

# Logika Penalaran Hukum



Penulis:  
Dr. Jabbar Sabil, MA

Editor:  
Dr. Fuad Ramly, M.Hum



# Logika Penalaran Hukum

**Penulis:**

Dr. Jabbar Sabil, MA

**Editor:**

Dr. Fuad Ramly, M.Hum

Diterbitkan oleh  
Ar-Raniry Press  
Banda Aceh 2023

## **Logika Penalaran Hukum**

©Hak cipta pada penulis

### **Penulis:**

Dr. Jabbar Sabil, MA

### **Editor:**

Dr. Fuad Ramly, M.Hum

### **Sampul dan Tata letak:**

Muhadi

ISBN: ...

Ukuran buku: 13.5 x 20.5 cm

Ketebalan xx + 314 hlm

### **Penerbit:**

#### **Ar-Raniry Press**

Jl. Ar-Raniry No. 1 Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Banda Aceh, 23111

Email: ar-raniry.press@ar-raniry.ac.id

Cetakan pertama, Agustus 2023

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال  
النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة.

Faedah ilmu untuk mencapai kebahagiaan abadi. Jika  
kebahagiaan berpangkal pada kesempurnaan jiwa melalui  
pembersihannya, maka adalah mantik itu memiliki faedah yang  
besar.

Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*.



## SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt. atas rahmat dan hidayah-Nya. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw., keluarga dan sahabat beliau. Tidak lupa hormat kami kepada para ulama dan guru-guru kami yang mencurahkan segenap sumber daya demi pengembangan ilmu syariah dan hukum.

Seiring perubahan IAIN Ar-Raniry Banda Aceh menjadi UIN,<sup>1</sup> Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam juga berubah menjadi Fakultas Syari'ah dan Hukum.<sup>2</sup> Perubahan ini menyiratkan bahwa akan terjadi perubahan orientasi keilmuan, dari basis keilmuan sosial kepada basis keilmuan hukum. Perubahan tersebut juga menuntut penyesuaian kurikulum yang berorientasi pada pengintegrasian ilmu syariah dan hukum. Disadari ini bukan perkara mudah, maka sejak saat itu telah dilaksanakan seminar, workshop dan pertemuan-pertemuan terbatas untuk merumuskan model dan pola integrasi syariah dan hukum dari hulu ke hilir di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Buku *Logika Penalaran Hukum* Karya Dr. Jabbar Sabil merupakan salah satu wujud integrasi dimaksud. Dalam konteks ini, Dr. Jabbar Sabil merupakan salah satu dosen yang memiliki perhatian khusus terhadap pengembangan keilmuan di Fakultas Syariah dan Hukum. Dr. Jabbar Sabil telah menulis berbagai karya mengenai topik-topik inti dalam studi Hukum Islam. Kepiawaiannya dalam menguasai khazanah pemikiran hukum Islam dan keterbukaannya terhadap berbagai aliran pemikiran dalam filsafat, telah menjadikan Dr. Jabbar sebagai *an author with depth thinking*. Dalam karya ini, penulis melakukan proses integrasi pola penalaran yang berkembang di kalangan ahli hukum Islam dan hukum umum. Satu hal yang

---

<sup>1</sup> Berdasarkan Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 64 Tahun 2013 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh menjadi Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, tanggal 1 Oktober 2013.

<sup>2</sup> Berdasarkan Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2014 tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, tanggal 18 Juni 2014.

menarik adalah integrasi pola penalaran deduktif dan induktif dalam metode yang disebut *al-istiqrā' al-ma'nawī*. Hal ini belum banyak dielaborasi dalam konteks penalaran hukum kekinian. Sehingga kami memandang, kontribusi Dr. Jabbar dalam topik ini mampu memberikan wacana baru dalam kajian hukum Islam, tidak hanya di Aceh, tetapi juga pada level nasional.

Lebih jauh buku ini mengeksplor penerapan integrasi tersebut pada metode instinbat yang disebut *qiyās maṣlahat kulliyah*. Metode ini cukup potensial untuk dikembangkan menjadi satu alternatif metodologi pada Fakultas Syari'ah dan Hukum di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Oleh karena itu, sajian dalam buku ini patut dipuji, dan yang lebih penting agar diuji oleh para ahli di bidang terkait. Salah satu kepiawaian penulis buku ini adalah berhasil menarik berbagai isi dan isu dari sumber-sumber yang sangat otoritatif. Sehingga temuan dan perenungan Dr. Jabbar dapat dirasakan, ketika kita membaca buku ini secara mendalam.

Kami selaku Pimpinan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh mengucapkan terima kasih atas upaya yang dilakukan Dr. Jabbar Sabil. Harapan kami semoga karya ini menginspirasi teman sejawat untuk partisipasi mengkritisi karya ini menjadi lebih baik. Akhirnya kepada mahasiswa dan segenap pembaca kami persembahkan karya ini agar dapat dipetik hikmah dan manfaat darinya.

Wassalamu'alaikum wr. Wb.

Darussalam, 30 Maret 2023  
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum  
UIN Ar-Raniry Banda Aceh

**Kamaruzzaman**

# BEBERAPA CATATAN TENTANG KELAHIRAN, PERKEMBANGAN DAN PEMBAHARUAN FIQIH

Oleh: Al Yasa` Abubakar, Dr.

Penulis buku ini, Jabbar Sabil meminta saya memberikan sambutan/pengantar untuk buku mengenai penalaran hukum yang beliau tulis. Saya gembira atas penerbitan ini dan dengan senang hati memberikan kata sambutan/pengantar seperti beliau harapkan, yang *insya Allah* akan saya isi dengan beberapa catatan tentang kelahiran dan perkembangan ilmu-ilmu agama di dalam Islam, khususnya fiqih, hubungannya dengan logika Yunani (mantiq) dan upaya pembaharuan (tajdid) yang sekarang ini sedang dilakukan.

Umat Islam sepakat bahwa sumber ajaran Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah. Al-Qur'an merupakan wahyu yang terjamin kebenarannya dan terjaga keasliannya. Al-Qur'an turun kepada Rasulullah, yang lantas beliau suruh tulis pada setiap kali turun dan juga beliau minta untuk dihafal oleh para Sahabatnya. Dengan demikian ketika Rasulullah wafat semua ayat Al-qur'an sudah tertulis dan banyak Sahabat yang menghafalnya secara lengkap.

Tuntunan Al-qur'an, oleh Rasulullah langsung diamalkan dalam kehidupan sehari-hari dan beliau ajarkan kepada para Sahabat. Tuntunan dan pengajaran ini meliputi semua aspek kehidupan, mulai dari kehidupan pribadi, kehidupan berkeluarga, sampai kepada kehidupan bermasyarakat dalam arti yang luas. Sebagian pengajaran di atas dijelaskan secara lisan melalui instruksi, ceramah, atau dialog, sedang sebagian lagi melalui perbuatan langsung, dalam kehidupan sehari-hari. Pengajaran dan bimbingan ini ada yang beliau berikan untuk keperluan orang perorangan dan ada yang untuk keperluan masyarakat, sebagaimana ada yang merupakan kebijakan untuk kepentingan jangka panjang, dan ada juga yang merupakan keputusan untuk keperluan nyata yang konkret.

Pengajaran dan praktek yang dijalankan Rasulullah selama beliau hidup sebagai Rasul di atas, oleh para ulama disebut **Sunnah Rasulullah**, sering disingkat Sunnah. Sunnah (penga-

jaran dan bimbingan) Rasulullah di atas oleh para Sahabat diwariskan kepada generasi berikutnya dengan dua cara. Pertama dengan mempraktikkannya secara langsung (mencontohkannya) dalam kehidupan sehari-hari untuk ditiru oleh orang lain, dan kedua dengan cara menceritakannya melalui penuturan (kata-kata) lisan atau tulisan. Pewarisan melalui praktik dilakukan oleh penduduk kota Madinah secara turun temurun (sampai masa penulisan Hadis), yang oleh para ulama disebut *amal ahl-ul Madinah* atau *al-sunnah al-mutadawilah* (praktek yang hidup di tengah masyarakat). Sedangkan pewarisan melalui laporan (lisan atau tulisan) dilakukan oleh para Sahabat, baik yang tinggal di Madinah ataupun di tempat lain, kepada sesama Sahabat lain atau kepada generasi sesudahnya (*tabi'in*). Sunnah dalam bentuk laporan ini disebut hadis.

Berbeda dengan Al-qur'an, hadis (Sunnah) bukanlah teks formal yang didiktekan Rasul, tetapi laporan, catatan atau bahkan tangkapan para Sahabat atas tuntunan dan bimbingan Rasul. Hadis tidak ditulis secara resmi pada masa Rasul, bahkan ada riwayat pernah dilarang oleh Rasul. Penulisan hadis boleh dikatakan baru dimulai setelah Rasulullah wafat dan itupun untuk kepentingan terbatas (pribadi). Sedangkan penulisan hadis untuk tujuan pendokumentasian secara menyeluruh dan sistematis, menggunakan metode-metode tertentu, baru dilakukan pada abad ketiga hijriah oleh beberapa orang ulama atas inisiatif sendiri. Secara umum dokumentasi yang dilakukan para ulama inilah yang kita sebut sebagai himpunan resmi hadis-hadis Nabi. Koleksi ini biasa disebut dengan nama para penghimpunnya, delapan yang utama adalah, Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Daud, Sunan al-Nasa'i, Sunan al-Turmuzi, Sunan Ibnu Majah, Musnad Imam Ahmad, dan Al-Muwaththa' Imam Malik.

Adapun Sahabat, secara sederhana didefinisikan dengan orang-orang yang setelah memeluk Islam pernah hidup bersama dan berinteraksi dengan Rasulullah untuk beberapa lama.<sup>1</sup> Dalam

---

<sup>1</sup> Di kalangan ulama ada dua definisi mengenai Sahabat. Pertama definisi yang digunakan ulama fiqih, bahwa Sahabat merupakan orang-orang yang pernah hidup bersama Nabi untuk beberapa lama, sehingga mengetahui latar belakang, alasan, semangat dan tujuan Nabi ketika melakukan sebuah pekerjaan, memberikan sebuah

memahami dan mengamalkan ajaran Islam, mereka selalu berusaha untuk patuh dan mengikuti bimbingan dan pengajaran (Sunnah) Rasulullah, baik yang dia peroleh berdasarkan pengalaman langsungnya ataupun yang dia peroleh dari penjelasan Sahabat lain. Kalau kepada seorang Sahabat diceritakan sebuah sunnah Rasul yang tidak dia ketahui, maka biasanya dia akan berkata, ikuti riwayat polan itu, karena dia mempunyai pengalaman bersama Rasulullah. Kalau sebelum itu dia mempunyai pendapat berbeda berdasarkan pemahaman sendiri, maka dia akan meninggalkan pemahamannya dan mengikuti praktik (Sunnah) yang diriwayatkan dari Nabi tersebut.

Dalam memahami dan mengamalkan Sunnah Rasulullah, para Sahabat terbagi kepada dua kelompok besar. Pertama kelompok yang cenderung memahami dan mengamalkan Sunnah Nabi berdasar pemahaman harfiah (tekstual). Mereka akan mengikuti praktik Rasulullah menurut apa adanya, tanpa mempertimbangkan keadaan dan situasi yang mengitarinya, yang antara lain diisi oleh Abdullah Ibnu Umar, Abu Musa al-Asy'ari dan Bilal bin Rabah. Kedua kelompok yang cenderung memahami dan mengamalkan Sunnah Nabi secara ta'liliyah maqasidiyah (kontekstual). Mereka akan memahami ayat atau Sunnah berdasarkan tujuan, nilai atau semangat yang mereka tangkap

---

perintah atau larangan, membuat keputusan dan sebagainya. Setelah Nabi wafat mereka inilah yang memberikan pendapat (fatwa) tentang berbagai hal, ada yang banyak dan ada yang sedikit. Menurut Ibnu Hazm tidak lebih dari 150 orang. Sahabat yang relatif banyak memberikan fatwa (pendapat), sehingga masing-masingnya dapat ditulis menjadi buku yang relatif tebal, hanya tujuh orang saja yaitu 'Aisyah binti Abu Bakr, 'Umar bin al-Khaththab, 'Abdullah bin 'Umar, 'Ali bin Abi Thalib, 'Abdullah bin 'Abbas, 'Abdullah bin Mas'ud, dan Zaid bin Tsabit, (hlm. 869). Sedang Sahabat yang memberikan fatwa dalam jumlah sedang (dapat dikumpulkan dalam sebuah buku kecil, atau beberapa lembar kertas saja, belasan sampai puluhan buah), hanya dua puluh orang saja. Kebanyakan Sahabat menurut beliau, hanya memberikan beberapa buah fatwa (pendapat), bahkan ada yang hanya satu buah saja. Jumlah mereka antara seratus sampai seratus dua puluh orang saja. Ibnu Hazm menyebutkan nama semua mereka, dan bagi yang berminat dapat merujuk ke buku beliau. Ibnu Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (hlm 869)

Kedua, Sahabat adalah orang-orang yang pernah bertemu dengan Nabi walaupun sesaat. Mereka ini ada yang wafat pada masa Nabi dan ada yang masih hidup setelah Nabi wafat. Definisi ini lebih luas dari yang pertama dan digunakan oleh ulama hadis. Jumlah mereka lebih dari 120.000 orang, Sebigain besar mereka merupakan orang-orang yang ikut menunaikan ibadah haji bersama Nabi dan mendengar khutbah beliau ketika di Arafah.

dari pengalaman hidup mereka bersama Rasulullah. Hal ini biasanya terlihat ketika mereka menganggap keadaan sudah tidak sama persis lagi dengan keadaan di zaman Nabi. Dalam keadaan ini mereka tidak keberatan untuk mengubah cara melakukan perbuatan tersebut, mengubah definisi atau mengubah hukum perbuatan, sehingga secara harfiah tidak sama lagi dengan apa yang dipraktikkan pada masa Rasulullah Saw. Namun dari segi tujuan atau nilai masih tetap sama, bahkan dianggap lebih kuat. Kelompok ini diisi antara lain oleh Umar bin al-Khatthab, Ibnu Mas'ud, Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas.<sup>2</sup>

Untuk keadaan di atas ada dua catatan yang perlu diperhatikan. Pertama, ketika ada riwayat yang saling berbeda tentang pengajaran atau praktik Nabi mengenai hukum atau cara mengerjakan sebuah perbuatan, maka para Sahabat saling mencari informasi dan mengoreksi apakah perbedaan tersebut merupakan keragaman yang sengaja diberikan Nabi untuk kemudahan dan kelapangan, atau karena ada sebab dan alasan khusus (sehingga Sunnah tersebut akan dianggap sebagai ketentuan khusus, merupakan pengecualian), atau merupakan perubahan karena ada wahyu yang mengoreksinya, sehingga pengajaran yang pertama dianggap tidak berlaku lagi (mansukh). Kedua, apabila perbedaan tersebut dipahami untuk memberikan kelapangan dan kemudahan (*al-tanawwu*), maka mereka akan memberi kebebasan untuk memilih dan saling menghormati ketika mereka mengikuti tuntunan dan praktik Nabi yang saling berbeda tersebut.

---

<sup>2</sup> Contoh untuk pemahaman harfiah, Ibnu Umar pernah mengerjakan shalat sunat pada sebuah tempat karena Nabi pernah mengerjakan shalat sunat di tempat itu. Ibnu Abbas yang juga ikut bersama Ibnu Umar dalam peristiwa tersebut berkata, bahwa Nabi mengerjakan shalat dahulu pada waktu Dhuha (sehingga ada dugaan shalat yang dikerjakan Nabi adalah Shalat Dhuha), sedang Ibnu Umar mengerjakan shalat di tempat tersebut setelah waktu Zuhur masuk. Contoh untuk pemahaman ta'liliyah maqasidiah, beberapa orang yang pernah menerima bagian dari zakat pada masa Rasulullah (mu'allaf) datang kepada Khalifah Abu Bakar meminta hak seperti pada masa Rasulullah. Abu Bakar meminta pendapat Umar mengenai hal tersebut. Umar menjawab lebih kurang, kalian tidak berhak lagi menerimanya pada masa sekarang. Dahulu Rasulullah memberikannya karena umat Islam masih lemah sehingga memerlukan bantuan kalian. Sekarang keperluan itu sudah tidak ada lagi. Dari pemahaman Umar ini ada ulama yang memahami bahwa mu'allaf yang berhak menerima zakat adalah orang-orang yang diperlukan keislamannya, bukan sekedar orang yang baru memeluk Islam.

Apabila seorang Sahabat menghadapi sebuah masalah yang tidak dia ketahui apakah ada Sunnah Nabi atau tidak mengenai masalah tersebut, maka secara umum mereka akan melakukan salah satu atau gabungan langkah-langkah berikut. (a) Mereka akan saling bertanya dan saling memberi informasi apakah ada pengajaran, petunjuk atau putusan dari Rasulullah tentang kasus yang dihadapi tersebut. Kalau ada maka mereka akan mengikuti petunjuk atau praktek Rasulullah tersebut. Kalau tidak ada maka mereka (b) akan mencari apakah ada ayat Al-Qur'an atau hadis yang berdekatan makna, yang dapat dijadikan sebagai sandaran untuk menyelesaikan masalah baru tersebut. Kalau ayat Al-Qur'an atau hadis yang berdekatan makna tetap tidak ditemukan, maka (c) mereka akan berdiskusi dan bermusyawarah sekiranya ada kelapangan dan kesempatan untuk itu. Kalau mereka sampai pada sebuah kesepakatan maka (d) kesepakatan itu yang akan dijalankan, yang pada masa belakangan disebut *ijma'*. Sebaliknya apabila mereka tidak bersepakat, maka masing-masing mereka akan memegang pendapat yang dia anggap paling kuat atau paling maslahat, dan mereka akan saling menghormati, karena ada keyakinan semua mereka memberikan pendapat berdasarkan kecintaan dan keinginan mengikuti Nabi.

Di pihak lain, apabila mereka terpaksa mendalami dan mendiskusikan makna dari sebuah kata (lafaz, konsep) maka mereka biasanya akan mendasarkannya kepada makna yang diberikan Rasulullah sekiranya ada. Kalau makna ini tidak ada, maka mereka kadang-kadang mendasarkannya kepada makna menurut adat Arab, dan kadang-kadang mendasarkannya kepada makna menurut bahasa.

Menurut para ulama, tidak ada metode khusus yang digunakan para Sahabat dalam memahami petunjuk praktis Nabi ataupun maksud dan bimbingan ayat Al-Qur'an, selain dari penggunaan pikiran jernih, kata hati dan kecintaan, berdasarkan pengalaman hidup bersama beliau. Dengan kalimat lain mereka akan selalu berupaya untuk memahami, mengikuti dan mematuhi bimbingan Rasulullah sepenuh hati karena kecintaan dan kesetiaan. Pemahaman ini cenderung bersifat sederhana, parsial dan *ad hoc*, dalam arti belum menggunakan

istilah-istilah baku, belum sistematis, dan belum menyeluruh. Pemahaman ini sering disebut sebagai **model salafiah lughawiah**. Namun dari segi lain, dengan meminjam istilah dalam psikologi dan sosiologi, pemahaman yang dilakukan Sahabat ini, paling kurang untuk sementara penulis sebut sebagai **model pemahaman internalisasi sosialisasi**.

Sekiranya diperhatikan, fiqih yang dihasilkan para Sahabat paling kurang mempunyai tiga ciri, (a) bersifat *waqi'iyah* dalam arti menyelesaikan masalah setelah terjadi, sehingga sedikit sekali bahkan cenderung tidak bersedia merumuskan hukum guna mengantisipasi kemungkinan yang akan terjadi di masa depan. (b) Bersifat *juz'iyah* dalam arti setiap kasus diperlakukan sebagai peristiwa yang berdiri sendiri, yang terlepas satu sama lain, sehingga ada kemungkinan sebuah keputusan (ketentuan) hukum yang diambil akan dianggap berbeda bahkan bertolak belakang dengan keputusan yang hampir sama yang sebelumnya sudah pernah diambil. (c) tidak mempunyai metode tertentu yang mesti diikuti selain dari semangat dan keinginan untuk mematuhi dan mengikuti Rasulullah dengan penuh ketulusan dan kecintaan. Karena diperoleh dari pengalaman hidup bersama Rasulullah, maka model ini hanya dapat dilakukan oleh para Sahabat, karena hanya merekalah satu-satunya generasi yang hidup bersama Rasulullah. Adapun generasi lain sesudah Sahabat tentu tidak akan dapat melakukannya karena mereka tidak hidup bersama Rasulullah.

Kewafatan Nabi (11 H) boleh dikatakan tidak membawa guncangan politik yang besar kepada masyarakat muslim karena peralihan kekuasaan berjalan relatif damai, dan umat Islam dapat memilih kepala pemerintahan melalui musyawarah yang berlangsung secara damai tiga kali berturut-turut. Namun di ujung masa pemerintahan khalifah yang ketiga, Utsman bin Affan (memerintah 23-35/644-656) terjadi kemelut politik dan pemberontakan yang menyebabkan pembunuhan Khalifah oleh para pemberontak (35 H). Setelah ini para tokoh di Madinah mengangkat Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti Utsman, namun tidak diterima oleh sebagian tokoh yang berada di luar kota Madinah. Muawiyah gubernur di Damaskus melakukan

pemberontakan dan Aisyah bersama Thalhah bin Ubaidillah dan Zubair bin Awwam yang kebetulan sedang berada di Mekkah pun melakukan pemberontakan.

Ali sebagai khalifah yang sah tidak berhasil memadamkan pemberontakan, sehingga terjadi dua pusat pemerintahan, Mu'awiyah di Damaskus dan Ali di Kufah (beliau memilih kota ini sebagai tempat tinggal dan pusat pemerintahan setelah kemelut di atas). Perang saudara di atas menyebabkan umat Islam terpecah kepada tiga kelompok besar, para pengikut Ali yang menamakan diri Syi'ah Ali, para pemberontak yang diberi nama khawarij dan mayoritas umat yang cenderung tidak peduli pada perebutan kekuasaan (yang secara diam-diam dianggap sebagai pengikut Muawiyah), diberi nama *ahlu-ssunnah wa-l jama'ah*. Perpecahan politik ini dalam waktu singkat bergeser ke diskusi dan pengelompokan di bidang akidah, kelompok mana yang dianggap tetap muslim dan kelompok mana yang dianggap telah sesat bahkan kafir.

Mengenai wilayah, ketika Rasulullah wafat seluruh semenanjung Arabia telah menjadi wilayah Islam, walaupun tentu belum semua penduduknya memeluk Islam, dan yang sudah muslim pun kuat dugaan belum seluruhnya memahami dan mengamalkan ajaran Islam secara baik (sempurna). Selanjutnya dalam 50 tahun setelah Nabi wafat, wilayah Islam telah meluas sampai ke wilayah Syam (Libanon dan Suriah sekarang) dan Kurdistan di utara, Irak dan sebagian wilayah Iran di timur, Mesir, Sudan sampai Marokko di barat, sedangkan di selatan sejak masa Nabi sudah meliputi Yaman dan Oman. Pada masa ini tentara Islam sudah mencoba untuk menyeberang ke Spanyol dan juga sudah mencoba untuk mengepung Konstatinopel ibukota Romawi Timur dari arah laut, tetapi kedua-duanya tidak berhasil.

Pemahaman Sahabat di samping dimaknai sebagai model berpikir juga dimaknai sebagai periode sejarah. Sebagai periode sejarah, masa ini tidak dapat ditentukan secara tegas, karena merupakan sebuah generasi, yang tentu akan tumpang tindih dengan generasi di bawahnya. Orang-orang sebagai anggota periode Sahabat tentu bertemu dengan orang-orang dari periode tabi'in sebagai generasi kedua dan bahkan tabi' tabi'in sebagai genera-

si ketiga setelah Rasulullah. Dengan demikian periode Sahabat dapat dianggap berlangsung sekitar seratus tahun, yang penulis bagi menjadi dua periode utama. Pertama masa Sahabat besar yang berlangsung sejak Rasulullah wafat sampai akhir masa Khulafaur Rasyidun, antara tahun 10 sampai 40 H (bercampur dengan masa awal tabi`in besar). Kedua masa Sahabat Kecil mulai dari awal pemerintahan Muawiyah (40 H) sampai Sahabat yang terakhir meninggal dunia, sekitar tahun 100 H. Masa ini berlangsung sekitar 60 tahun, bersamaan dengan masa tabi`in kecil dan tabi`in besar. Untuk memudahkan periode Sahabat sering diperpanjang sampai Dinasti Bani Umayyah berakhir tahun 132 H/750 M. Sebagian buku menyebut masa ini sekaligus sebagai masa Sahabat, tabi`in dan tabi`in.

Perpecahan politik yang bergeser menjadi perpecahan di bidang kalam (akidah) seperti disebutkan di atas menjadi semakin rumit karena umat Islam dalam wilayah yang sudah sangat luas di atas, bertemu dan mendapat tantangan dari para pendeta dan tokoh berbagai agama, para tokoh filsafat dan pengetahuan. Mereka juga menemukan adat istiadat dari berbagai budaya, yang sebagiannya sangat berbeda dengan ajaran Islam yang mereka praktikkan. Para ulama dihadapkan kepada berbagai pertanyaan krusial, tentang keesaan Allah, sifat-sifat Allah, kekuasaan dan keadilan Allah, kekekalan surga dan neraka. Diskusi juga terjadi tentang keberadaan dan keutamaan Rasul dibandingkan dengan failasuf, tentang kebebasan dan tanggung jawab manusia, tentang anak-anak yang mati sebelum dewasa, apakah masuk surga atau tidak. Diskusi juga terjadi di bidang fiqih, seperti tentang pernikahan, perceraian, hak dan kewajiban suami istri, tentang budak, kedudukan dan hak perempuan di ruang publik, dan sebagainya. Sebagian tokoh, setelah memeluk Islam (secara sadar atau tidak) berusaha menafsirkan ajaran Islam agar sejalan dengan agama dan filsafat yang sebelumnya mereka ikuti, atau menyusun praktik yang ada dalam adat dan budaya mereka agar dapat diterima sebagai bagian dari ajaran (ibadah) Islami.

Kedadaan ini menjadi semakin runyam karena sebagian mereka, untuk membela kepentingan politik berani membuat dan menyebarkan hadis palsu. Begitu juga ada di antara me-

reka yang membuat hadis palsu untuk menyusupkan ajaran agama yang sebelumnya dia anut atau adat dan kebiasaan lokal mereka menjadi bagian dari ajaran Islam. Dengan demikian kerja keras yang mesti dilakukan ulama bukan sekadar menjawab ajaran dan pendapat asing yang ingin disusupkan ke dalam Islam, tetapi bertambah dengan tugas mesti memilah hadis untuk mengetahui yang asli dari yang palsu.

Di pihak lain pertemuan dengan berbagai ajaran filsafat, agama dan budaya dalam wilayah yang luas di atas, kelihatannya mendorong para ulama untuk berusaha menjelaskan ajaran Islam secara lebih argumentatif dan sistematis, menggunakan istilah-istilah teknis yang relatif baku. Mereka berusaha agar berbagai ibadat yang diajarkan Rasul tidak lagi dijelaskan hanya dengan cara memberikan contoh, tetapi dapat juga dilakukan dengan menggunakan peristilahan teknis, seperti memilah perbuatan menjadi rukun dan syarat, menjadi wajib dan sunat, haram dan makruh dan sebagainya. Mereka juga mulai berusaha menyusun definisi dan pengertian berbagai perbuatan (termasuk ibadah), kapan sebuah perbuatan dianggap sah sehingga menimbulkan akibat hukum dan tidak perlu diulangi. Sebaliknya kapan dianggap tidak sah sehingga perlu diulangi atau tidak menimbulkan akibat hukum.

Menghadapi tantangan berat di atas, untuk menjaga agar ajaran Islam tidak disusupi oleh unsur negatif dari luar, para ulama generasi *tabi`in* dan generasi *tabi` tabi`in*, dalam bidang fiqh secara umum membatasi diri untuk hanya mengikuti pendapat dan cara ijtihad yang diberikan oleh Sahabat. Mereka memilih pendapat Sahabat yang dia anggap paling baik, dalam arti paling memenuhi syarat ketika dikembalikan kepada Al-Qur'an dan hadis, paling lapang ketika diamalkan atau paling memuaskan dari segi logika. Para ulama dua generasi ini secara umum tidak berani keluar dari pendapat Sahabat, karena pendapat Sahabat diyakini sebagai yang terbaik. Para Sahabat dianggap sebagai orang-orang yang paling memahami maksud dan keinginan Rasulullah dan lebih dari itu ada hadis yang dipahami menunjukkan adanya keutamaan dan kelebihan Sahabat atas semua generasi lain. Secara umum, mereka baru akan membuat pendapat baru apabila para

Sahabat tidak mempunyai pendapat tentang masalah tersebut. Dalam melakukan kegiatan di atas para ulama generasi tabi'in cenderung mengikuti cara yang dilakukan Sahabat yaitu mengikuti kata hati dan pikiran jernih. Tetapi karena mereka tidak bertemu dengan Rasulullah maka mereka tidak dapat melakukannya secara sungguh-sungguh, seperti yang dilakukan para Sahabat. Mereka secara perlahan-lahan, mau tidak mau terpaksa menggunakan alasan dan pertimbangan bahasa, pertimbangan `illat (rasio legis), pertimbangan kemaslahatan, bahkan kadang-kadang memasukkan pertimbangan kebiasaan (uruf) lokal.

Kegiatan yang terjadi pada abad kedua dan abad ketiga hijriah ini melahirkan model yang secara umum penulis sebut **model mazhabiah lugawiah**, namun dari segi lain, dengan meminjam istilah logika, paling kurang untuk sementara penulis menyebutnya sebagai **model pemahaman deduktif sistematis tertutup**. Para ulama yang peduli di dalam bidang akidah, berusaha mengatasi keadaan di atas dengan cara menyusun ulang pemikiran dan pendapat yang berkembang di tengah masyarakat dengan cara mengembalikannya kepada Al-Qur'an secara lebih logis dan sistematis melalui pendapat Sahabat. Penjelasan dan pendapat ini mereka susun secara logis untuk menjawab berbagai tantangan yang muncul karena pertemuan dengan berbagai agama, pengetahuan (filsafat) dan budaya ditambah dengan adanya kemelut politik di atas. Kuat dugaan mereka tertantang melakukan hal di atas, karena masalah akidah spekulatif tidak menjadi bahan diskusi di kalangan Sahabat. Para ulama generasi tabi'in dan tabi' tabi'in, untuk menjelaskan berbagai masalah yang diajukan kepada mereka seperti disebutkan di atas, mau tidak mau mesti menggunakan pikiran jernih, hati nurani dan akal sehat mereka, di bawah kecintaan dan kesetiaan untuk mengikuti dan membela ajaran Al-Qur'an. Mungkin bermanfaat untuk ditambahkan, aliran atau mazhab dalam bidang kalam (akidah) biasa disebut **firqah** sedang aliran dalam bidang fiqih (syariah) biasa disebut **mazhab**.

Aliran (*firqah*) kalam sistematis pertama muncul tahun 107 H/725 M, ketika Washil bin Atha' (wafat 131 H/748 M) mengumumkan beberapa pendapat baru di bidang kalam, yang berbeda

dengan pendapat umum pada masa tersebut, yang di kalangan ulama dikenal dengan nama aliran Muktaẓilah. Beliau mengemukakan pendapat dengan argumen baru yang relatif berbeda dengan paham yang diikuti jumbuh pada masa itu (diwakili oleh gurunya Jafar al-Shadiq). Dalam perjalanan waktu aliran ini mendapat penolakan dari banyak ulama karena dianggap terlalu rasional, dianggap terlalu mengagungkan kebebasan kehendak manusia dan melemahkan kekuasaan mutlak Allah Swt. Para ulama yang tidak mau menerima pendapat aliran muktaẓilah, pada waktu itu secara umum diidentifikasi sebagai pengikut kelompok *ahl-ul ha-dits* (belakangan menjadi salafiah). Sedang sebetulnya selain mereka masih ada beberapa aliran lain seperti murji'ah, qadariah dan jabbariah, yang mempunyai pendapat saling berbeda dalam beberapa masalah di bidang akidah (kalam) Hanya saja aliran-aliran ini belum menjadi aliran kalam yang sistematis.<sup>3</sup>

Sedangkan di bidang fiqih para ulama yang peduli, berusaha mengatasi keadaan dengan cara melakukan seleksi atas berbagai pendapat yang simpang siur yang beredar di tengah masyarakat dengan metode tertentu dan setelah itu menyusunnya dengan sistematika tertentu pula. Mereka juga melakukan seleksi terhadap hadis-hadis sehingga muncullah beberapa istilah dan kriteria tentang hadis (yang dianggap memenuhi syarat dan tidak memenuhi syarat) yang pada masa belakangan menjadi cikal bakal *ulum al-hadits*. Pendapat ulama (guru) yang menggunakan metode tertentu ini, dikembangkan dan disempurnakan oleh para murid dan pengikut yang datang belakangan dan inilah yang disebut sebagai sebuah mazhab.

Ulama paling awal yang dicatat sebagai pendiri mazhab fiqih adalah Jabir bin Zaid, Abu al-Sya'tsa' al-Tabi'i (wafat tahun 93/711), yang dianggap sebagai pendiri mazhab *Ibadhiah*, yang secara akidah merupakan pengikut khawarij. Pada masa sekarang mazhab ini masih tetap berkembang dan menjadi mazhab resmi

---

<sup>3</sup> Aliran ini pada awal kelahirannya dapat dianggap mendapat dukungan dari pemerintah dan karena itu berkembang secara relatif cepat. Tetapi dalam perjalanan waktu mereka menggunakan kekuasaan untuk memaksakan pendapat ini kepada khalayak sampai ke tingkat menghukum ulama yang tidak bersedia menerimanya. Mungkin karena sikap yang tidak toleran ini penolakan kepada aliran muktaẓilah cenderung semakin meluas, sehingga pada akhirnya aliran ini punah, tidak mempunyai pengikut lagi.

Kerajaan Oman. Setelah ini dalam abad kedua dan ketiga hijriah muncul belasan mazhab lain, yang empat daripadanya merupakan pengikut akidah *ahlussunnah wa-l jamaah* (diikuti oleh mayoritas kaum muslimin Sunni sampai sekarang), yaitu Hanafiah (dinisbahkan kepada Imam Abu Hanifah, wafat 150 H/767 M), Malikiyah (dinisbahkan kepada Imam Malik, wafat 179 H/ 795 M), Syafi'iah (dinisbahkan kepada Imam al-Syafi'i, wafat 204 H/820 M) dan Hanabilah (dinisbahkan kepada Imam Ahmad bin Hanbal, wafat 241 H/855 M). Dua lainnya merupakan pengikut akidah Syiah (sampai sekarang masih diikuti oleh mayoritas kaum muslimin Syi'ah) yaitu Zaidiah (dinisbahkan kepada Zaid bin Ali Zain al `Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Tahlib, wafat 122 H/740 M) dan Ja`fariah (Itsna Asy`ariah, dinisbahkan kepada Imam Ja`far bin Muhammad al-Baqir al-Shadiq, wafat 148 H/765 M).

Model mazhabiah di bidang fiqh ini secara umum mempunyai lima ciri yaitu, (a) berupaya menata hubungan Al-Qur'an dan hadis dengan cara tertentu; (b) berupaya memahami Al-Qur'an dan hadis dengan metode tertentu, yang secara umum bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan; (c) menguatkan pendapat yang dihasilkan melalui metode di atas dengan pendapat para Sahabat, atau dengan kalimat lain, para mujtahid ini cenderung memilih satu dari berbagai pendapat Sahabat yang ada, yang dia anggap paling sesuai dengan metode yang dia pilih, dan mengabaikan yang selebihnya. Pendapat Sahabat yang sudah dipilih oleh imam mujtahid tersebut (d) disusun dengan peristilahan dan sistematika tertentu, sehingga lahirlah kitab fiqh yang dianggap sistematis. Sekiranya bahan dari pendapat Sahabat dianggap tidak cukup, maka para imam mujtahid (e) berusaha melengkapkannya dengan pendapat hasil ijtihad mereka sendiri. Dengan demikian hanya dalam keadaan yang terakhir inilah para imam mujtahid betul-betul mengeluarkan pendapat sendiri, sedang pada yang lainnya mereka hanyalah memilih salah satu dari berbagai pendapat para Sahabat. Jadi model mazhabiah dapat dikatakan pada dasarnya merupakan seleksi dan sistematisasi atas pendapat-pendapat Sahabat dengan metode tertentu.

