikan**, Dengan demikian: tak ada hiu yang rasional

Model ini disebut “*Calerent*”

* **Semua manusia** rasional, sebagaimana binatang adalah **manusia**, dengan demikian sebagian binatang adalah rasional.

Model ini disebut “*Dari*”

* Tak ada **orang Yunani** berkulit hitam, sebagaimana manusia adalah **orang Yunani**, dengan demikian sebagian manusia tak berkulit hitam.

Model ini disebut “*Ferio*”.

Bentuk kedua: bentuk silogisme dengan term tengah menjadi predikat pada premis mayor dan premis minor.

* Semua tumbuhan **membutuhkan air**. Tidak satu pun benda mati **membutuhkan air**.
Dengan demikian, tidak satu pun benda mati adalah tumbuhan

Bentuk ketiga: silogisme dengan term tengah menjadi subjek pada premis mayor dan premis minor.

Interpretation. Ada satu lagi karyanya yang berjudul *Rhetoric*, namun tidak termasuk dalam *Organon*. Lihat: Robin Smith, *Logic...*, hlm. 28-9

³⁰ Lihat: Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, alih bahasa: Sigit Jatmiko, dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 266. Lihat juga: Paul Tidman dan Howard Kahane, *Logic and Philosophy: a Modern Introduction* (USA: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 298. Dalam pengertian yang agak terperinci misalnya dicatat M. Roy yang dikutip dari Richard B. Angel, silogisme diartikan sebagai suatu bentuk penarikan konklusi secara deduktif tak langsung yang konklusinya ditarik dari premis yang disediakan serentak sehingga jika silogisme bersifat deduktif maka konklusinya tidak dapat mempunyai sifat yang lebih umum dari premisnya dan konklusi ditarik dari dua premis yang salah satunya harus bersifat lebih umum. Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 133. Loren Bagus menuliskan arti silogisme sebagai cara berargumen deduktif abasah manapun yang mempunyai dua premis dan satu kesimpulan, dimana premis tersebut terkait dengan kesimpulan yang terkandung dalam premis-premis, konklusi harus menyusul. Loren Bagus, *Kamus Filsafat...*, hlm. 999. Inilah yang selanjutnya dikatakan sebagai cara berfikir logis. Hukum berfikir logis yang dirumuskan Aristoteles ada 3 prinsip, yaitu prinsip identitas, non kotradiksi dan prinsip menyisihkan jalan tengah. Selanjutnya, ditambahkan oleh Leibnitz dengan prinsip cukup alasan. Husni, *Pengantar Logika dan Pengembangan...*, hlm. 53-4

* **Setiap manusia** mempunyai rasa takut. Tetapi **setiap manusia** adalah binatang. Dengan demikian, Sebagian binatang mempunyai rasa takut

Model-model silogisme di atas lebih sering disebut silogisme katagorik yaitu silogisme yang semua proposisinya katagorik. Di samping itu, ditemukan juga silogisme hipotesis dan disjungtif. Yang disebutkan pertama bergumul dengan penalaran-penalaran abstrak yang bersifat mungkin, jika, memakai pernyataan “jika-maka”, atau kombinasi pernyataan “jika-maka” dan pernyataan katagoris,³¹ sedangkan yang disebutkan terakhir yang dalam uraian kuno tentang silogisme, pembedaan dibuat diantara arti lemah “entah-atau” (sering disebut alternative) dan arti kuat (sering disebut disjungtif).³² Kedua logika ini telah terkonsep dalam logika Stoik.

Logika Stoic atau juga sering disebut sebagai logika mazhab Stoa³³ adalah logika model silogisme hipotesis dan disjungtif, berbeda dengan logika Aristoteles yang menggunakan silogisme katagorik. Paling tidak, dua istilah di atas berasal dari kaum Stoa. Mereka menganggap logika sebagai hal yang paling mendasar. Selain itu, kaum Stoa memiliki teori pengetahuan yang sangat rinci terutama bersifat empiris dan didasarkan pada persepsi, meskipun mereka mengakui beberapa ide dan asas tertentu yang dianggap ditetapkan oleh *consensus gentium*, kesepakatan umat manusia.³⁴ Agaknya, yang disebut belakangan berada di luar pembahasan logika sekalipun masih ada keterkaitannya.

Pada pembahasan tentang logika, menurut kalangan Stoic, dapat dibagi menjadi dua yaitu dialektika dan retorika sebagai upaya untuk menambah teori definisi dan teori tentang

³¹ Silogisme hipotesis maksudnya penalaran dengan bentuk “jika P maka Q; jika Q maka R” dengan silogisme hipotesis dimaksudkan bentuk penalaran mana saja yang premis mayornya majemuk dan premis minornya mengafirmasikan atau menegasi (menolak) term antecedent atau term konsekuen premis mayornya. Ada 4 macam tipe silogisme hipotesis ini yaitu: *pertama*, silogisme hipotetik yang premis minornya mengakui bagian antecedent, seperti; jika hujan, saya naik becak. Sekarang hujan. Jadi saya naik becak. *Kedua*, silogisme hipotetik yang premis minornya mengakui bagian konsekuen-nya, seperti; bila hujan, bumi akan basah. Sekarang bumi telah basah. Jadi hujan telah turun. *Ketiga*, silogisme hipotetik yang premis minornya mengikat antecedent, seperti; jika politik pemerintahan dilaksanakan dengan paksa, maka kegelisahan akan timbul. Politik pemerintahan tidak dilaksanakan dengan paksa. Jadi kegelisahan tidak akan timbul. *Keempat*, silogisme hipotetik yang premis minornya mengingkari bagian konsekuen-nya, seperti; bila mahasiswa turun ke jalan, pihak penguasa akan gelisah. Pihak penguasa tidak gelisah. Jadi mahasiswa tidak turun ke jalan. Lihat: Mundiri, *Logika...*, hlm. 113

³² Loren, *Kamus...*, hlm. 1005-6 Silogisme disjungtif ini maksudnya adalah silogisme yang premis mayornya keputusan disjungtif sedangkan premis minornya keputusan katagorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternative yang disebut premis mayor. Mundiri, *Logika...*, hlm. 117.

³³ Stoic atau mazhab Stoa adalah mazhab filsafat yang didirikan di Athens sekitar tahun 305 sebelum Masehi oleh Zeno dari Citium, sebuah kota di Cyprus. Filsafat ini memberi pengaruh yang sangat besar selama kurun waktu lebih dari 500 tahun selama periode Hellenistik, Roma dan Kristen. Filsafat ini memperoleh inspirasi dari dua sumber yaitu Sokrates dan Heraclitus. Salah satu kepercayaan Stoik adalah bahwa alam semesta adalah satu keseluruhan yang rasional yang dipenuhi oleh logos. Lihat: Tim Penulis Rosada, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 324-5 ; dan Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gaja Mada University Press, 1996), hlm. 241-2

³⁴ Russell, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 352

kerreteria kebenaran. Logika Stoik tidak jarang pula disebut dengan epistemology Stoic, yaitu menghilangkan logika formal model Aristoteles.³⁵ Dalam logika Aristoteles terdapat teori katagori yang menjelaskan tentang adanya 10 kebenaran yang dapat dijadikan pokok (untuk katagori pertama adalah substansi) dan sebutan dalam suatu kerreteria logika. Jenis keberadaan itu adalah *substance* (benda), *quantity* (besaran), *quality* (sifat), *relation* (hubungan), *place* (tempat), *time* (waktu), *attitude* (sikap), *possessing* (kepemilikan), *activity* (kegiatan) dan *passivity* (penderitaan).³⁶ Selanjutnya, 10 model Aristoteles ini direduksi oleh logika Stoik menjadi 4 bagian saja yaitu: *substrate*, *esensial constitution*, *accidental constitution* dan *relative accidental constitution*. Akhirnya, 4 katagori tersebut dikenal juga dengan logika formal model Stoik.³⁷

Logika dan epistemologi pada masa Stoic kuno menekankan pada *kalkulus proposional* dan menurunkan kaitan-kaitan logis.³⁸ Model logika *kalkulus proposional* adalah bagian paling awal dari logika moderen yang sering disebut juga *kalkulus essential*.³⁹ Epistemology Stoic menyumbangkan “paham umum” kepada filsafat. Preposisi-preposisi⁴⁰ menjadi sederhana jika term-termnya⁴¹ non-proposisi, sebaliknya berupa campuran. Proposisi campuran diumpamakan, “jika X, maka Y”, ada 4 katogori yang dihasilkan dari preposisi campuran ini yaitu: (1) dikatakan benar, jika X dan Y keduanya benar; (2) dikatakan salah, jika X benar dan Y salah; (3) dikatakan benar, jika X salah dan Y benar; (4) dikatan benar, jika X dan Y keduanya salah. Jadi, implikasi “logika materil” kita terpisah dengan implikasi “logika

³⁵ Fredrick Copleston, *A History of Philosophy* (Great Britain: Search Press, 1946), hlm. 386

³⁶ Ali Mudhofir, *Kamus Teori...*, hlm. 14

³⁷ Fredrick Copleston, *A History of Philosophy...*, hlm. 386

³⁸ Menurut kalangan Stoic manusia mempunyai sekumpulan ide umum. Ide tersebut menyingkap titik tolak pengetahuan. Ide tersebut itu jamak dan berperan dalam *synkatotheisis* (atau penerimaan preposisi-preposisi sebagai kebenaran). Lihat: Loren Bagus, *Kamus Filsafat...*, hlm. 1038

³⁹ *Ibid*, hlm. 525

⁴⁰ Dalam pembicaraan ini preposisi dimaksud adalah kalimat berita yang menyatakan membenaran atau penyangkalan yaitu kalimat yang mengandung makna benar atau salah. Lihat: Roy, *Ushul fiqh...*, hlm. 129. Adapun bentuk preposisi ada dua yaitu keterangan mengurai (*categorical proposition/qadiyah hamilah*) yang berisikan keterangan sifat atau tingkah laku dari pokok dan keterangan berkait (*condition proposition /qadiyah syarthiyah*) yang salah satu baguian dalam keterangannya bergantung pada bagian lain. Yang disebutkan terakhir ini dibagi lagi menjadi 2 jenis yaitu: keterangan menduga (*hypotetical proposition/ qadiyah syarthiyah muttasilab*) yang dalams alah satu bagian keterangannya mempunyai hubungan sebab akibat dan keterangan memisah (*disjunctive proposition/ qadiyah syarthiyah munfasilab*) yang isi satu bagian dari keterangan itu mempunyai hubungan yang berlainan dengan isi bagian lainnya. Baca: Hasan, *Ilmu Mantiq...*, hlm. 50-1