Metode tertentu yang disusun oleh para ulama tersebut, paling kurang mengenai empat hal, yaitu metode untuk menjelaskan

hubungan Al-Qur'an dengan hadis sebagai dalil, metode mengenai kritik sanad dan matan atas hadis, metode-metode untuk memahami nash (Al-Qur'an dan hadis) dan metode untuk menemukan hukum ketika tidak dapat dikembalikan kepada Al-Qur'an dan hadis. Perbedaan dalam empat hal inilah yang menjadi ciri masing-masing mazhab, yang menyebabkannya berbeda satu sama lain.

Imam Abu Hanifah dalam menetapkan hubungan Al-Qur'an dengan hadis, cenderung menganggap kedudukan hadis lebih rendah dari Al-Qur'an, dalam arti hukum yang ditetapkan oleh hadis lebih rendah kedudukannya dari hukum yang ditetapkan oleh Al-Qur'an. Beliau relatif sedikit menggunakan hadis karena jumlah hadis (sahih) yang beredar di Irak pada masa itu relatif sangat sedikit dibandingkan dengan hadis yang beredar di Madinah (Hijaz), dan hadis-hadis ini pun masih bercampur dengan hadis-hadis palsu sehingga perlu diteliti dengan hati-hati. Mungkin karena sukar menentukan kualitas hadis berdasar sanad (mata rantai periwayatan hadis) karena belum ada standarnya pada waktu itu, maka beliau melakukan kritik matan. Apabila matan (isi) sebuah hadis dianggap bertentangan dengan pikiran jernih atau tidak diamalkan oleh Sahabat yang menuturkannya maka hadis tersebut tidak beliau terima. Selanjutnya dalam memilih berbagai pendapat yang ada, yang dianggap tidak berdasar Al-Qur'an, hadis atau *qawl Shahabi*, Imam Abu Hanifah mempertimbangkan prinsip *istihsan*, yaitu kemaslahatan berdasar kecondongan hati (pilihan hati nurani) dan kecondongan pemikiran jernih yang cenderung tidak terjelaskan secara rasional.

Imam Malik sama seperti Imam Abu Hanifah, cenderung menganggap kedudukan hadis lebih rendah dari Al-Qur'an, dalam arti hukum yang ditetapkan berdasarkan hadis lebih rendah kedudukannya dari hukum yang ditetapkan berdasarkan Al-Qur'an. Sedang mengenai pengamalan hadis, beliau cenderung mempertimbangkan amal masyarakat di Madinah sebagai tolok ukur. Apabila isi sebuah hadis tidak diamalkan oleh penduduk Madinah, maka menurut Imam Malik hadis tersebut mesti dianggap berlaku khusus. Kalau hadis tersebut ditujukan Rasulullah untuk semua orang tentu beliau akan mengajarkannya (mengumumkannya) di Madinah agar diketahui oleh se-

mua kaum muslimin. Sedang dalam memilih berbagai pendapat yang ada, atau masalah yang tidak dapat dikembalikan kepada Al-Qur'an, hadis atau *qawl Shahabi*, beliau mempertimbangkan prinsip kemaslahatan, mengutamakan apa yang dianggap lebih lapang, lebih mudah dan lebih bermanfaat.<sup>4</sup>

Imam al-Syafi'i dalam menetapkan hubungan Al-Qur'an dengan hadis, menganggap kedudukan hadis relatif sederajat dengan Al-Qur'an, dalam arti hukum yang ditetapkan oleh hadis dianggap sama kekuatannya dengan hukum yang ditetapkan oleh Al-Qur'an. Lebih dari itu menurut beliau, hadis yang diucapkan Nabi (terjadi) sebelum sebuah ayat turun tetap dianggap berlaku, tidak boleh dianggap dibatalkan (mansukh) oleh ayat Al-Qur'an yang turun lebih belakangan, walaupun isinya kelihatan tidak sejalan (bertentangan). Sebuah hadis baru boleh dianggap batal apabila ada hadis baru yang secara langsung atau tidak mengatakan bahwa hadis lama sudah dibatalkan oleh ayat yang turun lebih belakangan. Mengenai pengamalan hadis, beliau cenderung menolak kritik matan. Menurut beliau selama sebuah hadis dapat dibuktikan berasal dari Rasulullah maka isinya mesti diamalkan, tidak boleh diabaikan. Dalam memilih pendapat yang dianggap tidak berdasar Al-Qur'an, hadis atau *qawl Shahabi*, Imam al-Syafi'i menggunakan prinsip *ihtiyath*, yaitu pertimbangan kehati-hatian, mana yang dianggap paling aman dan paling menenteramkan hati.

Sedang Imam Ahmad dalam menetapkan hubungan Al-Qur'an dengan hadis, cenderung mengikuti pendapat Imam Syafi'i bahwa kedudukan hadis dianggap sama kuat dengan Al-Qur'an dan semua hadis apabila terbukti berasal dari Rasulullah mesti diamalkan. Sedang dalam memilih pendapat yang tidak berdasar Al-Qur'an atau hadis, beliau sama dengan Imam Malik cenderung mempertimbangkan kemaslahatan.

Mengenai kritik sanad dan matan, perlu disebutkan ketika para ulama di atas menyusun mazhabnya, *'ulum al-hadits*

---

<sup>4</sup> Mazhab lain yang cenderung mempertimbangkan praktik yang hidup di tengah masyarakat sebagai tanda mengenai adanya sunnah Rasulullah adalah mazhab al-Awza'i yang pernah menjadi mazhab mayoritas penduduk di Damaskus pada masa Bani Umayyah dan setelah itu di Andalusia yang juga diperintah oleh Bani Umayyah.

masih merupakan embrio bahkan dapat dianggap belum lahir. Kuat dugaan pendapat Imam al-Syafi'i yang menganggap cukup dengan kritik sanad dan mengabaikan kritik matan inilah yang mempengaruhi bahkan mendorong para ulama peneliti dan pengumpul hadis (yang relatif semuanya berkiprah setelah Imam al-Syafi'i), untuk menetapkan kriteria kesahihah hadis hanya berdasar kritik (kualitas) sanad dan cenderung mengabaikan kritik matan. Sedangkan pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang merasa perlu melakukan kritik matan relatif hanya mempunyai sedikit pengikut sehingga tidak berkembang, tidak menjadi arus utama dalam kajian hadis.

Umum pendapat, ulama pertama yang menuliskan metodenya secara relatif jelas, di samping penulisan fiqihnya sendiri adalah Imam al-Syafi'i. Buku yang beliau tulis tentang hal ini yaitu *Al-Risalah* dianggap sebagai buku pertama (embrio) ilmu ushul fiqh. Tulisan beliau inilah yang mendorong para ulama penerus tiga mazhab lainnya merumuskan juga usul fiqh untuk menjelaskan pendapat para imam mazhab mereka. Adapun para ulama pendiri mazhab lainnya relatif menyampaikan metode yang mereka gunakan hanyalah secara lisan saja.

Untuk ushul fiqh dan fiqh model mazhabiah ini ada delapan catatan yang ingin penulis sampaikan.

**Pertama**, metode sistematis ini (kaidah-kaidah ushul fiqh) dapat dianggap diperkenalkan dan dilahirkan oleh para ulama pendiri mazhab, tetapi dilengkapi dan disempurnakan secara perlahan-lahan oleh para ulama pengikutnya. Metode ini kuat dugaan mereka lahirkan untuk menyeleksi pendapat-pendapat yang ada di tengah masyarakat—yang seperti dikatakan di atas, relatif sudah berkembang tanpa kendali. Pemilihan ini mereka lakukan dengan cara mengembalikan pendapat yang beredar tersebut kepada Al-Qur'an dan hadis melalui pendapat para Sahabat. Biasanya mereka memilih satu pendapat saja yang mereka anggap paling memenuhi syarat dan mengabaikan yang selebihnya. Fiqh yang dihasilkan dengan cara inilah yang disebut mazhab. Kalau pendapat ini dikembangkan oleh para murid secara berkelanjutan maka mazhab tersebut akan tetap hidup, sebaliknya kalau tidak ada lagi murid yang men-

gembangkannya maka mazhab tersebut akan mati.

**Kedua**, pengembalian kepada Al-Qur'an dan hadis di atas mereka lakukan dengan cara memilih pendapat Sahabat yang mereka anggap paling kuat dari segi dalil atau paling maslahat (lapang atau aman) dari segi pengamalannya, sesuai dengan metode yang mereka susun. Para imam mazhab secara umum menyatakan tidak berani keluar dari pendapat Sahabat karena mereka dianggap merupakan orang (generasi) yang paling memahami maksud dan tujuan pengajaran Rasulullah. Dengan demikian secara sederhana model mazhabiah ini merupakan seleksi dan sistematisasi atas pendapat-pendapat Sahabat, atau dengan kalimat lain merupakan sistematisasi dan rasionalisasi atas pendapat-pendapat Sahabat yang mereka lahirkan melalui metode internalisasi-sosialisasi. Dengan demikian fiqh model mazhabiah dapat dianggap sebagai kelanjutan dari fiqh model internalisasi-sosialisasi, bukan model baru yang berbeda secara mendasar.

**Ketiga**, karena imam mazhab cenderung hanya mengambil satu dari banyak pendapat yang sudah dihasilkan oleh para Sahabat, maka ada bahkan banyak pendapat Sahabat yang tidak dikutip oleh imam mazhab dan karena itu, tidak tertampung ke dalam mazhab. Dengan demikian fiqh model mazhabiah relatif lebih sempit dari fiqh model internalisasi-sosialisasi. Dalam perjalanan waktu pendapat-pendapat Sahabat yang tidak tertampung oleh mazhab cenderung hilang dari perbincangan ilmiah, dengan akibat lebih lanjutnya dianggap asing dan bahkan tidak layak untuk dikutip dan digunakan.

**Keempat**, kaidah-kaidah di atas oleh para imam mazhab secara umum disusun dan ditumpukan pada kaidah-kaidah kebahasaan Bahasa Arab, pikiran jernih, semangat kepatuhan dan ketaatan kepada Allah dan Rasulullah, yang secara umum mereka dasarkan juga kepada pengetahuan dan adat (budaya) yang berkembang pada masa itu. Seperti akan diuraikan di bawah logika deduktif Aristoteles (mantiq) belum digunakan oleh para imam pendiri mazhab. Tetapi secara umum diterima dan digunakan pada masa belakangan oleh para murid yang mengembangkan mazhab.

**Kelima**, kelahiran ushul fiqh memunculkan upaya untuk melakukan pembakuan dan penyeragaman peristilahan yang

digunakan di dalam fiqih ushul fiqih. Upaya ini dari satu segi memudahkan komunikasi ilmiah di antara para pihak, namun dari segi lain menyebabkan banyak pendapat yang hilang dari peredaran karena tidak tertampung ke dalam kerangka sistematis dan peristilahan yang disusun dan dipersiapkan oleh ulama tersebut, seperti telah disinggung di atas.

**Keenam**, seperti telah disebutkan, fiqih (pendapat) para Sahabat dihasilkan melalui metode intenalisisasi dan sosialisasi, maka wajar sekali apabila ada pendapat Sahabat yang tidak dapat disejalkan dengan kaidah-kaidah ushul fiqih yang disusun oleh imam mazhab. Dalam keadaan ini para imam mazhab tidak berusaha meluruskan (mengubah) pendapat Sahabat untuk disesuaikan dengan kaidah yang mereka susun. Malah sebaliknya mereka menerima dan menganggap pendapat Sahabat tersebut sebagai perkecualian, karena seperti telah disinggung di atas kuat sekali anggapan bahwa pendapat Sahabat merupakan pendapat yang terbaik yang dapat dihasilkan oleh ulama. Menurut mereka Sahabat pasti mempunyai dalil dan alasan ketika memberikan pendapat, tidak mungkin tanpa dalil dan alasan. Alasan tersebut mungkin saja merupakan hadis yang mereka terima atau ketahui dari Nabi tetapi tidak sampai kepada para imam mazhab, atau ada pertimbangan tertentu, seperti kemaslahatan dan kelapangan, yang itu pun diduga kuat pasti mereka dasarkan kepada pengalaman hidup mereka bersama Nabi. Kelihatannya tidak ada ulama yang berpendapat bahwa ada Sahabat yang mengeluarkan pendapat hanya berdasarkan pikiran pribadi tanpa mereka sandarkan kepada apa yang mereka serap dari teladan dan petunjuk Rasulullah. Kalau para Sahabat berbeda pendapat tentang suatu masalah, maka para ulama akan memilih salah satu daripadanya. Kalau hanya ada satu pendapat (dinamakan ijma`) maka semua mereka akan mengikutinya.

**Ketujuh**, keyakinan bahwa pendapat Sahabat merupakan yang terbaik, sampai ke tingkat tidak boleh dilanggar dan kelahiran konsep ijma`, disadari atau tidak telah membawa umat untuk berorientasi ke masa lalu. Maksudnya para ulama yang datang belakangan tidak berani keluar dari pendapat para Sahabat dan setelah itu dari ijma` para ulama, dengan alasan apapun. Pendapat yang dianggap telah mencapai tingkat ijma`

mempunyai kekuatan yang relatif sama dengan teks Al-qur'an dan karena itu tidak boleh diubah. Dalam perkembangannya para ulama yang datang belakangan bukan hanya mengikatkan diri kepada pendapat Sahabat dan ijma', tetapi mereka juga mengikatkan diri kepada pendapat para imam bahkan ulama dalam mazhab yang mereka ikuti (pilih). Dengan demikian ruang ijtihad semakin lama semakin sempit karena kebanyakan masalah sudah pernah didiskusikan dan sudah ada hukumnya, sampai ke tingkat tidak ada lagi ruang untuk ijtihad dan akhirnya pintu ijtihad dianggap tertutup.

**Kedelapan**, fiqh model mazhabiah dilahirkan menggunakan metode yang disebut ushul fiqh. Dengan demikian mestinya semua pendapat fiqh sejalan dengan kaidah ushul fiqh yang melahirkannya. Tetapi di dalam kenyataan ada ketentuan fiqh yang dianggap sebagai pengecualian dari kaidah ushul fiqh. Hal ini terjadi antara lain karena ushul fiqh lahir bersamaan dengan pendapat fiqh, dan kedua-duanya baru menjadi sempurna di tangan para ulama pengikut mazhab, sehingga dapat dimaklumi sekiranya pada masa belakangan ditemukan pendapat imam mazhab yang tidak sejalan dengan kaidah ushul fiqh. Maksudnya setelah kaidah ushul fiqh tersusun dengan baik, maka terlihat ada pendapat imam mazhab yang tidak sejalan dengan kaidah tersebut. Dalam keadaan ini para ulama pengikut mazhab cenderung membela pendapat imam mazhab, bukan mengkritik apalagi mengubahnya. Sebagian mereka membelokkan kaidah dengan cara membuat kaidah perkecualian, sedang sebagian lagi memberikan pembelaan (dengan argumen dan penjelasan yang relatif berbelit-belit) sehingga pendapat tersebut dianggap sejalan dengan kaidah ushul fiqh. Cara yang pertama banyak dilakukan oleh ulama pengikut mazhab hanafiah, sedang cara yang kedua dilakukan oleh ulama pengikut tiga mazhab lainnya. Dengan demikian kaidah-kaidah ushul fiqh yang disusun pada masa belakangan untuk menyempurnakan apa yang disusun oleh imam mazhab, di dalam praktik tidak digunakan untuk mengkritisi dan meluruskan pendapat imam (yang tidak sesuai dengan kaidah), tetapi digunakan untuk membela pendapat imam.

Di atas sudah disebutkan bahwa masyarakat muslim bertemu dan berinteraksi dengan berbagai budaya dan pengetahuan yang mereka temui dalam perjalanan mengembangkan Islam di berbagai belahan dunia. Para ulama sepakat bahwa aliran kalam lahir karena ada tantangan dan pengaruh luar yang dianggap destruktif yang perlu dilawan, salah satu daripadanya adalah filsafat yang berasal dari Yunani. Tetapi untuk fiqh tantangan dan intervensi pengetahuan yang berasal dari budaya asing cenderung dianggap tidak ada. Fiqh dianggap berkembang karena keperluan internal umat Islam sendiri. Dalam budaya Yunani pengetahuan tentang hukum tidak berkembang sekuat seperti filsafat. Boleh dikatakan pada masa tersebut, tidak ada kitab (pengetahuan) hukum dari budaya asing yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Para peneliti cenderung berpendapat tidak ada pengetahuan tentang hukum yang berasal dari dunia luar, yang dapat dianggap menantang fiqh secara signifikan. Memang ada pendapat pada masa tersebut, pengetahuan tentang hukum sudah berkembang dengan baik di Kekaisaran Romawi. Para peneliti cenderung sepakat bahwa, bahwa hukum ini tidak sampai ke dunia Islam karena hanya berkembang di beberapa tempat di wilayah Romawi yang relatif tidak bersentuhan dengan dunia Islam. Tidak ada catatan bahwa kitab-kitab hukum Romawi pernah diterjemahkan ke bahasa Arab atau ada ahli hukum Romawi yang berkiprah di dunia Islam, atau ada ulama yang mempelajari hukum Romawi.

Pengetahuan tentang hukum pada masa tersebut tidak ada yang telah mapan yang dianggap dapat mempengaruhi perkembangan fiqh. Tantangan fiqh adalah menyelesaikan masalah yang muncul, karena adanya keperluan nyata dan praktis dalam berbagai bidang kehidupan. Misalnya saja tantangan untuk menjalankan kegiatan perdagangan, perkawinan, penguasaan dan pengelolaan tanah pertanian, penjagaan keamanan di dalam negeri dan perlindungan masyarakat dari serangan pihak luar. Salah satu tantangan yang penting adalah cara menjalankan pemerintahan, termasuk tertib peradilan dan perlindungan penduduk dari kesewenang-wenangan pejabat, dan juga perlindungan mereka dari kejahatan/pelanggaran para anggota masyarakat itu sendiri.

Di atas sudah disebutkan bahwa di antara penyebab ke-  
lahiran aliran kalam adalah persentuhan dengan pengetahuan  
asing, utamanya filsafat dan logika Aristoteles (mantiq). Untuk ini  
tidak ada catatan jelas tentang kapan mantiq mulai berpengaruh  
di dunia Islam. Tetapi sejarah mencatat pada tahun 326 H, seo-  
rang menteri (gubernur) Abbasiyah sudah memfasilitasi diskusi  
(perdebatan) antara seorang ahli fiqih dan juga ahli tata bahasa  
Arab, Abu Sa'id al-Sirafi (wafat 368 H) dan ahli mantiq Abu Bisyr  
Matta al-Qana'i (wafat 328 H). Tidak ada catatan apakah para  
imam mazhab sudah mengetahui mantiq dan menggunakannya  
dalam ijtihad mereka. Namun para peneliti sepakat mantiq mulai  
mempengaruhi fiqih dan ushul fiqih secara signifikan ketika para  
ulama memasukkannya secara resmi ke dalam ushul fiqih. Dua  
ulama pertama yang melakukan hal tersebut adalah Ibn Hazm  
(wafat 456/1064) dan al-Ghazali (wafat 505 H/1111 M).

Ibnu Hazm mengarang sebuah buku tentang mantiq den-  
gan contoh-contoh fiqih diberi judul *Al-Taqrib li Hadd al-Manthiq  
wa al-Madkhal ilayh, bi al-Alfadh al-'Ammiyyah wa al-Amtsilah  
al-Fiqhiyyah*. Secara umum beliau menerima kaidah-kaidah  
berpikir yang ada di dalam mantiq menganggapnya perlu dipe-  
domani agar pemikiran seseorang tidak tersesat, namun beliau  
menolak penggunaan qiyas, tepatnya upaya mencari 'illat dari  
setiap perintah atau larangan yang ada di dalam Al-Qur'an dan  
hadis. Menurut beliau dosa pertama yang dilakukan Adam As  
sebagai leluhur manusia adalah menerima ucapan iblis menge-  
nai 'illat larangan Allah memakan buah 'khuldi'. Namun karena  
menolak penggunaan qiyas ('illat) dalam merumuskan fiqih  
maka pikiran-pikiran Ibn Hazm cenderung ditolak oleh jumhur  
ulama. Buku-buku beliau cenderung tidak dibaca, sehingga an-  
juran beliau untuk menggunakan mantiq boleh dianggap tidak  
berpengaruh kepada jumhur ulama.

Sedangkan al-Ghazali menulis buku tentang mantiq den-  
gan judul *Mi'yar al-'Ilm* yang pernah diterbitkan sebagai pengan-  
tar untuk buku ushul fiqih yang beliau karang, *Al-Mustashfa*. Kuat  
dugaan penguasaan al-Ghazali terhadap mantiqlah yang menye-  
babkan kitab *Al-Mustashfa*, dapat merumuskan garis-garis besar  
kandungan ushul fiqih secara relatif menyeluruh, yang secara

umum terus diikuti oleh para penulis masa belakangan (mazhab fuqaha'). Karena keadaan di atas, rasanya tidak terlalu berlebihan sekiranya buku *Al-Mustashfa* dianggap sebagai tanda tentang kematangan ushul fiqh sebagai sebuah disiplin pengetahuan.

Kehadiran ushul fiqh yang sudah dipengaruhi mantiq, yang dianggap lebih sistematis dan lebih komprehensif, dalam kenyataannya tidak berpengaruh banyak kepada pendapat-pendapat fiqh yang sudah ada. Pendapat-pendapat fiqh yang sudah ada, terutama yang berasal dari Sahabat dan imam mazhab relatif tidak ada yang diubah secara signifikan (mendasar), walaupun diketahui tidak sejalan dengan kaidah ushul yang sudah disempurnakan dengan mantiq. Dengan demikian fiqh setelah penggunaan mantiq tetap merupakan sistematisasi atas fiqh yang disusun para Sahabat yang berdasarkan metode internasionalisasi sosialisai. Kehadiran mantiq kelihatannya lebih banyak digunakan untuk membela pendapat-pendapat yang sudah ada walaupun tidak sejalan dengan kaidah ushul fiqh. Pendapat Sahabat dan imam mazhab yang tidak sejalan dengan kaidah mantiq oleh para murid tetap dibela seperti telah diuraikan di atas.

Selanjutnya walaupun al-Ghazali memperkenalkan mantiq dan meminta para ulama untuk menggunakannya sebagai ukuran untuk kelurusan berpikir, beliau menolak filsafat (Yunani) dengan sangat keras. Beliau menuduh para failasuf telah menjadi kafir karena meyakini tiga hal, alam ini kekal (penciptaannya hanyalah merupakan perubahan bentuk, *ma'dum*), kebangkitan di akhirat nanti tidak dengan tubuh fisik di dunia, dan Allah tidak mengetahui secara terperinci apa yang terjadi di atas alam, karena Allah mengaturnya melalui hukum-hukum. Pengaruh al-Ghazali yang menerima mantiq namun menolak filsafat sangat kuat di kalangan ulama, sehingga serangan beliau ini dianggap mematikan kajian filsafat di kalangan ulama (sunni). Sebetulnya setelah beliau ada beberapa ulama yang berupaya membela filsafat seperti Ibnu Rusyd, tetapi upaya ini tidak memberikan hasil yang signifikan. Dari bacaan yang ada, penulis mencoba untuk berhipotesis, mungkin sekali penerimaan terhadap mantiq dan penolakan terhadap filsafat menjadikan para ulama menerima berbagai postulat dan teori pengetahuan yang ada pada

masa tersebut sebagai keniscayaan, dan tidak terpikir lagi untuk melakukan kritik yang mendasar. Dengan kalimat lain mereka terdorong untuk menafsirkan ajaran Islam (Al-Qur'an dan hadis) mengikuti postulat dan teori (kerangka filsafat) yang sudah ada pada masa tersebut tanpa sikap kritis. Karena keadaan ini, para ulama pada akhirnya cenderung menggunakan mantiq untuk membela pendapat fiqh yang sudah ada, bukan untuk memperbaiki dan menyempurnakannya secara kritis.

Perlu disebutkan walaupun secara umum para ulama menerima dan menggunakan mantiq sebagai ukuran kebenaran berfikir, dan ushul fiqh tidak dapat lagi dilepaskan dari mantiq, dalam perjalanan sejarah, tetap ada beberapa ulama yang menolak bahkan melarang penggunaan mantiq, sama seperti penolakan mereka terhadap filsafat.

Sekitar tiga abad setelah al-Ghazali menulis buku tentang mantiq dan menjadikannya sebagai bagian ushul fiqh, Imam al-Zarkasyi (wafat 794/1392) menyatakan, pada masanya sudah berkembang pendapat bahwa pengetahuan agama berdasar pertumbuhan dan perkembangannya terbagi menjadi tiga kelompok. Pertama, pengetahuan yang telah matang dan telah hangus (*nadhija wa ihtaraqa*), yaitu fiqh dan hadits. Kedua, pengetahuan yang telah matang (*nadhija*) tetapi belum hangus (*ih taraqa*, gosong), yaitu ilmu ushul dan nahwu. Ketiga, pengetahuan yang belum matang dan belum hangus yaitu ilmu bayan dan ilmu tafsir.<sup>5</sup> Dapat ditambahkan al-Zarkasyi hidup sezaman dengan dua ulama penulis kitab orisinal (bukan mukhtashar, syarah atau hasyiah) terakhir, yang dianggap sebagai tanda untuk akhir masa pengembangan mazhab dan awal masa kemunduran (taqlid). Dua ulama ini adalah Abu Ishaq al-Syathibi (790 H/1388 M), pengarang kitab *Al-Muwafaqat* dan Ibnu Khaldun (808 H/1406 M) pengarang kitab *Al-Muqaddimah*.

Masa kemunduran dianggap mulai ketika pendapat bahwa fiqh sudah merupakan pengetahuan yang matang bahkan gosong, relatif luas bahkan merata, sehingga menjadi semangat zaman. Para ulama cenderung merasa puas dan bangga dengan

---

<sup>5</sup> Al-Zarkasyi, *Al-Mantsur fi al-Qawa'id*, Wizarah al-Awqaf, Kuwait, cet. 1, 1982, hlm. 71.

pendapat yang ada dalam mazhabnya, berusaha membelanya, dan menunjukkan keunggulannya dibandingkan dengan mazhab lain yang cenderung direndahkan dan bahkan kadang-kadang disalahkan. Buku-buku yang ditulis pada masa ini cenderung hanya merupakan ringkasan atau komentar atas isi sebuah buku. Buku sebagai bahan ajar pun dibatasi pada beberapa buku tertentu saja. Pengetahuan dianggap sebagai sesuatu yang sudah jadi, yang perlu dihafal, dipahami dan dibela, tanpa sikap kritis dan tanpa upaya untuk mengembangkannya. Pengetahuan keislaman yang sebelumnya relatif sangat luas, dipersempit hanya meliputi pengetahuan keagamaan dan bahasa saja. Ushul fiqh, sama seperti mantiq, yang sebetulnya merupakan metode untuk berpikir, cenderung digunakan untuk membela dan menunjukkan keunggulan apa yang sudah ada dan bukan untuk mengkritisi apalagi untuk mengembangkan (baca: mengubah)-nya.

Kemandegan berpikir dan semangat untuk mengagungkan hasil pemikiran ulama masa lalu dan karena itu puas dengan mengulang-ulang apa yang telah ada, bersamaan waktunya dengan kedatangan penjajah Barat ke dunia Timur (penemuan jalan laut ke Asia oleh orang Eropa, mulai abad kesembilan hijriah, 15 miladiah). Zaman ini terus berlanjut sampai abad kesembilan belas miladiah ketika para penjelajah dan penguasa Barat berhasil mengalahkan dan menjajah hampir semua wilayah umat Islam. Penjajah yang datang dengan budaya berbeda, teknologi dan pengetahuan ilmiah yang relatif lebih unggul dari apa yang dimiliki umat Islam sangat mengejutkan para ulama dan penguasa. Untuk menghadapi tantangan di atas, pada abad kesembilan belas miladiah Sultan (Khalifah) Turki Usmani, atas tekanan keadaan (terus menerus kalah berperang dengan negara Eropa), mengeluarkan dekrit, pertama sekali *Khathth-i syarif Gulhane* (Piagam Gulhane, *Tanzimat*) pada 1839, dan setelah itu dekrit *Khathth-i Humayun* (Piagam Humayun, *Islahat*) pada 1856 untuk mereformasi beberapa hal mengenai penyelenggaraan pemerintahan, termasuk mengubah hukum dan sistem peradilan yang berlaku.

Di bawah rencana reformasi *Tanzimat*, Turki Usmani memperkenalkan model hukum dan peradilan mengikuti perkembangan di Barat, membentuk badan peradilan campuran un-

tuk warga muslim dan non muslim, sebagai ganti dari peradilan syariat (1847), memberikan penguatan hak individu atas tanah, pengenalan dan pemberlakuan hukum dagang yang sebagiannya merupakan terjemahan hukum Perancis, termasuk izin pemberlakuan dan penggunaan bunga pada bank (1850). Pengambilalihan hukum pidana Perancis, termasuk penghapusan hudud, kecuali hukuman mati bagi orang murtad pada 1858 (ada yang mengatakan 1840); pengundangan hukum acara dagang (1861) dan hukum niaga laut (1863), yang keduanya pada hakikatnya adalah undang-undang hukum Perancis. Pemberian izin kepada orang asing untuk memiliki tanah di Kekhalifahan (kerajaan) Usmani (1867) dan pendirian Mahkamah Agung (1867). Dalam hubungan dengan fiqh, Pemerintah Turki Usmani menyusun kodifikasi fiqh berdasar mazhab Hanafiah, mengikuti model Barat dalam bidang perikatan yang diberi nama *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyat* (1869-1876) untuk pegangan para hakim di pengadilan campuran (sekuler) yang sebelumnya sudah dibentuk.<sup>6</sup>

Kebijakan Pemerintah Turki Usmani di atas secara kebetulan relatif bersamaan waktunya dengan pembaharuan yang dilakukan penguasa muslim di Tunisia dan Mesir. Sedang di berbagai wilayah lain, seperti Aljazair, Suriah, India, dan Indonesia pemberlakuan hukum Barat terjadi karena pemaksaan langsung oleh penjajah. Menghadapi keadaan di atas, para ulama dan cendekiawan memberikan tanggapan yang beragam. Sebagian sarjana mendukung upaya meniru Barat secara relatif penuh dan tidak ragu-ragu meninggalkan ajaran Islam sekiranya perlu (pembaharuan sekuler). Sebagian daripadanya ingin mengambil beberapa bahan dari pengetahuan ilmiah yang berkembang di Barat, dan menggunakannya sebagai metode untuk memperbaharui ajaran Islam (*tajdid*). Sebagian lagi menolak kehadiran pengetahuan ilmiah Barat, menganggapnya tidak perlu, karena kemunduran umat Islam terjadi akibat keliru memahami ajaran agama dan tidak sungguh-sungguh dalam mengamalkannya (melakukan banyak bid'ah). Mereka mengu-

---

<sup>6</sup> Mohamad Shauki Mohd Radzi, *Proses Pembaratan dalam Daulah Uthmaniyyah 1789-1876*, Universiti Malaysia Sabah, Kinabalu, cet. 1, 2012, hlm. 103 dst.

sulkan untuk kembali mengikuti pemahaman dan pengamalan agama model salafiah (internalisasi sosialisasi)

Tonggak yang biasa digunakan sebagai tanda untuk kelahiran zaman pembaharuan atau kebangkitan kembali pemikiran Islam di bidang fiqh adalah kehadiran *Majallatul Ahkam al-'Adliyyah* yang di atas sudah disebut. Kitab ini merupakan kodifikasi fiqh dalam bidang perikatan, berdasar mazhab Hanafiah (mazhab resmi Turki Usmani). Pengundangan kodifikasi ini merupakan tonggak bahwa syariat (fiqh) di Turki Usmani tidak lagi dijalankan oleh badan peradilan mengikuti sistem dalam tradisi Islam, tetapi oleh badan peradilan mengikuti sistem sekuler yang berasal dari tradisi Eropa. Sedang tonggak untuk pembaharuan ushul fiqh dapat disebut penerbitan kembali kitab *Al-Muwafaqat* karangan al-Syathibi yang di atas sudah disebut, dan penerbitan buku ushul fiqh dalam bentuk baru, menggunakan bahasa dan susunan kalimat yang lebih sederhana karangan Syeikh al-Khudhari Beik.<sup>7</sup>

Model pemikiran fiqh di masa kebangkitan kembali ini paling kurang untuk sementara penulis beri nama **model tajdidiah-maqashidiah**, yang dari perspektif lain, penulis sebut juga sebagai **model pemahaman reflektif transformatif**. Model ini muncul karena adanya kemajuan pengetahuan ilmiah dan teknologi modern, sebagai akibat dari perubahan paradigma, yang telah mengubah berbagai keadaan di tengah masyarakat secara relatif mendasar. Pengetahaun ilmiah dan teknologi modern telah melahirkan antara lain negara bangsa dengan berbagai bentuk dan sistem pemerintahannya, dan berbagai macam lembaga keuangan yang beroperasi lintas negara serta berbagai transaksi perdagangan dan kegiatan ekonomi yang mengiringinya. Pengetahuan dan

---

<sup>7</sup> Buku ini diterbitkan oleh pemerintah Tunisia tahun 1884 M/1302 H, disunting oleh Shalih al-Qa'iji, Ali asy-Syanufi dan Ahmad al-Wartatani. Sedang di Kairo untuk pertama sekali diterbitkan tahun 1923, disunting oleh Muhammad al-Khidr al-Husein, Rektor (Syeikh) Universitas Al-Azhar dan Hasanain al-'Adawi Menteri Wakaf pada waktu itu. Adapun Syeikh al-Khudhari Beik (wafat 1927), merupakan dosen fiqh pada Akademi Hakim (*Madrasah al-Qadha' al-Syar'i*) dan profesor sejarah Islam di Universitas Kairo (waktu itu Universitas Mesir). Beliau merupakan penulis buku ushul fiqh pertama dengan sistematika dan metode baru dan juga bahasa yang disederhanakan. Beliau juga menulis sejarah fiqh pertama yang mengikuti penulisan sejarah model Barat.

teknologi modern juga telah memperkenalkan berbagai alat transportasi dan alat komunikasi yang sebelumnya sama sekali tidak diketahui, dan juga telah menghasilkan berbagai penemuan di bidang kesehatan dan pengobatan seperti transfusi darah dan pencangkokan organ tubuh. Selanjutnya pengetahuan ilmiah juga telah melahirkan kesadaran tentang adanya perbedaan budaya dalam berbagai masyarakat dunia (antara lain melahirkan berbagai bentuk kekerabatan), dan adanya perubahan berkesinambungan dalam setiap budaya itu sendiri. Muncul kesadaran tentang adanya hak asasi manusia dan keharusan untuk melindunginya, kesadaran tentang adanya perbedaan antara gender dan fitrah. Muncul pengetahuan tentang adanya perbedaan perspektif atau paradigma dalam kajian ilmiah, dan pengetahuan tentang adanya tiga aspek pengetahuan ilmiah yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. Selanjutnya kehadiran industri modern sebagai akibat dari kehadiran pengetahuan ilmiah dan teknologi telah mempengaruhi bentuk keluarga dan kekerabatan, misalnya saja menggesernya dari bentuk keluarga luas menuju bentuk keluarga inti.

Adanya Perubahan yang relatif besar dan mendasar ini menjadikan fiqh yang ada, yang dihasilkan dengan dua model di atas tidak mempunyai jawaban memuaskan atas sebagian keperluan baru yang dimunculkan oleh pengetahuan ilmiah dan teknologi tersebut. Di pihak lain perubahan yang terjadi di tengah masyarakat menyebabkan sebagian ketentuan fiqh tidak sesuai lagi dengan keadaan dan keperluan nyata masyarakat.

Keadaan di atas menimbulkan kegalauan pada sebagian ulama yang peduli, yang sadar dan paham tentang adanya perubahan besar bahkan mendasar yang sudah terjadi di tengah masyarakat, dan juga paham dan sadar tentang terbukanya peluang untuk melihat masyarakat dari perspektif yang berbeda dengan perspektif yang digunakan para ulama masa lalu. Para ulama yang peduli yang terlibat dengan pengetahuan ilmiah cenderung berkeyakinan bahwa ada bagian fiqh yang perlu diperbaharui agar tetap mampu memenuhi berbagai keperluan masyarakat (yang sudah berubah), dan agar tetap mampu mendatangkan kemaslahatan dan keadilan. Pembaharuan ini perlu dilakukan terutama sekali dalam bidang-bidang yang bukan

ibadah (seperti muamalah, munakahat, jinayat dan siyasah).