⁴¹ Sedangkan term adalah kata atau beberapa kata yang memiliki satu pengertian yang membuat konsep menjadi nyata, sehingga term adalah pernyataan lahiriah dari konsep atau ide. Loren Bagus, *Kamus Filsafat...*, hlm. 119

formal” dan implikasi “logika sempurna.”⁴² Jika dibuat tabel kebenaran maka akan dihasilkan sebagai berikut⁴³ :

X	Y	hasil
(1)	(2)	(3)
B	B	B
B	S	S
S	B	B
S	S	B

Beranjak pada persoalan pembuktian akan kebenaran, logika Stoic dibangun atas dua hal yaitu *commemorative sign* dan *indicative sign*. *Commemorative sign* adalah fakta-fakta yang sudah kita ketahui sebelumnya. Misalnya, kita mengetahui bahwa adanya asap selalu identik dengan adanya api karena kita telah melihat asap keluar dari api sebelumnya sebagai pengalaman inderawi kita. Sebaliknya, *Indicative sign* hanya memberikan tanda atau isyarat sesuatu yang seseorang belum mengetahui sebelumnya dan barangkali tidak akan pernah tahu secara sempurna.⁴⁴ Akan tetapi, pengetahuan manusia didapatkan dari adanya indikasi atau petunjuk yang menuju ke arah sesuatu. Stoic tidak hanya menolak doktrin Plato tentang universalitas transcendental, tetapi juga menolak doktrin Aristoteles universalita konkrit. Hanya keberadaan individu dan pengetahuan kita yang merupakan pengetahuan objek tertentu. Objek khusus inilah yang membuat kesan dalam jiwa, dan pengetahuan sesungguhnya adalah pengetahuan akan kesan ini. Dengan demikian, Stoik adalah empiristik, sejajar dengan “sensualis”⁴⁵; tetapi mereka juga memelihara Rasionalisme yang jarang konsisten dengan posisi empiristik dan nominalis.⁴⁶ Sekalipun demikian, model pembuktian Stoik ini dengan jelas kita temukan dalam pembuktian adanya Tuhan pada logika *Mutakalimmun*.

C. Logika *Mutakalimmun*

Josef van Ess menilai Logika atau *manthiq* ini sekalipun tidak disukai oleh *Mutakalimmun* awal karena mereka lebih senang menggunakan istilah *adab al-kalam* atau *jadal al-kalam* dalam berargumentasi, namun secara tidak langsung para teolog dan para pembuat

⁴² Fredrick Copleston, *A History of Philosophy...*, hlm. 386

⁴³ Dari table di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa logika Stoik adalah bersifat implikasi dengan symbol (\supset). Lihat bentuk table kebenaran dalam R.G. Soekadijo, *Logika Dasar: Tradisional, Simbolik dan Induktif* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 72-5

⁴⁴ Josef van Ess, *The Logic...*, hlm. 33-4

⁴⁵ Maksudnya paham yang tidak percaya kepada hal-hal yang tak berwujud. Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 702

⁴⁶ Fredrick Copleston, *A History of Philosophy...*, hlm. 387

hukum menggunakan metode-metode logika.⁴⁷ *Kalam* sendiri secara harfiah berarti berkata atau berbicara.⁴⁸ Para sarjana barat menduga bahwa asal-usul istilah *kalam* diturunkan secara langsung dari kata Yunani, *dialexis*, yang digunakan oleh para pastur, atau kata *logos*, secara tidak langsung melalui bahasa Yunani. Akan tetapi, tidak satupun argument yang mendasari pandangan-pandangan tersebut memberikan kesimpulan pasti karena istilah *kalam* dalam Islam sudah ada sebelum terjadi kontak dengan sumber-sumber Kristen, Yunani atau Suryani.⁴⁹ Sungguhpun demikian, model pembicaraan *Mutakalimmun* yang dirumuskan dalam *adab al-jadal* adalah keniscayaan yang menunjukkan adanya penggunaan logika.

Model-model pembicaraan di lingkungan *Mutakalimmun*, menurut van Ess, sering menggunakan tanya jawab dalam beradu argumentasi dengan lawan, mempertahankan argumennya (*defen*) dan menyerang lawan (*attack*), mereka selalu mengunggulkan *argumentum ad haminem*.⁵⁰ Hal ini juga diperkuat oleh pendefinisian oleh Ibn Khaldun bahwa ilmu *kalam*

⁴⁷ Josef van Ess, *The Logic...*, hlm. 22

⁴⁸ Misalnya pendapat mengatakan bahwa term *kalam* secara literel berarti “berbicara” atau “perkataan” yang digunakan dalam terjemahan bahasa Arab dari karya-karya filosof Yunani sebagai terjemahan dari kata *logos* yang dalam berbagai variasi merupakan terjemahan dari “perkataan”, “perbincangan” dan “perbedaan pendapat”. Kata-kata *kalam* yang digunakan di dalam terjemahan-terjemahan Arab ini juga berasal dari Yunani dengan pengetahuan bagian ilmu pengetahuan yang khusus. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam ...*, hlm. 1; Isma’il R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam Menjelajah Khazana Peradaban Gemilang*, alih bahasa: Ilyas Hasan, cet.ke-3 (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 315

⁴⁹ M. Abdul Haleem, “Early *Kalam*”, dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leman (ed.), *History of Islamic Philosophy (Part 1)* (London: Routledge, 1996), hlm. 72. Masuknya tradisi berfikir Yunani ke dalam dunia Islam tidak lepas dari adanya aliran Alexanderia yang merupakan benang merah yang menghubungkan Timur dan Barat, menghubungkan peraban Yunani dengan pemikiran Timur. Hubungan ini semakin kuat pada waktu Justianus menutup sekolah Athena pada tahun 529 M. kemudian dari sini banyak guru Athena yang melarikan diri ke berbagai madrasah Timur di Ruhha, Nasibin, Hiran dan Jundisrahpur. Madrasah-madrasah ini bersifat religius dan filosofis yang serius menggeluti ilmu-ilmu pengetahuan Yunani dan memadukan antara filsafat dan agama. Aliran ini berhasil melestarikan antologi pemikiran Yunani dan dimasukkan ke dalam dunia Islam melalui jalur dari mulut ke mulut atau melalui jalur sebagian tulisan singkat berbahasa Suryani. Kenyataan inilah yang memberikan informasi bagaimana kaum muslim pada tahun-tahun pertama abad kedua Hijriah mengenal sebagian pemikiran Yunani sebelum melakukan gerakan besar dalam penerjemahan. Lihat: Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, alih bahasa: Yudian Wahyudi Asmin, cet. Ke-2 (Jakarta: Bumi Aksara, 2002), hlm. 29

⁵⁰ van Ess, *The Logic...*, hlm. 23-25. *argumentum ad hominem* maksudnya kesalahan logis yang terjadi karena tidak memperhatikan masalah yang dibicarakan tetapi justru menyerang orang yang diajak bicara, pribadinya. Lihat: W. Poespopradjo dan T.Gilarso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-dasar Berfikir Logis, Kritis, Analisis, Dialektis, Mandiri dan Tertib* (Bandung: Remaja Karya, 1989), hlm. 188; Baca juga: Burhanuddin Salam, *Logika Formal (Filsafat Berfikir)* (Jakarta: Bina Aksara, 1998), hlm. 102. Kesalahan dalam logika pada dasarnya ada tiga bentuk yaitu kesalahan karena bahasa, kesalahan relevansi dan rasionalitas kesesatan. *Argumentum ad hominem* termasuk kesalahan relevansi. Selain itu dalam kesalahan relevansi dapat ditemukan kesalahan lain seperti: *argumentum ad verecundiam/argumentum auctoritatis* (menerima atau menolak argument karena orang yang mengemukakannya adalah orang berwibawa, dapat dipercaya dan seorang ahli), *argumentum ad baculum* (penolakan atau penerimaan karena ada ancaman hukum), *argumentum ad misericordiam* (untuk menimbulkan belas kasihan), *argumentum ad populum* (profokasi), kesesatan *non causa pro causa* (menganggap sesuatu sebab padahal bukan sebab), kesalahan *aksidensi*, kesesatan karena komposisi dan divisi, *petito principii* (membuktikan sesuatu berdasarkan bukti dengan konklusinya atau apa yang hendak kita buktikan itu sebagai premis), *ignoratio elenchi* (konklusi tidak sesuai dengan premisnya), kesesatan karena pernyataan yang kompleks dan *argumentum ad ignoratiam* (penyimpulan atas dasar bahwa negasinya tidak terbukti salah). Baca: R.G. Soekadijo, *Logika Dasa...*:hlm. 12-21

adalah ilmu yang mempergunakan bukti-bukti logis dalam mempertahankan aqidah keimanan dan menolak pembaruan yang menyimpang dalam dogma yang dianut kaum muslim pertama dan ortodoksi muslim, *abl as-sunnab*.⁵¹

Apa yang dikemukakan van Ess tersebut mengarahkan pada pengertian *kalam* sebagai sebuah prosedur dimana ketika kita membahas atau mendiskusikan suatu topik, biasanya terjadi dengan struktur tertentu, yaitu dimulai dengan adanya tanya dan jawab yang terkadang justru melahirkan dilema. Pendapat van Ess ini kemudian dibantah oleh Abdul Haleem. Ia mengatakan bahwa pendapat van Ess yang menyatakan bahwa *kalam* melibatkan struktur dialektis tidak selaras dengan pandangan Islam tentang *kalam*. Situasi dialektis dan rumusan konjungtif tentu saja merupakan bagian dari *kalam* tetapi yang pasti bukan satu-satunya bentuk yang diakui. Dalam hubungan ini, sepanjang sejarah *kalam*, tulisan-tulisan idiologi dan karakteristik beragam juga diterima sebagai bagaian *kalam*.⁵² Walaupun pendapat Haleem dapat saja kita terima, namun yang tidak dapat ditolak adalah bahwa *Mutakalimmun* banyak melalui rumusan tersebut dalam membuat rumusan-rumusan tentang ketuhanan dan hal-hal yang terkait dengan keyakinan (tentang manusia dan Tuhan) sebagai akibat dari adanya perdebatan awal.