Di pihak lain kehadiran pengetahuan ilmiah dan teknologi bukan saja melahirkan berbagai perubahan di tengah masyarakat, tetapi juga telah melahirkan berbagai logika (cara berpikir) dan metode penelitian baru, sehingga terbuka peluang untuk memunculkan pemahaman dan penafsiran baru (ulang) atas syariat yang pada gilirannya nanti tentu akan melahirkan fiqh baru pula. Menurut para sarjana, pada masa sekarang sudah ada beberapa bentuk logika baru sebagai alternatif atas logika deduktif Aristoteles. Noeng Muhadjir misalnya, menyebutkan lima model baru sebagai tambahan atas logika Aristoteles yaitu logika matematik deduktif kategorik, logika matematik induktif kategorik, logika matematik probabilistik, logika deduktif probabilistik, dan logika reflektif. Sedangkan metode penelitian, yang sekarang ini dianggap populer dan banyak dimanfaatkan untuk penafsiran teks adalah hermeneutika.<sup>8</sup>

Upaya memanfaatkan pengetahuan ilmiah secara relatif penuh untuk pembaharuan ushul fiqh sebagai metodologi oleh sebagian ulama masa sekarang (akhir abad kedua puluh dan awal abad ke duapuluh satu miladiah, abad keempat belas dan abad kelima belas hijriah) dapat dianggap telah berjalan relatif cukup jauh. Pemanfaatan pengetahuan ilmiah telah menimbulkan kesadaran bahwa penafsiran Al-Qur'an dan hadis pada masa sekarang tidak hanya perlu kepada metode, tetapi juga perlu kepada sumber. Sebagian sarjana (peneliti) mengusulkan tiga sumber utama untuk penafsiran masa sekarang, yaitu khazanah pemikiran ulama masa lalu, capaian pengetahuan ilmiah itu sendiri (termasuk filsafat yang berkembang), dan budaya lokal tempat ijtihad dilakukan. Tiga hal ini oleh sebagai peneliti tidak disebut sebagai sumber, tetapi sebagai hal yang secara signifikan mempengaruhi tafsir. Sedangkan hasil penafsiran (ijtihad) tidak hanya dituangkan dalam bentuk hukum (*al-hukm al-syar'i*), tetapi perlu terlebih dahulu dituangkan ke dalam bentuk nilai dan prinsip.

Kesadaran dan upaya di atas walaupun sudah berjalan cukup jauh, dapat dianggap masih belum dapat melahirkan sebuah

---

<sup>8</sup> Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, edisi 4, cet. 1, 2000, hlm. 6. .

metode yang dapat dianggap padu, yang dapat digunakan secara konsisten untuk melahirkan sebuah fiqh model baru. Kaidah-kaidah ushul fiqh baru yang ditawarkan para peneliti cenderung hanya cocok untuk membahas sebuah atau beberapa aspek fiqh saja, dan tidak cocok ketika digunakan untuk beberapa aspek yang lain. Dengan demikian masih sangat perlu kerja dan upaya yang lebih serius dan sungguh-sungguh untuk melahirkan metode pembaharuan yang padu dan menyeluruh, sesuai dengan kemajuan pengetahuan ilmiah dan keperluan masyarakat masa sekarang.

Buku yang ada ditangan pembaca sekarang menurut penulis, tidak secara jelas menyatakan diri sebagai usaha untuk pembaharuan penulisan dan pemahaman ushul fiqh. Tetapi buku ini seperti terlihat, berusaha menjelaskan hubungan antara berbagai kaidah pemahaman nash yang ada dalam ushul fiqh dengan kaidah-kaidah mantiq. Buku ini diharapkan dapat membantu mahasiswa mempelajari dan menjelaskan hubungan ushul fiqh dengan mantiq, sehingga kaidah-kaidah ushul fiqh tidak lagi dipelajari sekedar untuk dipahami dan dihafal, sebagai pengetahuan yang kering dan mandul, tetapi dapat ditingkatkan menjadi pengetahuan yang mempunyai manfaat untuk keperluan praktis. Kaidah-kaidah ushul yang sudah terhubung dengan kaidah mantiq ini, menurut penulis dapat digunakan untuk mengkritisi materi fiqh yang ada dan sampai batas tertentu dapat digunakan untuk memecahkan masalah baru yang muncul di tengah masyarakat karena sudah mengetahui hubungan antara kaidah ushul fiqh dengan kaidah logikanya.

Mudah-mudahan dengan kesungguhan dan kerja keras seperti yang selama ini ditunjukkan oleh penulis buku ini, pada masa depan yang tidak terlalu jauh beliau atau siapa pun yang berminat, dapat melahirkan buku mengenai ushul fiqh yang berusaha memanfaatkan capaian pengetahuan ilmiah modern mutakhir untuk menyempurnakan kaidah-kaidah yang ada. Dalam kajian ilmiah masa sekarang, hermeneutika merupakan sebuah model berpikir (bahkan aliran filsafat) yang sudah berada di luar paradigma mantiq (logika Aristoteles). Menurut penulis, penggunaan hermeneutika secara selektif dan bertanggung jawab untuk menafsirkan Al-Qur'an dan hadis, akan dapat mela-

hirkan fiqh baru yang lebih sesuai dengan keperluan masyarakat masa sekarang. Menurut penulis menafsirkan Al-Qur'an dan hadis menggunakan hermeneutika (untuk menyempurnakan ushul fiqh), dalam upaya menghasilkan fiqh baru, tetap berada dalam lingkup penafsiran Al-Qur'an dan hadis yang memenuhi syarat, lebih kurang sama dengan fiqh yang ada sekarang, yang sampai batas tertentu dihasilkan dengan kaidah ushul fiqh yang sudah bercampur dengan mantiq.

Sebagai sebuah pembaharuan, fiqh yang dianggap merupakan model tajdidiah maqashidiah yang dihasilkan melalui berbagai metode baru yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah (termasuk ke dalamnya hermeneutika), tentu akan berbeda dengan sebagian isi fiqh yang ada sekarang (fiqh model mazhabiah lugawiah dan salafiah lughawiah). Mungkin sebagian perbedaan ini akan dianggap jauh dan sukar diterima sekiranya diukur dengan fiqh yang ada sekarang. Tetapi sekiranya fiqh salafiah dan fiqh mazhabiah yang ada sekarang diteliti dan didalami secara sungguh-sungguh, maka akan ditemukan beberapa perbedaan yang relatif "tajam atau jauh" antara sesamanya, yang karena sudah biasa dianggap tidak tajam dan tidak jauh lagi. Menurut penulis, semua pendapat (mazhab) fiqh baru, yang didasarkan kepada Al-qur'an dan hadis, yang diperoleh (dijitihadkan) menggunakan metode yang memenuhi syarat secara ilmiah, mestilah dihargai sebagai bagian dari fiqh secara umum (bagian dari ortodoksi), sama seperti penghargaan kepada mazhab-mazhab fiqh yang ada sekarang, betapa pun bentuk dan rentang perbedaannya.

Kepada Allah penulis berserah diri, kepada Nya dipersembahkan bakti, kepada Nya dimohon hidayah pencerah nurani, dan kepada-Nya pula dimohon ampun pembersih hati. *Wallahu a`lam bi-sh shawab wa ilay-hil marji` wa-l ma`ab.*

Banda Aceh 10 Agustus 2023 M,  
23 Muharram 1445 H.

## Daftar Bacaan:

- `Abd al-Salam Balaji, *Tathawwur `Ilm Ushul al-Fiqh wa Tajaddudih*, Dar al-Wafa', Kairo, cet. 1, 2007.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (terjemahan), Pustaka, Bandung, cet. 2, 1994.
- `Ali Sami al-Nasysyar, *Manahij al-Bahts `inda Mufakkiri al-Islam wa Iktisyaf al-Minhaj al-`Ilmi fi al-`Alam al-Islami*, Dar al-Ma`arif, Kairo, cet. 4, 1975.
- AlYasa` Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Prenadamedia Group, Jakarta, cet.1, 2016.
- Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul* (dengan tahqiq Muhammad Tamir), Dar al-Hadits, Kairo, tc, 2011.
- Ibn Hazm, *Al-Taqrib li Had al-Manthiq wa al-Madkhal ilayh, bi al-Alfazh al-`Ammiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah* (dengan tahqiq Ihsan `Abbas), Dar Maktabah al-Hayah, Lebanon, tc, tt.
- , *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (dengan tahqiq Muhammad Ahmad Abd al-`Aziz), Maktabah `Athif, Kairo, cet. 1, 1978.
- Jaser Awda, *Maqashid al-Syari`ah ka Falsafah li al-Tasyri` al-Islami, Ru'yah Manzhumiyyah* (terjemahan), Al-Ma`had al-`Alami li al-Fikr al-Islami, Herndon, Virginia, USA, cet. 1, 2012.
- Mohamad Shaukhi Mohd Radzi, *Proses Pembaratan dalam Daulah Uthmaniyyah 1789-1876*, Universiti Malaysia Sabah, Kinabalu, cet. 1, 2012.
- Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles, Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, Safiria Insania Press, Yogyakarta, cet. 1, 2004.
- Mustafa Akyol, *Reopening Muslim Minds: Kembali ke Nalar, Kebebasan dan Toleransi* (terjemahan), Noura Books, Bandung, cet. 1, 2023.
- Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, Rake Sarasin, Yogyakarta, edisi 4, cet. 1, 2000.
- Quraish Shihab, M, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, cet. 1, 2013.
- Wael Hallaq, *Al-Syari`ah: al-Nazhariyyah, wa al-Mumarasah wa al-Tahawwulat* (terjemahan), Dar al-Midar al-Islami, cet. 1, Benghazi, Lybia, 2018.
- Al-Zarkasyi, *Al-Mantsur fi al-Qawa'id*, Wizarah al-Awqaf, Kuwait, cet. 1, 1982.

## PENGANTAR PENULIS

Segala puji bagi Allah Swt. atas hidayah dan inayah-Nya sehingga dapat menjalankan amanah yang penulis emban dalam kehidupan ilmiah dan kehidupan alamiah. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw., keluarga dan sahabat beliau yang telah mencurahkan segenap daya dan upaya sehingga Islam menjadi satu sistem hukum yang paripurna. Takzim kami kepada para ulama dan guru-guru kami yang berdedikasi terhadap lestariannya ajaran dan hukum Islam di segenap penjuru dunia.

Ilmu hukum adalah ilmu tentang makna-makna, sebab hakikat hukum sebagai sesuatu yang ada merupakan realitas yang abstrak-konseptual (*mawjūd fī al-azhān*). Tapi konsep tidak bisa eksis dengan sendirinya, maka konsep hukum hanya bisa diketahui melalui perwujudannya ke dalam bahasa hukum dan perbuatan hukum, keduanya merupakan ada dalam realitas empiris yang bersifat fisis-material (*mawjūd fī al-a'yān*).

Makna yang demikian abstrak dan luas harus dibatasi agar bisa dipelajari secara sistematis-ilmiah. Oleh karena itu, ilmu hukum membatasi objek formalnya pada makna-makna tertentu, yaitu konsep hukum dalam arti positif, berlaku di sini dan kini berdasar ruang dan waktu. Ini dilakukan agar ilmu hukum memiliki lapangan kajian yang jelas dan tidak tumpang tindih dengan lapangan kajian ilmu lain. Kalau tidak, ilmu hukum tak cukup syarat sebagai ilmu mandiri.

Objek formal ini tidak berarti 'pembekuan' nilai sehingga teralienasi dari dinamika sosial. Bahkan kehidupan sosial itu sendiri menolak ide totalitas perubahan nilai, sebab ada nilai-nilai yang justru harus dipelihara dan dipertahankan. Namun begitu tak jarang terdengar kritik; bahwa orientasi normatif ilmu hukum malah meruntuhkan keadilan yang diperjuangkannya.

Ironis sekali ketika objek formal ilmu hukum dijadikan tertuduh, bahkan oleh oknum pengemban hukum sendiri. Kritik seperti ini riskan bagi rusaknya citra ilmu hukum dan jatuhnya wibawa hukum. Bisa dipastikan ini terjadi karena sebagian pengemban hukum dan pengkritik, tidak mampu melihat

hukum secara multiperspektif, multidimensional dan integratif. Padahal hukum adalah kesatuan utuh dari fakta (*fact*), konsep (*idea*) dan nilai (*value*), jadi harus dilihat secara integratif.

Integratif dimaksud memiliki dua pengertian. Pertama dalam arti integrasi antara *law in book* dan *law in action*. Dalam hal ini, tolak tarik antara penganut aliran hukum normatif dan aliran hukum empiris harus didamaikan. Sebab terbukti kedua perspektif ini bisa saling mengisi dan melengkapi. Perpaduan kedua kubu ini justru penting dalam rangka menghadapi musuh bersama, yaitu pupusnya kepercayaan masyarakat terhadap penegakan hukum di bumi pertiwi.

Kedua, integratif dalam arti integritas, yaitu integrasi antara apa yang diyakini oleh pengemban hukum dengan apa yang dikatakan dan dilakukannya. Ini masuk dalam tanggung jawab pendidikan hukum, yaitu dalam rangka membentuk karakter calon pengemban hukum berintegritas. Harus diakui, menghadapi generasi milenial sekarang ini, diperlukan inovasi baru dalam membangun ranah afektif pendidikan hukum.

Mewujudkan integrasi dalam dua pengertian ini, haruslah dimulai dari membangun kemampuan berpikir integratif. Antara lain, melalui studi argumentasi yuridis. Sebab secara kognitif, logika penalaran hukum membentuk kemampuan intelek untuk selalu terhubung dengan nilai-nilai, baik nilai moralitas maupun religiusitas. Alasannya, logika penalaran hukum membangun kesadaran tentang relasi dan korelasi antara perkara-perkara fisis-material dengan konsep-konsep abstrak-konseptual. Hal ini bisa dilihat dalam korelasi (*ma'nā munāsib*) antara hukum dan perbuatan hukum yang dikemukakan oleh *uṣūliyyūn*.

Secara psikomotorik, *soft skill* penalaran hukum memberi kemampuan untuk berkonsentrasi dan konsisten dalam upaya penemuan hakikat terdalam, atau konsep esensial (*al-'illah*) dalam perbuatan hukum. Kemampuan untuk berkonsentrasi dan konsistensi sangat berguna, terutama saat berhadapan dengan masalah pelik yang menuntut disposisi mental, dari dan oleh pengemban hukum terhadap nilai-nilai dalam masyarakat.

Adapun secara afektif, logika penalaran hukum menjadi

sarana menanamkan sikap mental cinta kebenaran. Sebab dalam proses pembelajarannya, timbul kesadaran bahwa berpikir lurus, validitas sumber dan kecukupan argumen adalah tuntutan fitrah manusia itu sendiri. Melanggar fitrah ini menimbulkan derita bagi diri sendiri. Nah, dengan kesadaran akan relasi nilai-nilai, kemampuan konsentrasi dan konsistensi, maka berlangsunglah proses internalisasi cinta kebenaran.

Cinta kebenaran adalah fitrah manusia yang didukung oleh nilai-nilai religius, sebab tidak ada agama yang luput dari perintah melaksanakan kebenaran. Masalahnya, 'benar' adalah nilai-nilai abstrak yang harus dikonkretkan lebih dahulu, baru bisa diamalkan. Tidak jarang sesuatu yang baik menimbulkan dampak yang buruk, lalu lemahnya kemampuan penalaran logis membuat orang tergiring pada putusan yang keliru. Akhirnya, lemah dalam mengidentifikasi sebab, membuat orang tidak siap menghadapi akibat dari putusan yang dipilihnya sendiri.

Nalar logis adalah fitrah manusia, tapi kemampuan nalar tidak sama tumbuh kembangnya pada setiap orang. Oleh karena itu, kemampuan nalar logis harus dilatih, tidak cukup hanya mengandalkan pertumbuhan alamiahnya. Apalagi bagi mereka yang diproyeksikan menjadi pengemban hukum yang tugasnya melakukan penyimpulan dan membuat keputusan.

Pembelajaran logika penalaran hukum lebih kompleks bagi Fakultas Syari'ah dan Hukum yang mengintegrasikan hukum syariah dan hukum umum, sebab masing-masing memiliki bahasa dan logikanya sendiri. Namun ini tidak berarti mustahil, bahkan dalam eksplorasi terhadap logika penalaran di kalangan ahli hukum Islam, ditemukan gagasan-gagasan yang berpotensi memperkaya dan memperkuat epistemologi keilmuan hukum.

Berdasarkan eksplorasi yang telah penulis lakukan selama hampir 15 tahun, terbukti adanya inovasi di kalangan *uṣūliyyūn* dari periode klasik sampai modern. Buktinya adalah metode *al-qiyās al-fiqhī* yang disistematiskan ulang oleh al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). Begitu pula metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang digagas oleh al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M). Lalu di abad modern, al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M), menawarkan metode *qiyās maṣlaḥat kulliyah*.

Memperhatikan komentar para ahli, tiga tokoh yang disebut di atas tergolong pemikir moderat. Mereka disebut *madrasah takhrīj al-furū' alā al-uṣūl* dan *madrasah maqāṣid al-syar'iyah*. Hendaknya pemikiran dari kelompok moderat ini dapat menginspirasi para pengemban hukum di era postmodern. Diharapkan ini menjadi stimulus bagi lahirnya gagasan baru dalam rangka menjawab isu-isu hukum kontemporer.

Tentunya apa yang diuraikan dalam buku ini masih bisa dikritisi dan digugat atau sebaliknya dikukuhkan dan diperkaya. Oleh karena itu, penulis membuka diri, terutama terhadap para pemikir yang memiliki ketertarikan pada permasalahan serupa. Akhirnya kepada para pembaca kami sampaikan terima kasih atas kesediaan memberi masukan terhadap karya ini. Wassalam.

Darussalam, 15 Maret 2023  
Penulis

## DAFTAR GAMBAR

Gb. 1.1.	Perpotongan ilmu hukum, ilmu logika dan ilmu bahasa .....	3
Gb. 1.2.	Peta Konsep Logika Penalaran Hukum.....	16
Gb. 2.1.	Kategorisasi macam pengetahuan manusia.....	39
Gb. 2.2.	Kategorisasi subjek materi logika.....	39
Gb. 3.1.	Realitas kosmologis menurut <i>worldview</i> islami ....	53
Gb. 3.2.	Perolehan pengetahuan dari tiga realitas .....	55
Gb. 3.3.	Potensi-potensi dalam jiwa manusia.....	57
Gb. 3.4.	Macam-macam predikabel ( <i>al-kulliyāt al-khams</i> )	69
Gb. 4.1.	Relasi kata hiponimi .....	86
Gb. 4.2.	Relasi makna <i>al-'umūm wa al-khuṣūṣ al-muṭlaq</i> ....	91
Gb. 4.3.	Relasi makna <i>al-'umūm wa al-khuṣūṣ min wajh</i> ....	92
Gb. 5.1.	Kategorisasi proposisi berdasar kuantitas dan kualitasnya .....	104
Gb. 5.2.	Pola relasi timbal balik antara komprehensi dan ekstensi.....	117
Gb. 6.1.	Pembagian hakikat zat ke dalam tiga kategori....	126
Gb. 6.2.	Perbandingan luas sempit genus dan spesies .....	127
Gb. 6.3.	Kategorisasi sifat khusus dan sifat umum.....	128
Gb. 6.4.	Pengelompokan definisi dari perspektif tujuan .	131
Gb. 7.1.	Inferensi deduktif dan induktif.....	148
Gb. 7.2.	Inferensi deduktif langsung.....	153
Gb. 7.3.	Pemetaan oposisi antarproposisi.....	154
Gb. 7.4.	Pemetaan oposisi pada proposisi universal afirmatif.....	155

Gb. 7.5. Pemetaan oposisi pada proposisi universal negatif .....	155
Gb. 7.6. Pemetaan oposisi pada proposisi partikular afirmatif.....	155
Gb. 7.7. Pemetaan oposisi pada proposisi partikular negatif .....	156
Gb. 8.1. Inferensi deduktif tak langsung .....	172
Gb. 8.2. Pembagian <i>al-qiyās</i> menurut ilmuwan muslim... 175	
Gb. 8.3. Konsep dasar silogisme dalam kaitannya dengan ekstensi.....	180
Gb. 8.4. Macam-macam figura dalam silogisme .....	182
Gb. 9.1. Macam-macam inferensi induktif.....	196
Gb. 9.2. Generalisasi perbuatan hukum berdasar esensinya .....	211
Gb. 10.1. Peningkatan <i>maqāṣid</i> yang dikonversi menjadi nilai.....	229
Gb. 11.1. Dua pola khusus penalaran hukum Islam .....	244
Gb. 11.2. Unsur-unsru hukum yang diabstraksikan secara hirarkis .....	247
Gb. 11.3. Kategori pengetahuan berdasar objeknya .....	248
Gb. 11.4. Macam-macam konteks.....	251
Gb. 11.5. Perwujudan konsep hukum ke dalam ralitas fisis-materil.....	254
Gb. 12.1. Tiga indera untuk memperoleh pengetahuan dari tiga realitas.....	270

## DAFTAR TABEL

Tabel 8.1. Posisi Term Tengah dalam Premis Minor dan Mayor .....	180
Tabel 8.2. Figura Silogisme Kategorik dan Hipotetik .....	181
Tabel 9.1. Perbandingan struktur silogisme dan generalisasi.....	199
Tabel 11.1. Perbandingan generalisasi <i>manṭiqī</i> dan <i>ma'nawī</i> .....	245



## DAFTAR ISI

<b>SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM UIN AR-RANIRY BANDA ACEH .....</b>	<b>v</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>vii</b>
<b>PENGANTAR PENULIS.....</b>	<b>xxxvii</b>
<b>DAFTAR GAMBAR.....</b>	<b>xliii</b>
<b>DAFTAR TABEL.....</b>	<b>xlvi</b>
<b>DARTAR ISI.....</b>	<b>xlii</b>

### BAB SATU

#### PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.....	1
1. Nilai penting logika penalaran hukum.....	1
2. Pengertian logika penalaran hukum.....	4
3. Batasan kajian logika penalaran hukum .....	8
4. Ruang lingkup kajian logika penalaran hukum .....	12
B. Tujuan Pembelajaran Logika Penalaran Hukum.....	13
C. Peta Konsep.....	15
1. Konsep bahasa hukum .....	16
2. Konsep interpretasi dan konstruksi.....	18
3. Konsep dalil <i>naqli</i> dan dalil ' <i>aqli</i> .....	21

### BAB DUA

#### KONSEP DASAR LOGIKA

A. Standar Kompetensi.....	25
B. Konsep Dasar Logika.....	26
1. Pengertian akal.....	26
2. Pengertian masuk akal.....	29
3. Konsep dasar logika .....	33
a. Definisinya ( <i>ḥadduhu</i> ).....	33

b. Namanya ( <i>ismuhu</i> ) .....	36
c. Peletaknya ( <i>wāḍi'uhu</i> ) .....	36
d. Objek materialnya ( <i>istimdāduhu</i> ) .....	36
e. Objek formalnya ( <i>masā'iluhu</i> ) .....	37
f. Subjek materinya ( <i>mawḍū'hu</i> ) .....	38
g. Keutamaannya ( <i>faḍluhu</i> ) .....	41
h. Hukum mempelajarinya ( <i>ḥukmuhu</i> ) .....	41
i. Kedudukannya ( <i>nisbatuhu</i> ) .....	45
j. Hasilnya ( <i>šamaruhu</i> ) .....	45
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	46
C. Rangkuman .....	47
D. Saran Bacaan .....	48
E. Latihan .....	49
F. Daftar Istilah .....	50

## **BAB TIGA**

### **DASAR-DASAR PENALARAN**

A. Standar Kompetensi .....	51
B. Dasar-dasar Penalaran .....	52
1. Sarana penalaran .....	52
2. Klasifikasi dan kategori .....	57
3. Predikabel .....	64
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	69
C. Rangkuman .....	70
D. Saran Bacaan .....	72
E. Latihan .....	72
F. Daftar Istilah .....	73

## **BAB EMPAT**

### **RELASI KATA DENGAN MAKNA**

A. Standar Kompetensi .....	75
B. Relasi Kata dengan Makna .....	76
1. Petunjukan kata kepada makna ( <i>dilālah lafziyyah</i> ) ...	76
2. Kata dan term logika .....	80
3. Ragam relasi makna .....	88

4. Relevansi dengan kajian hukum .....	94
C. Rangkuman .....	95
D. Saran Bacaan .....	96
E. Latihan .....	97
F. Daftar Istilah .....	98

## **BAB LIMA**

### **MAKNA GRAMATIKAL**

A. Standar Kompetensi .....	99
B. Makna Gramatikal .....	100
1. Pengertian makna gramatikal.....	100
2. Macam-macam Proposisi.....	102
3. Komprehensi dan konotasi .....	114
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	117
C. Rangkuman .....	119
D. Saran Bacaan .....	120
E. Latihan .....	120
F. Daftar Istilah .....	121

## **BAB ENAM**

### **PENDEFINISIAN**

A. Standar Kompetensi .....	123
B. Pendefinisian .....	124
1. Pengertian definisi.....	124
2. Macam-macam definisi.....	130
3. Tujuan pendefinisian.....	139
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	142
C. Rangkuman .....	143
D. Saran Bacaan .....	145
E. Latihan .....	145
F. Daftar Istilah .....	146

## **BAB TUJUH**

### **INFERENSI LANGSUNG**

A. Standar Kompetensi.....	147
----------------------------	-----

B. Inferensi Langsung.....	148
1. Pengertian inferensi.....	149
2. Pengertian inferensi langsung.....	151
3. Macam-macam inferensi langsung.....	153
a. Oposisi ( <i>al-taqābul</i> ).....	153
b. Konversi ( <i>al-'aks</i> ).....	162
4. Relevansi dengan kajian hukum.....	166
C. Rangkuman.....	167
D. Saran Bacaan.....	169
E. Latihan.....	169
F. Daftar Istilah.....	170

## **BAB DELAPAN**

### **INFERENSI TAK LANGSUNG**

A. Standar Kompetensi.....	171
B. Inferensi tak Langsung.....	172
1. Pengertian inferensi tak langsung.....	172
2. Macam-macam inferensi tak langsung.....	175
a. <i>Al-Qiyās al-iqtirānī</i> .....	177
b. <i>Al-Qiyās al-istišnā'ī</i> .....	184
3. Bentuk silogisme lainnya.....	188
4. Relevansi dengan kajian hukum.....	190
C. Rangkuman.....	191
D. Saran Bacaan.....	192
E. Latihan.....	193
F. Daftar Istilah.....	194

## **BAB SEMBILAN**

### **INFERENSI INDUKTIF**

A. Standar Kompetensi.....	195
B. Inferensi Induktif.....	196
1. Pengertian inferensi induktif.....	196
2. Macam-macam inferensi induktif.....	198
a. Generalisasi ( <i>al-istiqrā'</i> ).....	199
b. Analogi ( <i>al-tamsīl</i> ).....	206

3. <i>Al-Qiyās al-fiqhī</i> .....	208
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	215
C. Rangkuman .....	215
D. Saran Bacaan .....	217
E. Latihan .....	217
F. Daftar Istilah.....	218

## **BAB SEPULUH**

### ***AL-ISTIQRĀ' AL-MA'NAWĪ***

A. Standar Kompetensi.....	219
B. <i>Al-Istiqrā' al-Ma'nawī</i> .....	220
1. Pengertian <i>al-istiqrā' al-ma'nawī</i> .....	223
2. Tahap generalisasi tafsir .....	227
3. Tahap verifikasi akal sehat.....	234
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	236
C. Rangkuman .....	239
D. Saran Bacaan .....	241
E. Latihan .....	241
F. Daftar Istilah.....	242

## **BAB SEBELAS**

### **PENALARAN HUKUM INTEGRATIF**

A. Standar Kompetensi .....	243
B. Penalaran Hukum Integratif.....	244
1. Integrasi perspektif.....	246
2. Integrasi pendekatan.....	250
a. Integrasi pendekatan dalam penalaran teks .....	251
b. Integrasi pendekatan dalam penalaran konteks .....	254
3. Integrasi metode.....	257
4. Relevansi dengan kajian hukum .....	261
C. Rangkuman .....	264
D. Saran Bacaan .....	265
E. Latihan .....	265
F. Daftar Istilah.....	266

**BAB DUA BELAS**

**SESAT PIKIR**

A. Standar Kompetensi .....267

B. Sesat Pikir .....268

    1. Sesat pikir dalam perspektif Al-Qur'an .....268

    2. Pengertian sesat pikir.....273

    3. Macam-macam sesat pikir.....275

    4. Relevansi dengan kajian hukum .....285

C. Rangkuman .....286

D. Saran Bacaan .....287

E. Latihan .....287

F. Daftar Istilah.....288

**DAFTAR PUSTAKA.....219**

**LAMPIRAN.....297**

# BAB SATU

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

#### 1. Nilai penting logika penalaran hukum

Menarik kesimpulan dan membuat keputusan adalah rutinitas mereka yang berkecimpung di bidang hukum, baik praktisi maupun akademisi. Perlu digarisbawahi, potensi subjektif terbuka lebar di sini, sebab disadari atau tidak, pengemban hukum berangkat dari titik tolak pribadi dalam kegiatan inventarisasi, interpretasi, sistematisasi dan pemaparan hukum.<sup>1</sup> Dari itu, pengemban hukum harus dibekali kemampuan berpikir logis, sistematis, konsisten dan koheren yang akan menuntun pada kebenaran intersubjektif.

Umum diketahui manusia dianugerahi akal, keberadaannya tampak pada prinsip-prinsip akal yang dimiliki secara bersama oleh umat manusia. Para ahli menyebutnya sebagai *al-qawānīn al-fikr al-‘aqliyyah/universal postulates of all reasoning*.<sup>2</sup> Jika prinsip-prinsip ini terbukti tidak dilanggar dalam proses penalaran, disertai dengan data yang valid dan memadai, maka kesimpulan yang ditarik akan mengundang penerimaan sesama makhluk berakal.

Konsep penerimaan serupa juga berlaku dalam bidang hukum. Dari itu Imam al-Ghazālī menjadikan logika sebagai pengantar ilmu *uṣūl al-fiqh*, walau menurutnya itu bukan pengantar khusus. Dalam kitab *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Uṣūl* ia menyatakan:<sup>3</sup>

وليسست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به،  
بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بما فلا ثقة له بعلمه أصلاً.

---

<sup>1</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm.134.

<sup>2</sup> Al-Mīdānī, ‘Abd al-Rahmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 129. Bandingkan dengan: Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 18.

<sup>3</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 9.

Bukanlah pendahuluan ini bagian dari ilmu usul dan bukan mukadimah yang khusus dengannya. Bahkan ini adalah pendahuluan semua ilmu. Barangsiapa yang tidak menguasai (mukadimah ini), maka sama sekali tidak ada kepercayaan terhadapnya dengan ilmunya.

Pernyataan ini dalam konteks logika sebagai sarana berpikir dan hukum sebagai objek yang dipikirkan. Tetapi hukum dan logika memiliki relasi yang lebih erat, yaitu dalam hal argumen yuridis.<sup>4</sup> Mengingat hukum diajarkan sebagai ilmu praktis, maka relasi ini harus ditelaah untuk optimalisasi pembelajaran hukum.<sup>5</sup>

Telaah dimaksud harus terpadu dengan aspek kebahasaan, sebab menurut Gadamer, bahasa adalah media pemahaman dan kesepakatan.<sup>6</sup> Sementara hukum memiliki dimensi bahasa tersendiri yang tidak mudah bagi 'orang luar'.<sup>7</sup> Bahkan antara hukum syariah dan hukum umum pun terdapat perbedaan bahasa hukum.

Meski tidak mungkin menjawab masalah ini secara tuntas, tapi setidaknya ada upaya ke arah tersebut. Penulis melihat peluangnya pada logika penalaran hukum. Alasannya, karena salah satu tujuan ilmu logika adalah untuk mempelajari kata dari segi makna dan penggunaannya secara tepat.<sup>8</sup> Tinggal bagaimana logika penalaran hukum didisain, agar mahasiswa menyadari bahwa hukum, logika dan bahasa terintegrasi dalam logika penalaran hukum. Ini penting agar mereka mampu mendeteksi letak potensi kekeliruan nalar.

---

<sup>4</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm.123. Salah satu cabang dari teori ilmu hukum membicarakan relasi antara hukum dengan logika. Pembahasannya berkisar pada argumen yuridis dan penerapan logika deontik di bidang hukum.

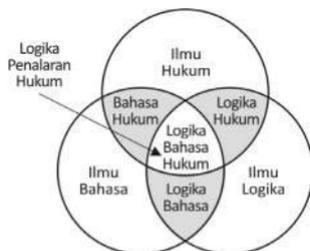
<sup>5</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm. 220. Satu rekomendasi dari hasil penelitiannya adalah membangun studi khusus tentang teori argumentasi yuridis.

<sup>6</sup> Hans George Gadamer, *Truth and Method*, terj. Sheed and Ward (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 386. Language is the medium in which substantive understanding and agreement take place between two people.

<sup>7</sup> Merujuk Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 63 Tahun 2019, tentang Penggunaan Bahasa Indonesia, Pasal 3 ayat (3) menyatakan: "Bahasa Indonesia dalam peraturan perundang-undangan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) mempunyai corak tersendiri yang bercirikan kejernihan atau kejelasan pengertian, kelugasan, kebakuan, keserasian, dan ketaatasasan sesuai dengan kebutuhan hukum baik dalam perumusan maupun cara penulisan.

<sup>8</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 21.

Dilihat dari perspektif pembelajaran, disiplin hukum, logika dan bahasa telah diajarkan sebagai ilmu mandiri. Subjek materi dari masing-masing ilmu ini pun telah mengalami proses pematangan. Ini menjadi dasar untuk memetakan pola relational dan perpotongan ketiga ilmu ini. Ilustrasinya sebagai berikut:



Gb. 1.1. Perpotongan ilmu hukum, ilmu logika dan ilmu bahasa

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak pada ilustrasi ini perpotongan terjadi pada logika bahasa hukum, yaitu sesuatu yang logis menurut logika hukum,<sup>9</sup> logika bahasa dan bahasa hukum.<sup>10</sup>

Dilihat secara teoretis, penalaran hukum bukan hanya aktivitas yang dilakukan oleh hakim semata, bahkan oleh dosen dan peneliti hukum, ini disebut penalaran hukum tersistematis. Jika dilihat dari segi praktiknya, maka yang dimaksud penalaran hukum problematis yang berangkat dari masalah tertentu saat hakim menyelesaikan perkara.<sup>11</sup> Baik dalam konteks teoretis maupun praktis, penalaran hukum memiliki karakteristik tersendiri. Maka bisa dipastikan, tanpa pemahaman yang baik terhadap hukum, bentuk dan prinsip penalaran hukum, maka pengembangan hukum tidak bisa melakukan penalaran hukum secara sistematis, konsisten dan koheren.

Pengembangan hukum juga harus bisa mengkomunikasikan hasil penalarannya agar sampai pada kebenaran inter-

<sup>9</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm.165. Logika hukum adalah logika yang diterapkan dalam bidang hukum.

<sup>10</sup> Hilman Hadikusuma, *Bahasa Hukum Indonesia* (Bandung: Alumni, 2010), hlm. 2. Bahasa hukum adalah Bahasa Indonesia yang dipergunakan dalam bidang hukum, yang mengingat fungsinya memiliki karakteristik tersendiri.

<sup>11</sup> Muhammad Rakhmat, *Logika Hukum: Dialog Antara Analitik Sintetik Hingga Pembacaan terhadap Dekonstruksi atas makna Teks & Realitas Hukum*, cet. 1, (Majalengka: Unit Penerbitan Universitas Majalengka, 2015), hlm. 40.

subjektif. Hal ini berkaitan dengan retorika hukum yang ciri khasnya adalah *'appeals to authority'*.<sup>12</sup> Mengingat bahasa hukum tidak mudah bagi 'orang luar', maka diperlukan logika yang melampaui keterbatasan bahasa. sebab penalaran yang memenuhi syarat logis akan mengundang penerimaan makhluk berakal. Bahkan mereka yang mampu berpikir secara logis, dapat menyampaikan idenya dalam bahasa apa saja.

## 2. Pengertian logika penalaran hukum

Kata *logika* berasal dari bahasa Latin, yaitu *logikos*, artinya sesuatu yang diutarakan, pertimbangan akal pikiran, kata-kata, percakapan atau ungkapan lewat bahasa.<sup>13</sup> Dalam bahasa Arab kata *logika* dipadankan dengan kata *manṭiq*, yaitu *maṣḍar mīmī* yang berarti perkataan (*al-nuṭq*).<sup>14</sup> Adapun dalam bahasa Indonesia, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), *logika* berarti ilmu tentang kaidah berpikir.<sup>15</sup> Jadi kata *logika* dilihat sebagai nama ilmu, bukan makna kata itu sendiri sehingga memuat arti terminologis, yaitu hukum tentang berpikir.<sup>16</sup> Maka secara terminologis, dapat dikatakan logika adalah studi tentang aturan mengenai penalaran yang tepat, serta bentuk dan pola pikiran yang masuk akal.<sup>17</sup>

Kata *penalaran* menurut KBBI memiliki tiga arti, di antaranya bermakna: "Proses mental dalam mengembangkan

---

<sup>12</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm.165. Salah satu bentuk diskursus hukum adalah *retorika hukum*. Dalam arti umum, retorika menunjuk pada seni persuasi melalui *'appeals to emotions'* dan seni memperoleh dukungan umum melalui *'appeals to reason'* sebagai cara penalaran.

<sup>13</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 1. Logika adalah suatu pertimbangan akal atau pikiran yang diutarakan lewat kata dan dinyatakan dalam bahasa.

<sup>14</sup> Abi al-'Irfān Muḥammad ibn 'Alī al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah 'alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*, (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 31. Kata *manṭiq* adalah term analogis (*lafz musytarak*) dengan tiga makna: 1) pemikiran universal (*al-idrāk al-kulliyah*); 2) potensi intelek (*al-quwwah al-'aqliyyah*); dan 3) ucapan (*al-talāfuz/al-nuṭq*) sebagai sarana menyampaikan pikiran.

<sup>15</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 837.

<sup>16</sup> Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 118.

<sup>17</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 510-520.

pikiran dari beberapa fakta atau prinsip". Adapun kata *nalar* sebelum diberi awalan dan akhiran, menurut KBBI berarti pertimbangan tentang baik buruk dan sebagainya.<sup>18</sup> Kata *nalar* itu sendiri berasal dari Bahasa Arab, yaitu kata *al-naẓr* yang secara etimologis berarti indera penglihat (*ḥiss al-‘ayn*), namun dalam penggunaannya kerap diartikan sebagai mata kepala (*naẓr al-‘ayn*) dan juga mata hati (*naẓr al-qalb*).<sup>19</sup> Jadi arti etimologis kata *nalar* dalam KBBI lebih berorientasi pada mata hati. Adapun secara terminologis, *al-naẓr* didefinisikan sebagai berikut:<sup>20</sup>

والنظر هو ملاحظة المعلومات الموجودة في الذهن للوصول منها إلى  
مجهولات تصورية أو تصديقية.

Nalar adalah mengamati pengetahuan yang ada di dalam pikiran, agar sampai pada apa yang mulanya tidak diketahui secara konseptual (*al-taṣawwur*) atau secara sintesis (*al-taṣdīq*).

Tampak pada definisi ini, bahwa penalaran dilakukan terhadap pengetahuan yang telah ada di dalam pikiran (*mawjūd fī al-aẓhān*), yaitu berupa ide atau konsep. Penalaran bukan dilakukan dari tiada, maka ia adalah aktivitas mental dalam mengamati ide atau konsep yang telah ada di dalam pikiran, sehingga diketahui validitasnya. Ide atau konsep ada yang berupa pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan ada pula yang berupa pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*).

Adapun hukum, menurut KBBI berarti aturan atau undang-undang.<sup>21</sup> Dalam bahasa Arab, kata *al-ḥukm* berarti ilmu (*al-‘ilm*) atau pemahaman (*al-fahm*), lalu menjadi istilah untuk pemberian norma terhadap sesuatu.<sup>22</sup> Jika norma diberikan secara *syar‘ī*, maka disebut *ḥukm al-syar‘ī*.<sup>23</sup> Adapun norma

<sup>18</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 950. Kata *pe.nalar.an* memiliki tiga makna, yaitu: 1) cara (perihal) menggunakan nalar; pemikiran atau cara berpikir logis; jangkauan pemikiran; 2) hal mengembangkan atau mengedalikan sesuatu dengan nalar dan bukan dengan perasaan atau pengalaman; 3) proses mental dalam mengembangkan pikiran dari beberapa fakta atau prinsip.

<sup>19</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VIII (Kairo: Dār al-Ḥaḍiṣ, 2003), hlm. 604.

<sup>20</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah...*, hlm. 23.

<sup>21</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 510.

<sup>22</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab...*, jld. II, hlm. 540.

<sup>23</sup> ‘Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr, 1982), hlm. 375.

yang diberikan oleh ulil amri (pemerintah) disebut *qānūn*. Dilihat dari penggunaan kata *al-ḥukm* secara istilah, tampak hakikat hukum syarak (*ḥukm al-syar'ī*) dan hukum ulil amri (*qānūn*) adalah sama-sama genus pemberian norma. Ulama mendefinisikan *qānūn* sebagai berikut:<sup>24</sup>

وفي اصطلاح الفقهاء، القنون يعرف بأنه: مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الإجتماعية التي يجبر الفرد على إتباعها بالقوة عند الإقتضاء.

Dalam istilah fukaha, qanun didefinisikan sebagai kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, yang mana jika diperlukan, orang akan dipaksa mengikuti aturan tersebut oleh pemegang otoritas.

Adapun definisi *ḥukm al-syar'ī* menurut ahli usul (*uṣūliyyūn*) adalah sebagai berikut:<sup>25</sup>

والحكم عند الأصوليين هو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

Hukum menurut ahli usul adalah sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*) yang terkait dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan (*iqtidā*), pilihan (*takhyīr*), maupun yang terkait dengan *ḥukm al-waḍ'ī*.

Tampak di sini hakikat hukum dilihat sebagai *khiṭāb*, yaitu perintah dan larangan yang membatasi kehendak bebas manusia. Sebab dengan adanya perintah atau larangan, maka manusia tidak lagi bebas berbuat sesuai kehendaknya, bahkan dipaksa mengikuti apa yang telah ditetapkan. Hal serupa juga terlihat pada komentar C.S.T. Kansil terhadap definisi hukum yang dipilihnya:<sup>26</sup>

“Hukum adalah peraturan-peraturan yang bersifat memaksa, yang menentukan tingkah laku manusia dalam lingkungan masyarakat yang dibuat oleh badan-badan resmi yang berwajib, pelanggaran mana terhadap peraturan-peraturan tadi berakibatkan diambilnya tindakan, yaitu dengan hukuman tertentu.”

<sup>24</sup> Abd Allāh Mabrūk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'āṣirah li Fiqh al-Qānūn* (Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001), hlm. 13.

<sup>25</sup> Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr al-Baḥārī, *Musallam al-Ṣubūt*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 54.

<sup>26</sup> Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1977), hlm. 38

Beranjak dari definisi ini, Kansil menyimpulkan bahwa hukum dapat dibatasi dengan melihat empat komponen berikut:<sup>27</sup>

1. Peraturan mengenai tingkah laku manusia dalam pergaulan masyarakat;
2. Peraturan tersebut diadakan oleh badan resmi yang berwajib;
3. Peraturan itu bersifat memaksa;
4. Sanksi terhadap pelanggaran peraturan tersebut adalah tegas.

Memperhatikan keempat komponen ini, maka hakikat hukum bertumpu pada otoritas, sebab otoritas menimbulkan daya ikat dan sifat memaksa (*coercion*) pada hukum.<sup>28</sup> Menurut Van Apeldorn, komponen ini menjadi pembeda kaidah hukum dari kaidah etika dan agama, kata kuncinya adalah kaidah yang dikeluarkan oleh negara.<sup>29</sup> Jadi inti dari hukum adalah sifat imperatif dari perintah dan larangan yang dikeluarkan oleh pemilik otoritas, sehingga dapat membatasi kehendak bebas manusia. Uraian ini memperlihatkan:

- logika adalah ketentuan tentang pemikiran yang masuk akal yang diamati dari ungkapan atau bahasa;
- penalaran, adalah aktivitas mental dalam mengamati ide atau konsep di dalam pikiran sehingga diketahui valid atau tidak.
- hukum adalah norma yang membatasi kehendak bebas.

Tiga poin ini memberi pengertian; bahwa logika penalaran hukum adalah ketentuan masuk akal sebagai cara untuk mengetahui validitas ide atau konsep tentang norma yang bersifat imperatif yang terbetik dalam pikiran seorang penganut hukum. Sebagai pembanding, definisi penalaran hukum menurut Sidharta adalah kegiatan berpikir problematis dari subjek hukum (manusia) sebagai makhluk individu dan sosial di dalam lingkaran kebudayaannya.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum...*, hlm. 39.

<sup>28</sup> H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, edisi ketiga, (Oxford: Oxford University Press, 2012), hlm. 40.

<sup>29</sup> Van Apeldorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 429.

<sup>30</sup> Sidharta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum, Buku Satu: Akar Filosofis* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm. 124.

Berdasar pengertian ini, jelaslah penalaran hukum memiliki aturan, kaidah dan ketentuan tersendiri sehingga ide atau konsep tentang norma hukum bisa dinyatakan masuk akal. Ketentuan ini berlaku setiap kali dilakukan penalaran hukum, yaitu dalam kegiatan inventarisasi, interpretasi, sistematisasi dan pemaparan hukum.<sup>31</sup> Logika yang berlaku dalam penalaran hukum ini, dipastikan juga logis bagi ‘orang luar’, tinggal bagaimana mengutarakannya.

### 3. Batasan kajian logika penalaran hukum

Studi tentang penalaran hukum berintikan hubungan antara hukum dan logika. Di belahan dunia Barat, studi argumentasi yuridis ini telah berkembang sejak tahun 1980-an dan memperoleh perhatian besar dan luas pada tahun 1990-an. Tokoh-tokohnya antara lain Richard Wasserstrom, Chaim Perelman, Jurgen Habermas, Neil MacCormick, Robert Alexy, Aulis Aarnio, Aleksander Peczenik dan A.T. Feteris.<sup>32</sup> Studi penalaran hukum ini muncul karena tuntutan perkembangan masyarakat masa kini agar ilmu hukum lebih terarah pada penciptaan hukum baru yang diperlukan untuk mengakomodasi timbulnya berbagai hubungan kemasyarakatan.

Melihat dalam konteks keilmuan hukum syariah, tokoh yang pertama memasukkan logika sebagai pendahuluan teori hukum (usul fikih) adalah Imam al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) dalam kitab *al-Mustaṣfā*.<sup>33</sup> Jadi logika penalaran hukum sudah diperhatikan di masa itu, sehingga subjek materi logika yang diperlukan dalam penalaran hukum ditempatkan pada pendahuluan kitab usul fikih.

Menurut al-Ghazālī penalaran hukum syariah berlaku pada tiga lapangan ijtihad, yaitu *takhrij manāṭ al-ḥukm*, *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm* dan *taḥqīq manāṭ al-ḥukm*. Misalnya, melalui

---

<sup>31</sup> Bernard Arif Sidharta, *Refleksi...*, hlm.134.

<sup>32</sup> Sidharta, *Hukum Penalaran...*, hlm. 6.

<sup>33</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 55. Saat membandingkan muatan materi logika dalam kitab *Mi'yar al-'Ilmi* dan *Miḥakk al-Nazar* dengan pendahuluan *al-Mustaṣfā*, tampak perbedaan komposisinya. Penulis menduga, ini disebabkan oleh adanya perbedaan kebutuhan terhadap ilmu logika dalam konteks keilmuan hukum.

ijtihad *takhrīj manāṭ al-ḥukm* diketahui *al-Syāri'* melarang *bay' al-gharar* karena mengandung tipuan. Kata *bay' al-gharar* merupakan istilah yang berlaku dalam bahasa hukum syariah.

Logika bahasa hukum melihat kata *bay' al-gharar* sebagai term universal (*al-kullī*) yang mana perkara-perkara di bawahnya (*al-juz'ī*) terbagi tiga kategori: 1) perkara yang pasti keluar dari cakupan term *bay' al-gharar*; 2) perkara yang masuk dalam cakupan term tersebut; dan 3) perkara yang samar (*tasyābuh*).<sup>34</sup> Tugas berat hakim/ mujtahid adalah pada hal yang samar ini, al-Ghazālī menyatakan:<sup>35</sup>

ومنها ما تشابه الأمر، ويكون تحقيق ذلك مدركا بالنظر العقلي المحض، وهو-على التحقيق- تسعة أعشار نظر الفقه، فتسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض،

Sebagian darinya merupakan perkara yang samar (*tasyābuh*), dan tahkik terhadapnya merupakan pendapatan berdasar akal semata, dan itu adalah sembilan puluh persen dari nalar fikih. Oleh karena itu, sembilan puluh persen dari fikih merupakan penalaran akal semata.

Inilah alasan mengapa calon praktisi hukum harus menguasai logika penalaran hukum. Misalnya syariat menetapkan; pembunuh hewan di tanah haram pada saat ihram, harus mengantinya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (59)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya adalah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu. (QS. Al-Maidah [5]: 95).

<sup>34</sup> Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan* (Banda Aceh: LKaS,2009), hlm. 109.

<sup>35</sup> Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 40.

Diketahui tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*) adalah pada kata kunci 'semisal' (*mišliyyah*). Maka harus dipahami makna '*mišliyyah*' agar bisa melakukan ijtihad *taḥqīq al-manāṭ*.<sup>36</sup> Misalnya seseorang membunuh anak unta liar, maka yang semisal adalah anak unta ternak. Tentunya tidak masuk akal jika ditetapkan bahwa yang semisal adalah anak kambing ternak. Penetapan ini murni didasarkan pada penalaran logis yang dituntun oleh prinsip-prinsip akal (tentang prinsip-prinsip akal dibahas lebih dalam pada Bab 2).

Hal serupa juga berlaku pada hakim, sebab harus melakukan penemuan hukum melalui tiga macam penalaran: 1) penalaran terhadap peristiwa hukum; 2) penalaran dalam rangka interpretasi hukum; 3) penalaran dalam rangka konstruksi hukum.<sup>37</sup> Ketiga macam penalaran ini dilakukan dalam tugas-tugas berikut:<sup>38</sup>

1. Konstataasi, yaitu penalaran untuk menemukan/memilah peristiwa atau fakta hukum yang menjadi persengketaan para pihak (pokok perkara); Pada tahap ini hakim melihat untuk membenarkan ada tidaknya suatu peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Untuk memastikan hal tersebut, maka perlu pembuktian yang bersandar pada alat bukti yang sah menurut hukum. Aktivitas penalaran ini tergolong kegiatan berpikir konseptual (*taṣawwur*), sebab hakim harus mendefinisikan perbuatan hukum tertentu (*amr mufrad*). Lalu menerapkan berpikir sintesis (*taṣdīq*); "Bahwa perbuatan hukum ini telah benar-benar terjadi".
2. Kualifikasi, yaitu penalaran untuk menemukan hukum dalam arti perundang-undangan dan sumber-sumber hukum lainnya yang relevan dengan pokok perkara. Hakim mengkualifisir dengan cara menilai peristiwa konkret yang dianggap benar terjadi, termasuk hubungan hukum pada peristiwa

---

<sup>36</sup> Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan...*, hlm. 109.

<sup>37</sup> M. Natsir Asnawi, *Hermeneutika Putusan Hakim: Pendekatan Multidisipliner dalam Memahami Putusan Peradilan Perdata*, cet. I, edisi revisi (Yogyakarta: UII Press, 21020), hlm. 30.

<sup>38</sup> Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, cet. II (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), hlm.

konkret tersebut. Mengkualifisir berarti mengelompokkan atau menggolongkan peristiwa konkret tersebut masuk dalam kelompok atau golongan peristiwa hukum, apakah itu pencurian, penganiayaan, perzinaan, perjudian atau peralihan hak, perbuatan melawan hukum dan sebagainya. Di sini berlaku dua macam penalaran: 1) Jika peristiwa sudah terbukti dan peraturan hukumnya jelas dan tegas, maka penerapan hukum akan mudah, penalarannya cukup dengan interpretasi; tapi 2) jika hukum tidak jelas, maka hakim harus melakukan penalaran untuk menciptakan hukum, yaitu melalui konstruksi hukum.

3. Konstituir, yaitu penalaran untuk menetapkan hukum terhadap peristiwa konkret dan memberi keadilan kepada para pihak. Pada aktivitas penalaran ini, terjadi penyandaran satu prediket terhadap peristiwa konkret yang diyakini telah terjadi, jadi yang dilakukan adalah penalaran sintesis (*taṣḍīq*) yang bisa salah atau benar.

Tiga macam tugas ini menuntut penerapan penalaran yang berbeda-beda sesuai tuntutan suatu kasus. Jika ketentuan hukum cukup jelas dan peristiwa hukum cukup konkret, maka hakim bisa menarik kesimpulan menggunakan inferensi tak langsung, yaitu dari premis mayor dan premis minor. Contoh premis mayor, Pasal 351 KUHP menetapkan: "...penganiayaan dihukum dengan hukuman penjara selama-lamanya dua tahun delapan bulan". Contoh premis minor, penetapan bahwa perbuatan si A yang memukul si B adalah penganiayaan. Lalu ditarik konklusi bahwa perbuatan si A diancam hukuman penjara selama-lamanya dua tahun delapan bulan.

Penalaran seperti ini relatif mudah, karena hukum cukup jelas dan tegas. Tapi pada ayat berikutnya; "Jika perbuatan itu menjadikan luka berat, si tersalah dihukum penjara selama-lamanya lima tahun penjara." Di sini penalaran hukum merambah ke ranah konstruksi hukum, sebab luka berat lebih khusus dari penganiayaan. Bahkan bisa saja hakim harus menciptakan hukum (*judge made law*) agar dapat melaksanakan tugasnya mengkonstituir.

Perlu digarisbawahi bahwa penalaran pada tataran konstruksi hukum jauh lebih kompleks dibandingkan interpretasi hukum. Sebab konstruksi hukum, menuntut pertimbangan dari berbagai perspektif. Sampai di sini dapat ditarik satu kesimpulan, di satu sisi penalaran hukum dilakukan terhadap teks dogmatika hukum, dan di sisi lain terhadap realitas perbuatan hukum.

#### **4. Ruang lingkup kajian logika penalaran hukum**

Selain kebutuhan dalam melaksanakan tugas seperti dijelaskan di atas, pengemban hukum juga harus mampu mengkomunikasikan hasil penalaran kepada 'orang luar'. Hal ini menuntut pemahaman terkait standar logis yang memenuhi syarat minimal penerimaan akal manusia pada umumnya. Oleh karena itu, kajian logika penalaran hukum harus memberi wawasan tentang standar minimal logis yang mengantar pada kebenaran intersubjektif.

Hal ini juga berlaku dalam mempertemukan para pengemban hukum yang menggunakan bahasa hukum berbeda, seperti bahasa hukum syariah dan bahasa hukum umum. Misalnya penggunaan logika deontik dalam bahasa hukum umum dan pendekatan *maqāṣidī* dalam bahasa hukum syariah. Kajian logika penalaran hukum bisa menjembatani keterbatasan dua bahasa hukum ini. Oleh karena itu, secara umum logika penalaran hukum dapat dipetakan dalam empat lingkup kajian, atau tahapan sebagai berikut:

1. Tahap pengenalan yang menjelaskan latar belakang, konsep dasar logika dan dasar-dasar penalaran;
2. Tahap persiapan yang membahas pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*). Kajian ini berisi uraian tentang instrumen-instrumen penalaran, yaitu kata, makna dan proposisi. Ini merupakan tahap persiapan untuk memasuki kajian tentang definisi dan inferensi.
3. Tahap pemahaman metodologis-epistemologis yang menguraikan metode penalaran deduktif dan induktif pada inferensi langsung dan tak langsung. Kajian difokuskan pada fenomena pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) yang valid dan

invalid yang mengantar pada penyimpulan (inferensi/*al-istidlāl*) yang sah. Mengingat kajian ini dilakukan secara integratif, maka dimasukkan pula materi tentang metode penalaran yang disebut *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

4. Tahap pengintegrasian logika penalaran yang berkembang dalam hukum Islam dengan hukum umum. Lalu ditutup dengan kajian tentang sesat pikir sebagai sarana internalisasi.

Mengingat pembelajaran logika penalaran hukum bertujuan mengasah *soft skill* menalar, maka lingkup kajian ini juga dilihat sebagai tahapan dalam proses pembelajaran. Diasumsikan dengan tuntasnya satu tahap, mahasiswa bisa menapaki tahap berikutnya. Dosen pengampu harus memastikan ketuntasan belajar mahasiswa pada tiap tahap, melalui evaluasi dan asesmen yang telah ditetapkan. Demikian pula aspek psikomotor dan afektif, harus dievaluasi untuk mengetahui tercapai tidaknya tujuan pembelajaran.

## **B. Tujuan Pembelajaran Logika Penalaran Hukum**

Disain pembelajaran ini memiliki tujuan ganda, di satu sisi agar mahasiswa memahami logika yang berlaku dalam penalaran hukum. Di sisi lain, agar mahasiswa memiliki wawasan tentang standar logis yang memenuhi syarat minimal penerimaan akal sehat pada umumnya. Oleh karena itu, pembelajaran didisain dengan cara menyajikan materi logika secara utuh, lalu ditutup dengan kajian tentang relevansinya dalam kajian hukum. Dengan demikian, diharap mahasiswa dapat mencapai kedua tujuan sekaligus.

Tujuan pertama, diproyeksikan mahasiswa mampu melakukan penalaran hukum yang merupakan *soft skill* wajib bagi calon praktisi hukum. Tujuan kedua, mahasiswa mampu menerapkan standar logis minimal dalam mengkomunikasikan hasil penalarannya kepada 'orang luar' yang tidak begitu saja memahami bahasa hukum. Tujuan kedua ini diperoleh melalui internalisasi terhadap materi kajian logika sepanjang proses pembelajaran tatap muka.

Sebagaimana diketahui, tujuan pembelajaran logika

umumnya hendak memberikan pemahaman tentang pola berpikir yang benar di dalam penggunaan term dan proposisi. Demikian pula pembelajaran logika penalaran hukum, hanya saja ia berlangsung melalui logika bahasa hukum, maka term dan proposisi dimaksud tidak lepas dari teks dogmatika hukum. Bagi Fakultas Syari'ah dan Hukum, tugas ini bertambah dengan adanya bahasa hukum syariah.

Mengingat visi Fakultas Syari'ah dan Hukum adalah integrasi syariah dan hukum, maka pembelajaran logika penalaran hukum disajikan secara integratif. Untuk mewujudkan visi tersebut, bab-bab dalam buku ini dijalin dalam lingkup kajian logika penalaran hukum integratif. Kajian ini didedikasikan untuk mencapai kompetensi yang dari aspek kognitif sampai pada tataran kemampuan analisis (kognitif 4). Dari itu, buku ini menyediakan materi kajian untuk dipelajari secara mandiri dan didisain untuk pembelajaran berkelanjutan.

Dilihat pada ranah afektif, pembelajaran logika penalaran Hukum ini bertujuan agar mahasiswa mampu menunjukkan nilai-nilai yang dianutnya (afektif 3), sampai pada organisasi (afektif 4), yaitu mengintegrasikan. Adapun pada ranah psikomotor, diharap mahasiswa mampu menerapkan (skill 4) logika penalaran hukum ini dalam penyelesaian tugas akhir perkuliahan (skripsi).

Diproyeksikan ketiga tujuan ini dapat terwujud melalui tiga standar berikut ini: 1) standar perkuliahan tatap muka dan penugasan (baik tugas terstruktur maupun tugas mandiri) yang dikuantitatifkan sebesar dua sks; 2) standar materi perkuliahan yang dipecah ke dalam subjek materi seperti tertuang pada Rencana Pembelajaran Semester (RPS); 3) standar asesmen dan evaluasi pembelajaran sebagaimana ditetapkan pada kurikulum, silabus dan RPS.

Semua ini ditujukan untuk mewujudkan capaian pembelajaran Prodi dalam rangka mencetak lulusan yang sesuai dengan profil yang telah ditetapkan dalam kurikulum prodi. Melihat capaiannya yang berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), jelas ini tidak mudah meski telah dirancang sedemikian rupa. Dari itu proses pembelajaran harus didukung

penyediaan oleh kesediaan pengampu mata kuliah yang siap untuk terus berinovasi.

### C. Peta Konsep

Pembelajaran logika penalaran hukum dibagi menjadi empat tahap sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Tahap pertama dipecah ke dalam tiga bab, yaitu Bab 1 sebagai kajian pendahuluan; Bab 2 tentang konsep dasar logika; dan Bab 3 yang membahas tentang dasar-dasar penalaran. Ketiga bab ini dimaksudkan sebagai wawasan awal memasuki kajian logika penalaran hukum.

Bab 1 dalam buku ini memberi gambaran umum tentang latar belakang, nilai penting, pengertian, batasan, ruang lingkup dan tujuan mempelajari logika penalaran hukum. Pada bab ini dijelaskan peta konsep yang menjadi pedoman dalam proses pembelajaran dan beberapa konsep dasar yang harus dipahami sebelum masuk ke dalam kajian logika penalaran hukum.

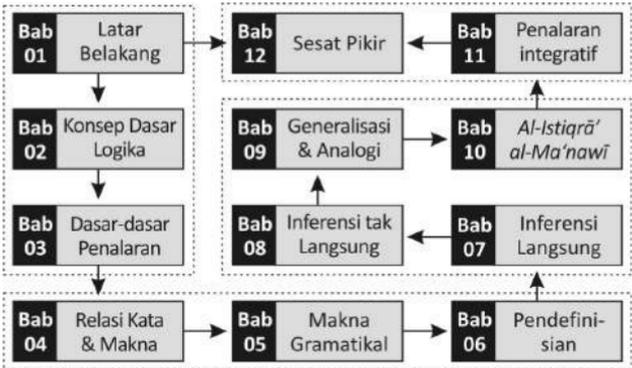
Selanjutnya, pada Bab 2 dibahas tentang konsep dasar ilmu logika secara umum. Bab ini dimaksudkan untuk memberi gambaran menyeluruh terhadap ilmu logika. Lalu gambaran itu sendiri menjadi kerangka dalam memahami standar minimal logis yang menjadi landasan bagi keberterimaan sesama makhluk berakal.

Bab 3 membahas tentang dasar-dasar penalaran dengan tujuan mempersiapkan mahasiswa untuk memasuki kajian logika. Diharap mahasiswa bisa mempersiapkan diri untuk bergulat dengan ide-ide atau konsep-konsep abstrak. Dengan demikian mahasiswa lebih siap saat masuk dalam diskursus logika penalaran hukum.

Bab 4, Bab 5, Bab 6 adalah tahap persiapan untuk memahami pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*). Tujuan pengetahuan konseptual adalah untuk melakukan pendefinisian, tapi ia tidak lepas dari proposisi. Maka lebih dahulu dibahas tentang relasi kata dan makna pada Bab 4, lalu tentang makna gramatikal pada Bab 5, barulah kemudian masuk pada kajian tentang pendefinisian (*al-ta'rif*) di Bab 6.

Bab 7, Bab 8, Bab 9 dan Bab 10 dimaksud sebagai tahap pemahaman metodologis-epistemologis yang berisi kajian ten-tang pengetahuan sintesis (*al-taṣḍīq*). Bab 7 membahas inferensi langsung dan Bab 8 inferensi tak langsung, keduanya inferensi deduktif. Lalu Bab 9 membahas inferensi induktif, yaitu generalisasi dan analogi. Adapun Bab 10 membahas *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

Setelah mendapat pemahaman metodologis-epistemologis, mahasiswa dibawa pada tahap integrasi dan internalisasi. Pada Bab 11, mahasiswa diajak menerapkan metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang memadukan deduksi dan induksi. Metode ini diterapkan dalam penalaran yang menggunakan pendekatan *maqāṣidī*. Baru kemudian ditutup dengan kajian tentang sesat pikir, yaitu pada Bab 12. Seluruh kajian ini dapat diilustrasikan ke dalam peta konsep sebagai berikut:



Gb. 1,2. Peta Konsep Logika Penalaran Hukum

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Peta konsep ini menjadi pedoman dalam proses pembelajaran logika penalaran hukum. Namun sebelum masuk dalam kajian, perlu dipahami beberapa konsep dasar berikut ini.

**1. Konsep bahasa hukum**

Bahasa dan hukum merupakan penjelmaan kehidupan manusia dalam masyarakat dan bagian dari kebudayaan pada suatu tempat dan waktu.<sup>39</sup> Mengingat hukum mendapat wu-

<sup>39</sup> Sutan Takdir Alisyahbana, *Bahasa Hukum* (Jakarta: BPHN, 1974), hlm. 21.

judnya dalam bahasa, maka hukum tak terpisahkan dari bahasa, bahkan bahasa hukum terbentuk oleh keduanya. Bahasa hukum adalah Bahasa Indonesia yang dipergunakan dalam bidang hukum, yang mengingat fungsinya memiliki karakteristik tersendiri.<sup>40</sup> Karakteristik bahasa hukum bisa dilihat pada penggunaan istilah, komposisinya, gaya bahasa dan kandungan artinya yang khusus.<sup>41</sup> Perhatikan poin berikut:

- Umumnya istilah tidak bisa diganti karena dapat mengubah konsep yang ditandai atau tidak ada padanannya, misalnya kata zina, diyat, delik, diktum dan sebagainya.
- Komposisi bahasa hukum terbentuk oleh tuntutan mendeskripsi secara utuh, sebab meringkas bisa menimbulkan ketidakpastian makna dan efek multi tafsir terhadap apa yang diatur.
- Gaya bahasa hukum timbul dari karakteristiknya yang memberi perintah, penekanan, penjelasan hubungan atau sebab akibat.
- Kandungan arti bahasa hukum dipengaruhi oleh adanya akibat hukum, misalnya kata *batal* tidak sama dengan kata *tidak sah*, kata *ditolak* tidak sama dengan kata *tidak diterima*.

Karakteristik ilmu hukum yang *sui generis* juga membentuk kekhasan bahasa hukum. Menurut Bernard Arief Sidharta, salah satu ciri ilmiah keilmuan hukum adalah ikhtiar penyederhanaan untuk mengusahakan agar tiap putusan diletakkan di bawah putusan yang lebih umum dengan pembentukan pengertian dan klasifikasi.<sup>42</sup> Dari itu bahasa hukum harus bolak balik antara umum dan khusus sehingga terkesan berbelit dan bertele-tele.

Sebagaimana fungsi bahasa pada umumnya, bahasa hukum juga menjadi sarana komunikasi, interpretasi dan transfer ilmu.<sup>43</sup> Dari itu bahasa hukum juga harus memenuhi kriteria ilmiah, yaitu: 1) lugas dan eksak; 2) objektif; 3) mendefinisikan

---

<sup>40</sup> Hilman, *Bahasa Hukum...*, hlm. 2.

<sup>41</sup> I Dewa Gede Atmadja, *Pengantar Penalaran Hukum, dan Argumentasi Hukum* (Denpasar: Bali Aga, 2009), hlm. 25.

<sup>42</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm.215.

<sup>43</sup> Bruggink, *Refleksi tentang Hukum* (Jakarta: Citra Aditya, 2009), hlm. 8.

secara cermat; 4) tidak beremosi; 5) baku; 6) tidak dogmatis; 7) hemat; dan 8) stabil.<sup>44</sup> Dalam Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 63 Tahun 2019, disebut bercirikan kejernihan atau kejelasan pengertian, kelugasan, kebakuan, keserasian, dan ketaatasan sesuai dengan kebutuhan hukum baik dalam perumusan maupun cara penulisan.

Perbendaharaan bahasa hukum di Indonesia cukup pluralistik, ada yang berakar dari bahasa Melayu, bahasa asli suku bangsa di Indonesia, kata asing seperti bahasa Arab, Belanda, Jerman, Perancis dan Inggris. Penggunaannya bisa dilihat pada peraturan perundang-undangan, surat keputusan pihak berwenang, perjanjian atau kontrak, penggunaan oleh hakim dalam persidangan dan lain-lain.

Bahasa hukum menggunakan istilah, komposisi dan juga gaya bahasa tersendiri karena tuntutan kepastian makna. Misalnya dalam pemberian penekanan, digunakan kata *bahwa* yang diletakkan di awal kalimat. Contoh lain, kata *dan/atau* untuk menghadirkan makna kumulatif-alternatif.<sup>45</sup> Penggunaan konjungsi seperti ini tidak lazim menurut ilmu semantik, maka jadilah ia kekhususan bahasa hukum.

Uraian ini menunjukkan bahasa hukum tidak lepas dari kaidah bahasa, tetapi karakteristik hukum menimbulkan iklim khusus bagi bahasa hukum. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa konsep dasar bahasa hukum adalah moderasi antara kebutuhan terhadap kepastian makna dan ketaatasan.

## **2. Konsep interpretasi dan konstruksi**

Kelanjutan dari kekhususan bahasa hukum adalah kekhususan penalaran hukum, sebab penalaran terjadi karena bahasa, begitu pun hukum meng-'ada' karena bahasa. Benar kata ahli hermeneutika, bahwa bahasa dan pikiran adalah ruang tempat terjadinya peristiwa realitas.<sup>46</sup> Oleh karena itu,

---

<sup>44</sup> Anton M.M., *Asas dan Kaidah Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: BPHN, 1974), hlm.14.

<sup>45</sup> Fajlurrahman Jurdi, *Logika Hukum*, cet. I, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 103.

<sup>46</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 82.

sudah sewajarnya di era postmodern ini terjadi pembalikan ke arah bahasa (*linguistic turn*).<sup>47</sup>

Telah dijelaskan bahwa hakikat hukum adalah *khiṭāb* yang menimbulkan daya ikat (*mulzim*), yaitu perintah dan larangan yang membatasi kehendak bebas manusia. Daya ikat (*mulzim*) ditimbulkan oleh otoritas, ia meng-'ada' secara abstrak-konseptual, yaitu dalam 'peristiwa' penetapan oleh pemegang otoritas.<sup>48</sup> 'Peristiwa' itu pun berlalu seiring berjalan waktu, maka 'peristiwa' penetapan tersebut hanya bisa diakses kembali melalui rekaman. Itulah sebab peraturan tertulis disebut salinan, begitu pula putusan hakim terdahulu.<sup>49</sup>

Saat mengakses salinan tersebut, baik hakim maupun peneliti hukum, tentu melalui proses penafsiran untuk sampai pada tahap pemahaman. Berikut macam-macam metode penafsiran hukum:<sup>50</sup>

1. Interpretasi gramatikal, yaitu menafsirkan kata dalam undang-undang sesuai kaidah bahasa.
2. Interpretasi historis, yaitu menafsirkan kata-kata dalam undang-undang dengan cara menelusuri sejarah pembentukannya agar diketahui kehendak pembuat undang-undang tersebut.
3. Interpretasi sistematis, yaitu metode penafsiran yang melihat undang-undang sebagai bagian dari keseluruhan sistem hukum.
4. Interpretasi sosiologis, yaitu penafsiran berdasarkan tujuan dari pembuatan undang-undang, atau berdasar apa yang ingin dicapai di dalam masyarakat.

---

<sup>47</sup> Bambang Sugiharto, I, *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 79. Seratus tahun yang lalu istilah kunci filsafat adalah "akal", "roh", "pengalaman" dan "kesadaran". Kini istilah kunci yang dianggap pokok adalah "bahasa".

<sup>48</sup> M. Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), hlm. 797. Putusan dalam pengertian lain adalah penentuan atau penetapan hakim mengenai hak-hak tertentu serta hubungan hukum di antara para pihak.

<sup>49</sup> Andi Hamzah, *Kamus Hukum*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 624. Putusan adalah kesimpulan atau keterangan (*judgment*) hakim untuk mengakhiri suatu perkara yang diperhadapkan kepadanya.

<sup>50</sup> Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum...*, hlm. 62, dst.