Dalam mempertahankan aqidahnya, *Mutakalimmun*, sebagaimana yang telah dieksplorasi van Ess, telah menghasilkan kategori atau sistem berfikir, di sini kita sebut dengan struktur logika *Mutakalimmun*. Dari sejumlah karya-karya *Mutakalimmun* yang ditelitinya terdapat sejumlah kata-kata yang selalu digunakan yaitu : *tard wa al-'aks*, *su'al wa jawab*, *tamyiz*, *adab al-kalam* atau *adab al-jadal*, *dalil*, *dalalah*, *wajbu al-istidlal*, *ta'aluq*, *qiyas*, *lazim* dan *qarina*. Sungguhpun demikian, dari sejumlah term yang muncul istilah *tamyiz* lebih memiliki kemiripan dengan model ontologi yang dikemukakan Aristoteles. Aristoteles mensyaratkan ontologi substansi dan bentuk (partikular dan universal). Didefinisi ini yang digunakan *Mutakalimmun* untuk membuat *generic category* dan *most special quality* (*akhsass al-ausaf*) yang dimiliki dua hal secara umum. Selanjutnya, dari sini seseorang mencoba untuk mengklasifikasikan fakta-fakta tertentu dengan memperbandingkan dua hal tersebut

⁵¹Ibn Khaldun, *Muqaddimah*..., hlm. 589

⁵² Abdul Haleem, "Early Kalam"..., hlm. 74. Untuk memperkuat dugaannya Haleem menunjukan bagaimana ilmu *kalam* ketika berada ditangan Abu Hanifah. Ia tidak menyebutnya dengan ilmu *kalam* tetapi *Ilm Al-Fiqh Al-Akbar*, kemudian terdapat istilah *Ilmu Usul Ad-Din* yang lebih menekankan pada perbedaan *usul* dan *furu'* (*roots and branches*) yang dikeluarkan oleh Asy'ari. Kemudian istilah *Ilm Al-'Aqa'id* yang digunakan oleh at-Thahawi, al-Ghazali, ath-Thusi dan al-'Iji. Terdapat juga istilah *Ilm Al-Nazar Wa Al-Istidlal* yang dikemukakan oleh Taftazani dan istilah *Ilm At-Taubid Wa As-Sifat* yang lebih pada membicarakan keesaan dan sifat-sifat tuhan lainnya. Terakhir yang juga populer adalah istilah *Ilm Taubid* yang diperkenalkan oleh Muhammad Abduh dalam Risalah at-Tauhid-nya. *Ibid.*, hlm. 74-5. Artinya tidak semua pembahasan dalam ilmu ini menunjukkan adanya *su'al* dan *jawab* yang berakibat pada dilemma.

(analogi) atau dengan membedakan keduanya (*tamyiz*). Analogi di sini digunakan untuk menarik kesimpulan dari satu hal yang khusus kepada hal lain dengan menentukan *middle term* (*hadd ausath*), dalam logika Aristoteles. Sungguhpun demikian, tradisi verbalisme dikalangan *Mutakalim* sebagai dasar berfikir masih bersifat atomistik (tidak memiliki hubungan antara satu dengan lainnya), tanpa melihat substansi.

Lebih jauh lagi, para *Mutakalimmun* dalam mengembangkan pemikirannya tidak hanya menggunakan model logika Aristoteles dengan silogisme katagorik di atas, tetapi lebih banyak menggunakan logika silogisme hipotesis model Stoik yaitu dengan pola "jika.....maka...". Dengan kata lain, logika *Mutakalim* lebih dekat dengan logika Stoik sekalipun kita tidak dapat mengatakan bahwa logika *Mutakalim* identik dengan logika Stoik. Paling tidak, struktur logika *Mutakalim* secara moral lebih bersifat agresif, apologetik dan menekankan pada *defen* and *attack* sehingga tidak jarang mereka melakukan kesalahan logis, yaitu lebih menekankan pada *triumph of Argumentum ad hominem*. Tambahan pula, logika *Mutakalim* bersifat mempertahankan keyakinan atau *logical demonstration of belived truth*.⁵³ Hal ini memang harus diakui karena logika ini tidak sebatas mempertahankan tetapi menemukan bukti-bukti untuk membenarkan keyakinan yang mereka anut.

Sebagai upaya pembuktian ini, logika *Mutakallimun* sangat terkait dengan model *indicative sign* dalam logika Stoik.⁵⁴ Paling tidak, sangat terkenal di kalangan *Mutakallimun* yaitu cara-cara pembuktian adanya Tuhan dengan menunjukkan segala sesuatu yang ada di alam sebagai ciptaannya. Dalam hal ini, istilah "*istidlal bi asy-syahid 'ala al-ghaib* atau *qiyas al-qaiib 'ala asy-syahid*" adalah model logika yang menunjukkan adanya persamaan dengan logika Stoik.⁵⁵ Sungguhpun demikian, sekali lagi, kita harus mengatakan bahwa apakah benar *Mutakalimmun* mengambil langsung model logika Stoik dalam pemikirannya atau ini hanyalah suatu

⁵³ Sistem *kalam* yang menjadi ciri para *Mutakalimmun* adalah mencari pembuktian sesudah beriman kepada prinsip-prinsip kepercayaan Islam, sehingga kedudukan *Mutakalimmun* seperti kedudukan seorang yang ikhlas, yakin akan kebenaran suatu perkara dan berusaha untuk membelanya. Lihat: Sahilun A.Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam* (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 52

⁵⁴ Josef van Ess, *The Logic..*, hlm. 21-34. Rahman pun setuju dengan adanya pengaruh ajaran filosofis di dalam tubuh *kalam*, namun ia tidak menunjukkan secara langsung logika mana yang mempengaruhinya. Menurutnya warisan paling penting yang ditinggalkan oleh ajaran filosofis dan diterima terutama oleh kalangan ortodok tanpa ragu adalah pembagian wujud menjadi wujud yang mesti (*wajibul wujud*) dan wujud yang bergantung (*mumkin wujud*), yang memberikan manfaat besar bagi pembuktian adanya Tuhan: alam semesta yang tercipta sebagai efek yang tergantung yang memerlukan eksistensi Tuhan, yaitu Wujud yang Mesti, sebagai penyebabnya. Baca: Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 173

⁵⁵ Dalam ilmu logika (*mantiq*) model *indicative sign* ini diistilahkan dengan *ad-dilalah* (petunjuk), yaitu memahami sesuatu dari sesuatu yang lain (*fahmu amrin bi amrin*). *Amrin* pertama dinamakan *madlul* dan *amrin* kedua dinamakan *dalah*. *Dilalah* ini ada dua macam yaitu: *dilalah lafziyah*, yakni bilamana si petunjuk merupakan lafaz atau suara dan *dilalah ghair al-lafzi*, yakni bilamana si petunjuk bukan merupakan lafaz, tetapi berupa isyarat, tanda-tanda, bekas-bekas dan lain sebagainya. Lihat: Abd. Mu'in, *Ilmu Mantiq...*, hlm. 29-31; bandingkan dengan: Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik...*, hlm. 111

kreatifitas berfikir dimana semua pemeluk agama memiliki sumber dan cara tersendiri untuk membuktikan dan mengembangkan kebenaran ajaran agamanya.

Di pihak lain, penggunaan logika Aristotelian yang terbatas pada konseptualisme logis dan penjelasan linier dengan mengganti akal jenis meditatif (*'aql mu'abir*) yang senantiasa diseru dalam al-qur'an menjadi akal dialektika (*'aql jadali*), para *Mutakalimmun* mengakumulasikan berbagai kontradiksi yang menyelubungi seruan-seruan al-Qur'an terhadap kesadaran imajinatif.⁵⁶ Penjelasan terakhir ini tidak kita bahas lebih jauh, tetapi penjelasan tentang model *indicative sign* yang dalam logika *Mutakalimmun* membentuk istilah *qiyas al-qaiib 'ala asy-syabid*, membuat ketertarikan kita untuk melihat struktur logika hukum islam terutama *qiyas*.

D. Logika Hukum Islam (*Qiyas*)

Secara etimologis, *qiyas* berarti mengukur, memastika, membandingkan sesuatu yang semisalnya.⁵⁷ Sementara itu, secara istilah ushul *fiqh*, *qiyas* adalah menghubungkan suatu perkara yang tidak ada nash tentang hukumnya kepada perkara lain yang ada nash hukumnya karena adanya persamaan *'illat (effective cause)* hukumnya.⁵⁸ Pengetian *qiyas* semacam ini adalah *qiyas* dalam pemahaman asy-Syafi'i dan setelahnya, sedangkan *qiyas* sebelum asy-Syafi'i hanya digunakan untuk menunjukkan kesamaan dua kasus yang serupa yang dimulai dengan penggunaan pendapat pribadi (*ra'y*) dalam kasus-kasus yang tidak ada nasnya.⁵⁹

⁵⁶ Muhammad Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, alih bahasa: Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 31-32

⁵⁷ Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa: Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 255; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 1997), hlm. 144; Kamal Muchtar, dkk, *Ushul Fiqh jilid 1* (Yogyakarta: dana Bhakti Wakaf, 1995), hlm. 107. Sedangkan menurut Joseph Schacht *qiyas* diturunkan dari istilah tafsir Yahudi *biqqish*, infinitifnya *beqqesh*, dari akar kata bahasa Aramea *naqsh*, yang berarti "memukuli bersama-sama". Kemudian Schacht menjabarkan penggunaannya yaitu: dalam penajajaran dua pokok masalah dalam bible, mengenai kegiatan penafsiran yang membuat perbandingan dengan menggunakan teks tertulis, untuk suatu kesimpulan dengan menggunakan analogi berdasarkan adanya sifat-sifat penting yang sama-sama terdapat dalam kasus patokan maupun kasus istilahnya yang disejajarkan. Lihat: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), hlm. 99; bandikan dengan Judith Romney Wegner, "Islamic and Talmudic jurisprudence: the Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts", dalam *The American Journal of Legal History*, vol. XXVI (1982), hlm. 30-49. Kemudian alasan ini ditolak Hasan karena: *pertama*, metode filologi memiliki keterbatasan dan kekurangan dalam menyingkapi asal-usul dan sumber pranata fiqh. *Kedua*, secara sosiologis masyarakat menciptakan prinsip-prinsip dan pranata-pranata sendiri menurut kebutuhan dan tidak selalu harus meminjam dari peradaban asing. Lihat: Ahmad Hasan *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994), hlm. 96-7.