5. Interpretasi komparatif, yaitu penafsiran yang dilakukan dengan cara membandingkan berbagai sistem hukum.
6. Interpretasi futuristik/antisipatif, yaitu menafsirkan dengan cara berpedoman pada naskah rancangan undang-undang yang belum memiliki kekuatan hukum tetap.
7. Interpretasi reskriptif, yaitu metode penafsiran yang membatasi atau mempersempit makna dari suatu aturan.
8. Interpretasi ekstensif, yaitu metode penafsiran yang membuat interpretasi melebihi batas-batas yang biasa dilakukan melalui penafsiran secara gramatikal.
9. Interpretasi autentik/resmi, yaitu penafsiran yang diberikan oleh pembuat undang-undang itu sendiri.
10. Interpretasi interdisipliner, yaitu penafsiran yang dilakukan oleh hakim terhadap kasus yang substansinya menyangkut berbagai disiplin atau bidang hukum, seperti hukum internasional dll.
11. Interpretasi multidisiplin, yaitu penafsiran yang di dalamnya ikut dipertimbangkan berbagai masukan disiplin ilmu di luar hukum.

Penafsiran dilakukan dalam rangka penemuan hukum.<sup>51</sup> Tapi kadang kala tidak ditemukan ketentuan undang-undang yang secara langsung dapat diterapkan pada masalah yang dihadapi. Maka harus dilakukan konstruksi hukum. Berikut macam-macam konstruksi:<sup>52</sup>

1. Analogi (*al-qiyās*), yaitu metode penemuan hukum di mana hakim mencari esensi yang lebih umum dari sebuah peristiwa hukum atau perbuatan hukum, baik yang telah diatur oleh undang-undang maupun yang belum ada peraturannya.
2. Memahami kebalikannya (*argumentum a contrario/al-mafhūm al-mukhālafah*), yaitu pertimbangan hakim tentang ke-khususan satu aturan sehingga untuk peristiwa lain berlaku kebalikannya. Jadi yang diberlakukan adalah segi negatif

---

<sup>51</sup> Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuan Hukum Baru dengan Interpretasi Teks* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 46. Penemuan hukum memiliki cakupan kerja yang luas, maka dapat dilakukan oleh ilmuwan hukum, para penegak hukum (hakim, jaksa, polisi, advokat), dosen, notaris dan lainnya.

<sup>52</sup> Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum...*, hlm. 87, dst.

dari suatu undang-undang.

3. Pengkonkretan hukum, yaitu mempersempit suatu aturan yang terlalu abstrak, pasif serta sangat umum agar dapat diterapkan terhadap suatu peristiwa tertentu.
4. Fiksi hukum, metode penemuan hukum yang mengemukakan fakta-fakta baru sehingga tampil suatu personifikasi baru.

Tampak di sini dua metode penemuan hukum, pertama metode penafsiran terhadap teks, kedua penemuan hukum berdasar konteks. Dalam hal ini, terdapat konteks bahasa hukum, konteks bahasa pada umumnya dan konteks di luar bahasa. Hal ini memberi tantangan baru sehingga praktisi hukum juga memerlukan hermeneutika hukum yang memadukan teks, konteks dan kontekstualisasi hukum di dalam penerapannya, yaitu melalui pertimbangan *triangle* hukum.<sup>53</sup>

### 3. Konsep dalil *naqlī* dan *'aqlī*

Kegiatan utama interpretasi dan konstruksi tertuju pada teks dogmatika hukum. Dalam hal ini, yang dihadapi pada kajian hukum di Fakultas Syari'ah dan Hukum adalah dua macam teks dogmatika hukum, yaitu ayat-ayat hukum di dalam Al-Qur'an (*khiṭāb* Allah) dan pasal-pasal dalam *qanūn* (*khiṭāb* ulil amri).

Sebagaimana diketahui, ayat hukum diturunkan dalam bahasa Arab agar bisa dipahami (*wad' al-syarī'ah li al-ifhām*).<sup>54</sup> Dari itu ayat hukum harus dilihat dari dua sisi, yaitu: 1) ayat hukum adalah teks (*sīghat*) yang menjadi sarana (*wasīlah*) untuk menyampaikan makna (*al-ma'nā*); 2) ayat hukum menyampaikan ketetapan (*khiṭāb*) yang menimbulkan daya ikat (*mulzim*).<sup>55</sup> Dari itu Imam al-Ghazālī membedakan antara *khiṭāb* sebagai dalil dan *khiṭāb* sebagai *mulzim*.<sup>56</sup>

وإن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى، لكن إذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق.

<sup>53</sup> Ahmad Rifai, *Penemuan Hukum...*, hlm. 89, dst.

<sup>54</sup> Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, 2003), hlm. 54.

<sup>55</sup> Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 73.

<sup>56</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 80.

Dan jika kita iktibar sebab yang menjadikan hukum mengikat, maka itu hanya satu, yaitu hukum Allah. Tetapi apabila bukan aspek *mulzim* yang dilihat, maka semua sumber dikumpulkan sehingga asal yang wajib dikaji menjadi empat seperti yang telah disebutkan.

Tampak pada pernyataan ini hakikat hukum dilihat sebagai daya ikat (*mulzim*), yaitu efek dari otoritas *al-Syāri'* dalam memberi perintah dan larangan. Adapun teks ayat hukum (*siġhat*), dilihat sebagai dalil dalam penetapan suatu hukum. Itulah sebabnya al-Ghazālī menyatakan bahwa hukum hanya satu, yaitu ketetapan Allah. Sedangkan dalil lebih dari satu, yaitu terdiri dari *al-Qur'an*, *al-Sunnah*, *al-ijmā'* dan *al-qiyās*.

Secara etimologis kata *dalil* semakna dengan kata *al-dāll* yang berarti petunjuk (*al-mursyīd*).<sup>57</sup> Oleh karena itu, al-Qāḍī al-Baqillānī (w. 403 H/1013 M) membagi dalil menjadi tiga, *al-dalīl al-'aqlī*, *al-dalīl al-sima'ī* (*sima'ī syar'ī*) dan *al-dalīl al-lughawī*.<sup>58</sup> Adapun secara terminologis, kata *dalil* dipahami sebagai keadaan sesuatu di mana ia dipahami dengan perantaraan sesuatu yang lain.<sup>59</sup> Jadi yang satu disebut sebagai *dāll*, dan yang lain disebut *madlūl*.

Sebagai dalil, di satu sisi Al-Qur'an disebut dalil *naqlī*, yaitu nukilan secara mutawatir, tapi di sisi lain ia disebut dalil *sam'ī*, sebab wahyu diketahui dengan cara mendengar. Al-Qur'an menyatakan:

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (72)  
قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (82)

“Sesungguhnya telah Kami buatkan bagi manusia dalam Al-Qur'an ini setiap macam perumpamaan supaya mereka dapat pelajaran. (Ialah) Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya) supaya mereka bertakwa.” (Q.S. al-Zumar: [39] 27-28).

Penurunan Al-Qur'an dalam bahasa Arab menjadikannya ada dalam bentuk fisik, yaitu teks yang bisa didengar, dilihat dan dibaca. Dari itu, al-Baqillānī menyatakan *al-dalīl al-sam'ī*

<sup>57</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab...*, jld. III, hlm. 400.

<sup>58</sup> Al-Baqillānī, *al-Inṣāf fīmā Yajib I'tiqāduh wa lā Yajuz al-Jahl bih*, cet. III (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1993), hlm. 15.

<sup>59</sup> Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 104.

(*simā'ī-syar'ī*) adalah ucapan (*al-nuṭq*), atau makna yang dikeluarkan (*mustakhraj*) dari pemahaman atasnya berdasar konvensi linguistik.<sup>60</sup> Dengan demikian, ayat hukum dan qanun jelas berbeda, sebab yang pertama berasal dari realitas Pencipta sedang yang kedua dari realitas ciptaan.

Dilihat dari perspektif penalaran, dalam kerja akal manusia, ayat hukum diperlakukan sebagai proposisi nalar logis (*al-qaḍāyā al-naẓariyyah*).<sup>61</sup> Hanya saja, di satu sisi ayat hukum bersifat transenden karena bersumber dari realitas Pencipta, dan di sisi lain ia bersifat empiris karena dapat diakses oleh indera manusia. Sebagai proposisi nalar logis (*al-qaḍāyā al-naẓariyyah*), ayat hukum melibatkan akal dalam proses pemaknaannya. Tetapi akal hanya bekerja sebagai metode atau mekanisme penyimpulan.<sup>62</sup>

Al-Qur'an menyebut akal dalam bentuk aktivitas pada diri manusia sebanyak 49 kali.<sup>63</sup> Di antaranya dalam bentuk kata kerja "*ta'qilūn*" sejumlah 24 kali, kata kerja "*ya'qilūn*" 22 kali, dan kata kerja "*aqala, na'qilu, dan ya'qilu*" masing-masing satu kali.<sup>64</sup> Jika dikaitkan dengan penegasan Alquran, maka aktivitas penalaran juga diminta pertanggungjawaban sebagaimana bunyi ayat berikut:

قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالَمِ  
الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Dan katakanlah: "Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta

<sup>60</sup> Al-Baqillānī, *al-Inṣāf...*, hlm. 15.

<sup>61</sup> Louay Safi. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 175.

<sup>62</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...*, hlm. 175.

<sup>63</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 22. Menurut al-Qaraḍāwī, hal ini hanya benar jika pengamatan dibatasi pada penggunaan kata '*aql*' saja dalam ayat Al-Qur'an. Sebab pemakaian akal sebagai potensi manusia juga terdapat dalam penggunaan kata *ulū al-albāb*. Jadi tidak sepenuhnya benar kata akal hanya digunakan dalam bentuk aktivitas (kata kerja).

<sup>64</sup> Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras; li Alfāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2001), hlm. 575.

orang-orang mu'min akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan". (Q.S. al-Tawbah [9]: 105)

Berdasar ayat ini, maka penalaran bisa diberi balasan atau ganjaran karena berupa aktivitas atau perbuatan, yaitu membuat keputusan. Menurut Sidi Gazalba, akal yang disebut sebagai budi menjadi alat ukur kebenaran yang memutuskan sesuatu itu benar atau tidak ialah pikiran.<sup>65</sup> Menurut Ibn 'Āsyūr, keputusan yang benar lahir dari penalaran yang mengikuti fitrah, yaitu kondisi di mana akal manusia diciptakan Allah bersih dari percampuran dengan kerancuan dan kebiasaan buruk.<sup>66</sup>

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa fitrah manusia yang sesungguhnya adalah perbuatan yang didasarkan pada pertimbangan akal sehat. Yaitu akal yang bekerja sesuai dengan fitrahnya, bukan akal yang melanggar fitrah akal itu sendiri. Ibn 'Āsyūr menyimpulkan bahwa yang termasuk dalam fitrah hanyalah hal-hal yang tidak bercampur dengan praduga dan khayalan, karena itu adalah lawan dari fitrah (*khilāf al-fitrah*).<sup>67</sup>

Uraian ini memberi kejelasan bahwa dalil *naqlī* adalah wahyu yang dinukilkan secara mutawatir. tetapi proses pemahaman terhadap dalil melibatkan peran akal. Dengan demikian, konsep dalil *naqlī* adalah wahyu yang didengar berdasar nukilan secara mutawatir. Sedangkan dalil '*aqlī* adalah aktivitas akal budi yang berperan sebagai metode atau mekanisme penyimpulan.

---

<sup>65</sup> Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat; Buku Keempat: Pengantar Kepada Teori Nilai*, cet. IV (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), hlm. 27. Pikiran ialah kerja akal atau aktivitas budi. Adapun alat untuk menilai bukanlah budi, tapi hati yang merasa. Apakah sesuatu bernilai atau tidak, perasaanlah yang memutuskan. Perasaan itu kerja atau aktivitas hati, Islam menyebut hati itu kalbu.

<sup>66</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 56.

<sup>67</sup> Ibn 'Āsyūr. *Maqāsid...*, hlm. 57.

## BAB DUA

### KONSEP DASAR LOGIKA

#### A. Standar Kompetensi

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menghubungkan (C4) penalaran hukum dengan konsep dasar logika yang berbicara tentang hukum, bentuk, dan prinsip pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) yang valid dan invalid. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian akal dan pengertian masuk akal;
2. Konsep dasar logika dan relevansinya dengan kajian hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharap mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan konsep dasar logika dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian akal dan pengertian masuk akal;
2. Menyusun ringkasan materi tentang konsep dasar logika;
3. Membangun skema tentang korelasi antara penalaran hukum dengan konsep dasar logika.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Konsep Dasar Logika

Logika merupakan kajian tentang apa yang dapat diterima akal. Dengan kata lain, studi tentang aturan mengenai penalaran yang tepat, serta bentuk dan pola pikiran yang masuk akal.<sup>1</sup> Memahami konsep ini, diperlukan kejelasan tentang: 1) apa itu akal; 2) apa yang dimaksud dengan masuk akal; dan; 3) konsep dasar logika.

### 1. Pengertian akal

Kajian dimulai dengan permasalahan dasar, tentang hakikat keberadaan akal secara ontologis. Kata akal dalam bahasa Indonesia berarti daya pikir,<sup>2</sup> jadi dilihat sebagai potensi yang abstrak. Adapun dalam bahasa Arab, kata *al-'aql* berarti menahan (*al-ḥajr/al-nuhy*).<sup>34</sup> Adapun secara terminologis, menurut al-Jurjānī, akal adalah:

العقل: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير اليها كل أحد بقوله أنا، وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدان الانسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق و الباطل.

Akal adalah substansi (*al-jawhar*) yang hakikatnya lepas dari materi (*al-māddah*) tapi beriringan dengan materi dalam aktivitasnya, yaitu jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*) yang ditunjukkan oleh setiap orang melalui ucapan “aku”. Ada yang mengatakan akal adalah substansi ruhani yang diciptakan melekat pada tubuh manusia. Ada pula yang mengatakan akal adalah cahaya dalam hati yang membuat manusia bisa membedakan antara kebenaran dan kebatilan.

Tampak pada definisi ini hakikat akal dilihat sebagai substansi yang ada secara abstrak, yaitu berupa gejala mental yang disebut jiwa intelek (*al-nafs al-nāṭiqah*). Oleh karena keberadaannya yang abstrak, maka yang teramati hanya efeknya

<sup>1</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 510-520.

<sup>2</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm, 24.

<sup>3</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jld. VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 371.

<sup>4</sup> Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 151.

yang membuat pemilik akal dapat mempertimbangkan antara kebenaran dan kebatilan.

Tokoh yang pertama membahas hakikat akal secara ontologis adalah al-Muḥāsibī (w. 243 H/858 M). Dalam risalahnya, *Mā'iyat al-'Aql*, ia menyimpulkan hakikat ontologis akal adalah *gharīzah*, sebab akal meng-ada sebagai instink (*gharīzah*).<sup>5</sup> Imam al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), mengikuti pendapat ini, lalu ia menyatakan kata *akal* adalah term analogis (*lafẓ musytarak*) yang digunakan terhadap empat pengertian berikut ini:<sup>6</sup>

1. Kata *akal* (*'aql*) digunakan untuk menyebut sesuatu yang menjadi pembeda (*faṣl/diferensia*) antara manusia dan hewan, yaitu suatu kemampuan menerima pengetahuan logis, dan mengimajinasikan perkara-perkara tersembunyi (*al-khafiyah*) yang berupa konsep-konsep teoretis dalam pikiran (*al-fikriyyah*). Menurut al-Ghazālī, inilah yang dimaksud oleh al-Muḥāsibī dengan akal sebagai yang ada secara ontologis, yaitu hakikat keberadaan akal yang berupa potensi instinktif, al-Muḥāsibī menyebutnya *gharīzah*.
2. Kata *akal* digunakan untuk menyebut ide bawaan (*innate ideas/awwaliyyāt*) yang muncul sejak masa kanak-kanak sehingga bisa membedakan hal-hal yang wajib, mungkin dan mustahil secara akal. Misalnya, mengetahui bahwa dua lebih banyak dari satu; seseorang tidak mungkin berada di dua tempat berbeda pada saat yang sama. Keberadaan ide bawaan cukup jelas, maka pemilikinya sah disebut berakal, bahkan mereka yang menolak *gharīzah* justru menempatkan ide bawaan sebagai hakikat ontologis akal.
3. Kata *akal* digunakan untuk menyebut ilmu-ilmu yang dihasilkan dari eksperimen (*al-tajārib*) yang dibangun berdasarkan prinsip koherensi (*majāri al-aḥwāl*). Jadi kata *akal* juga dipakai untuk menyebut ilmu jenis ini, yaitu ilmu akal atau

---

<sup>5</sup> Al-Ḥāriṣ ibn Asad al-Muḥāsibī, *al-'Aql Fahm al-Qur'ān*, tahkik: Ḥusayn al-Quwwatīlī, cet I. (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), hlm. 201. Seseorang tidak dapat mengakses *gharīzah* orang lain, demikian pula sebaliknya. Orang tidak bisa melihat *gharīzah* dalam dirinya, tidak bisa menyentuh, tidak bisa merasa dan tidak bisa mengecapnya. Allah hanya memperkenalkan *gharīzah* itu kepada manusia dengan cara memikirkannya.

<sup>6</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 131.

ilmu rasional.

4. Sebagai potensi instinktif (*gharīzah*), pada akhirnya akal dapat mengantarkan manusia pada kemampuan memprediksi akibat (*'awāqib*) dari perbuatan. Hasil prediksi ini membuat manusia mampu menahan diri dan juga menundukkan hawa nafsu dari nikmat yang sekejap, demi maslahat yang lebih besar di waktu yang akan datang. Kata *akal* di sini bermakna kebalikan dari hawa nafsu sehingga pemiliknya disebut berakal, dan termasuk dalam kekhususan yang membedakan manusia dari hewan.

Menurut Imam al-Ghazālī, makna akal yang pertama (potensi instinktif/*gharīzah*) adalah tempat terbit (*manba'*) makna akal yang kedua (ide bawaan). Bisa juga dikatakan ide bawaan adalah cabang (*far'*) terdekat dari *gharīzah*. Sebab ide bawaan (*innate ideas/ awwaliyyāt*) timbul dari instink (*gharīzah*). Adapun makna akal yang ketiga (ilmu akal/rasional) adalah cabang (*far'*) dari yang pertama (*gharīzah*) dan kedua (*awwaliyyāt*). Sebab eksperimen itu sendiri dilakukan dengan berbekal *gharīzah* dan juga *awwaliyyāt*. Adapun makna akal yang keempat merupakan capaian tertinggi manusia.<sup>7</sup>

Dari perspektif kerangka filsafat, makna akal yang pertama (instink/*gharīzah*) dan kedua (ide bawaan/*awwaliyyāt*), adalah aspek ontologis dari keberadaan akal. Ia meng-ada secara alamiah dalam diri manusia dan memberi kemampuan membuat pertimbangan. Oleh karena kemampuan membuat pertimbangan bisa teramati, maka ia menjadi indikator keberadaan akal pada diri seseorang. Inilah makna hakikat keberadaan akal secara ontologis, sehingga semua manusia sah dikatakan berakal.

Adapun makna akal yang ketiga adalah aspek epistemologis dari ada akal. Ia memberi manusia kemampuan menghasilkan ilmu-ilmu rasional. Padahal ilmu merupakan efek keberadaan akal dalam kegiatan berpikir yang menghasilkan pengetahuan sistematis yang disebut ilmu. Adapun yang keempat adalah pemaknaan akal secara aksiologis, di mana akal

---

<sup>7</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn...*, jld. I, hlm. 132.

memberi kemampuan melawan dorongan hawa nafsu. Perlawanan ini bisa diamati, maka ia menjadi indikator keberadaan akal pada seseorang. Kemampuan ketiga dan keempat ini hanya menjadi ada melalui usaha dan latihan (*muktasab*).

Pandangan berdasar kerangka filsafat (ontologi, epistemologi dan aksiologi), memberi kesadaran bahwa penggunaan kata *akal* yang disebutkan di atas adalah saling melengkapi. Maka tidak salah jika dikatakan, bahwa; akal adalah potensi instinktif yang memuat ide-ide bawaan, keberadaannya menghasilkan ilmu-ilmu rasional yang bermanfaat bagi kehidupan manusia, dan pada gilirannya (*ghāyah*/aksiologi), akal dapat meyelamatkan manusia agar tidak tergelincir oleh godaan hawa nafsu.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa hakikat 'ada' akal yang abstrak membuatnya tidak teramati, kecuali melalui indikator-indikator yang menunjukkan keberadaannya. Bagi al-Muḥāsibī dan pengikutnya, hakikat ontologis akal adalah *gharīzah*, jadi hakikat ada akal dilihat secara ontologis. Sementara yang menolaknya justru menempatkan ide bawaan sebagai hakikat akal, ini berarti hakikat ontologis akal dilihat secara epistemologis.

Secara epistemologis, tampak akal adalah prinsip-prinsip yang menuntun kegiatan berpikir yang menghasilkan ilmu-ilmu rasional. Keberadaannya bisa dirasakan dalam aktivitas berpikir, sebab ia berperan dalam menetapkan mana pikiran yang masuk akal dan tidak masuk akal. Maka secara sederhana, dapat dikatakan bahwa akal adalah prinsip-prinsip yang menuntun kegiatan berpikir.

## 2. Pengertian masuk akal

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata *pikir* berarti akal budi; ingatan; atau angan-angan. Setelah ditambahkan awalan 'ber', maka kata *berpikir* bermakna menggunakan akal budi untuk mempertimbangkan dan memutuskan sesuatu.<sup>8</sup> Kata *pikir* berasal dari Bahasa Arab, yaitu kata *al-fikr* yang secara kebahasaan berarti menggunakan hati terhadap sesuatu

---

<sup>8</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 1072.

(*i'māl al-khātir fī al-syay*).<sup>9</sup> Arti leksikal ini menunjukkan bahwa berpikir adalah aktivitas mental (*al-nafs al-nāṭiqah*) terhadap objek-objek intelek (*ḥarkat al-nafs fī al-ma'qulāt*), yaitu *al-idrāk*,<sup>10</sup> berikut definisinya:<sup>11</sup>

الإدراك هو حصول صورة ما لأي شيء في الذهن سواء أبلغ مبلغ التحقيق والجزم أو لم يبلغ ذلك، وسواء أكان مطابقا للواقع والحقيقة أو غير مطابق لذلك، وقد يسمى المنطقة هذا علما، ولكن نؤثر أن نخصص لفظ العلم بما كان مطابقا للواقع كما يفعل غير المنطقة، بعدا عن الإشتباه وتوحيدا للإصطلاح.

*Al-Idrāk* adalah terwujudnya gambaran sesuatu apa saja dalam pikiran, baik sampai pada tataran pasti dan yakin maupun tidak, baik itu sesuai dengan kenyataan dan hakikat atau tidak. Ahli logika menyebut *al-idrāk* sebagai 'ilm, tapi sebagaimana yang dilakukan oleh selain ahli logika, kami memperkhusus kata 'ilm pada yang sesuai dengan kenyataan untuk menghindari kekaburan dan menyatukan istilah.

Meski semua manusia berpikir, tapi tidak semua orang dapat melakukan aktivitas berpikir secara sistematis, dari itu berpikir perlu latihan. Apalagi jika aktivitas berpikir merambah pada persoalan-persoalan abstrak-konseptual, menjadi sulit bagi yang tidak melatih diri. Poespoprodjo mengingatkan, inti berpikir yang baik adalah mencintai kebenaran, sebab menghindarkan dari menyederhanakan kenyataan, menyempitkan cakrawala/perspektif, berpikir terkotak-kotak, memutlakkan titik berdiri atau suatu profil dan sebagainya.<sup>12</sup>

Cintanya terhadap kebenaran diwujudkan dalam kerajinan (jauh dari kemalasan, jauh dari takut, sulit dan jauh dari kecerobohan) serta diwujudkan dalam kejujuran, yakni disposisi atau sikap ke-

<sup>9</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab...*, jld. VII, hlm. 146.

<sup>10</sup> Aḥmad al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 1. Ini berbeda dengan khayal (*takhyīl*) yang berupa aktivitas mental terhadap objek-objek yang inderawi (*ḥarkat al-nafs fī al-maḥsusāt*)

<sup>11</sup> Al-Midānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnākah, *Dawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 22.

<sup>12</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 61.

jiwaan (dan pikiran) yang selalu siap sedia menerima kebenaran meskipun berlawanan dengan prasangka dan keinginan/kecenderungan pribadi atau golongannya. Waspadailah kecenderungan manusia untuk selalu siap sedia menerima sesuatu sebagai benar hal yang dikehendakinya sebagai benar.

Meski berpikir menghasilkan ilmu yang tak terhitung, namun kegiatan berpikir hanya ada dua macam: 1) berpikir konseptual (*al-taṣawwur*); 2) berpikir sintesis (*al-taṣdīq*). Al-Ghazālī berkata:<sup>13</sup>

قإن إدراك الأمور على ضربين: إدراك الذوات المفردة: كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحديث والقدم وسائر المفردات. وإدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات: فإنك تعلم أولا معنى لفظ (العالم) وهو أمر مفرد، ومعنى لفظ (الحديث) ومعنى لفظ (القدم) وهما أيضا أمران مفردان، ثم تنسب مفردا إلى مفرد بالنفي أو الإثبات، كما تنسب (القدم) إلى (العالم) بالنفي، فتقول: (ليس العالم قديما) وتنسب (الحديث) إليه بالإثبات، فتقول: (العالم حديث).

Sesungguhnya segala perkara dipikirkan melalui dua cara: Pertama, memikirkan hakikat dari satuan-satuan, seperti mengetahui makna jisim dan gerak, mengetahui makna alam, baharu dan *qadīm* dan hakikat-hakikat lainnya. Kedua; memikirkan relasi satuan-satuan tersebut antara satu dengan lainnya, baik berupa negasi (*nafy*) maupun afirmasi (*iṣbāt*). Maka engkau harus mengetahui makna lafaz *al-‘ālam* lebih dahulu sebagai satuan, lalu makna lafaz *al-ḥadīṣ* dan makna lafaz *al-qadīm*, keduanya juga satuan. Kemudian yang satu disandarkan kepada yang lain secara negatif atau afirmatif, seperti menyandarkan lafaz *al-qadīm* kepada *al-‘ālam* secara negatif, maka dikatakan: “alam itu tidak qadim” (*laysa al-‘ālam qadīman*), dan disandarkan lafaz *al-ḥadīṣ* kepada *al-‘ālam* secara afirmatif, dikatakan: “alam itu baharu” (*al-‘ālam ḥadīs*).

Dua kegiatan berpikir ini menghasilkan pengetahuan yang bisa dipilah menjadi dua macam pula, yaitu pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 53.

<sup>14</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960), hlm. 23.

Hanya bedanya, berpikir konseptual (*al-taṣawwur*) ditujukan kepada satu objek saja, sedang berpikir sintesis (*al-taṣdīq*) ditujukan terhadap penyandaran suatu prediket kepada sebuah objek.<sup>15</sup>

Kedua aktivitas berpikir ini dilakukan di bawah tuntunan prinsip-prinsip akal yang disebut juga *qawānin al-fikr al-'aqliyyah/universal postulates of all reasoning*, yaitu sebagai berikut:<sup>16</sup>

1. prinsip identitas (*qanūn al-huwiyyah/mā huwa huwa/principium identitatis/law of identity*). Prinsip akal pertama ini menuntut penetapan identitas pada satuan-satuan, jika sesuatu disebut alam, maka ia hanya benar pada dirinya, sebab a adalah a ( $a=a$ ). Begitu pula identitas *al-ḥadīs* dan *al-qadīm*, hanya benar pada dirinya.
2. prinsip kontradiksi (*qanūn 'adam tanāquḍ/law of contradiction/principium contradictionis*). Prinsip ini menolak kontradiksi, jika identitas sesuatu adalah *al-ḥadīs*, maka ia bukan *al-qadīm*, sebab a tidak sama dengan b, atau a bukan b ( $a \neq b$ ). Prinsip ini pula yang mendasari pengetahuan bahwa seseorang tidak mungkin berada di dua tempat berbeda pada saat yang sama. Prinsip identitas dan prinsip kontradiksi memandu akal dalam hal mengenali hakikat sesuatu sebagai satuan-satuan (*amr mufrad*);
3. prinsip penyisihan jalan tengah (*qanūn al-imtinā'/qanūn al-waṣṭ al-marfū'/principium exclusi tertii/law of excluded middle*). Prinsip penyisihan jalan tengah menolak penyandaran dua hal yang kontradiksi kepada satu objek pada ruang dan waktu yang sama. Misalnya *al-ḥadīs* dan *al-qadīm* tidak bisa disandarkan kepada alam pada saat yang sama, sebab

---

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 80. Merujuk konsep ahli bahasa (*al-nuḥāh*) al-Ghazālī membedakan dua aktivitas ini, sebab berpikir kritis-konseptual (*taṣawwur*) dilakukan terhadap satu objek pikiran (*tata'addā ilā maf'ūl waḥid*), misalnya: "Saya mengenal si Zayd (*'ariftu Zaydan*)". Beda halnya dengan berpikir analitis-sintesis (*taṣdīq*), sebab dilakukan terhadap dua objek (*tata'addā ilā maf'ūlayni*). Misalnya pernyataan: "Saya mengetahui bahwa si Zayd itu orang alim (*zanantu Zaydan 'āliman*)" di sini terjadi penyandaran prediket alim kepada si Zayd sehingga terdapat dua objek pikiran.

<sup>16</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ...*, hlm. 129.

prinsip ini serta merta menyatakan bahwa keduanya saling menyingkahkan. Jika ia bukan *qadīm* pastilah *ḥadīs*, tidak ada jalan tengah antara keduanya.

4. prinsip alasan memadai (*qanūn al-wujūd 'alā al-'illah/principium rationis sufficient/law of sufficient reason*), bahwa segala sesuatu menjadi ada karena sebab akibat.<sup>17</sup> Prinsip yang keempat ini memandu akal untuk mendapatkan kejelasan, yaitu alasan yang memadai terhadap salah satunya (*qadīm* atau *ḥadīs*).

Jika keempat prinsip ini dipatuhi, maka hasil penalaran dapat dinyatakan masuk akal, sebaliknya jika dilanggar, maka serta merta dinyatakan tidak masuk akal. Sampai di sini bisa disimpulkan, bahwa yang dimaksud dengan masuk akal adalah dipatuhinya empat prinsip akal dalam proses penalaran sehingga dihasilkan kesimpulan yang mengundang penerimaan sesama makhluk berakal.

### 3. Konsep dasar logika

Memahami konsep dasar logika mengharuskan kajian terhadap konsep ilmu logika, sebab ia terkandung di dalamnya, yaitu di dalam sepuluh poin yang disebut *mabādi 'asyarah*. Berikut uraiannya:

#### a. Definisinya (*ḥadduhu*)

Secara bahasa kata *logika* dibentuk dari *logikos*, berasal dari kata benda *logos*, artinya sesuatu yang diutarakan, pertimbangan akal pikiran, kata-kata, percakapan atau ungkapan lewat bahasa.<sup>18</sup> Dalam bahasa Arab kata *logika* sepadan dengan *manṭiq*, *maṣdar mīmī* yang berarti perkataan (*al-nuṭq*). Lalu dijadikan nama ilmu logika karena dapat menyempurnakan pemikiran. Kata *manṭiq* adalah term analogis (*lafz musytarak*) dengan tiga makna: 1) pemikiran universal (*al-idrāk al-kulliyah*); 2) potensi intelek (*al-quwwah al-'aqliyyah*); dan 3) ucapan (*al-talāfuz/al-nuṭq*) sebagai sarana menyampaikan

---

<sup>17</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 18. Tiga prinsip dirumuskan oleh Aristoteles (382-322 SM), prinsip keempat oleh Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716 M).

<sup>18</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 1.

pikiran.<sup>19</sup> Ketiga makna ini cukup relevan, sebab melalui ilmu *manṭiq* muncul pemikiran universal, ia juga menguatkan kemampuan berpikir orang berakal, dan mengasah kemampuan membahasakan pikiran.

Makna kebahasaan ini menunjukkan hakikat logika sebagai aktivitas akal dalam mempertimbangkan konsep-konsep atau ide-ide yang diungkap lewat perkataan, yaitu bahasa. Adapun definisi (*ta'rif*) ilmu logika secara terminologis adalah sebagai berikut:<sup>20</sup>

علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصور أو تصديق أو يتوقف عليها الموصل إلى ذلك،

Logika adalah ilmu yang di dalamnya membahas tentang pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdiq*), dari segi pengetahuan tersebut dapat mengantar pada apa yang sebelumnya tidak diketahui secara konseptual dan sintesis, atau dari segi bergantungnya hal-hal yang mengantar pada *al-taṣawwur* dan *al-taṣdiq* tersebut kepada pengetahuan yang dibahas dalam ilmu ini.

Definisi esensial ini (*al-ḥadd al-tāmm*) mengangkat aspek epistemologis dari ilmu logika untuk membedakannya dari ilmu lain, yaitu menyampaikan pada apa yang mulanya belum diketahui secara konseptual-sintesis. Selain itu, perlu juga ilmu logika dibedakan dari filsafat, sebab dugaan bercampurnya ilmu logika dengan ide-ide kefilosofatan yang tercela, menimbulkan perbedaan pendapat tentang hukum mempelajarinya. Maka perlu pembedaannya secara kontras dari filsafat. Berikut dikutip pendapat al-Ṣabbān:<sup>21</sup>

وقد عرفوا الفلسفة بأنها علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وأقسامها ثلاثة لأن الموجودات إن كان مستغنيا عن المادة في الوجودين الخارجي

<sup>19</sup> Abī al-'Irfān Muḥammad ibn 'Alī al-Ṣabbān, *Ḥāsyiyah 'alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*, (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 31.

<sup>20</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsyiyah...*, hlm. 33.

<sup>21</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsyiyah...*, hlm. 39.

والذهني فالعلم الباحث عن أحواله يسمى الإلهي والفلسفة الأولى، وإلا فإن احتاج إلى المادة في الوجودين فالعلم الباحث عن أحواله يسمى الطبيعي، وإن احتاج إلى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن أحواله يسمى الرياضي، فالعلم الإلهي كالبحث عن أحوال الواجب تعالى والعقول والنفس وسائر الجواهر المجردة والأعراض، والطبيعي كالبحث عن أحوال الأفلاك والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن، والرياضي كمباحث الهندسة والموسقي.

Filsafat didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang yang ada (*aḥwal al-mawjūdāt*), apa adanya sesuai dengan kesanggupan manusia. Ilmu ini terbagi tiga: 1) jika yang 'ada' itu tidak memerlukan materi (*al-māddah*) dalam dua macam keberadaan (aktual/*khārijī* dan konseptual/*zihnī*) maka ilmu yang membahasnya dinamakan ilmu ketuhanan (*al-ilahī*) atau filsafat pertama (*al-falsafat al-ūlā*); 2) jika yang 'ada' itu memerlukan materi dalam dua macam keberadaannya, maka ilmu yang membahas tentangnya dinamakan ilmu alam (*al-ṭabīʿī/nomotetik*). 3) jika yang 'ada' itu memerlukan materi dalam wujud aktual (*khārijī*) tapi tidak dalam wujud konseptual (*zihnī*), maka ilmu yang membahasnya disebut ilmu-ilmu teoretis (*al-riyādī/ideografik*). Ilmu ketuhanan seperti pembahasan tentang hal-hal yang wajib bagi Allah Swt., akal, jiwa, substansi (*al-jawāhīr al-mujarradah*) dan sifat (*al-a'rāḍ*). Ilmu alam seperti pembahasan tentang astronomi, unsur-unsur kimia, hewan, tumbuhan dan mineral. Ilmu teoretis-ideografis seperti pembahasan dalam matematika dan musik.

Pembedaan kontras ini memperjelas bahwa ilmu logika bisa dilepas dari pengaruh filsafat, walau secara teknis ia dihasilkan dari perenungan kefilosofan. Filsafat adalah kegiatan yang berusaha menyusun suatu bagan konseptual, hasil generalisasi dan abstraksi dari pengalaman tentang hal-hal serta proses-proses satu persatu.<sup>22</sup> Salah satu hasil perenungan kefilosofan adalah ilmu logika.

---

<sup>22</sup> Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 6, dst. Menurut Kattsoff, ia sejenis percakapan yang dilakukan dengan diri sendiri atau dengan orang lain.

## **b. Namanya (*ismuhu*)**

*Mantiq* disebut juga timbangan (*al-mīzān*) dan pengukur ilmu (*mi'yār al-'ulūm*),<sup>23</sup> karena ia menjadi timbangan dan ukuran bagi argumen dan bukti (*al-ḥujjah wa al-burhān*). Selain itu, ilmu logika juga menjadi hakim bagi ilmu lain dan juga menjadi sarana atau alat dalam menghasilkan ilmu-ilmu rasional dan teknologi.