⁵⁸ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh...*, hlm. 336; lihat juga Hasim Kamali yang mendefinisikan dengan redaksi yang berbeda dengan maksud yang sama: *Prinsip dan Teori...*, hlm. 255, dengan redaksi yang berbeda pula lihat: Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence...*, hlm. 15. Dengan redaksi yang berbeda pula lihat: Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 94. Adapun untuk pendefinian yang beragam lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 144-7.

⁵⁹ Ra'y adalah istilah umum (*generic*) yang menggambarkan penalaran yang sering digunakan oleh ulama sebelum asy-Syafi'i. Pada fase perkembangannya kemudian ra'y berkembang menjadi beberapa nama

Pengertian *qiyas* setelah asy-Syafi'i memuat empat unsur yang menjadi bangunannya, yaitu: kasus baru (*far'*), *al-aṣl* (kasus asli yang ada dalam nash), *al-'illat* (*ratio legis*) yaitu alasan serupa antara *aṣl* dan *far'* yang berupa sifat umum yang terdapat pada keduanya, dan *al-hukm* yaitu hukum yang dipergunakan *qiyas* untuk memperluas hukum dari *asal* ke *far'* atau norma hukum yang dinisbatkan kepada kasus baru yang ditransfer dari kasus lama ke kasus baru karena kesamaan antara kedua kasus.⁶⁰ Misalnya, kasus yang sangat populer adalah tentang hukum keharaman anggur dari kurma kering (*nabidz*) karena adanya kesamaan 'illat dengan keharaman meminum khamar yang terdapat di dalam al-Qur'an, yaitu memabukan.

Penemuan 'illat hukum dalam sebuah kasus yang terdapat dalam teks secara garis besar dapat dilakukan dengan dua metode, yaitu sah (*valid*), metode-metode yang keabsahannya diakui oleh para juris, dan dugaan (*probable*) (*ḥanniyyah* atau *mutawabhamah*), yang keabsahannya masih bersifat dugaan dan kemungkinan.⁶¹ Metode yang pertama terbagi menjadi dua yaitu *ijma'* (*consensus*) dan *nass* (*the text*). Nass terbagi menjadi dua lagi, yaitu nass yang eksplisit (*ṣarīḥ*) dan implisit (*ima wa tanbih*). Sementara itu, metode yang kedua yang bersifat dugaan ada lima, yaitu: *munasabah* (kesesuaian), *syabah* (keserupaan), *ṭard* atau *ṭaradi* (kebersamaan atau kebetulan), *dawran* (perputaran), juga disebut *ṭard wa'aks* (kebersamaan dan kespesifikan) dan *sabr wa taqsim* (penyelidikan dan klasifikasi).⁶² Selain metode tersebut, masih ada perdebatan di kalangan ulama tentang jumlah dan jenis lainnya. Misalnya, fuqaha menganggap metode *tanqīḥ al-manāṭ* (pembersihan dan dasar ketetapan hukum), *taḥqīq al-*

seperti *qiyas* (analogi), *istihsan*, *istishlah* (kepentingan umum), *istishhab* dan sebagainya. Baca: Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning...*, hlm. 6. Istilah *ra'y* ini kemudian mempunyai nada subjektivitas yang kuat yang selanjutnya menghasilkan segudang pendapat hukum dan keagamaan yang bertentangan satu dan yang lain karena kerelatifbebasannya. Di Irak Imam Hanafi pelopor pemikiran logis dalam Islam merumuskan ungkapan seperti "ini termasuk katagori..." dan "ini sama dengan..." Lihat: Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 95. Selanjutnya, *qiyas* digunakan *Ahl Madinah* dalam arti luas seperti imam Malik masih menggunakan kata-kata *amṣal*, *ka* dan *bi manzilah* dalam al-Muwatta'. Baca: Muhammad Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 35-40

⁶⁰ Lihat: Abu Zahrah, *Ushul Fiqh...*, hlm. 351-2; Lihat juga: Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori...*, hlm. 259; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning...*, hlm. 16; dan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 83

⁶¹ Lihat: Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence...*, hlm. 232. Sebagaimana dikutip dari al-Iji. Sedangkan menurut catatan Hasan al-Syirazi membagi kedua metode tersebut menjadi jenis yaitu pasti (*qat'i*) dan mungkin (*zani*). *Ibid.*

⁶² Metode penemuan 'illat hukum yang masih diperdebatkan tersebut akan dijelaskan sebagai berikut: penemuan 'illat berdasarkan *al-sabr wa at-taqsim* artinya mengukur atau menguji beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum dan kemudian memilih semua kemungkinan yang dianggap 'illat hukum setelah menghimpun sifat-sifat yang patut dijadikan 'illat. Metode *munasabah* artinya mencari kesesuaian antara sifat atau sebab hukum dengan kasus hukum dalam rangka menciptakan kebaikan dan menolak kerusakan. Metode *ṭard* artinya mencari sifat yang sesuai dengan ketetapan hukum atau ketetapan hukum ada bersamaan dengan sifat atau 'illat dalam semua kasus, kecuali dalam hal-hal yang diprdebatkan. Metode *syabah* digunakan dalam tiga makna yaitu menyamakan sesuatu kepada yang lain karena keserupaan bentuknya, merupakan *qiyas* berdasarkan keserupaan dalam makna, merupakan kualitas yang menyerupai 'illat. Metode *dawran* maksudnya tetapnya hukum karena adanya sifat tertentu dan tidak adanya sifat tersebut menetapkan pula tida adanya hukum. Baca: Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 81-7

manaṭ (verifikasi atau realisasi dasar ketetapan hukum) dan *takbrij al-manaṭ* (pengambilan dasar ketetapan hukum) dapat digunakan sebagai metode penetapan *'illat*. Ketiga metode ini ditolak oleh al-Ghazali dan al-Amidi sebagai *masalik al-illat*.⁶³ Keduanya memasukannya dalam *ijtihad fi al-'illat*.

Al-Ghazali sendiri lebih sering menggunakan metode *munasabah*. Wael B. Hallaq mengatakan bahwa metode *munasabah* (kesesuaian) ini banyak dipergunakan al-Ghazali. Ia mengatakan bahwa metode *munasabah* (kesesuaian) ini banyak dipergunakan al-Ghazali.⁶⁴ Menurut al-Ghazali kerreteria untuk menentukan kesesuaian atau kelayakan (*munasabah*) adalah keterkaitannya dengan kemaslahatan.⁶⁵ Artinya, kesesuaian tersebut adalah bahwa *'illat* dimaksud, dilihat dari segi kemaslahatannya, memang menghendaki ditetapkannya hukum bersangkutan dan *al-ausaf al-munasib* (atribut yang sesuai) atau *munasib* adalah alasan yang didasarkan pada kemaslahatan. Selanjutnya, *munasib* ini dibedakan menjadi 3 yaitu: munasib efektif (*mu'ashshir*), munasib selaras (*mula'im*) dan munasib ganjil (*garib*).⁶⁶ Misalnya, *'illat* ditetapkannya perwalian harta atas anak di bawah umur adalah keadaan di bawah umur (*as-siqar*). Hukumnya di sini adalah ditetapkannya perwalian atas harta; *'illat* hukum tersebut adalah keadaan sang anak yang masih di bawah umur. Keadaan di bawah umur ini adalah *al-wasf al-munasib*⁶⁷ karena menurut pikiran sehat memang pantas atau sesuai bahwa anak di bawah umur ditempatkan di bawah perwalian dalam hal mengurus hartanya, sebab anak tersebut belum bisa mengurus harta sendiri. Melalui perwalian kemaslahatan anak menyangkut hartanya dapat dilindungi. Metode ini tentunya berbeda sekali dengan dua metode berikutnya.

⁶³ Hasan, *Analogical Reasoning InIslamic Jurisprudence...*, hlm. 233-4.

⁶⁴ Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 88

⁶⁵ Al-Ghazali sendiri menegaskan bahwa *'illat* di sini adalah sesuatu yang disyari'atkan oleh hukum yang mendatangkan kemaslahatan dengan mendatangkan manfaat dan menolak *mafsadat* dan *'illat* itu tetap melekat pada hukum menjadi kemaslahatan 'ibad. Kemudian ini dikembangkan menjadi *maqasyid asy-syari'ab*. Maqasyid ini terbagi menjadi 3 salah satunya adalah *dharuriyah* yang mencakup lima hal yaitu menjaga agama misalnya jihad, menjaga jiwa misalnya pemberlakuan hukum *qishash*, menjaga akal misalnya dengan larangan mabuk, menjaga keturunan misalnya dengan larangan zina dan menjaga harta misalnya dengan larangan mencuri. Lihat: Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, jilid 2 (ttp: Dar al-Fikr, tt), hlm. 260-2. Tentang teori *maqashid asy-syari'ab* ini kemudian mengalami puncaknya setelah berada di tangan imam asy-Syatibi. Ia tetap mempertahankan pembagian *maqashid* yang dilakukan al-Ghazali dan bahkan memberikan penjelasan panjang lebar terkait dengan tujuan syari'. Lebih lanjut lihat: Abu Ishaq Ibrahim al-Lakhami al-Qirnaty asy-Syatibi, *Al-Munafaqat fi Ushul al-Ahkam*, cet ke-3 (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1997), I: 324. Selanjutnya teori *maqashid* ini adalah salah satu sifat teologi huku Islam yang dapat dilihat dari tujuan-tujuannya. Baca: Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawasea, 2006), hlm. 44

⁶⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa...*, I: 251

⁶⁷ Untuk pembagian *munasib* ini lihat: Hasan, *Analogical Reasoning InIslamic Jurisprudence...*, hlm. 265; Eksplorasi lebih lanjut lihat: Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali," dalam dalam Amin Abdullah, dkk. (ed.), *Antologi studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 278

Metode *tard wa'aks* (istilah ini sering digunakan al-Amidi dan Ibn al-Hajib), yang dalam istilah usul *fiqh* lebih dikenal dengan *dawran* (*rotation*) adalah apabila ada kualitas hukum tertentu maka hukum juga ada bersamaan dengannya dan jika kualitas hukum tersebut tidak ada maka hukum pun tidak ada. Misalnya, diperbolehkan meminum jus anggur selama tidak memabukan dan tidak diperbolehkan jika memabukan, dan juga dibolehkan jika ia berubah menjadi cuka.⁶⁸ Selanjutnya, metode *as-sabr wa at-taqsim*, yaitu metode klasifikasi dan eliminasi secara berturut-turut. Metode ini menyortir semua alasan yang dianggap kandidat dan dengan proses eliminasi berturut-turut, akan sampai pada sebuah alasan yang tetap. Misalnya, roti tidak menjadi objek transaksi yang berbau riba. Menurut mazhab asy-Syafi'i ada tiga alasan larangan yang mungkin: dapat ditakar dengan timbangan, dapat ditakar dengan isi dan dapat dimakan. Akan tetapi, roti dikatakan tidak dapat dijual dengan timbangan dan tidak dapat dijual dengan isi sehingga yang tersisa adalah alasan dapat dimakan.⁶⁹ Kalau begitu, metode ini dalam logika disebut juga dengan preposisi bersyarat yang terpisah (*as-syarath al-munfashil*), sejenis silogisme yang digunakan untuk menemukan sebab-sebab rasional (*'illa al-aqliyyah*) dalam persoalan rasional (*ma'qulat*).⁷⁰

Berdasarkan cara-cara penemuan *'illat* hukum dalam *qiyas* di atas maka kita dapat menganalisa lebih jauh lagi. Sistem berfikir *'illat* sangat erat kaitannya dengan system logika Aristoteles maupun Stoic. Sistem penemuan *'illat* dengan *syabah* sangat terpengaruh oleh model silogisme Aristoteles. Misalnya, asy-Syafi'i menegaskan bahwa niat sahnya wudu' berdasarkan analogi tayamum. Niat tidak berkaitan dengan kesucian tetapi ia berkaitan dengan ibadah. Jika demikian, dapat disusun silogisme dengan gambaran sebagai berikut:

Premis mayor : niat sesuai dengan ibadah

Premis minor : ibadah mensyaratkan kesucian, atau kesucian sesuai dengan ibadah

Middle term : ibadah

Kesimpulan : Niat sesuai dengan kesucian

Sebagai kesimpulan, asy-Syafi'i membuktikan berdasarkan *qiyas syabah* bahwa niat penting bagi wudu'.⁷¹ Struktur *qiyas* tersebut menunjukkan bahwa ia memiliki kesamaan dengan silogisme Aristoteles, sekalipun tidak dapat dibuktikan secara pasti bahwa para fuqaha' meminjam dari sana. Sesuatu yang permanent dalam logika *qiyas* adalah komposisi yang sama dengan fungsi yang sama pula seperti terdapat dalam komposisi Aristoteles, sedangkan

⁶⁸ Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence...*, hlm. 315

⁶⁹ Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 92

⁷⁰ Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence...*, hlm. 331

⁷¹ *Ibid*, hlm. 298

yang berubah adalah kebutuhan akan premis mayor yang bersumber dari sesuatu yang lebih “suci” dalam pengertian sumber.

Tidak hanya itu, logika *fiqh* terutama *qiyas* tidak hanya mengakses pada logika Aristoteles, lebih jauh lagi ia lebih banyak bersinggungan dengan logika Stoik. Hal ini dapat dibuktikan dengan penggunaan *conditional sentence* “jika...maka...” yang terdapat dalam, terutama, penemuan *‘illat* dengan metode *tard wa’aks* atau *dawran*. “jika ada kualitas hukum maka ada hukum dan jika tidak ada kualitas hukum maka tidak ada hukum.” Seperti halnya logika *Mutakallim* maka logika *fiqh* pun memiliki kesamaan dalam hal ini.⁷² Hal ini juga diperkuat dengan penelitian Josef van Ess. Ia mengatakan jika diproyeksikan ke dalam ide Stoic maka model *dawran* ini tidak lebih dari kereteria validitas klausa bersyarat dan mungkin sebanding dengan logika materil pada masa Hellenistik.⁷³ Selanjutnya, metode *sabr wa taqsim* dalam penemuan *‘illat* juga menggunakan logika preposisi disjungtif bersyarat yang terdiri dari dua proposisi yang saling terkait satu dan yang lain sebagai dua alternative atau pemisah yang saling meniadakan satu sama lainnya :”apakah nomor ini genap atau ganjil.”⁷⁴ Sementara itu, silogisme disjungtif ditemukan dalam logika Stoik seperti juga silogisme hipotesis. Dengan demikian, dalam logika *qiyas* telah mengalami pembauran antara logika Aristoteles dan logika Stoik, namun dari penjelasan tentang penemuan *‘illat* hukum, logika Stoik lebih mendominasi dari logika Aristoteles.

Berbeda halnya dengan apa yang dituliskan oleh Muhammad Roy bahwa yang mempengaruhi perkembangan usul *fiqh* terutama konsep *qiyas* adalah logika Aristoteles. Menurutnya pengaruh ini dimulai pada masa kodifikasi ushul *fiqh* dan pembakuan *qiyas* menjadi metode ijtihad yang mempunyai syarat-syarat tertentu, seperti pada masa asy-Syafi’i. Roy sepakat untuk mengatakan bahwa asy-Syafi’i sejak awal sudah terpengaruh logika Aristoteles dengan tiga alasan. *Pertama*, logika Aristoteles telah masuk ke dunia Islam melalui ilmu *kalam* dan imam asy-Syafi’i juga seorang teolog. *Kedua*, asy-Syafi’i menguasai bahasa Yunani sebagaimana keterangan yang dibuat oleh Abi Abdullah al-Hakim dalam bukunya *Manaqib asy-Syafi’i*. *Ketiga*, adanya persamaan konsep antara teori *qiyas* asy-Syafi’i dan teori

⁷² Selain model silogisme hipotesis ini yang terdapat dalam tradisi *kalam*, *fuqaha’* pun mengambil konsep *qiyas* mirip dengan apa yang telah dilakukan para *mutakalimmun*. Para *mutakalimmun* meng-*qiyas*-ka sesuatu yang tidak nampak kepada sesuatu yang nampak sebagai pembuktian adanya Tuhan, maka dalam tradisi fikih, *qiyas* digunakan untuk menemukan hukum bagi kasus yang hukumnya sudah jelas.

⁷³ van Ess, “The Logic..”, hlm. 40. Periode Helenistik adalah periode kedua dari sejarak kawasan yang berbahasa Yunani. Yaitu periode kekuasaan Makedonia yang sisa-sisa terakhirnya terhapuskan oleh aneksasi Romawi terhadap Mesir sesudah kematian Kleopatra. Pada periode ini dalam bidang filsafat menyaksikan kelahiran mazhab Epikurean dan Stoa, serta tampilnya Skeptisisme sebagai ajaran yang telah terumuskan secara definitif. Lihat: Russell, *Sejarah Filsafat...*, hlm. 297

⁷⁴ Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence...*, hlm. 2

silogisme Aristoteles, yaitu penggunaan term dengan *genus* dan *differentia*-nya, premis mayor, premis minor, konklusi dan fungsi masing-masing premis.⁷⁵

Bagi penulis sendiri, keterkaitan antara konsep *qiyas* dan logika Aristoteles atau juga Stoik terjadi pada masa setelah asy-Syafi'i, bukan pada masa asy-Syafi'i. Hal ini didasarkan pada pendefinisian *qiyas* yang dilakukan asy-Syafi'i. Ia mengemukakan bahwa *qiyas* adalah metode berfikir yang dipergunakan untuk mencari kejelasan hukum dari contoh-contoh serupa yang terdapat dalam nash al-Qur'an dan Sunnah (hadis). Adapun adanya *'illat* merupakan salah satu dari dua prosedur *qiyas* yang ia kemukakan. Dalam *Bab Istibat al-Qiyas wa al-Ijtihad* dari kitab *ar-Risalah*-nya, asy-Syafi'i tidak membedakan antara *qiyas* yang diinginkan dengan ijtihad.

- berdasar apakah Anda menyatakan bahwa persoalan yang tidak ada nashnya di dalam al-kitab, sunnah atau ijma', harus ditentukan dengan *qiyas*? Apa sesungguhnya *qiyas* itu *nas khobar lazim*?
- + saya berkata: apabila sesuatu telah ditegaskan dalam kitab atau Sunnah, anda harus mengatakan "ini perintah Allah" atau "ini perintah Rasulullah", jangan anda katakana "ini *qiyas*"
- apakah *qiyas* itu juga ijtihad? Atau ada bedanya?
- + keduanya punya arti yang sama
- apakah dasar umum dari keduanya?
- + semua persoalan yang terjadi dalam kehidupan seorang muslim tentu ada hukum yang jelas dan mengikat atau sekurang-kurangnya ada ketentuan umum yang menunjukan kepadanya. Jika tidak, maka ketentuan hukum tersebut harus dicari dengan ijtihad, dan ijtihad tidak lain adalah *qiyas* (analogi).⁷⁶

Selanjutnya, pendapat ini tidak disetujui oleh imam al-Ghazali. Ia mengatakan: sebagian fuqaha' berpendapat bahwa *qiyas* berarti ijtihad. Pendapat ini tidak benar karena ijtihad lebih komprehensif ketimbang *qiyas* dan ijtihad dilakukan dengan menyelidiki hal-hal umum (*'umumat*), makna inti kata-kata (*daqa'iq al-lafazh*) dan semua metode penalaran (*thuruq al-adilah*), di samping *qiyas*.