## **c. Peletak ilmu logika (*wāḍi'uhu*)**

Tokoh yang pertama menyusun logika sebagai pengetahuan adalah Aristoteles (382-322 SM), lalu menjadi ilmu mandiri yang disebut ilmu logika. Jadi Aristoteles adalah peletak (*al-wāḍi'*) ilmu logika, walau setelah itu mengalami pengembangan.

## **d. Objek materialnya (*istimdāduhu*)**

Objek material (*al-istimdād*) adalah apa yang dikaji oleh satu ilmu.<sup>24</sup> Ada yang menyatakan objek material ilmu harus bisa diamati secara empiris.<sup>25</sup> Kalau begitu, akal tidak bisa menjadi objek material ilmu logika, sebab seperti uraian al-Muḥāsibī, akal sebagai *gharīzah* tidak bisa diamati secara empiris. Tetapi *gharīzah* tersebut memuat ide bawaan (*awwaliyyāt/innate ideas*), di antaranya berupa prinsip-prinsip yang menuntun aktivitas berpikir manusia (*qawānin al-fikr al-'aqliyyah*). Jika ini yang dimaksudkan dengan akal, maka ia bisa diamati.

---

<sup>23</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah...*, hlm. 35.

<sup>24</sup> Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Pariwara, 1997), hlm. 13. Objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*), atau dapat juga dikatakan sesuatu yang diselidiki, atau sesuatu yang dipelajari. Objek material mencakup apa saja, baik sesuatu yang konkret seperti manusia, tumbuhan dan batu, mau pun sesuatu yang abstrak seperti ide-ide, nilai-nilai dan kerohanian

<sup>25</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 11. Ada yang mengatakan objek material logika ialah akal budi atau pikiran manusia. Namun, akal budi atau pikiran manusia tidak dapat diamati. Oleh sebab itu, tidak dapat dijadikan objek material suatu ilmu. Jika demikian, apakah objek material logika itu? Sesungguhnya objek material logika ialah manusia itu sendiri, sedangkan objek formalnya ialah kegiatan akal budi untuk melakukan penalaran yang lurus, tepat, dan teratur yang terlihat lewat ungkapan pikirannya yang diwujudkan di dalam bahasa.

Perhatikan pernyataan Poespoprodjo berikut ini:<sup>26</sup>

Dari fakta manusia mengerti dan dapat mengerti bahwa mengerti, ia juga dapat memandang objek yang tidak material. Demikian ia dapat berpikir tentang pikirannya, dapat menyelidiki anasir pikirannya. Manusia dapat menyelidiki caranya berpikir dan dapat menyelidiki hukum-hukum, bentuk-bentuk dan prinsip-prinsip pikirannya sendiri. Hal ini dijalankan untuk menambah dan memcermatkan pengetahuan.

Dengan demikian, tidak salah jika akal dilihat sebagai objek material (*al-istimdād*) bagi ilmu logika.<sup>27</sup> Sebab yang dimaksudkan adalah ide bawaan yang teramati dalam kegiatan berpikir, maka bisa diketahui kegiatan berpikir yang sejalan dengannya (masuk akal).

#### **e. Objek formalnya (*masā'iluhu*)**

Objek formal adalah aspek yang disorot oleh satu ilmu dari objek materialnya. Oleh karena itu, satu objek material bisa dikaji oleh beberapa ilmu, sebab masing-masing ilmu menyorot aspek yang berbeda dari satu objek formal.<sup>28</sup> Adapun objek formal ilmu logika adalah seperti dinyatakan oleh Poespoprodjo berikut ini:

Logika scientifika sebagai ilmu juga mempunyai objek. Objek materialnya adalah pikiran manusia, sedangkan aspek yang dipandang, yakni objek formalnya, adalah hukum-hukum, bentuk-bentuk, dan prinsip-prinsip pikiran. Di sini tegas terlihat bahwa logika scientifika hakikatnya tidak mempelajari isi pikiran.

Hukum, bentuk dan prinsip pikiran itu terkandung di dalam pikiran, tapi bisa diamati melalui ungkapan pikiran, yaitu ucapan. Dari itu objek formal (*masā'il*) ilmu logika adalah proposisi nalar logis (*al-qaḍāyā al-naẓariyyah*) yang dipakai dalam pendefinisian, inferensi, argumentasi dan pembuktian.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 29.

<sup>27</sup> Al-Ṣabbān, *Hāsyiyah...*, hlm. 35.

<sup>28</sup> Tim Penyusun, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 13. Objek formal adalah adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya. Objek formal suatu ilmu tidak hanya memberi keutuhan ilmu, bahkan sekaligus membedakannya dari bidang kajian ilmu lain. Satu objek material dapat ditinjau dari berbagai sudut pandangan sehingga menimbulkan ilmu yang berbeda-beda.

<sup>29</sup> Al-Ṣabbān, *Hāsyiyah...*, hlm. 35.

Pada proposisi nalar logis inilah bisa diamati hukum, bentuk dan prinsip pikiran, maka yang disorot oleh ilmu logika dari objek materialnya (akal) adalah hukum, bentuk, dan prinsip proposisi nalar logis (*al-qaḍyā al-naẓariyyah*).

#### **f. Subjek materinya (*mawḍū'uhu*)**

Subjek materi (*al-mawḍū'*) sering diserupakan dengan objek material.<sup>30</sup> Sebenarnya ini berbeda, sebab subjek materi merupakan esensi yang digeneralisasi dari subjek-subjek materi ilmu, itulah sebabnya ia dinyatakan sebagai pokok persoalan suatu ilmu. Disebut subjek karena kebalikan dari prediket, sebab kepada subjek materi ilmu disematkan prediket valid, invalid dan sebagainya. Misalnya ilmu medis, subjek materinya adalah keadaan atau sifat-sifat badan manusia yang padanya disematkan prediket sehat atau sakit.

Mengingat objek material ilmu logika adalah akal, lalu objek formalnya hukum, bentuk, dan prinsip proposisi nalar logis, maka subjek materi ilmu logika adalah pengetahuan yang mengantar pada apa yang mulanya belum diketahui.<sup>31</sup> Pengetahuan itu terdiri dari *al-taṣawwur* dan *al-taṣḍīq* yang mengantar pada konklusi (*al-natiġah*), terhadap dua pengetahuan ini disematkan prediket valid atau invalid.

Sebagai contoh, misalnya konsep alam, berubah dan baharu, adalah pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) yang mengantar pada apa yang mulanya belum diketahui. Dari konsep-konsep tersebut diperoleh pengetahuan sintesis (*al-taṣḍīq*): Alam berubah; Setiap yang berubah adalah baharu. Kedua pengetahuan ini (*al-taṣawwur* dan *al-taṣḍīq*) harus diuji validitasnya dalam hal mengantar kepada apa yang mulanya belum diketahui, yaitu konklusi: Alam itu baharu.

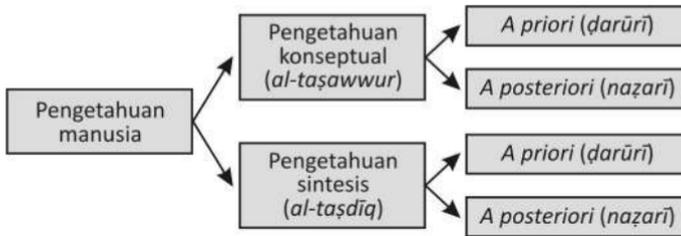
Kedua macam pengetahuan ini (*al-taṣawwur* dan *al-taṣḍīq*), ada yang berupa pengetahuan apriori (*darurī*) dan ada yang berupa pengetahuan aposteriori (*naẓarī*). Berikut ilustrasinya.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Tim Penyusun, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 14.

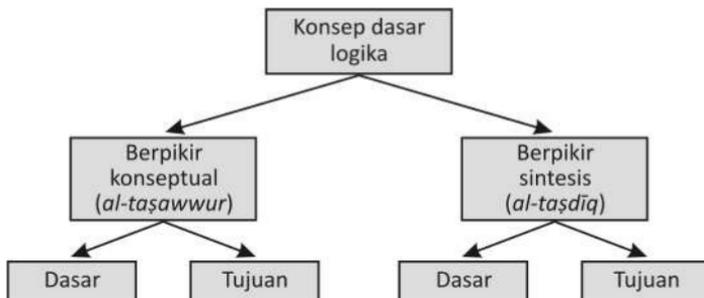
<sup>31</sup> Al-Ṣabbān, *Hāsyiyyah...*, hlm. 35.

<sup>32</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham...*, hlm. 6.



Gb. 2.1. Kategorisasi macam pengetahuan manusia  
 Sumber: disarikan dari al-Damanhūrī, *Idāh al-Mubham*, t.th.

Kategorisasi macam pengetahuan ini membentuk konsep dasar logika dan juga ilmu logika. Dari konsep dasar ini timbul bermacam-macam subjek materi ilmu logika seperti yang bisa dilihat pada buku-buku logika. Pengetahuan *al-taṣawwur* dan *al-taṣdīq* menjadi sebab ilmu logika dibagi ke dalam dua subjek materi besar. Lalu dibagi lagi menjadi dasar (*mabādī*) dan tujuan (*maqāṣid*) seperti digambarkan pada ilustrasi berikut:



Gb. 2.2. Kategorisasi subjek materi logika  
 Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Ilustrasi ini meragakan konsep dasar logika yang terdiri dari dua kegiatan berpikir, lalu darinya diturunkan subjek materi ilmu logika yang dibagi menjadi dasar-dasar dan tujuan.

Subjek materi pengetahuan konseptual (*taṣawwur*) bertujuan untuk membahas apa yang dipikirkan, maka disusun dasar-dasarnya, yaitu konsep tentang univesalia dan partikularia (*kullī* dan *juz'ī*), predikabel (*al-kulliyāt al-khams*), petunjuk kata kepada makna dan relasi makna.<sup>33</sup> Setelah menuntaskan materi tersebut, barulah dibahas tentang pendefinisian. Menurut Imam al-Ghazālī, berpikir konseptual dicapai melalui

<sup>33</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 59.

pendefinisian (*al-ta'rif/al-ḥadd*), oleh karena itu pendefinisian disebut sebagai tujuan (*maqāṣid*).<sup>34</sup>

Adapun tujuan subjek materi pengetahuan sintesis (*al-taṣḍīq*) adalah untuk memperoleh pengetahuan baru berdasar penyimpulan secara logis. Dari itu disusun dasar-dasarnya, yaitu subjek materi tentang proposisi (*al-qaḍyā wa aḥkamuhā*). Dari sini dibangun konsep, pola, metode dan ketentuan tentang inferensi (*al-istidlāl*) dan argumentasi (*al-ḥujjah/al-burhān*) serta validitasnya.<sup>35</sup>

Metode inferensi ada yang langsung (*al-istidlāl al-mubāsyir*), yaitu pada materi tentang oposisi antarproposisi (*taqābul bayn al-qaḍyā*). Ada pula inferensi yang tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāsyir*), yaitu pada materi tentang *al-qiyās*, *al-istiqrā'* dan *al-tamṣīl* yang disebut juga *i'tibār al-ghā'ib bi al-syāhid*.<sup>36</sup>

Kegiatan berpikir dilakukan melalui bahasa, lalu disampaikan melalui ungkapan (kata/kalimat). Oleh karena itu, perlu kecakapan dan kecermatan dalam mengungkapkan pikiran ke dalam kata-kata. Kecakapan ini dibangun dari pemahaman yang baik terhadap isi (komprehensi), lingkungan (ekstensi) dan arti fungsional (suposisi) sebuah term yang digunakan dalam proposisi.<sup>37</sup> Komprehensi dan ekstensi ini dibahas pada Bab 5. Untuk mewujudkan kecakapan ini, maka disusunlah dua macam logika, yaitu logika formal (*manṭiq al-ṣuwarī*) dan logika material (*manṭiq al-maddī*).<sup>38</sup> Bentuk-bentuk kalimat (proposisi) yang benar dikaji dalam logika formal, sedangkan kebenaran isi dikaji dalam logika material.<sup>39</sup>

Dapat disimpulkan bahwa konsep dasar logika adalah penjelasan tentang hukum, bentuk, dan prinsip pengetahuan konseptual dan pengetahuan sintesis yang valid dan invalid.

---

<sup>34</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 66.

<sup>35</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāḥ al-Mubham...*, hlm. 6.

<sup>36</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 66.

<sup>37</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 62.

<sup>38</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 16.

<sup>39</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 18.

### g. Keutamaannya (*faḍluhu*)

Secara umum ilmu logika bermanfaat bagi semua ilmu, hanya saja terdapat perbedaan dalam hal penerapan logika dalam ilmu-ilmu yang berbeda. Dari itu kadar lebih kurang manfaat dan keutamaan logika menjadi beragam. Demikian pula dalam konteks ilmu hukum, kebutuhan dalam rangka penalaran hukum tidak sampai pada tingkat penguasaan seluruh materi ilmu logika, melainkan cukup pada yang berkaitan dan berpotongan saja. Ilmu logika itu sendiri memiliki keutamaan (*faḍluhu*) karena ia dapat menambah ilmu bagi yang menguasainya. Jika dibandingkan (*nisbah*) dengan ilmu lain, maka logika merupakan pengantar bagi ilmu-ilmu yang lain.<sup>40</sup>

### h. Hukum mempelajarinya (*ḥukmuhu*)

Terkait dengan hukum mempelajarinya, terjadi beda pendapat yang disebabkan oleh beda perspektif dan paradigma, maka tak heran ada yang ekstrem menerima dan menolak. Sikap ekstrem timbul dari pola pikir monisme yang melihat logika secara monoperspektif. Misalnya Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), tampak ekstrem saat ia menggeneralisasi berdasar satu perspektif saja, ia mengklaim:<sup>41</sup>

وأما المنطق: فمن قال: إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه: فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد مشتمل على أمور فاسدة ودعاو باطلة كثيرة، لا يتسع هذا الموضوع لإستقصائها.

Adapun *manṭiq*, barangsiapa yang mengatakan itu fardu kifayah, dan orang yang tidak menguasai *manṭiq* tidak ada kepercayaan pada ilmunya maka ini adalah perkataan yang sangat rusak dari berbagai sisi yang banyak yang mencakup perkara yang rusak dan klain yang batil yang banyak. Tempat ini tidak cukup untuk memuatnya.

Membaca ulasan Ibn Taimiyyah, antara lain dalam kitab *Naqḍ al-Mantiq* dan *al-Radd ‘alā al-Manṭiqiyīn*, tampak kritiknya

<sup>40</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsyiyah...*, hlm. 39.

<sup>41</sup> Ibn Taymiyyah, *Naqḍ al-Manṭiq*, cet. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 127.

dalam konteks akidah dan kaitannya dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Tetapi argumen yang ia kemukakan digeneralisasi kepada *manṭiq* secara keseluruhan.<sup>42</sup> Sementara ulama moderat seperti al-Ghazālī, melihat *manṭiq* secara multiperspektif dan multidimensional, sebab *manṭiq* juga berguna dalam keilmuan alam dan sosial.

Al-Ghazālī mengawali kitab *Maqāsid al-Falāsifah* dengan uraian tentang kategori ilmu para filosof, terdiri dari *al-riyāḍiyyāt*, *al-manṭiqiyyāt*, *al-ṭabī'iyāt* dan *al-ilāhiyyāt*.<sup>43</sup> Jadi al-Ghazālī bukan tidak sadar dengan potensi merusak akidah di tengah manfaat *manṭiq* bagi ilmu pengetahuan. Sebab tidak logis jika akidah dikorbankan demi manfaat logika dalam keilmuan alam dan sosial. Oleh karena itu, para ulama menolak logika yang bercampur dengan pemikiran kefilosofatan tercela. Di sisi lain, logika bisa dibersihkan sehingga diterima dan boleh dipelajari.<sup>44</sup> Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Syanqīṭī (w. 1292 H/1875 M) berpendapat:<sup>45</sup>

ولا شك أن المنطق لو لم يترجم إلى العربية ولم يتعلمه المسلمون لكان دينهم و عقيدتهم في غني عنه، كما استغنى عنه سلفهم الصالح، ولكنه لما ترجم و تعلم، وصارت أقيسته هي الطريق الوحيدة لنفي بعض صفات الثابتة في الوحيين، كان ينبغي لعلماء المسلمين أن يتعلموه وينظروا فيه ليردوا حجج المبطلين بجنس ما استدلوا به على نفيهم لبعض الصفات؛ لأن إفحامهم بنفس أدلتهم أدمى لانقطاعهم وإلزامهم الحق.

Tidak diragukan, jika *manṭiq* tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan tidak dipelajari oleh kaum muslimin, sungguh agama

---

<sup>42</sup> Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, tahkik: 'Abd al-Ṣamad Syarif al-Dīn al-Kibṭī, cet. I (Beirut: al-Mū'assasah al-Rayyān, 2005), hlm. 46. Menurut Ibn Taimiyyah, seluruh subjek materi ilmu logika itu fasid karena dua alasan: 1) terjebak dalam sirkularitas (*al-dawr*); dan 2) jatuh dalam argumentasi yang tidak berujung (*al-tasalsul*).

<sup>43</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 32.

<sup>44</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah...*, hlm. 40.

<sup>45</sup> Al-Syanqīṭī, *Adāb al-Baḥš wa al-Munāzarah*, tahkik: Su'ūd ibn 'Abd al-'Azīz al-'Arīfī, cet. I (Mekah: Dār al-'Ālam wa al-Fawā'id, 1426 H), hlm. 6.

dan akidah mereka tidak memerlukan *manṭiq*, sebagaimana pendahulunya (*salaf al-ṣāliḥ*) tidak memerlukannya. Tetapi mana kala diterjemah dan dipelajari, dan silogisme menjadi salah satu jalan untuk menegaskan sebagian sifat Allah yang ditetapkan di dalam wahyu, maka para ulama pun harus mempelajarinya agar dapat menolak pembuat kebatilan berdasar hujah yang sejenis dengan yang mereka gunakan untuk menafikan sebagian sifat Allah. Sebab menolak mereka dengan dalil mereka sendiri dapat membuat mereka berhenti dan berpegang pada kebenaran.

Tampak di sini al-Syanqīṭī bersikap moderat, meski berandai-andai namun ia tidak menafikan nilai penting *manṭiq*. Dengan demikian, manfaat logika sebagai sarana ilmiah bisa diambil, dan sekaligus dipakai untuk menolak syubhat. Al-Syanqīṭī berkata:<sup>46</sup>

وقد يعنين على رد الشبه التي جاء بها المتكلمون في أقيسة منطقية،  
فرعوا أن العقل يمنع بسببها كثيرا من صفات الله الثابتة في الكتاب  
والسنة؛ لأن أكبر سبب لإفحام المبطل أن تكون الحجة عليه من جنس  
ما يحتج به، وأن تكون مركبة من مقدمات على الهيأة التي يعترف  
الخصم المبطل بصحة إنتاجها.

Kadang kala yang dimaksud dengan menolak syubhat adalah apa yang dikemukakan oleh Mutakallimin berdasarkan silogisme dalam logika (*aqyasah manṭiqiyah*). Maka mereka mendakwa; bahwa berdasarkan *al-qiyās*, akal menolak kebanyakan sifat Allah yang ditetapkan di dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu, sebab terbesar adalah untuk menolak batil dengan berhujah atasnya berdasar jenis argumen yang mereka pakai, dan hendaknya disusun sesuai dengan premis-premis yang diterima dan diakui sah oleh para pendakwa kebatilan tersebut dan diterima kebenarannya dalam menghasilkan konklusi.

Pernyataan al-Syanqīṭī mengandungi pemikiran logis, bahwa timbulnya kebatilan tak dapat dipungkiri dalam sejarah umat Islam, dan di sisi lain, menolak syubhat adalah keharusan logis. Oleh karena itu, jika *manṭiq* bisa dibersihkan dari pemikiran kefilisafatan yang tercela, lalu digunakan untuk menolak syubhat, maka manfaatnya lebih *rajīḥ* dari mudarat.

<sup>46</sup> Al-Syanqīṭī, *Adāb al-Baḥṣ wa al-Munāzarah...*, hlm. 6.

Al-Syanqīṭī menjelaskan:<sup>47</sup>

ومن المعلوم أن فن المنطق منذ ترجم من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية في أيام المأمون كانت جميع المؤلفات توجد فيها عبارات واصطلاحات منطقية لا يفهما إلا من له إلمام به، ولا يفهم الرد على المنطقيين في ما جاؤوا به من الباطل إلا من له إلمام بفن المنطق.

Umum diketahui bahwa *fann al-mantiq* pada awal penerjemahannya dari bahasa Yunani ke bahasa Arab di masa kekhalifahan al-Ma'amūn, di dalam semua karangan terdapat ibarat atau istilah-istilah yang tak dapat dipahami kecuali oleh mereka yang akrab dengan ilmu *mantiq*. Oleh karena itu tidak dipahami cara-cara menolak pendapat ahli *mantiq* yang menebarkan kebatilan kecuali oleh yang mendalami *fann al-mantiq*.

Logika ini berpijak pada hukum asal mubah, lalu dilihat pada efek timbulnya mudarat secara eksternal (*li 'āriḍ*) bukan internal (*li zātihī*). Kebatilan ditimbulkan oleh pemikiran ke-filsafatan tercela yang tersusup ke dalam ilmu *mantiq*. Ini tampak pada konsep-konsep yang diluruskan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Maqāsid al-Falāsifah*.<sup>48</sup> Sedangkan ilmu *mantiq* itu sendiri adalah penjelasan tentang hukum, bentuk, dan prinsip pengetahuan konseptual dan pengetahuan sintesis yang valid dan invalid. Dalam hal ini, al-Ghazālī menyatakan:<sup>49</sup>

وأما المنطقيات: فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصطلاحات والإيرادات، دون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك مما يشارك فيه النظار.

Adapun *mantiqiyyat*, kebanyakannya berada di atas jalan yang benar dan jarang yang salah. Hanya saja mereka menyelisihahi ahli kebenaran dari segi istilah dan maksud, bukan dari segi konsepsi dan tujuan, sebab maksudnya adalah mengokohkan metode inferensi dan itu termasuk hal yang sama-sama diperlukan oleh para ahli pikir.

<sup>47</sup> Al-Syanqīṭī, *Adāb al-Baḥs wa al-Munāẓarah...*, hlm. 6.

<sup>48</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 66. Pemikiran ke-filsafatan yang tercela tersusup dalam konsep-konsep dasar tentang realitas *al-Khāliq* dan *makhlūq*.

<sup>49</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 32.

Pandangan al-Ghazālī ini cukup moderat, sebab ilmu teoretik murni (ideografik) seperti matematika cenderung objektif. Jika logika dibersihkan, lalu subjek materinya diperkhusus pada aturan berpikir saja, maka ia menjadi ilmu objektif. Jadi penyebab kerusakan bukan ilmu *manṭiq* itu sendiri.

Nilai manfaat menimbulkan ragam pandangan ulama tentang hukum mempelajari ilmu *manṭiq*.<sup>50</sup> Pada dasarnya, mempelajari ilmu *manṭiq* yang telah dibersihkan dari pemikiran ke-filsafatan tercela adalah mubah. Tetapi dilihat dari penggunaan, bisa saja hukumnya meningkat. Maka dapat disimpulkan, bahwa hukum mempelajari ilmu *manṭiq* harus dilihat secara multidimensional. Sebab kebutuhan terhadapnya bersifat kondisional, tergantung situasi yang dihadapi oleh umat Islam pada suatu tempat dan waktu tertentu.

#### **i. Kedudukannya (*nisbatuhu*)**

Melihat dari subjek materinya (*al-mawḍūʿ*), yaitu pengetahuan (*al-taṣawwur* dan *al-taṣdīq*) yang mengantar pada apa yang mulanya belum diketahui, maka jelaslah ini menjadi landasan semua ilmu. Imam al-Ghazālī menyebutnya penghubung semua ilmu (*ribāṭ al-ʿulum kulluha*), sebab semua perkara diketahui melalui keduanya.<sup>51</sup> Oleh karena itu, subjek materi logika bersifat umum dan dibutuhkan dalam mempelajari berbagai ilmu. Dengan demikian, ilmu *manṭiq* memiliki kedudukan (*nisbah*) sebagai pondasi bagi ilmu-ilmu lain, baik itu ilmu alam, ilmu sosial maupun ilmu humaniora.

#### **j. Hasilnya (*šamarah*)**

Ilmu *manṭiq* dengan subjek materi sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bermanfaat untuk menjaga dari risiko terjatuh ke dalam kekeliruan penalaran dan sesat pikir. Mengingat sesat pikir adalah penghalang dalam mencapai ilmu, maka ilmu *manṭiq* menjadi sarana untuk menyingkirkan penghalang dalam mencapai ilmu. Tentu yang dimaksud adalah ilmu *manṭiq* yang telah dibersihkan.

---

<sup>50</sup> Al-Ṣabbān, *Hāsyiyah...*, hlm. 40.

<sup>51</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 55.

Belajar ilmu *manṭiq* juga berguna untuk: 1) membantu orang agar dapat berpikir secara rasional, kritis, lurus, tepat, tertib, metodis dan koheren; 2) meningkatkan kemampuan berpikir abstrak, cermat dan juga objektif; 3) menambah kecerdasan dan meningkatkan kemampuan berpikir secara tajam dan mandiri; dan 4) meningkatkan cinta akan kebenaran dan menghindari kekeliruan serta kesesatan.<sup>52</sup> Dilihat secara afektif, empat daya guna ini dapat mengantar manusia pada sikap yang objektif, tegas dan berani.<sup>53</sup>

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Uraian di atas memberi kejelasan tentang konsep dasar ilmu logika, yaitu kajian tentang hukum, bentuk, dan prinsip pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) yang valid dan invalid. Konsep dasar ilmu logika ini menjadi dasar untuk memahami logika bahasa hukum yang menjadi sarana penalaran hukum. Barulah kemudian diketahui hakikat dari logika penalaran hukum. Untuk dapat memahaminya secara sistematis mari melihat kembali poin-poin inti berikut ini:

- Telah dijelaskan pada latar belakang (Bab 1), bahwa penalaran hukum berlangsung dalam perpotongan logika bahasa hukum.
- Lalu pada sub bab kajian di atas, disimpulkan bahwa akal adalah prinsip-prinsip yang menuntun kegiatan berpikir.
- Adapun yang dimaksud dengan masuk akal adalah dipatuhinya empat prinsip akal dalam proses penalaran sehingga diperoleh simpulan yang mengundang penerimaan sesama makhluk berakal.

Berdasar tiga poin ini, dapat dinyatakan bahwa logika bahasa hukum adalah hukum, bentuk dan prinsip dalam merumuskan atau membahasakan ide atau konsep tentang norma imperatif sehingga dapat dinyatakan masuk akal. Perumusan ide atau konsep tentang norma imperatif tersebut dilakukan melalui proposisi nalar logis (*al-qaḍāyā al-naẓariyyah*). Adapun

---

<sup>52</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 15.

<sup>53</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 17.

proposisi tersebut, dipakai dalam melakukan pendefinisian, inferensi, argumentasi dan pembuktian.

Semua aktivitas ini merupakan kegiatan rutin pengembangan hukum, baik praktisi maupun akademisi, baik itu penalaran hukum tersistematis maupun penalaran hukum problematis. Bisa dikatakan, tidak ada profesi hukum yang lepas dari aktivitas penalaran hukum tersistematis dan penalaran hukum problematis. Dalam dua macam penalaran ini diterapkan prinsip-prinsip akal di mana penalaran yang masuk akal dilihat dari kesejalanannya dengan prinsip-prinsip akal.

Sampai di sini dapat disimpulkan, konsep dasar penalaran hukum adalah penjelasan tentang hukum, bentuk, dan prinsip dalam perumusan atau pembahasan ide atau konsep tentang norma imperatif yang valid dan invalid. Konsep ini sejalan dengan definisi logika penalaran hukum pada Bab 1, yaitu ketentuan masuk akal sebagai cara untuk mengetahui validitas ide atau konsep tentang norma yang imperatif. Penerapan penalaran ini dapat didalami pada Bab 11 dan Bab 12.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Bagi al-Muḥāsibī dan pengikutnya, hakikat ada akal dilihat secara ontologis, yaitu instink (*gharīzah*). Adapun mereka yang tidak sepakat dengannya, menempatkan ide bawaan sebagai hakikat akal, jadi hakikat ontologis akal dilihat secara epistemologis.
2. Hakikat ada akal yang abstrak membuatnya tidak bisa diamati, kecuali melalui indikator yang menunjukkan keberadaannya.
3. Secara epistemologis, akal adalah prinsip-prinsip yang menuntun kegiatan berpikir. Keberadaan akal bisa dirasakan, sebab berperan dalam menetapkan mana pikiran yang masuk akal dan tidak masuk akal. Maka secara sederhana, dapat dikatakan akal adalah prinsip-prinsip yang menuntun kegiatan berpikir.

4. Kegiatan berpikir hanya ada dua macam: 1) berpikir konseptual (*al-taṣawwur*); 2) berpikir sintesis (*al-taṣdīq*).
5. Dua kegiatan berpikir ini menghasilkan pengetahuan yang bisa dipilah dalam dua macam pula, yaitu pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*).
6. Berpikir konseptual (*al-taṣawwur*) ditujukan pada satu objek, sedang berpikir sintesis (*al-taṣdīq*) ditujukan pada pernyandaran prediket kepada sebuah objek, yaitu subjeknya.
7. Berpikir konseptual (*al-taṣawwur*) dan berpikir sintesis (*al-taṣdīq*) dilakukan di bawah tuntunan prinsip-prinsip akal (*qawānin al-fikr al-‘aqliyyah/ universal postulates of all reasoning*), yaitu: 1) prinsip identitas (*qanūn al-huwiyyah/mā huwa huwa/principium identitatis/law of identity*); 2) prinsip nonkontradiksi (*qanūn ‘adam tanāquḍ/ law of contradiction/ principium contradictionis*); 3) prinsip penyisihan jalan tengah (*qanūn al-imtīnā‘/qanūn al-waṣṭ al-marfū‘/principium exclusi tertii/law of excluded middle*); dan 4) prinsip alasan memadai (*qanūn al-wujūd ‘alā al-‘illah/ principium rationis sufficient/law of sufficient reason*).
8. Jika prinsip-prinsip ini dipatuhi, maka hasil penalaran dinyatakan masuk akal, tetapi jika dilanggar serta merta dinyatakan tidak masuk akal.
9. Konsep dasar logika adalah penjelasan tentang hukum, bentuk, dan prinsip-prinsip pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) yang valid dan invalid.
10. Logika bahasa hukum adalah aturan, prinsip atau ketentuan dalam merumuskan atau membahasakan ide atau konsep tentang norma imperatif sehingga dapat dinyatakan masuk akal.

#### D. Saran Bacaan

- Al-Ghazālī. *Miḥakk al-Nazar*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2016.
- Abī al-‘Irfān Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṣabbān. *Hāsyiyyah ‘alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Al-Syaqīṭī. *Adāb al-Baḥs wa al-Munāzarah*, tahkik: Su‘ūd ibn ‘Abd al-‘Azīz al-‘Arīfī, cet. I. Mekah: Dār al-‘Ālam wa al-Fawā’id, 1426 H.

## E. Latihan

1. Jelaskan pengertian akal.
2. Jelaskan pengertian masuk akal.
3. Buatlah perbedaan kontras antara konsep dasar logika dengan logika penalaran hukum.
4. Berikan argumen ringkas mengapa kajian ilmu logika terbagi kepada *al-taṣawwur* dan *al-taṣdīq*.
5. Sebutkan prinsip-prinsip akal yang menuntun kegiatan pikiran dalam proses penalaran.
6. Pengertian yang menunjukkan hakikat ontologis ada akal...
  - a. Akal sebagai pembeda (*al-faṣl*) manusia dari hewan.
  - b. Akal sebagai ide bawaan (*innate ideas/ awwaliyyāt*).
  - c. Akal adalah ilmu-ilmu yang dihasilkan dari eksperimen (*al-tajārib*) berdasar prinsip koherensi (*majāri al-aḥwāl*).
  - d. Akal adalah kemampuan memprediksi akibat (*awāqib*).
7. Meski berpikir menghasilkan ilmu yang tak terhitung, namun kegiatan berpikir hanya ada dua macam, yaitu...
  - a. memikirkan diri sendiri dan objek lain di luar diri.
  - b. berpikir konseptual dan berpikir sintesis.
  - c. *al-taṣawwur* dan *al-taṣdīq*.
  - d. b dan c benar.
8. Ilmu logika (*manṭiq*) disebut juga...
  - a. timbangan (*al-mīzān*).
  - b. pengukur ilmu (*mi'yār al-'ulūm*).
  - c. a dan b benar.
  - d. a dan b salah.
9. Proposisi nalar logis (*al-qaḍāyā al-nazariyyah*) yang dipakai dalam pendefinisian, inferensi, argumentasi dan pembuktian adalah .... ilmu logika.
  - a. objek material (*al-istimdād*)
  - b. objek formal (*al-masā'il*)
  - c. subjek materi (*al-mawḍū'*)
  - d. prediket (*maḥmūl*).
10. Kegiatan berpikir dilakukan melalui bahasa, lalu disampaikan melalui ungkapan (kata/kalimat), maka perlu ke-

cakapan dan kecermatan dalam mengungkapkan pikiran ke dalam kata-kata. Oleh karena itu disusunlah...

- a. logika formal dan logika material
- b. *manṭiq al-ṣuwārī* dan *manṭiq al-maddī*.
- c. logika hukum.
- d. a dan b benar.

## F. Daftar Istilah

Abstrak; bersifat konseptual; tidak memiliki wujud fisik.

Genus (*jins*) atau jenis; kategori logika untuk membuat klasifikasi yang digeneralisasi atau diabstraksi berdasar esensi dari sekelompok objek yang memiliki kesamaan.

Konsep; pengertian; pendapat; predikat dalam pernyataan yang mengekspresikan maksud tertentu.

Objek formal adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya.

Objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*), atau dapat dikatakan sesuatu yang diselidiki, atau sesuatu yang dipelajari.

Subjek materi merupakan esensi yang digeneralisasi dari seluruh subjek materi pada satu ilmu. Subjek materi disebut juga pokok persoalan dari suatu ilmu. Disebut subjek karena kebalikan dari prediket, sebab kepada subjek materi ilmu disematkan prediket valid, invalid dan sebagainya.

Substansi adalah sesuatu yang mendasari atau mengandung kualitas-kualitas serta sifat-sifat yang dipunyai barang sesuatu.

## **BAB TIGA**

### **DASAR-DASAR PENALARAN**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relasi antara dasar-dasar penalaran logis dengan kebutuhan dalam penalaran hukum. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Sarana penalaran pada diri manusia;
2. Klasifikasi, kategori, predikabel dan relevansinya dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara dasar-dasar penalaran yang dikaji dalam ilmu logika dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka perkuliahan dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang sarana penalaran pada diri manusia;
2. Membangun skema tentang penerapan klasifikasi, kategori dan predikabel dalam penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Dasar-dasar Penalaran

Kajian pada Bab 2 menguraikan, bahwa konsep dasar logika adalah penjelasan tentang hukum, bentuk, dan prinsip pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) yang valid dan invalid. Dilihat dalam praktik penalaran, *al-taṣawwur* lebih dahulu dilakukan dari *al-taṣdīq*, sebab penyandaran prediket kepada subjek hanya bisa dilakukan setelah jelas konsepnya, bahkan ia menjadi syarat bagi *al-taṣdīq*. Oleh karena itu, *al-taṣawwur* berpijak pada penalaran-penalaran dasar dalam rangka menemukan perbedaan dan kesamaan, membuat klasifikasi dan pengelompokan, sampai pada penggolongan genus dan spesies secara tepat. Ini merupakan dasar-dasar yang harus dikuasai oleh calon praktisi hukum, sebab penalaran yang baik dibangun dari pondasi yang kokoh.

### 1. Sarana penalaran

Kajian ini diawali dengan sarana penalaran, sebab ia menjadi landasan bagi kajian tentang dasar-dasar penalaran. Ia juga menjadi landasan kajian tentang relasi kata dan makna pada Bab 4. Oleh karena sarana penalaran berkaitan dengan objek yang dinalar, maka harus diketahui apa saja objek penalaran tersebut. Mengingat kajian ini berorientasi pada integrasi syariah dan hukum, maka objek penalaran harus dilihat berdasarkan *worldview* islami.

*Worldview* islami melihat realitas dalam dua kategori umum, yaitu: 1) realitas Pencipta (*mawjūd al-Khāliq*); dan 2) realitas ciptaan (*mawjūd makhlūq*). Realitas ciptaan merupakan keberadaan segala sesuatu selain Allah (*al-‘ālam: kullu mawjūd siwā Allāh Ta‘alā*).<sup>1</sup> Menurut Imam al-Ghazālī, di dalam realitas ciptaan terdapat empat macam ada, berikut pernyataannya:<sup>2</sup>

اعلم، أن المراتب فيما نقصده اربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة: فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس،

<sup>1</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād fī al-‘Itiqād* (Beirut: Dār al-Qutaybah, 2003), hlm. 46.

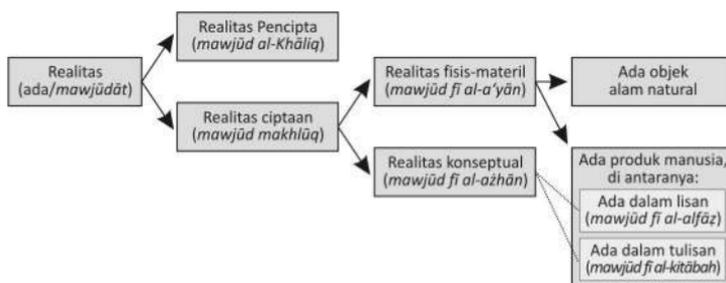
<sup>2</sup> Al-Ghazālī, *Mi‘yār al-‘Ilm fī al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1961), hlm. 75.

والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.

Ketahuilah peningkatan yang kami maksud ada empat, di mana kata adalah yang ketiga. Sesuatu merupakan ada secara materil (*mawjūd fī al-a'yān*), berikutnya menjadi konsep di dalam jiwa (*mawjūd fī al-azhān*), kemudian menjadi ada dalam kata (*mawjūd fī al-alfāz*), lalu menjadi ada dalam tulisan (*mawjūd fī al-kitābah*). Maka tulisan merupakan petunjuk kepada kata, lalu kata adalah petunjuk bagi makna yang berupa konsep-konsep dalam jiwa, sementara konsep itu sendiri merupakan permisalan dari objek yang ada secara materil di alam nyata.

Kutipan ini menggambarkan realitas ciptaan dari perspektif kognisi manusia. Bermula dari pengamatan terhadap objek fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*), lalu terbentuk konsep abstrak di dalam pikiran manusia (*mawjūd fī al-azhān*). Kemudian konsep tersebut dikonkretkan ke dalam kata-kata (*mawjūd fī al-alfāz*). Selanjutnya, kata-kata dikonkretkan ke dalam tulisan (*mawjūd fī al-kitābah*).

Hirarki wujud ini menunjukkan peran bahasa dalam membawa konsep yang abstrak ke dalam realitas materil. Sebab lisan (*mawjūd fī al-alfāz*) atau tulisan (*mawjūd fī al-kitābah*) membuat konsep yang abstrak menjadi konkret sehingga bisa didengar atau dibaca.<sup>3</sup> Dari itu realitas kosmologis islami dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 3.1. Realitas kosmologis menurut *worldview* islami

Sumber: disarikan dari al-Ghazālī, *Mī'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*.

Tampak pada ilustrasi ini ada tiga realitas menurut *world-view* islami: 1) realitas Pencipta (*mawjūd al-Khāliq*); 2) realitas

<sup>3</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, cet. I (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 1. Menurut pandangan ilmu sintaksis, bahasa adalah fenomena yang menghubungkan dunia makna dengan dunia bunyi.

fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*); dan 3) realitas konseptual (*mawjūd fī al-a'zhān*). Poin pertama merupakan realitas tersendiri, sedang poin 2 dan 3 adalah pembagian dalam realitas ciptaan (*mawjūd makh'lūq*). Lalu apa saja objek penalaran dalam ketiga realitas ini?

Umum diketahui di dalam realitas fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*) terdapat dua macam ada: 1) adanya objek secara natural; dan 2) adanya objek hasil produk manusia, di antaranya lisan dan tulisan. Dari pengamatan terhadap objek yang ada secara natural, diperoleh pengetahuan yang disebut ilmu alam. Adapun dari pengamatan terhadap objek produk manusia yang disebut budaya, dihasilkan ilmu sosial-budaya. Jadi ada dua macam pengetahuan yang diperoleh manusia dari realitas fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*).

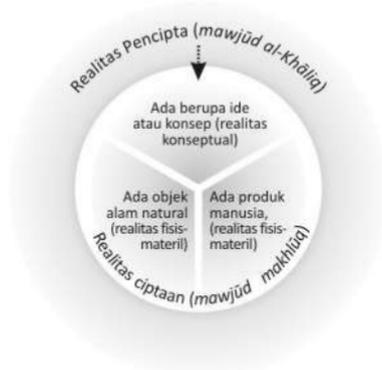
Sementara dalam pengamatannya terhadap realitas konseptual (*mawjūd fī al-a'zhān*), manusia memperoleh pengetahuan yang disebut ilmu humaniora, di antaranya filsafat, sejarah dan sastra. Objek yang diamati dari realitas konseptual ini berupa ide atau konsep-konsep, baik itu produk manusia maupun informasi yang disampaikan melalui lisan atau tulisan seperti wahyu. Sebagian ahli menyebut realitas konseptual ini sebagai dunia proses mental.<sup>4</sup>

Realitas fisis-materil dan realitas konseptual adalah realitas ciptaan yang berbeda dengan realitas Pencipta. Oleh karena realitas Pencipta tidak bisa diamati, maka manusia tidak bisa memperoleh pengetahuan tentangnya, satu-satunya jalan hanya melalui informasi yang disampaikan melalui wahyu. Jadi manusia hanya mengandalkan wahyu untuk memperoleh pengetahuan tentang realitas Pencipta.

Berdasar uraian ini, dapat disimpulkan bahwa pengetahuan manusia merupakan perolehan dari realitas Pencipta, realitas fisis-materil dan realitas konseptual. Berikut ilustrasinya;

---

<sup>4</sup> Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science* (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983), hlm. 80. Popper mengeksplisitkan tiga dunia, yaitu dunia fisis, dunia proses mental, dan dunia metafisis yang otonom.



Gb. 3.2. Perolehan pengetahuan manusia dari tiga realitas

Sumber: disarikan dari al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq*.

Ilustrasi ini menunjukkan macam-macam ada dalam realitas yang menjadi objek penalaran, lalu apa saja sarana penalaran yang dimiliki manusia sehingga pengetahuan bisa diperoleh? Menurut ahli logika, pengetahuan dari tiga realitas tersebut diantarkan ke dalam pikiran manusia (*al-azhān*) melalui tiga jalan, yaitu:<sup>5</sup>

1. Indera (*ḥawās*), yaitu sarana yang menyampaikan apa yang bisa diindra oleh manusia, namun indera bisa salah dalam mengantar pengetahuan ke dalam pikiran.
2. Perasaan (*masyā'ir*), yaitu sarana yang mengantar pengetahuan emosional ke dalam pikiran, seperti senang, sedih, cinta, benci, takut, keinginan dan yang sejenisnya. Pengetahuan emosional ini bersifat subjektif (*zātīyah*), namun ada kalanya bisa diobjektifkan (*mawḍū'iyah*), yaitu dalam konteks pengetahuan bersama yang cocok pada kebanyakan orang secara menyeluruh.
3. Nukilan (*mā yunqal*), yaitu informasi yang disampaikan oleh orang lain, baik berupa ilmu atau apa saja yang disukai oleh yang menyampaikannya, baik sesuai dengan kenyataan atau tidak.

Tiga jalan ini, dapat mengantarkan pengetahuan karena ada dua jenis indera pada manusia, yaitu indera lahir yang eksternal dan indera batin yang internal. Menurut Poespoprodjo,

<sup>5</sup> Al-Midānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 17.

indera merupakan kemampuan organis, artinya indera secara intrinsik bergantung pada organ badan tertentu yang di dalamnya dan dengannya indera bekerja.<sup>6</sup> Indera lahir pada diri manusia terdiri dari: 1) perasa (*al-lums*); 2) pencium (*al-syumm*); 3) pendengar (*al-sam*); 4) pengecap (*al-zawq*); dan 5) penglihat (*al-baṣr*).<sup>7</sup> Relasi antara manusia dengan realitas berlangsung melalui indera lahir, tapi adanya keterbatasan membuatnya bisa salah dalam mengantar pengetahuan.<sup>8</sup>

Indera batin terdiri dari lima potensi: 1) akal sehat (*common sense/al-ḥiss al-musyarak*); 2) imaji (*al-taṣawwurah*); 3) khayalan (*al-takhayyulah*); 4) fiksi (*al-wahmiyyah*); dan 5) ingatan (*al-zākirah*).<sup>9</sup> Indera batin menangkap rupa objek sebagai gambaran di dalam pikiran, lalu dengan adanya potensi intelek (*al-quwwah al-naḥariyyah*) terjadi kegiatan penalaran yang menghasilkan konsep. Menurut Poespoprodjo, intelek adalah kemampuan inorganik, yakni kemampuan yang tidak bergantung pada sesuatu organ badan.<sup>10</sup>

Menurut Imam al-Ghazālī, aktivitas penalaran terjadi karena di dalam jiwa manusia terdapat potensi mengetahui (*al-quwwah al-‘ālimah*) dan potensi melakukan (*al-quwwah al-‘āmilah*). Dalam potensi mengetahui ada potensi intelek (*al-quwwah al-naḥariyyah*) dan potensi berbuat (*al-quwwah al-‘amaliyyah*). Potensi melakukan disebut juga akal praktis (*‘aql ‘amālī*) yang bergerak berdasarkan petunjuk dari potensi

---

<sup>6</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 65. Indera mempunyai dua macam kemampuan kognitif (kemampuan mengerti) yang kurang lebih teramat (tidak gaib) dan dapat dirumuskan, yakni indera dan intelek.

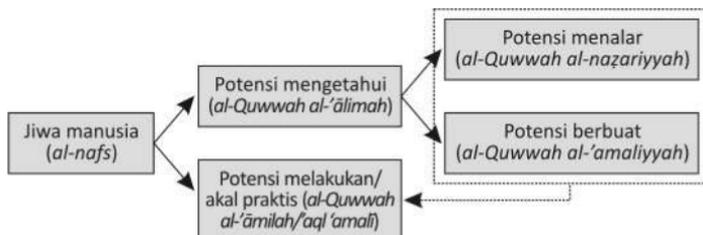
<sup>7</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960), hlm. 350-352.

<sup>8</sup> Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfāz al-‘Āmiyyah wa al-Amsilah al-Fiqhiyyah*, tahkik: Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 164. Alasannya karena pengetahuan perseptual langsung (*sense-experience*) masih dimungkinkan salah karena keterbatasan indera.

<sup>9</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 356-358.

<sup>10</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 65. Indera terdiri atas bermacam jenisnya, sedangkan intelek hanya satu. Tetapi kemampuan intelek mempunyai berbagai fungsi, seperti menangkap, membuat konsep, membuat keputusan, melakukan refleksi, mengabstraksi, menyimpulkan dan sebagainya.

mengetahui (yaitu *al-quwwah al-naẓariyyah* yang melekat pada *al-quwwah al-'amaliyyah*). Menurut Imam al-Ghazālī akal praktis bukan penalaran, sebab hanya gerakan semata, tidak berbeda dengan potensi bergerak pada hewan lain.<sup>11</sup> Pendapat ini dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 3.3. Potensi-potensi dalam jiwa manusia

Sumber: disarikan dari al-Ghazālī, *Maqāsīd al-Falāsifah*.

Berdasar pendapat ini, penalaran terjadi karena aktualisasi potensi menalar (*al-quwwah al-naẓariyyah*) melalui aktivitas akal praktis (*ʿaql 'amālī*). Jadi sarana penalaran adalah indera lahir, indera batin, potensi menalar/intelek dan akal praktis.

## 2. Klasifikasi dan kategori

Penalaran dilakukan dalam rangka menghasilkan ide atau konsep. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata *ide* berarti rancangan yang tersusun dalam pikiran, gagasan atau cita-cita.<sup>12</sup> Kata *ide* berasal dari bahasa Yunani; *eidos*, artinya apa yang terlihat, gambar, rupa atau penampakan sebagai representasi dari objek di dalam intelek.<sup>13</sup> Ide dalam bahasa Arab disebut juga *fikrah*, semakna dengan *al-ṣūrah al-ẓihniyyah* yang kerap dipadankan dengan kata *al-ma'nā* yang berarti konsep.<sup>14</sup> Jadi apa yang diketahui secara intelek adalah ide atau konsep objektif tentang objek.

Kata *konsep* menurut KBBI berarti ide atau pengertian yang diabstrakkan dari peristiwa konkret, adapun kata *konsep-*

<sup>11</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsīd al-Falāsifah...*, hlm. 359.

<sup>12</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm, 516.

<sup>13</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 87.

<sup>14</sup> Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amiriyyah, 1983), hlm. 138.

tual berarti memiliki ciri seperti konsep.<sup>15</sup> Kata *konsep* berasal dari bahasa Latin *concupere*, artinya mencakup, mengandung, mengambil, menyedot, menangkap. Dalam bahasa Arab, kata *konseptual* sepadan dengan kata *taṣawwuriyah*, sedangkan kata *konsep* dipadankan dengan kata *ṣūrah zihniyyah* yang bisa juga berarti imaji.<sup>16</sup> Kata *conceptus* berarti tangkapan, sebab saat melihat objek melalui gambar/ide, intelek membuat tangkapan yang hasilnya berupa konsep, maka ide dan konsep dapat dinyatakan sama artinya.<sup>17</sup>

Ide atau konsep dihasilkan dari proses yang disebut abstraksi. Menurut KBBI, kata *abstraksi* berarti metode untuk mendapatkan kepastian hukum atau pengertian melalui penyaringan terhadap gejala atau peristiwa.<sup>18</sup> Abstraksi dalam bahasa Arab sepadan dengan kata *al-tajrīd*, yaitu aktivitas mental yang berangkat dari perkara-perkara partikular (*al-juz'īyyāt*) menuju pada pembentukan konsep universal (*al-kullīyyāt*).<sup>19</sup> Abstraksi adalah cara manusia membangun konsep, yaitu berangkat dari yang konkret menuju yang abstrak konseptual, dari itu abstraksi juga disebut proses immaterialisasi.

Ide atau konsep diungkapkan ke dalam kata-kata yang dalam ilmu logika disebut term, maka konsep bisa dilihat dari perspektif objektif, yaitu konsep itu sendiri sebagai hasil abstraksi. Di sisi lain, konsep juga dilihat dari perwujudannya ke dalam kata. Oleh karena itu, konsep juga disebut istilah yang diciptakan dan digunakan untuk menyatakan satu gagasan abstrak. Gagasan tersebut dibentuk dengan cara membuat generalisasi dari bagian-bagian, dan melalui proses meringkas berbagai pengamatan yang saling berhubungan.<sup>20</sup>

Ide atau konsep tidak hanya berasal dari abstraksi langsung berdasarkan data pengalaman. Bahkan pembentukan ide atau konsep juga bisa terjadi dari hasil refleksi perbandingan,

---

<sup>15</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 725.

<sup>16</sup> Majma', *al-Mu'jam al-Falsafi...*, hlm. 107.

<sup>17</sup> Poesoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 87.

<sup>18</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 4.

<sup>19</sup> Majma', *al-Mu'jam al-Falsafi...*, hlm. 39.

<sup>20</sup> Morissan, *Metode Penelitian Survei*, cet. 2 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 62.

analisis, sintesis atau keputusan dan pemikiran.<sup>21</sup> Oleh karena itu, penalaran bukan berlaku terhadap pengetahuan hasil amat-an objek fisis-materil saja, tetapi juga berlaku terhadap pengetahuan konseptual murni hasil kreasi pikiran manusia seperti filsafat dan mitos dalam karya sastra.

Sampai di sini dapat disimpulkan; bahwa aktivitas utama penalaran adalah abstraksi (*tajrīd*) dan refleksi (*tafakkur*). Di dalam proses abstraksi dan refleksi, penalaran bekerja untuk mengenali konsep, membedakan satu konsep dari yang lain, hubungan timbal balik antara satu dan lain konsep, cara penggunaan satu konsep dan sebagainya, jadi inti penalaran adalah pembedaan.<sup>22</sup> Oleh karena itu, seorang calon praktisi hukum harus mampu melakukan pembedaan antara satu dan lain konsep, yaitu dengan melakukan penalaran.

Beranjak dari kesimpulan di atas, untuk mengenali konsep, membedakan, mengetahui hubungan dan cara penggunaan konsep, maka harus dilakukan klasifikasi, kategori serta penetapan genus dan spesiesnya. Ini merupakan kegiatan penalaran yang paling dasar, namun cukup kompleks, tidak mudah bagi yang belum terbiasa berpikir abstrak. Maka calon praktisi hukum wajib dibekali dengan logika penalaran hukum, sebab tanpa kemampuan ini, apa yang diperoleh sebagai pengetahuan menjadi tidak bisa dipercaya.

Dalam penalaran, akal secara fitrah menuntun pada penetapan identitas suatu konsep, pembedaan dari konsep lain, penyisihan kesamarannya dan penemuan alasan-alasan yang menguatkan atau meruntuhkannya. Aktivitas ini berjalan di bawah tuntunan empat prinsip akal, yaitu prinsip identitas, prinsip nonkontradiksi, prinsip penyisihan jalan tengah dan prinsip alasan memadai. Hasilnya, suatu konsep dapat ditetapkan dalam genus tersendiri yang mencakup spesies di bawahnya, atau disatukan bersama spesies lain di bawah satu genus. Jadi kegiatan utama penalaran adalah melakukan klasifikasi dan kategori (*'amaliyah al-taqsim wa al-jam'i*).<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 67-68.

<sup>22</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 89.

<sup>23</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 138.

Menurut KBBI, kata *klasifikasi* berarti penyusunan ber-sistem dalam kelompok atau golongan menurut kaidah atau standar yang ditetapkan.<sup>24</sup> Klasifikasi merupakan aktivitas akal budi menggolong-golongkan dan membagi-bagi serta menyusun benda-benda atau pengertian-pengertian berdasar kesamaan dan kebedaannya.<sup>25</sup> Untuk bisa melakukan penggolongan, harus dipahami denotasi (*ekstensi/al-māṣadaq*), yaitu luas atau sempitnya cakupan kuantitas, bidang atau lingkungan konsep suatu term.<sup>26</sup> Tentang masalah denotasi/ekstensi dan konotasi/intensi dibahas pada Bab 5.

Menurut Poespoprodjo, tujuan praktis klasifikasi membuat sekumpulan benda yang begitu besar dapat didekati, dihampiri. Hal ini jelas, misalnya, dalam mendekati perpustakaan, museum, arsip dan sebagainya.<sup>27</sup> Perlu dicatat klasifikasi berbeda dari definisi yang berupa penjelasan kata. Sebab definisi membicarakan konotasi atau disebut komprehensi (*intensi/al-mafhūm*), sedangkan klasifikasi membicarakan denotasi (*ekstensi/al-māṣadaq*). Klasifikasi adalah penjelasan yang lengkap mengenai suatu genera kepada spesinya.<sup>28</sup>

Mengingat pembagian dilakukan secara esensial dan juga secara aksidental, maka klasifikasi esensial dilakukan:<sup>29</sup>

- apabila suatu genus dibagi ke alam *species*-nya;
- apabila suatu genus yang lebih tinggi dibagi dalam genus yang lebih rendah;
- apabila sesuatu term analogis dibagi ke dalam hal-hal yang merupakan eksistensinya (yakni hal-hal yang dapat memakai term analogis tersebut sebagai prediketnya).

---

<sup>24</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 706.

<sup>25</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 21. Klasifikasi penting dilakukan untuk membantu, baik pengupasan suatu masalah maupun pemecahan suatu persoalan. Kenyataannya tidak mudah mengupas suatu masalah tertentu apabila kita tidak memahami bagian-bagian yang membentuk masalah itu. Demikian pula akan sangat sulit memecahkan suatu persoalan jika kita tidak mengenal unsur-unsur penyebab masalah itu.

<sup>26</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 45.

<sup>27</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 130.

<sup>28</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 46.

<sup>29</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 127.

Perlu dicatat, bahwa prediket bisa berupa substansi (*al-jauhar*) atau aksidensia (*al-'araḍ*), yaitu aksidensia universal (*al-a'rāḍ al-kulliyah*) seperti warna (*lawn*) sebagai prediket pada proposisi: Putih adalah warna.<sup>30</sup> Adapun definisi secara aksidental, dilakukan:<sup>31</sup>

- apabila sesuatu substansi dibagi menurut aksidensianya. Misalnya kucing dapat putih, coklat, hitam, kelabu dll;
- apabila suatu aksidensia dibagi menurut subjeknya. Misalnya gerak dapat molar, molekuler, atau atomis dan lain-lain;
- apabila aksidensia dibagi lebih lanjut menurut aksidensianya. Misalnya gerak dapat cepat, lambat, naik, turun dll.

Dilihat dari metodenya, dikenal ada dua macam pembagian, yaitu klasifikasi logis dan klasifikasi dikotomik. Klasifikasi logis adalah pembagian dalam suatu himpunan yang dimulai dari genus ke spesies terdekat hingga mencapai spesies yang tak terbagi lagi (*naw' al-anwā'/infinae species*).<sup>32</sup> Menurut Imam al-Ghazālī, kemampuan manusia terbatas untuk dapat melakukan klasifikasi secara sempurna, pastilah ada yang terlupakan, atau tidak terjangkau oleh pikiran.<sup>33</sup>

Klasifikasi dikotomis adalah pembagian genus ke dalam dua spesies yang saling bertentangan, seperti genus binatang dibagi secara bertentangan, misalnya reptilia dan bukan reptilia.<sup>34</sup> Masalah klasifikasi ini akan lebih dalam dipahami saat masuk pada kajian tentang pendefinisian. Berikut dibahas tentang kategori.

Menurut KBBI *kategori* berarti bagian dari sistem klasifikasi (golongan, jenis pangkat dan sebagainya).<sup>35</sup> Istilah kategori

---

<sup>30</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 315.

<sup>31</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 127.

<sup>32</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 19. Klasifikasi logis memang baik, namun karena pengetahuan manusia terbatas untuk mengetahui semua anggota kelompok dari suatu himpunan genus, pembagian atau klasifikasi logis tidak mungkin lengkap.

<sup>33</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 281.

<sup>34</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 19. Secara formal klasifikasi dikotomis cukup lengkap dan sangat berguna bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Namun dalam sejarah, klasifikasi dikotomis yang dipolitisir telah mengakibatkan jutaan orang Yahudi dibunuh pada zaman kekuasaan Hitler di Jerman.

<sup>35</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 635.

berasal dari bahasa Yunani, yaitu *kategoria* yang berarti penguraian suatu fakta.<sup>36</sup> Menurut ahli logika, segala yang ada terbagi kepada dua kategori, yaitu substansi (*al-jauhar*) dan sifat (*al-'araḍ*). Substansi adalah sesuatu yang berdiri sendiri, tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk keberadaannya, seperti jasmani. Sedangkan sifat adalah sesuatu yang berada pada substansi, seperti putih pada jasmani.<sup>37</sup>

Melihat penggunaannya dalam bahasa, ahli logika membagi kategori ke dalam sepuluh macam istilah, yaitu:<sup>38</sup>

1. Substansi (*al-jawhar/ousia*) apakah substansinya? Jawabnya berupa jenis substansi seperti *al-insān* dan *al-ḥayawān*.
2. Kuantitas (*al-kamm/posen*) adalah sifat yang karakteristiknya dapat dibagi atau bisa dikadar, seperti panjang yang bisa dikadar dengan hasta, atau alat ukur lainnya. Kuantitas diketahui melalui pertanyaan: Berapa? Jawabnya bisa berupa jumlah, misalnya satu, atau ukuran seperti meter. Kuantitas terbagi dua, yaitu *kamm muttaṣil* dan *kamm munfaṣil*. *Kamm muttaṣil* adalah sesuatu yang bagian-bagiannya menjadi pertengahan dari batas yang berserikat. Misalnya kata *sekarang*, merupakan batas yang berserikat dengan masa lalu dan depan, sebab di satu sisi ia merupakan akhir bagi masa lalu dan di sisi lain adalah awal bagi masa depan. Adapun *kamm munfaṣil* bukan pertengahan antarbatas, sebab ia berupa bilangan. Misalnya angka sepuluh, jika dibagi dua bagian, maka angka lima merupakan akhir dari bagian pertama, sedangkan angka enam adalah awal bagi bagian kedua.
3. Kualitas (*al-kayf/poion*) adalah sifat yang tidak bisa dibagi,

---

<sup>36</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 19. Pada mulanya berarti penguraian fakta yang dikemukakan oleh seorang penuntut umum di depan mahkamah rakyat terhadap seorang terdakwa pada zaman Yunani Kuno. Kemudian Aristoteles menggunakan istilah ini sebagai penguraian yang rinci tentang suatu keberadaan yang terdiri atas pengertian-pengertian yang sangat umum dan baku yang menjadi bentuk dasar dari pemahaman terhadap sesuatu. Jadi kategori adalah penguraian yang dilakukan secara cermat mungkin untuk mengetahui atau memahami suatu keberadaan, baik sesuatu itu bersifat material maupun nonmaterial. Sesuatu keberadaan dapat menjadi subjek atau prediket dalam suatu proposisi logika.

<sup>37</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 328.

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 312, dst.

jika dibagi maka ia menjadi dua keadaan yang berbeda. Misalnya warna, pembagian terhadapnya berarti adanya kualitas lain yang berbeda. Kualitas diketahui melalui pertanyaan bagaimana mutu sesuatu? Jawabnya berupa sifat, misalnya berwarna putih.

4. Relasi (*al-mudāf/pros ti*), yaitu sifat yang pemahamannya berhubungan dengan pemahaman terhadap yang lain. Misalnya kata *ayah* yang dipahami dalam relasinya dengan kata *anak*, atau kata *besar* yang dipahami dalam relasinya dengan kata *kecil*. Demikian pula kata *tepi*, *tengah* dan *samping*, dipahami dari relasi antara satu dan lain. Relasi diketahui dari pertanyaan: Bagaimana hubungannya? Jawabnya berupa keterhubungan, seperti bagian, ayah, anak dll.
5. Tempat (*al-ayna/pou*). Dalam arti yang hakiki, tempat adalah bagian yang ditempati sehingga tidak ada ruang bagi yang lain. Sedangkan pengertian tempat sebagai keberadaan di antara objek-objek lain bukanlah tempat dalam arti hakiki. Tempat diketahui melalui pertanyaan: Di mana? Jawabnya berupa tempat, misalnya di pasar, di rumah, di sekolah dll.
6. Waktu (*matā/pote*), adalah apa yang disifatkan bagi sesuatu dari segi keberadaannya dalam suatu masa tertentu. Waktu diketahui dari pertanyaan: Kapan? Jawabnya berupa waktu, misalnya mulai dari pukul sekian sampai pukul sekian, dll.
7. Aksi (*al-wad'/polein*), yaitu kondisi fisik yang dilihat pada relasi antara satu dan lain bagian fisik dalam kaitannya dengan arah. Misalnya kondisi fisik yang berubah posisi dari duduk kepada posisi berdiri, lalu berlutut. Aksi diketahui dari pertanyaan: Apa tindakannya? Jawabnya berupa aktivitas, seperti bersimpuh, tidur, duduk, dan lain-lain.
8. Pasivitas (*an yaf'al/paskhein*), yaitu pengaruh substansi terhadap yang lain, seperti mendinginkan, memotong, membakar. Pasivitas diketahui dari pertanyaan: apakah bersemangat atau pasif? Jawabnya berupa kapasitas, seperti bergerak, atau memotong.
9. Posisi (*an yanfa'il/keisthai*), yaitu sesuatu yang dipengaruhi oleh yang lain, misalnya menjadi dingin, terpotong atau terbakar. Posisi diketahui dari pertanyaan: Bagaimana

posisinya? Jawabnya berupa posisi substansi, misalnya menjadi dingin, atau terpotong.

10. Kondisi (*lahu/ekhein*), yaitu keadaan yang disifatkan bagi suatu objek karena ia menjadi bagian atau dicakup oleh yang lainnya. Misalnya keadaan baju bagi pemakainya, yang mana ia bergerak seiring gerak pemakai. Pertanyaannya: Bagaimana kondisinya? Jawabnya berupa kondisi substansi, misalnya baik atau kokoh.

Seluruh makna di dalam perkataan, baik itu afirmasi maupun negasi kembali pada sepuluh kategori ini. Itulah mengapa ia disebut *maqūlāt*, sebab itulah yang diperkatakan.<sup>39</sup> Sebagai contoh, kalau kita hendak membicarakan sebuah meja belajar, maka kita akan bertanya: Apakah substansi meja itu? Jawabnya adalah kayu atau pualam. Apakah meja itu dapat dihitung? Jika dapat, maka dihitung berapa jumlahnya? Satu. Bagaimana kualitas meja itu? Persegi empat, indah dan baik. Bagaimana hubungannya? Misalnya dengan buku, karena berupa tempat buku. Di mana? Berada di kamar belajar. Waktu? Sekarang ini masih berada di kamar belajar. Sikap atau posisinya? Diam dan tidak bergoyang. Kondisinya? Baik dan kokoh sehingga dapat digunakan untuk kegiatan menulis.

### 3. Predikabel

Predikabel adalah pengertian-pengertian yang dinyatakan oleh prediket mengenai subjeknya.<sup>40</sup> Meski ada banyak pengertian yang dinyatakan oleh prediket terhadap subjek, namun semua itu tidak keluar dari lima macam predikabel yang disebut *al-kulliyāt al-khams*, yaitu: 1) genus/jenis (*al-jins*); 2) spesies (*al-naw'*); 3) ciri pembeda (*differentia/al-faṣl*); 4) sifat khusus (*proporium/ al-khāṣṣ*); dan 5) sifat sampiran (*accidentia/al-'araḍ*).<sup>41</sup> Lima predikabel ini timbul dari sifat-sifat esensial dan aksidesial dalam relasi makna.

---

<sup>39</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 328.

<sup>40</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 20. Menurut Aristoteles, ada empat macam predikabel, yaitu *genus* (jenis), *differentia* (ciri pembeda), *proporium* (sifat khusus), dan *accidentia* (sifat sampiran). Kemudian Prophyrius membagi predikabel ke dalam lima macam.

<sup>41</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 39.

Menurut Imam al-Ghazālī, saat suatu makna disandarkan pada yang lain, didapati tiga relasi sebagai berikut:<sup>42</sup>

1. Relasi esensial (*al-ẓatī*) yang hakiki (*ṣīfat al-naḥs*).
2. Relasi aksidensial yang tidak bisa dilepas (*waṣḥlāzim*).
3. Relasi aksidensial yang bisa dilepas (*waṣḥ'ārīd*)

Relasi esensial dijelaskannya sebagai berikut:<sup>43</sup>

أما الذاتى: فإني أعني به: كل شىء داخل في حقيقة الشىء وماهيته  
دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونىة للسواد.

Adapun relasi esensial yang saya maksud, adalah setiap sesuatu yang masuk dalam hakikat dan esensi sesuatu sehingga makna tidak bisa dipahami tanpa memahaminya, seperti sifat warna bagi hitam.

Contoh lain seperti sifat berjasad (*al-jismiyyah*) pada pohon atau kuda, maka mengetahui sebatang pohon berarti mengetahui satu jasad tertentu (*jism makḥṣūṣ*). Sifat berjasad adalah sifat esensial (*al-ẓatī*) dari pohon, sebab jasad adalah unsur pembentuk keberadaan pohon dalam realitas. Begitu pula sifat berjasad menjadi pembentuk keberadaan pohon di dalam pikiran. Jika diandaikan sifat ini tidak ada, maka lenyaplah keberadaan pohon atau kuda. Begitu pula jika diandaikan sifat berjasad ini tidak ada dalam pikiran, maka lenyaplah ide tentang sebatang pohon atau seekor kuda. Sifat inilah yang harus dimasukkan saat mendefinisikan sesuatu, misalnya mendefinisikan tumbuhan, dikatakan: Tumbuhan adalah jasad yang berkembang. Jadi sifat esensial seperti berjasad ini, diperlukan sebagai pembentuk keberadaan sesuatu yang menjadi konsep di dalam pikiran.

Berbeda halnya relasi aksidensial yang tidak bisa dilepas (*waṣḥlāzim*), ia bukan sifat esensial sesuatu. Misalnya, bayangan pohon atau kuda saat terbit matahari, ia tidak bisa dilepas dari pohon atau kuda. Tetapi memahami makna pohon atau kuda tidak bergantung padanya, sebab bayangan hanya mengikuti (*al-tawābi'*) sifat jasad pohon atau kuda secara pasti (*lawāzim*).

---

<sup>42</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 72.

<sup>43</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 72.

Maksudnya, memahami eksistensi (*kunhu*) tidak bergantung pada relasi aksidensial yang tidak bisa dilepas (*wasf lāzim*). Misalnya memahami makna bahwa bumi adalah ciptaan, ini adalah *wasf lāzim* bagi bumi.<sup>44</sup>

Sementara relasi aksidensial yang bisa dilepas (*wasf 'āriḍ*) adalah hal yang tak harus menyertai sesuatu, bahkan bisa diandaikan lepas dari sesuatu. Ada kalanya sifat tersebut tak pernah lepas dalam kenyataan, tapi bisa diandaikan lepas di dalam pikiran.<sup>45</sup> Misalnya sifat hitam pada orang negro, ini merupakan *wasf 'āriḍ* yang bisa diandaikan lepas. Bahkan dalam kenyataan, Michael Jackson bisa dilihat sebagai contoh lepasnya *wasf 'āriḍ* dari orang negro.

Tiga macam kategori relasi makna yang disebutkan di atas, membentuk lima macam predikabel. Perlu digarisbawahi, bahwa pembentukan lima predikabel ini didasarkan pada sifat esensial dan sifat aksidensial dalam relasi makna. Lalu dibuat kategori berdasar luas sempit cakupannya, maka sifat esensial yang luas disebut genus, sebaliknya yang lebih sempit disebut spesies, demikian pula halnya pada aksidensial. Untuk memahaminya dengan baik, berikut ini dijelaskan kelima macam predikabel dimaksud:

#### a. Genus (*al-jins*)

Genus adalah himpunan benda, orang, atau hal lain yang meliputi kelompok-kelompok terbatas yang disebut spesies di bawah genus. Definisinya sebagai berikut:<sup>46</sup>

الجنس هو مفهوم كلي يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد مختلفة في الحقيقة، مثاله: حيوان فهو كلي يتناول الإنسان والفرس والغزال وسائر الحيوانات.

Genus adalah konsep universal yang mewakili satu esensi yang dimiliki secara bersama oleh objek-objek yang berbeda eksistensinya. Misalnya, term hewan adalah konsep universal yang mencakup manusia, kuda, keledai dan hewan-hewan lainnya.

<sup>44</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 73.

<sup>45</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 73.

<sup>46</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifa...*, hlm. 39.

Berdasarkan definisi ini, maka dapat dijelaskan hubungan genus dan spesies sebagai berikut:

- genus selalu mencakup spesies, sedang spesies merupakan bagian dari genus. Misalnya term hewan adalah genus yang meliputi spesies manusia, monyet dan kuda, sedang spesies manusia, monyet dan kuda adalah bagian dari genus hewan.
- jika didapati kelompok-kelompok di bawah satu spesies, maka spesies tersebut dapat dijadikan genus. Misalnya term manusia bisa menjadi genus bagi spesies bangsa Eropa, bangsa Asia, bangsa Afrika dan sebagainya.
- genus dapat menjadi spesies, jika ada kategori yang lebih luas di atasnya, misalnya term hewan sebagai genus dapat menjadi spesies dari genus makhluk hidup.

Tampak di sini adanya genus tertinggi (*summum genus/al-ajnās al-‘āliyyah*) atau genus bagi semua jenis (*jins al-ajnās*). Ada pula spesies terendah yang di bawahnya tak ada lagi spesies (*infimae species/naw’ al-anwā’*). Lalu di antaranya bisa disebut genus di satu sisi, dan spesies di sisi lain (*subaltern genera*).<sup>47</sup>

### **b. Spesies (*al-naw’*)**

Spesies adalah kelompok-kelompok tertentu yang berada di bawah genus. Definisinya sebagai berikut:<sup>48</sup>

النوع: هو مفهوم كلي يشتمل على كل الماهية المشتركة بين متعدد متفق في الحقيقة، مثاله: إنسان-فرس-غزال، فكل من هذه الأمثلة هو نوع من الأنواع التي ينقسم إليها الحيوان.