Berdasarkan pernyataannya, al-Ghazali ingin menunjukkan bahwa definisi *qiyas* yang diberikan asy-Syafi'i secara logis cacat karena dfinisi tersebut tidak spesifik (*mani'*), mengandung masalah-masalah yang didasarkan pada *ra'y* yang disebut ijtihad dan tidak

⁷⁵ Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 186-7

⁷⁶ asy-Syafi'i, *ar-Risalah...*, hlm. 205-6

meyeluruh karena ia tidak meliputi jenis-jenis *qiyas*, seperti *qiyas jali* (analogi yang jelas), di mana penggunaan *qiyas* tidak mengusahakan apapun.⁷⁷ Dari kritik ini, dapat dilihat bahwa struktur *qiyas* yang dimaksud oleh ulama setelah asy-Syafi'i yang disebut-sebut memiliki kesamaan dengan logika Aristoteles tidak persis sama dengan logika asy-Syafi'i. Seharusnya asy-Syafi'i tidak mendistorsi logika Aristoteles, apalagi dikatakan bahwa ia mengetahui dan memahami bahasa Yunani. Nampak dari pemahamannya tentang *qiyas* awal hanyalah sekedar membatasi kebebasan berfikir di satu sisi⁷⁸ dan mengembangkan ajaran hukum Islam di sisi lain, karena pada masa itu terdapat dua mazhab hokum, yaitu *abl hadiS* yang cenderung tektualis dan *abl ra'y* yang cenderung tidak membatasi penggunaan *ra'y*.⁷⁹ Agaknya, dimungkinkan masuknya logika Aristoteles ke dalam *qiyas* terjadi pada masa ulama' setelahnya, terutama pada masa al-Ghazali yang secara terang-terangan menjadikan *mantiq Aristo* sebagai salah satu syarat sah ijihad.⁸⁰

Keterpengaruhan asy-Syafi'i terhadap Aristoteles sebagaimana yang diduga oleh Joseph Schacht⁸¹ yang kemudian diakui oleh M. Roy tidak dapat dibuktikan secara jelas, karena batasan keterpengaruhan seseorang dengan pemikiran lain tidak dapat ditunjukkan hanya dengan melihat persamaan konsep. Kemungkinan keterpengaruh itu lebih pada kemungkinan adanya kutipan langsung yang bersifat "*membentuk*" karakter pemikir yang mengutip, bukan dalam bentuk kutipan dengan kepentingan "*menolak*" (reaksi). Sedangkan asy-Syafi'i tidak pernah menyebutkan pemikiran Aristoteles langsung ataupun tidak, baik

⁷⁷ Hasan, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence...*, hlm. 98

⁷⁸ Pendapat ini juga ditegaskan oleh Ahmad Hasan. Kemudian ia memberikan dua alasan terkait dengan penolakan ini. *Pertama*, asy-Syafi'i memberikan tekanan pada nas dan sunnah nabi. *Kedua*, dia menolak *ra'y* dan membatasi ruang lingkup *qiyas*. Lihat Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994), hlm. 195

⁷⁹ Analisa berbeda yang dilakukan oleh Yudian Wahyudi adalah bahwa kepentingan *abl ra'y* dan *abl hadis* pada masa imam Malik, Abu Hanifah dan as-Syafi'i sarat dengan kepentingan politik. Sehingga bangunan keilmuan Islam awal pun tidak lepas dari persoalan politik yang mempengaruhinya. Yudian melanjutkan bahwa mengapa imam Malik lebih menekankan penggunaan tradisi *Abl Madinah* dalam membuat ketetapan hukum? Hal ini disebabkan perpindahan kekuasaan dalam pemerintahan Islam yang tidak di Madinah lagi. Untuk merebut otoritas pemegang penetapan hukum (konstitusi), maka tradisi Madinah (ulama' Madinah) harus dijadikan acuan. Sedangkan Abu Hanifah yang pada masanya berada dekat dengan pusat pemerintahan Islam, tidak menjadikan tradisi *Abl Madinah* sebagai acuan pembuat hukum karena ulama Madinah secara geo politik sudah terpinggirkan dan tidak memiliki power. Penetapan hukum yang merupakan asas pembuatan aturan dalam pemerintahan Islam tidak harus merujuk pada *Abl Madinah*, tetapi cukup dengan al-Qur'an, sunnah dan *ra'y*. Adapun Sunnah tidak harus susah-payah dilacak hingga *Abl Madinah*. Sedangkan posisi asy-Syafi'i yang tinggal di Mesir yang *notabene*-nya meminta "*jatah (quota)*", dalam geo perpolitikan saat itu, dari pemeritahan, bersifat lebih moderat, karena itu ia berusaha untuk melakukan kolaborasi antara dua pola pikir tersebut dengan menawarkan metode *qiyas* sebagai cara penggalan hukum. Analisa ini disampaikan pada promosi doctor Ilyas Supena tanggal 12 Mei 2007 tentang Rekonstruksi Epistemology Ilmu-ilmu KeIslamian Menurut Fazlur Rahman, sebagai tanggapan dan keberatan terhadap penyampaian promovendus.

⁸⁰ Roy, *Ushul Fiqh...*, hlm. 187

⁸¹ *Ibid*, hlm. 186

sebagai “pembentuk” maupun “reaksi” pemikirannya. Tidak ada proses referensial antara asy-Syafi’i dengan Aristoteles.

Sungguhpun demikian, model *qiyas* sekarang telah memberikan pengaruh yang luar biasa terhadap pengembangan keilmuan islam, terutama dalam hukum. Hal ini terlihat juga ketika muncul satu tesis tentang gerak ganda yang digagas Fazlur Rahman.

E. Logika Teori *Double Movement* Fazlur Rahman⁸²

Ketentuan-ketentuan hukum yang sudah ada dalam al-Qur’an dan -hadis bagi pembuat hukum klasik tidak akan dilakukan penafsiran lebih jauh. Mereka cenderung menerima apa yang telah tercantum dalam al-Qur’an dan al-hadis tersebut. Misalnya, seperti yang telah ditegaskan sebelumnya, keyakinan bahwa al-Qur’an dan sunnah nabi telah mencakup berbagai persoalan hukum menyebabkan imam asy-Syafi’i harus membuat teori hukum yang langsung disandarkan kepada kedua sumber tersebut yang dikenal dengan teori *qiyas*. Sementara itu, seiring dengan perkembangan zaman dan penyebaran Islam, bentuk hukum Islam yang bukan hanya di tanah Arab *an sich*, harus menemukan bentuk-bentuk yang berbeda (kontekstual).

Penerapan hukum berdasarkan apa yang tersurat dalam al-Qur’an maupun hadis dipandang sebagian sudah tidak kontekstual, walaupun ada juga yang masih relevan dengan zaman dan tempat ia diberlakukan. Sementara itu, usaha yang sudah dilakukan oleh ulama-ulama untuk reinterpetasi al-Qur’an dan hadis sebagai usaha reformasi, belum menghasilkan “sesuatu” yang memuaskan.⁸³ Untuk menjawab kegelisahan ini, maka munculah ulama-ulama yang mencoba menawarkan teori untuk memenuhi kehampaan epistemology dan aksiologi secara khusus dalam hukum Islam, dan secara umum dalam studi Islam,

⁸² Agar fokus pembahasan ini, di sini sengaja tidak ditampilkan biografi dan perjalanan Hidup Fazlur Rahman. Secara lengkap untuk perjalan hidup dan karir silahkan baca: Fazlur Rahman, “Catatan Otobiografis: Usaha Membangkitkan Kembali Visi al-Qur’an,” dalam Fazlur Rahman, *Cita-Cita Islam*, Sufyanto dan Imam Musbikin (ed. dan penerjemah), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 3-14. Diterjemahkan dari artikel Fazlur Rahman “An Authobiographical Note”

⁸³ Seiring dengan kekuatan massif ulama konservatif yang cenderung merontokan intelektualisme, munculah intelektual yang cenderung bermain dengan beradvokasi dan sebgaiian melakukan pendekatan modernisme. Fazlur Rahaman mengklasifikasi metode tersebut menjadi enam yaitu: cenderung diam, sikap bermuka-Janus yang berbicara dan menulis dengan muka-ganda, ada yang melakukan pembaharuan lewat tradisi, ada juga yang melakukan pendekatan parsial dan keterkaitan, ada juga yang melakukan penafsiran sistematis yang mungkin lebih memuaskan dan layak digunakan, serta melakukan skulerisasi akibat ketidakpuasan terhadap konservatisme Islam. Baca: Fazlur Rahman, “Islamic Modernisme: Its Scope, Method and Alternatives”, dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.I, (1970), 317-33

menjadikannya relevan di setiap tempat dan masa (*shabih li kulli zaman wa makan*). Salah satu diantaranya adalah teori *double movement* yang ditawarkan Fazlur Rahman.

Rahman dalam satu karyanya menjelaskan cara-cara pemahaman al-Qur'an yang belakangan dikenal dengan teori *double movement*:

first, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific text in the light of specific situation, a general study of the macrosituation in term society, religion, customs, and institution, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca – not excluding the Perso-Byzantine wars- will have to be made. The first step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in term of the specific tenets that constitute responses to specific situation. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be “distilled” from specific text in light of sociohistorical back ground and the often-stated *rationes legis*.⁸⁴

Whereas the first movement has been from the specifics the Qur'an to the eliciting and systematizing of its general principles, values, and long-range objectives, the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized *now*. That is, the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical context. This once again requires the careful study of the present situation and the analysis of its various component elements so we can asses the current situation and change the present to whatever extent necessary, and so we can determine priorities afresh in order to implement the Qur'anic values afresh. To the extent that we achieve both moments of this *double movement* successfully, the Qur'anic's imperatives will become alive and effective once again. While the first task is primarily the work of the historian, in the performance of the second the instrumentality of the social scientist is obviously indispensable, but the actual “effective orientation” and “ethical engineering” are the work of the ethicist.⁸⁵

Jika dicermati lebih seksama maka akan ditemukan beberapa hal penting dalam pernyataannya. *Pertama*, memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio-historis pada saat statement itu muncul. *Kedua*, membuat kesimpulan terhadap statement tersebut dengan mengklasifikasikan aspek “ideal moral” dan legal formal yang spesifik. Pengklasifikasian ini didasarkan atas kombinasi antara aspek sosio-historis dengan *ratio legis* yang terkadang dinyatakan. *Ketiga*, “ideal moral” yang didapatkan sebagai kesimpulan terhadap pemahaman dan pemaknaan statement tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio-historinya yang konkrit.

Konsep “ideal moral” sangat menarik untuk dicermati karena melibatkan sesuatu yang umum. Struktur logika yang digunakan Rahman untuk pembacaan ulang terhadap ayat al-Qur'an memiliki kesamaan dengan struktur logika yang digunakan dalam teori *qiyas* yaitu

⁸⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 6

⁸⁵ *Ibid*, hlm. 7

melibatkan *rasio legis* (*'illat* hukum atau *ma'na* dalam istilah asy-Syafi'i). Tentunya Rahman juga terpengaruh oleh model-model logika fikih dalam menemukan hukum, hanya saja Rahman memiliki cakupan lebih luas karena ia tidak berbicara pada persoalan hukum *an sich*, tetapi lebih pada pembacaan al-Qur'an. Sungguhpun begitu, kita tidak dapat menyimpulkan bahwa struktur logika *double movement* sama persis dengan logika *qiyas*, tentunya, kita akan menemukan berbagai perbedaan.

Perbedaan yang mencolok apa yang telah dilakukan Rahman adalah ia melibatkan konteks (sosio-historis) dulu dan masa sekarang. Tidak hanya itu, lebih jauh lagi, sebagai syarat penemuan "ideal moral" yang akan dijadikan alasan pembuatan hukum untuk konteks sekarang pun harus melibatkan dua hal, yaitu alasan hukum (*ratio legis*) yang kadangkala eksplisit (dinyatakan dalam teks itu sendiri) dan kadangkalah semi-eksplisit (tidak dinyatakan tetapi ada petunjuk), dan konteks sosio-historis yang memberikan pemahaman mengapa sebuah aturan diturunkan. Aturan khusus yang merupakan jawaban terhadap kasus khusus kemudian digeneralisir berdasarkan kondisi sosio-historis, karena aturan khusus tersebut telah dibatasi oleh *rasio legis*. Dengan demikian, logika ini adalah induktif.⁸⁶

Logika induktif dalam cara-cara pengungkapan "ideal moral" dari sebuah aturan yang dikemukakan Rahman, jika diproyeksi ke dalam logika *qiyas* akan bertemu dengan pengungkapan '*illat* yang *z'hani*.⁸⁷ Hanya saja kita tidak akan mengatakan bahwa Rahman telah melakukan peng-*qiyas*-an menjawab persoalan sekarang dengan persoalan yang terdapat dalam al-Qur'an disertai dengan mencari sebab aturan yang ada dalam al-Qur'an.⁸⁸ Hal ini disebabkan *pertama*, ia tidak mengungkapkan kasus perkasus tetapi lebih umum sehingga tidak ditemukan *muqayyas 'alaih* dan *muqayyis*, sekalipun ada contoh-contoh kasus. *Kedua*, "ideal moral" yang merupakan kombinasi *rasio legis* dan konteks sosio-histois tidak untuk menjawab

⁸⁶ Dalam pemikiran Rahman berpikir induktif ini adalah gerak pertama dari dua gerak pemikiran yuristik, yaitu berfikir dari yang khusus (particular) kepada yang umum (general) yang melibatkan pemahaman terhadap prinsip-prinsip al-Qur'an yang di dalamnya sunnah merupakan bagaian organisasinya. Sedangkan gerakan kedua yaitu dari yang umum kepada yang khusus yang terjadi akibat diperolehnya kesimpulan prinsip-prinsip al-Qur'an melalui pemikiran induktif di atas kemudian harus diterapkan terhadap masyarakat muslim dewasa ini. Gerakan kedua ini adalah berfikir deduktif. Lihat: Fazlur Rahman, "Ke Arah Perumusan Metodologi Hukum Islam Syaikh Yamani Tentang 'Kepentingan Umum' dalam Hukum Islam," dalam Tufik Adnan Amal (penyunting dan penerjemah), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam...*,50-1. Diterjemahkan dari artikel Rahman "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on 'Publik Interest' in Islamic Law."

⁸⁷ Pengungkapan '*illat* hukum yang bersifat *z'haniyyah* lihat: Hasan, *Analogical Reasoning InIslamic Jurisprudence...*, 232.

⁸⁸ Seperti yang dikeritik Muhammad Syahrur bahwa tradisi *qiyas* dalam fikih menganalogikan hal-hal yang terjadi sekarang dengan peristiwa yang terjadi pada masa lalu adalah prinsip yang keliru dan tidak adil. Menurutnya *qiyas* yang valid adalah *qiyas* yang mengukur sesuatu atau pihak yang hadir saat sekarang dengan sesuatu yang lain yang juga hadir pada saat sekarang dalam lingkup batas-batas hukum Tuhan. Syahrūr, *Al-Kitab wa Al-Qur'an...*,581

kasus-kasus yang benar-benar tidak terdapat dalam al-Qur'an, tetapi juga untuk menjawab persoalan yang ada sekarang sekalipun aturan itu sudah ada dalam al-Qur'an⁸⁹. Hal ini tentunya menyalahi hukum *qiyas* (yang sistematis), sekalipun al-Ghazali mendefinisikan '*illat*' sebagai sesuatu yang dilandaskan pada kemaslahatan,⁹⁰ namun Rahman tidak melandasinya pada konsep kemaslahatan karena "ideal moral" adalah *basic ėlan* dari al-Qur'an itu sendiri yaitu semangat moral, ide-ide keadilan sosial dan ekonomi.⁹¹ Ketiga, kesimpulan akhir dari persoalan yang akan dijawab tidak harus sama dengan jawaban terhadap kasus yang ada dalam al-Qur'an (legal spesifik). Jawaban itu boleh sama persis dengan jawaban yang ada dalam al-Qur'an, boleh berbeda dan bahkan bertentangan.⁹² Hal ini disesuaikan dengan formulasi antara "ideal moral" dan konteks sekarang yang diinginkan.

Terlepas dari persoalan di atas, logika Rahman tentang teori *double movement* tetap memiliki kemiripan dengan model-model ulama *fiqh* menjelaskan teori *qiyas* karena keduanya menggunakan *rasio legis*. Dalam konteks ini, dari aspek kesejarahan pemikiran tentunya logika *qiyas* ini memberi pengaruh penting dalam logika *double movement*. Rahman dalam satu artikelnya mengelaborasi tentang *qiyas* dan mengkritik ulama yang tidak seragam dalam mempraktekkan *qiyas* dengan mencari *rasio legis*, mereka terkadang menerapkan prinsip *qiyas* terlalu ketat atau terkadang terlalu liberal, sehingga sebagian dari mereka mengemukakan prinsip lain seperti *maslahah* dan *istihsan*. Padahal jika fuqaha mengeluarkan prinsip-prinsip secara sistematis lewat penyarian '*illat al-hukm*' dari aturan al-Qur'an, serta telah mensistematisasikannya secara hierarkis dalam term-term yang lebih umum dan lebih khusus, yang lebih fundamental dan kurang fundamental maka mereka pasti telah bisa memasukan prinsip-prinsip yang lebih rendah ke prinsip-prinsip yang lebih tinggi.⁹³ Dengan

⁸⁹ Bagian hukum yang diakui sebagai wahyu Allah harus diakui sebagai jawaban terhadap masalah masyarakat yang segera diaplikasikan. Karena itu nilai moral yang ada dalam aturan hukum, harus dibedakan sesuai dengan konteks, agar muatan yang ada dalam aturan hukum tetap dapat diaplikasikan kalau ada perubahan. Fazlur Rahman, "Kontroversi tentang Hubungan Perempuan dan Laki-laki," dalam Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazza dan Academia, 2002), hlm. 169

⁹⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa...*, II: 260.

⁹¹ Rahman, *Islam...*, hlm. 36. Dalam kesempatan lain ia mengatakan bahwa "*the basic ėlan of the Qur'an -the stress on socioeconomic justice and essential human egalitarianisme- is quit clear from its very erly passages*. Lihar: Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 19. Sementara itu Rahman menyatakan bahwa membicarakan kemaslahatan umum tanpa menyusun suatu metodologi yang tepat mengenai penilaian dan aplikasinya, merupakan kesewenang-wenangan dimana '*ijma*' maupun *qiyas* (penalaran yang belum sistematis) tidak dapat dijadikan pedoman yang memadai. Rahman, "Ke Arah Perumusan Metodologi...", hlm. 52

⁹² Menurut Hallaq kelemahan teori Rahman karena tidak disandarkan pada semua mekanisme gerak kedua, yakni pengaplikasian prinsip-prinsip sistematis, yang didapat dari teks dan konteksnya, pada situasi baru. Bagaimana orang-orang moderen mengeyelesaikan permasalahan fundamental yang dihadapi masyarakat ketika tidak ditemukan dalam teks al-Qur'an atau Sunnah? Rahman tidak menjawab pertanyaan ini. Kemudian elaborasi metodologinya lebih terbatas pada pemahaman teks al-Qur'an daripada mengelaborasi suatu metodologi kesempurnaan hukum. Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 245

⁹³ Fazlur Rahaman, *Menafsirkan al-Qur'an...*, 62

demikian, kita dapat mengatakan bahwa gerakan pertama dari *double movement* adalah penyempurnaan terhadap penemuan ‘*illat* hukum model *qiyas* dengan mengkombinasikan antara *rasio legis* yang mungkin disebutkan atau semi eksplisit dan konteks sosio-historis, yang tujuannya menemukan tujuan al-Qur’an atau “ideal moral”.

Lebih jauh lagi, tentunya, *double movement* adalah contoh model logika induktif untuk gerakan pertama dan logika deduktif untuk gerakan kedua, namun ia memadukan antara model substansi dan bentuk (universal dan particular) dalam logika Aristoteles untuk menentukan *rasio legis* dengan model logika hipotesis Stoik dengan mengambil premis-premis tidak dalam bentuk tunggal tetapi banyak. Hal ini karena faktor yang menyebabkan sesuatu dilihat berdasarkan kondisi social, ekonomi, politik dan sebagainya secara komprehensif. Namun, untuk gerakan pertama proposisi-proposisi bisa saja berbentuk tunggal. Jadi, logika Fazlur Rahman dalam teori *double movement* adalah perpaduan antara dua logika sekaligus yaitu induktif yang secara cikal bakalnya dari Stoic bahkan Plato dan logika deduktif yang cikal bakalnya dari Aristoteles. Model logika perpaduan deduktif dan induktif ini, dalam logika *qiyas*, juga dilakukan oleh imam asy-Syatibi dalam menemukan prinsip universal hukum (*kulli*) dari kasus-kasus partikuler (*juziyyat*) dan dari kasus partikular baru (*juzi*).⁹⁴ Pola pertama membentuk logika induksi dan pola kedua membentuk logika deduksi.

F. Penutup

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan beberapa hal:

1. struktur logika dalam hukum Islam (*qiyas*) memiliki kesamaan dengan struktur logika *kalam*, sedangkan struktur logika *kalam* dalam beberapa hal memiliki persamaan dengan logika Aristoteles dan lebih banyak juga mengakses logika Stoic. Namun, struktur hukum Islam, dalam hal ini *qiyas*, tidak dapat dipastikan diadopsi dari pemikiran Aristoteles, walaupun harus diakui bahwa ulama *fiqh*, semisal asy-Syafi’i, tidak hanya seorang fuqaha tetapi juga *Mutakalimmun*. Selanjutnya, kita dapat memastikan bahwa perkembangan *qiyas* setelah asy-Syafi’i memang benar-benar mengadopsi pemikiran Aristoteles, misalnya, apa yang telah dilakukan al-Ghazali dan lain-lain. Pelacakan struktur logika *fiqh*, lebih jauh lagi, ternyata banyak menggunakan logika Stoic, terutama dalam usaha menemukan ‘*illat* hukum. Hal ini sama seperti yang terjadi dalam dunia *kalam*. Komponen yang permanen dari logika hukum Islam (*qiyas*) adalah model

⁹⁴ Ringkasan tesis asy-Syatibi ini dikemukakan oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Slangor: International Islamic University Malaysia Press dan International Institute of Islamic Thought, 1996), hlm. 91

silogisme yang terdapat dalam logika Aristoteles dan juga diadopsi oleh *Mutakalimmun*, sedangkan yang mengalami perubahan adalah ketentuan premis mayor yang harus didapatkan dari sumber yang "suci" sebagai ciri khas pemikiran Islam.

2. logika teori *double movement* yang dikemukakan Fazlur Rahman adalah perpaduan antara logika induktif dan deduktif. Pada gerakan pertama adalah logika induktif yang bertujuan untuk menemukan "tujuan" atau "ideal moral" yang dalam pelacakannya ternyata merupakan usaha penyempurnaan terhadap *qiyas* yang sudah ada (karena *qiyas* yang sudah ada tidak dapat menemukan 'illat hukum dengan klasifikasi yang sistematis). Pada gerakan pertama, tentunya, Rahman terpengaruh oleh model berfikir *qiyas*, karena ia pun menjelaskan prosedur *qiyas* yang menurutnya belum sempurna. Selanjutnya, gerak kedua adalah model logika deduktif, yaitu menarik hal yang umum sebagai hasil dari gerak pertama kepada hal-hal yang khusus yang sedang dihadapi masyarakat sekarang dengan mempertimbangkan kondisi objektif.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Munawir Kamus Arab Indonesia*, Ahmad Warson Munawir, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984
- Anwar, Syamsul, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali," dalam Amin Abdullah, dkk., *Antologi studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000
- _____, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam," dalam kumpulan makalah Metodologi Hukum Islam, 2007 (tidak diterbitkan)
- Arkoun, Muhammad, *Membedah Pemikiran Islam*, alih bahasa: Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000
- Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik*, ttp: Darul Ulum Press, 1996
- Coulsen, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964
- Danusiri, "Epistemologi Syara'", dalam Noor Ahmad, dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Ess, Josef Van, "The Logical Structure of Islamic Theology," dalam Issa J Boullata (ed.) *An Antology of Islamic Studies*, McGill: Institute of Islamic Studies McGill University, 1970
- Ghazali, Muhammad al-, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, 2 jilid, ttp: Dar al-Fikr, tt
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Haleem, M. Abdul, "Early Kalam", dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leman (ed.), *History of Islamic Philosophy (Part 1)*, London: Routledge, 1996

- Hasan, M. Ali, *Ilmu Mantiq Logika*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994
- _____, *Analogical Reasoning In Islamic Jurisprudence: A Studi of the Juridical Principle of Qiyas*, Delhi: Adam Publishers and Distribution, 1994
- Husni, Muhammad, *Pengantar Logika dan Pengembangan Kreatifitas dalam Berfikir*, Yogyakarta: Gama Exacta Corporation, 1995
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, alih bahasa: Ahmadi Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Jabiri, Muhammad Abed al-, *Formasi Nalar Arab Kritik Tradisi Menuju Pembebasan Dan Pluralisme Wacana Interreligius*, alih bahasa: Imam Khoiri, Yogyakarta: Ircisod, 2003
- Syafi'i, Muhammad Idris asy-, *ar-Risalah li al-Imam al-Muthalibi Muhmmad ibn Idris asy-Syafi'i*, tahqiq: Muhammad Sayid Kailani, Kairo: Dar al-Fikr, 1969
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Usul Fiqh)*, alih bahasa: Noorhadi, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996
- Kamus Filsafat*, Tim Penulis Rosada, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995
- Kamus Filsafat*, Loren Bagus, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000
- Kamus Ilmiah Populer*, Pius A Partanto dan M. Dahlan al-Barry, Surabaya: Arkola, 1994
- Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, Ali Mudhofir, Yogyakarta: Gaja Mada University Press, 1996
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi kedua, Yogyakarta: Tirai Wacana, 2003
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, alih bahasa: Yudian Wahyudi Asmin, cet. Ke-2, Jakarta: Bumi Aksara, 2002
- Khatibi, Muhammad 'Ajaj al-, *Ushul al-Hadits 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, tt
- Minhaji, Akh., "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim," dalam Amin Abdullah, dkk., *Antologi studi Islam: Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000
- Muchtar, Kamal, dkk, *Ushul Fiqh Jilid 1*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995
- Mu'in, Taib Thahir Abd., *Ilmu Mantiq (Logika)*, Jakarta: Widjaya, 1981
- Mundiri, *Logika*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001
- Nasir, Sahilun A., *Pengantar Ilmu Kalam*, Jakarta: Rajawali, 1991
- Nasution, Khoiruddin, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzfa dan Academia, 2002
- Poespopradjo, W. dan T.Gilarso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-dasar Berfikir Logis, Kritis, Analisis, Dialektis, Mandiri dan Tertib*, Bandung: Remaja Karya, 1989
- Prent C.M, K., dkk. *Kamus Latin-Indonesia*, Semarang: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1969
- Rahman, Fazlur, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Mohammad, cet ke-2, Bandung: Pustaka, 1994
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, alih bahasa: Anas Mahyuddin, cet.ke-3, Bandung: Pustaka, 1995

- _____, "Islamic Modernisme: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.I, (1970), 317-33
- _____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: the University of Chicago, 1919
- _____, "Menafsirkan al-Qur'an," dalam Tufik Adnan Amal (penerjemah dan penyunting), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet-5, Bandung: Mizan, 1993, diterjemahkan dari Fazlur Rahman, "interpreting the Qur'an".
- _____, "Ke Arah Perumusan Metodologi Hukum Islam Syaikh Yamani Tentang 'Kepentingan Umum' dalam Hukum Islam, dalam Tufik Adnan Amal (penerjemah dan penyunting), *Metode dan Alternative Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet-5, Bandung: Mizan, 1993, diterjemahkan dari artikel Rahman "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syaikh Yamani on 'Publik Interest' in Islamic Law"
- _____, "Catatan Otobiografis: Usaha Membangkitkan Kembali Visi al-Qur'an," dalam Fazlur Rahman, *Cita-Cita Islam*, Sufyanto dan Imam Musbikin (ed. dan penerjemah), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000),3-14. Diterjemahkan dari artikel Fazlur Rahman "An Authobiographical Note"
- Roy, Muhammad, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul fiqh*, Yogyakarta: Safira Insni Press, 2004
- Russell, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, alih bahasa: Sigit Jatmiko, dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methos of Inquiry*, Slangor: International Islamic University Malaysia Press dan International InSTITUTE of Islamic Thought, 1996
- Salam, Burhanuddin, *Logika Formal (Filsafat Berfikir)*, Jakarta: Bina Aksara, 1998
- Searles, Herbert L., *Logika dan Metode-metode Ilmiah Pelajaran Pendabuluan*, alih bahasa: Soejono Soemargono dan Sriboedah Soeharto, Yogyakarta: Yayasan Pembinaan Fak. Filsafat UGM, tt.
- Scacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press,1950
- Smith, Robin, "Logic," dalam Joathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, USA: Canbridge University Press, 1995
- Soekadijo, R.G., *Logika Dasar: Tradisional, Simbolik dan Induktif*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Syahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aşira*, Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991
- , *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Samsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: el Saq Press, 2004
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh Jilid I*, Jakarta: Logos wacana Ilmu,1997
- Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim al-Lakhmi al-Qirnaty asy-, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, cet ke-3, Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1997
- Tidman, Paul dan Howard Kahane, *Logic and Philosophy: a Moderen Introduction*, USA: Wadsworth Publishing Company, 1999

- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Nawasea, 2006
- Wegner, Judith Romney, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts", dalam *The American Journal of Legal History*, vol. XXVI, 1982
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, U.S.A: Harvard University Press, 1976
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, alih bahasa: Saefullah Ma'sum, dkk, cet. Ke 9, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005