Spesies adalah konsep universal yang mewakili satu esensi yang dimiliki secara bersama oleh berbagai objek yang sama eksistensinya. Misalnya manusia, kuda dan keledai, masing-masing objek ini merupakan spesies dari seluruh spesies yang membentuk genus hewan.

Tampak pada definisi ini, bahwa hakikat spesies dilihat dari sudut pandang hubungannya dengan genus.

<sup>47</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 48.

<sup>48</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma‘rifah...*, hlm. 40.

### c. Ciri pembeda (*differentia/al-faṣl*)

Ciri pembeda adalah sesuatu yang membedakan spesies yang satu dari lainnya dalam satu genus. Berikut definisinya:<sup>49</sup>

الفصل: هو مفهوم كلي يتناول من الماهية الجزء الذي يميز النوع عن سائر الأنواع المشاركة له في الجنس، مثاله: ناطق، فهو كلي يتناول جزء ماهية الإنسان، وهذا الجزء، هو الذي يميز النوع الإنساني عن سائر الأنواع.

Ciri pembeda adalah konsep universal yang mewakili esensi dari satu partikularia yang menjadi pembeda antara satu spesies dengan spesies lain dalam satu genus. Misalnya sifat berpikir adalah konsep universal yang mewakili esensi manusia. Pada genus hewan, ini adalah partikular yang membedakan spesies manusia dari spesies hewan lainnya.

Tampak pada definisi ini, hakikat ciri pembeda dilihat sebagai partikularia dalam relasinya dengan genus sebagai universalia.

### d. Sifat khusus (*proporium/al-khāṣṣ*)

Sifat khusus adalah kelanjutan, atau konsekuensi logis dari ciri pembeda. Apabila dikatakan: Manusia adalah hewan yang memiliki kemampuan memecahkan persoalan matematika, maka ini adalah konsekuensi logis dari ciri pembeda (*differentia al-faṣl*), yaitu sifat berpikir atau akal budi yang dimilikinya. Berikut definisinya:<sup>50</sup>

الخاصة: مفهوم كلي هو من صفات الشيء الخارجة عن ماهيته والخاصة بها، مثاله: الضاحك إذا أطلق على الإنسان.

Sifat khusus adalah konsep universal berupa sifat yang berasal dari esensi sesuatu dan khusus padanya. Misalnya: Manusia adalah hewan tertawa.

Tampak di sini bahwa sifat khusus (*proporium/al-khāṣṣ*), tidak lepas dari ciri pembeda (*differentia al-faṣl*).

### e. Sifat sampiran (*accidentia/al-‘araḍ*).

Sifat sampiran tidak termasuk dalam ciri pembeda (*differentia al-faṣl*) atau sifat khusus (*proporium/al-khāṣṣ*). Sifat

<sup>49</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah...*, hlm. 40.

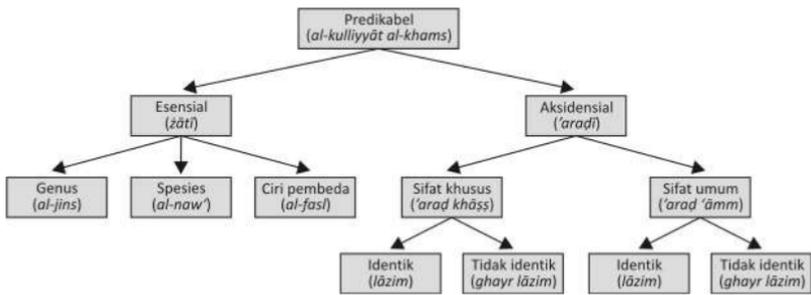
<sup>50</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah...*, hlm. 41.

sampiran adalah suatu sifat yang tidak khusus yang lekat pada genus atau spesies sehingga bukan bagian yang hakiki darinya. Berikut definisinya:<sup>51</sup>

العرض العام: مفهوم كلي هو من صفات الشيء الخارجة عن ماهيته وغير الخاصة بها. مثاله: الماشي.

Sifat sampiran adalah konsep universal berupa sifat yang berasal dari esensi sesuatu tapi ia bukan kekhususan baginya. Misalnya: Manusia adalah hewan yang berjalan.

Kelima macam predikabel (*al-kulliyāt al-khams*) yang telah diuraikan di atas, dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 3.4. Macam-macam predikabel (*al-kulliyāt al-khams*)

Sumber: disarikan dari Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah*, 1993.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Uraian di atas menunjukkan bahwa bahwa aktivitas utama penalaran adalah abstraksi (*tajrīd*) dan refleksi (*tafakkur*) untuk mengenali, membedakan, mengetahui hubungan dan penggunaan satu konsep. Dalam praktik, abstraksi dan refleksi berproses melalui klasifikasi, kategori serta penetapan genus dan spesies. Oleh karena itu, klasifikasi dan abstraksi adalah inti penalaran ilmiah.<sup>52</sup>

Mengingat hukum merupakan disiplin ilmu yang tersendiri, maka dipastikan tidak pernah sepi dari aktivitas penalaran. Menurut Bernard Arief Sidharta, salah satu ciri ilmiah

<sup>51</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah...*, hlm. 41.

<sup>52</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 89.

keilmuan hukum adalah ikhtiar penyederhanaan untuk mengusahakan agar tiap putusan diletakkan di bawah putusan yang lebih umum dengan pembentukan pengertian dan klasifikasi.<sup>53</sup> Aktivitas ini berlaku saat mendefinisikan perbuatan hukum dan menemukan norma hukum.

Argumen rasional lahir dari aktivitas akal menjelaskan makna satuan-satuan yang melahirkan definisi dan alasan-alasan saat satuan disandarkan pada satuan lainnya. Misalnya, apakah mencubit masuk dalam kategori penganiayaan atau tidak? Akal membuat klasifikasi dan juga pengelompokan dengan cara menemukan kesamaan dan perbedaan pada satuan-satuan di bawah sesuatu genus.

Melihat pada penalaran hukum, dilakukan klasifikasi hukum pidana, hukum perdata dan lain-lain. Demikian pula pada perbuatan hukum, harus dipilah dalam kategori tertentu, di antaranya delik pengaduan. Klasifikasi dan kategori lebih kompleks saat masuk pada kasus tertentu, misalnya, Pasal 351 KUHP menetapkan bahwa pelaku penganiayaan dihukum dua tahun delapan bulan penjara. Maka hakim harus mengetahui makna dari kata 'penganiayaan' mencakup satuan-satuan kecil di bawahnya. Barulah hakim dapat mengetahui status suatu perbuatan hukum, apakah ia termasuk dalam kategori penganiayaan atau tidak.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Penalaran terjadi karena aktualisasi potensi menalar/intelek (*al-quwwah al-nazariyyah*) melalui aktivitas akal praktis (*'aql 'amalī*). Jadi sarana penalaran adalah indera lahir, indera batin, potensi menalar/intelek dan akal praktis.
2. Penalaran dilakukan dalam rangka menghasilkan ide atau konsep, jadi apa yang diketahui secara intelek adalah ide atau konsep objektif tentang objek.

---

<sup>53</sup> Bernard Arif Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm.215.

3. Saat melihat objek melalui gambar/ide, intelek membuat tangkapan yang hasilnya berupa konsep, maka ide dan konsep dapat dinyatakan sama artinya.
4. Ide atau konsep dihasilkan dari proses yang disebut abstraksi. Abstraksi adalah cara manusia membangun konsep, yaitu berangkat dari yang konkret menuju yang abstrak konseptual, dari itu abstraksi juga disebut proses immaterialisasi.
5. Aktivitas utama penalaran adalah abstraksi (*tajrīd*) dan refleksi (*tafakkur*). Di dalam proses abstraksi dan refleksi, penalaran bekerja untuk mengenali konsep, membedakan satu konsep dari yang lain, hubungan timbal balik antara satu dan lain konsep, cara penggunaan satu konsep dan sebagainya, jadi inti penalaran adalah pembedaan.
6. Dalam penalaran, akal secara fitrah menuntun pada penetapan identitas suatu konsep, pembedaan dari konsep lain, penyisihan kesamarannya dan penemuan alasan-alasan yang menguatkan atau meruntuhkannya. Aktivitas ini berjalan di bawah tuntunan empat prinsip akal, yaitu prinsip identitas, prinsip nonkontradiksi, prinsip penyisihan jalan tengah dan prinsip alasan memadai. Hasilnya, suatu konsep dapat ditetapkan dalam genus tersendiri yang mencakup spesies di bawahnya, atau disatukan bersama spesies lain di bawah satu genus. Jadi kegiatan utama penalaran adalah melakukan klasifikasi, kategori dan predikabel.
7. Klasifikasi merupakan aktivitas akal budi menggolong-golongkan dan membagi-bagi serta menyusun benda-benda atau pengertian-pengertian berdasar kesamaan dan kebedaannya. Untuk bisa melakukan penggolongan, harus dipahami denotasi (ekstensi/*al-māṣadaq*), yaitu luas atau sempitnya cakupan kuantitas, bidang atau lingkungan konsep suatu term..
8. Segala yang ada terbagi kepada dua kategori, yaitu substansi (*al-jauhar*) dan sifat (*al-'araḍ*). Substansi adalah sesuatu yang berdiri sendiri, tidak memerlukan yang lain untuk keberadaannya, seperti jasmani. Sedangkan sifat adalah sesuatu yang berada pada substansi, seperti putih pada jasmani.

9. Melihat penggunaannya dalam bahasa, ahli logika membagi kategori ke dalam sepuluh macam istilah, yaitu: 1) substansi (*al-jawhar/ousia*); 2) kuantitas (*al-kamm/posen*); 3) kualitas (*al-kayf/poion*); 4) relasi (*al-muḍāf/pros ti*); 5) tempat (*al-ayna/pou*); 6) waktu (*matā/pote*); 7) aksi (*al-waḍ'/polein*); 8) Pasivitas (*an yaf'al/paskhein*); 9) Posisi (*an yanfa'il/keisthai*); 10) Kondisi (*lahu/ekhein*),
10. Predikabel adalah pengertian-pengertian yang dinyatakan oleh prediket mengenai subjeknya. Meski ada banyak pengertian yang dinyatakan oleh prediket terhadap subjek, namun semua itu tidak keluar dari lima macam predikabel yang disebut *al-kulliyāt al-khams*, yaitu: 1) genus/jenis (*al-jins*); 2) spesies (*al-naw'*); 3) ciri pembeda (*differentia/al-faṣl*); 4) sifat khusus (*proporium/ al-khāṣṣ*); dan 5) sifat sampiran (*accidentia/al-'araḍ*).

#### D. Saran Bacaan

- Bernard Arif Sidharta. Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum, cet. I. Bandung: Mandar Maju, 1999.
- Al-Ghazālī. *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- Jan Hendrik Rapar. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Poespoprodjo, W. *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian abstraksi.
2. Jelaskan perbedaan antara abstraksi dan refleksi.
3. Buatlah perbedaan kontras antara klasifikasi dan kategori.
4. Berikan argumen ringkas tentang nilai pentingnya predikabel.
5. Berdasar berbagai macam hukum yang Anda ketahui, buatlah klasifikasi berdasar luas dan sempit keberlakuannya.

6. Konsep yang meng-ada di dalam jiwa atau pikiran, disebut...
  - a. *maujūd fil a'yān.*
  - b. *maujūd fil aẓhān.*
  - c. *mawjūd fil alfāz.*
  - d. *mawjūd fil kitābah.*
7. Hukum yang paling sempit keberlakuannya adalah...
  - a. Hukum Pidana.
  - b. Hukum Perdata.
  - c. Hukum Tata Negara.
  - d. Hukum Militer.
8. Ide atau konsep dihasilkan dari proses abstraksi, atau disebut...
  - a. improvisasi.
  - b. internalisasi.
  - c. immaterialisasi.
  - d. indoktrinasi.
9. Berikut ini adalah kegiatan utama penalaran kecuali...
  - a. klasifikasi.
  - b. kategori.
  - c. prediksi.
  - d. predikabel.
10. Manakah di antara predikabel berikut yang menjadi pembeda dari spesies lain dalam satu genus?
  - a. genus/*al-jins.*
  - b. spesies/*al-naw'.*
  - c. diferensia/*al-faṣl.*
  - d. proporium/*al-khāṣṣ.*

## F. Daftar Istilah

Abstrak: bersifat konseptual; tidak memiliki wujud fisik.

Abstraksi (*al-tajrīd*): cara manusia membangun konsep yang berangkat dari yang konkret menuju yang abstrak konseptual. Dari itu abstraksi juga disebut proses immaterialisasi.

Genus (*jins*) atau jenis: kategori logika untuk membuat klasifikasi yang digeneralisasi atau diabstraksi berdasar esensi

- dari sekelompok objek yang memiliki kesamaan.
- Ide: rancangan yang tersusun dalam pikiran, gagasan atau cita-cita.
- Kategori: bagian dari sistem klasifikasi (golongan, jenis pangkat dsb)
- Klasifikasi: penyusunan bersistem dalam kelompok atau golongan menurut kaidah atau standar yang ditetapkan.
- Konsep: tangkapan, sebab saat melihat objek melalui gambar/ide, intelek membuat tangkapan yang hasilnya berupa konsep, maka ide dan konsep dapat dinyatakan sama artinya.
- Predikabel: pengertian-pengertian yang dinyatakan oleh prediket mengenai subjeknya.
- Refleksi (*tafakkur*): perenungan untuk melakukan perbandingan, analisis, sintesis atau keputusan dan pemikiran.
- Sifat (*al-'arad*): sesuatu yang berada pada substansi, seperti putih pada jasmani.
- Spesies: kelompok-kelompok tertentu yang berada di bawah genus.
- Substansi (*al-jauhar*): sesuatu yang berdiri sendiri, tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk keberadaannya, seperti jasmani.

## **BAB EMPAT**

### **RELASI KATA DENGAN MAKNA**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relasi kata dan makna dalam konteks penalaran hukum. Untuk itu mahasiswa diberi orientasi dan wawasan agar dapat melakukan analisis tersebut. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Petunjukan kata kepada makna (*dilālah lafẓiyyah*);
2. Term logika dan ragam relasi makna.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara teori semantik tentang relasi antara kata dan makna dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang petunjukan kata kepada makna;
2. Membangun skema tentang relevansi ragam relasi makna dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Relasi Kata dengan Makna

Sebagaimana dijelaskan pada Bab 1, bahwa penalaran hukum berlangsung melalui logika bahasa hukum. Hal ini mengharuskan pemahaman tentang bahasa hukum yang lebih spesifik dari bahasa pada umumnya. Mengingat kesalahan dalam penalaran dapat terjadi karena faktor bahasa,<sup>1</sup> maka perlu dipahami beberapa konsep dasar ilmu bahasa yang berpottongan dengan bahasa hukum.

Salah satu konsep ilmu bahasa yang menjadi perhatian ilmu logika adalah persoalan relasi kata dengan makna. Ini ditempatkan pada bagian pendahuluan (*sawābiq*) dalam subjek materi logika. Bagian inilah yang kemudian menimbulkan perpotongan yang bisa disebut sebagai logika bahasa hukum.

### 1. Petunjukan kata kepada makna (*dilālah lafẓiyyah*)

Makna dalam hidup manusia, tidak melulu dipahami dari kata, bahkan terkandung dalam benda-benda yang dijadikan penanda oleh manusia. Misalnya lambang huruf 'S' yang diberi palang miring, menjadi petunjuk bagi makna 'dilarang berhenti'. Namun karena diskusi ilmiah berlangsung melalui bahasa, maka penanda yang dibicarakan dalam ilmu logika terbatas pada lafaz atau kata-kata.

Lafaz atau kata-kata merupakan tanda bunyi yang dijadikan penanda bagi makna, seperti kata *kucing* yang digunakan untuk menyebut seekor hewan tertentu. Sebagai penanda, kata menjadi petunjuk (*dāll*) sedangkan makna adalah apa yang ditunjuk (*madlūl*), maka perkataan seseorang menjadi petunjuk (*dāll*) bagi makna yang merupakan maksud yang hendak ia sampaikan (*madlūl*).

Penetapan sebuah kata sebagai penanda bagi suatu makna terjadi berdasar kesepakatan pemakai bahasa (konvensi linguistik/*waḍ' lughawī*). Misalnya masyarakat Melayu sepakat menggunakan kata *tingkap* untuk menyebut jendela, maka makna kata *tingkap* dipahami berdasarkan konvensinya. Begitu pula penggunaan kata *rumah* sebagai penanda untuk ba-

---

<sup>1</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 93

ngunan tempat tinggal. Dari itu seseorang tidak bebas memakai kata untuk makna sesuka hati, ia bahkan terikat dengan kesepakatan masyarakat pengguna bahasa.<sup>2</sup>

Meski ditetapkan berdasar konvensi, namun dalam penuturan, tidak selamanya kata digunakan secara utuh sesuai *waq' lughawī*. Oleh karena itu, dalam ilmu logika (*manṭiq*), petunjukan kata kepada makna dibagi menjadi tiga kategori:<sup>3</sup>

1. petunjukan kata sesuai dengan penetapannya berdasarkan konvensi linguistik/*waq' lughawī* (*dilālah muṭābaqah*);
2. petunjukan kata terhadap bagian dari makna (*dilālah taḍammun*);
3. petunjukan kata terhadap konsekuensinya (*dilālah iltizām*).

Petunjukan kata kepada makna disebut *muṭābaqah*, jika makna yang dimaksudkan sesuai dengan konvensi linguistik, dan secara sempurna mewakili referensi (*reference*) yang ditandai oleh kata tersebut. Misalnya kata *manusia* (*al-insān*) yang digunakan untuk menunjuk pada seluruh makhluk berakal. Contoh lain, kata *rumah* yang digunakan untuk menyebut bangunan tempat tinggal. Misalnya, seseorang sambil menunjuk berkata: "Ini rumah saya".

Cara yang paling ringkas untuk mengetahui makna satu kata berdasar konvensi linguistik (*waq' lughawī*) adalah dengan merujuk kamus. Misalnya dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *rumah* diartikan sebagai bangunan tempat tinggal.<sup>4</sup> Ini merupakan arti kata rumah berdasarkan konvensi linguistik.

Ada kalanya seseorang menggunakan satu kata dengan makna yang tidak utuh. Misalnya, kata *rumah* digunakan untuk mewakili bagian dari bangunan tempat tinggal, seperti perkataan: "Sekarang musim hujan, tolong perbaiki rumah saya".

---

<sup>2</sup> Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum (Cours de Linguistique Générale)*, terj. Rahayu S. Hidayat, cet. III (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 149.

<sup>3</sup> Ahmad al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 7.

<sup>4</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 1188.

Dapat dipahami bahwa yang dimaksud bukan keseluruhan rumah, tapi bagian atapnya saja. Dengan demikian, kata *rumah* digunakan dengan makna bagian dari bangunan tempat tinggal, bukan rumah yang seutuhnya. Penggunaan seperti ini disebut *dilālah taḍammun*, ini lazim dilakukan sehingga menuntut ketajaman penalaran.

Makna pada dua kategori di atas dipahami berdasar kata yang digunakan, jadi makna dipetik dalam relasinya dengan kata. Dengan kata lain, makna benar-benar dipahami dari kata yang digunakan. Berbeda halnya dengan *dilālah iltizām*, pemahaman terhadap makna melibatkan peran intelek, bukan berdasar kata itu sendiri. Misalnya seseorang berkata: “Saya mau buang air besar di rumah,” di sini kata *rumah* bermakna toilet, bukan dalam arti bangunan tempat tinggal dan bukan untuk menyebut bagian dari rumah.

Contoh-contoh di atas menunjukkan adanya masalah makna leksikal dan gramatikal. Makna leksikal adalah makna yang sesuai dengan referennya, sesuai dengan hasil observasi alat indera, atau makna yang sungguh-sungguh nyata dalam kehidupan. Misalnya kata *tikus*, makna leksikalnya adalah binatang pengerat yang dapat menimbulkan penyakit tifus. Jadi makna leksikal adalah makna kata yang sesuai dengan konvensi linguistik (*wad’ lughawī*). Tetapi dalam penggunaannya secara gramatikal, makna kata dapat mengalami pergeseran akibat proses gramatika seperti proses afiksasi, proses duplikasi dan proses komposisi. Oleh karena makna bergantung pada konteks kalimat atau konteks situasi, maka makna gramatikal sering disebut makna kontekstual atau makna situasional.<sup>5</sup>

Kembali pada tiga kategori di atas (*dilālah muṭābaqah*, *dilālah taḍammun* dan *dilālah iltizām*), jelaslah bahwa dalam penggunaan secara gramatikal, makna kata tidak cukup hanya dipahami secara leksikal. Mengingat kata digunakan dalam kalimat, maka makna kata terikat dengan gramatika dan konteks kalimat. Bahkan untuk bisa memastikan penggunaan satu kata untuk makna leksikal sekalipun, ditentukan oleh

---

<sup>5</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 62.

konteks kalimatnya. Dengan demikian, pemahaman terhadap makna leksikal dan makna gramatikal menjadi kunci dalam penalaran, termasuk penalaran hukum. Tentunya ini bukan satu-satunya persoalan makna dalam bahasa. Berikut ini dikemukakan beberapa konsepsi tentang makna yang dibahas dalam semantika bahasa Indonesia:<sup>6</sup>

1. Makna leksikal dan gramatikal (sesuai uraian di atas);
2. Makna referensial dan nonreferensial. Kata yang memiliki makna referensial adalah kata penuh seperti kata *meja*, *kursi*, *lemari* dan sebagainya. Sedangkan kata tugas seperti preposisi dan konjungsi bukanlah kata yang memiliki makna referensial, misalnya kata *karena*, *tetapi* dan lain-lain;
3. Makna denotatif dan konotatif. Denotasi adalah makna dasar dari sebuah kata, sedangkan konotasi adalah makna tambahan yang mengandung nilai (positif/negatif). Misalnya kata *betina*, secara denotatif berarti jenis kelamin perempuan, tapi kata ini memiliki konotasi negatif, karena sering digunakan pada binatang;
4. Makna kata dan makna istilah. Makna kata adalah penggunaannya secara umum, sedangkan makna istilah adalah penggunaan kata secara cermat dan terbatas sehingga maknanya tepat. Misalnya kata *tahanan* yang dalam bidang hukum digunakan sebagai istilah;
5. Makna konseptual dan makna asosiatif. Makna konseptual adalah makna yang sesuai dengan referennya. Sedangkan makna asosiatif adalah makna yang berhubungan dengan keadaan di luar bahasa, misalnya kata *melati* yang diasosiasikan bermakna suci;
6. Makna idiomatikal dan peribahasa. Makna idiomatikal adalah referensi dari kata, frasa atau kalimat yang tidak dapat diramalkan dari makna leksikal unsur-unsurnya. Misalnya kata *meja hijau*, memiliki makna idiomatikal pengadilan;
7. Makna kias, disebut juga arti kiasan di mana kata tidak menunjuk makna sebenarnya (leksikal/konseptual/denotatif), tapi mengacu pada kiasan, perbandingan atau persamaannya. Misalnya kata *bunga* yang berarti gadis cantik;

---

<sup>6</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 59, dst.

Persoalan relasi kata dan makna sebagaimana diuraikan secara ringkas ini sangat penting dalam logika dan penalaran hukum. Oleh karena itu, dianjurkan agar pembaca mempelajari kembali kaidah-kaidah kebahasaan ini. Silakan merujuk kembali buku-buku pelajaran Bahasa Indonesia.

## 2. Kata dan term logika

Menurut ahli semantik, kata adalah tanda bunyi yang disebut leksem,<sup>7</sup> yaitu kata atau frasa yang merupakan satuan bermakna.<sup>8</sup> Jika ilmu bahasa menelaah kata dari segala aspeknya, ilmu logika justru mempelajari kata dari segi makna dan penggunaannya secara tepat.<sup>9</sup> Jadi cara pandang ilmu logika terhadap kata lebih sempit dibanding ilmu bahasa.

Dalam logika, leksem atau kata disebut term, yaitu kata atau frasa yang memiliki pengertian sehingga membuat konsep atau ide menjadi nyata. Dengan kata lain, term adalah konkretisasi dari suatu konsep atau ide. Melihat isinya, term ada yang bersifat kategorimatis, yaitu kata yang memiliki makna tanpa bantuan kata lain, misalnya kata *filosuf, guru, merah, matahari* dan sebagainya. Ada pula term yang sinkategorimatis, yaitu kata yang mendapatkan makna dengan bantuan kata-kata lain, misalnya kata *dari, kepada* dan sebagainya. Term kategorimatis dibedakan lagi menjadi tiga macam, yaitu: 1) univokal; 2) equivokal; dan 3) analogis.<sup>10</sup>

### a. Term univokal (*lafz mutawaṭi'*)

Term univokal (*lafz mutawaṭi'*)<sup>11</sup> adalah term yang dikenakan kepada beberapa hal atau benda yang kualitasnya sama. Imam al-Ghazālī mendefinisikannya sebagai berikut:<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 805. Leksem adalah satuan leksikal dasar yang abstrak yang mendasari pelbagai bentuk kata.

<sup>8</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 59, dst.

<sup>9</sup> Mundry, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 21.

<sup>10</sup> Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 27, dst.

<sup>11</sup> Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 162.

<sup>12</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 67.

وأما المتواطئة: فهي الأسامي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له: كاسم (الرجل) فإنه يطلق على زيد و عمرو وبكر وخالد، وكاسم (الجسم) فإنه يطلق على الإنسان والسماء والأرض، لإشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع اسم الجسم بإزائها، وكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق.

Adapun *al-mutawāṭi'ah* adalah term yang digunakan untuk perkara yang berbeda-beda tapi bersatu pada makna yang diperuntukkan bagi term tersebut. Seperti kata laki-laki (*al-rajul*), diberlakukan pada si Zayd, si Amru, si Bakar dan si Khalid. Begitu pula kata jasmani (*al-jism*) berlaku terhadap manusia, langit dan juga bumi karena objek-objek ini berserikat pada makna jasmani yang diperuntukkan bagi kata *al-jism*. Setiap kata yang general (*muṭlaq*) bukanlah tertentu (*mu'ayyan*) seperti telah dijelaskan sebelumnya.

Misalnya pada kalimat: Adam adalah manusia, term *manusia* digunakan dalam kualitas yang sama, sebab ia berupa generalisasi dari bagian (*afrad*) yang dicakupnya. Dari itu, di satu sisi ia disebut term univokal, tapi di sisi lain ia disebut term umum, karena ia digunakan secara luas (*muṭlaq*). Berikut definisi lafaz *muṭlaq*.<sup>13</sup>

وأما المطلق: فهو الذي لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الإشتراك في معناه، كقولك: السواد والحركة والإنسان.

Kata umum adalah kata yang mana pemahaman terhadap kata itu sendiri tidak mencegah terjadinya serikat makna. Misalnya kata hitam, gerak dan kata *al-insān*.

Kebalikan dari term umum adalah term konkret, sehingga disebut juga term khusus (*khāṣṣ*). Berikut definisinya:<sup>14</sup>

أنه اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه، فإن قصد إشراك غيره فيه.. منع نفس مفهوم اللفظ منه.

Lafaz *mu'ayyan* adalah kata yang tidak mungkin dipahami kecuali pada satu objek tertentu itu sendiri. Jika dimaksudkan berserikat dengan yang lain, maka tercegah oleh pemahaman lafaz itu sendiri.

<sup>13</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 65.

<sup>14</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 65.

Kata *pohon* pada kalimat: “Ini sebatang pohon” adalah term konkret, sebab digunakan kata tunjuk sehingga tidak mungkin dituju kepada pohon lain. Demikian pula kalimat yang menggunakan nama orang seperti kata *Rajul*, maka disebut term singular (*syahkṣiyyah*).

Tantangan penalaran muncul pada penggunaan term univokal (*lafẓ mutawaṭīʿ*) dalam konteks yang luas (*mutlaq*). Misalnya pada kata benda (*al-ism al-mufrad*) yang diberi *alīf-lām al-taʿrīf*, apakah ia bermakna universal sehingga mengikat seluruh bawahannya (*al-istiqrāʿ li al-afrād*). Menurut sebagian *uṣūliyyūn*, jika ada indikator (*qarīnah*), maka ia bermakna universal. Menurut Imam al-Ghazālī, ini murni masalah lafaz, bukan persoalan *qarīnah*. Oleh karena kata adalah penanda bagi konsep (referensi) yang ada di dalam pikiran (*mawjūd fī al-aẓhān*), maka ia menunjuk pada *al-istiqrāʿ* semata-mata karena lafaz, berupa generalisasi dari seluruh bawahannya.<sup>15</sup>

Secara umum, dalam bahasa Arab, sebuah kata yang diberi *alīf* dan *lām* seperti kata *al-insān* mewakili makna yang mencakup seluruh jenisnya sehingga disebut juga lafaz yang umum (*lafẓ ʿāmm*). Namun begitu, ada kata yang diberi *alīf* dan *lām* tapi tidak memiliki jenis, seperti kata *al-syams*. Di satu sisi secara akal kata *al-syams* ini tidak menolak kemungkinan adanya matahari lebih dari satu, berbeda dengan kata Allah yang mustahil lebih dari satu. Oleh karena itu, kata *al-syams* ini tetap dianggap bermakna universal.<sup>16</sup> Di sisi lain, yang disaksikan dengan mata kepala, matahari hanya satu sehingga tidak memiliki jenis. Akibatnya kata *al-syams* dianggap bukan term universal, tetapi anggapan ini ditimbulkan oleh faktor di luar bahasa, bukan dari petunjuk kata itu sendiri.<sup>17</sup> Dengan demikian, jika digunakan secara *mutlaq*, kata yang diberi *alīf* dan *lām* bermakna univesal karena petunjuk makna oleh lafaz itu sendiri.

---

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Mīyār al-ʿIlm fī al-Mantiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1961), hlm. 75.

<sup>16</sup> Al-Midānī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Maʿrifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 35.

<sup>17</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 53.

Dalam bahasa Indonesia, masalah ini terjadi jika sebuah kata universal digunakan tanpa *quantifier* (satu kata disebut universal bila mengikat bawahannya tanpa kecuali). Misalnya proposisi: Tanaman membutuhkan air. Menurut Mundiri, kata *tanaman* di sini bermakna semua tanaman, ini bisa diketahui dari hubungan antara subjek dan prediketnya, karena tidak satu tanaman pun tidak membutuhkan air.<sup>18</sup> Jadi relasi antara subjek dan prediket menjadi *qarīnah* memahami luas sempitnya kuantitas yang diikat oleh term subjek.

Masalahnya, jika kata yang bermakna universal dipakai dalam proposisi secara *muṭlaq* tanpa *quantifier*, apakah tetap bermakna universal? Menurut al-Mīdānī, kekuatannya berada pada tingkat partikular, bukan universal.<sup>19</sup> Maka terdapat tiga pendapat di sini: 1) bermakna partikular; 2) bermakna universal dengan adanya *qarīnah*; 3) bermakna universal yang ditunjuk oleh kata itu sendiri.

Ketiga pendapat ini harus dimoderasi, sebab pada dasarnya petunjuk kata didasarkan pada penggunaannya secara bahasa, sedangkan *qarīnah* diperlukan untuk memastikan makna dalam hal penggunaannya pada sebuah proposisi. Mengingat yang dimaksud dari makna adalah arti secara gramatikal, maka asalnya kata ber-*alif-lām* itu bermakna universal, lalu *qarīnah* menjadi petunjuk terhadap maksud penggunaannya di dalam sebuah proposisi tertentu.

### **b. Term equivokal (*lafz musyakkakan*)**

Term equivokal (*lafz musyakkakan*),<sup>20</sup> adalah term yang dikenakan pada beberapa hal atau benda dengan arti yang lebih kurang kualitasnya. Misalnya kata *cahaya* yang kualitasnya berbeda-beda, sebab cahaya pada matahari lebih kuat dari cahaya pada bulan, lalu cahaya matahari dan bulan lebih kuat dari cahaya pada nyala lampu listrik. Contoh lainnya kata *putih*, ketika diamati dengan penglihatan, tampak perbedaan lebih dan kurang kualitas antara putih pada salju dengan putih pada

---

<sup>18</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 57.

<sup>19</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 70.

<sup>20</sup> Majma', *al-Mu'jam al-Falsafi...*, hlm. 169.

kertas. Berikut definisinya:<sup>21</sup>

التشكيك وهي نسبة وجود معنى كلي في أفرادهِ، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متفاوتاً، نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي.

Equivokal (*al-tasykik*) adalah relasi keberadaan makna general di dalam satuan yang diikat oleh term, yaitu jika keberadaan makna pada satuan tersebut berbeda-beda dibanding dengan komprehensi (*al-mafhūm*) yang diperuntukkan bagi term general tersebut.

Sekilas term equivokal (*musyakkakan*) tampak serupa dengan term analogis (*musytarak*), sebab mencakup bawahan yang berbeda. Tetapi perbedaan tersebut hanya terjadi pada kualitas, yaitu lebih kurang makna, sedangkan hakikatnya tetap sama. Potensi keliru timbul karena menganggap lebih kurang kualitas mencegah serikat makna. Misalnya term *putih* dianggap tidak berserikat dengan *hitam* karena beda kualitas, padahal putih dan hitam sama-sama genus warna, maka keduanya berserikat pada genus.

### c. Term analogis (*lafz musytarak*)

Term analogis (*lafz musytarak*) adalah term yang digunakan dalam arti sebenarnya, namun digunakan pula untuk hal-hal lain karena ada hubungan dengan arti yang hakiki. Berikut definisinya:<sup>22</sup>

وأما المشتركة: فهي الأسامي التي تتطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة ألبتة؛ كاسم (العين) للعضو الباصر، والميزان، والموضع الذي ينفجر منه الماء وهي العين الفوارا، وكاسم (المشتري) لقبال عقد البيع، وللكوكب الذي هو في السماء المعدود عند المنجمين من السعود.

Adapun term analogis (*al-musytarakah*) adalah term yang diperuntukkan bagi objek berbeda-beda yang tidak berserikat pada definisi dan hakikat sama sekali. Seperti kata *al-'ayn* dalam arti indera penglihat, timbangan dan tempat terpancarnya air

<sup>21</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 51.

<sup>22</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 67.

(mata air). Demikian pula kata *al-musytarī* untuk orang yang boleh berakad jual beli, dan bintang di langit yang terlihat dan terhitung oleh ahli antronomi.

Dalam ilmu bahasa, kata/term yang digunakan untuk beberapa makna disebut kata homonimi. Istilah homonim berasal dari bahasa Yunani, yaitu *onoma* yang berarti nama dan *homo* yang berarti sama. Secara harfiah kata homonim berarti nama yang sama untuk benda atau hal lain atau berbeda sama sekali. Seperti kata *bisa* yang berarti *racun* pada ular dan juga memiliki arti *sanggup* atau *dapat*.<sup>23</sup>

Tantangan bagi penalaran hukum timbul pada penyerupaan term analogis (*isytirāk*) dengan term univok (*mutawāṭi'ah*). Term univok mengikat seluruh satuan di bawahnya dengan makna yang setara kualitasnya. Sedangkan makna di bawah term analogis malah berbeda-beda kualitas dan hakikatnya. Al-Ghazālī mengingatkan, bahwa term analogis (*musytarak*) bisa menunjuk pada makna yang sama sekali berbeda sehingga tidak ada *isytirāk*. Seperti kata *mata* (*'ayn*) yang bermakna mata kepala dan juga mata air.<sup>24</sup> Kedua makna ini merujuk kepada objek yang berbeda, bahkan tidak *isytirāk*.

Kekeliruan terjadi jika makna dari term analogis dianggap sama kualitasnya. Misalnya kata *hidup* (*ḥāyah*), jika dipakai pada tumbuhan berarti *bertambah* (*al-nama'*), tapi pada binatang ia berarti *bergerak* berdasar kehendak. Meski kata *hidup* digunakan secara *isytirāk* untuk makna *tumbuh* dan *bergerak*, tapi kedua makna ini tidak berserikat, bahkan berbeda sama sekali. Oleh karena itu, kata *hidup* (*ḥāyah*) tidak boleh disamakan dengan term univokal.

Dalam bahasa Indonesia, kata yang menjadi bagian (*afrad*) dari cakupan kata yang lebih umum disebut hiponimi. Kata hiponim berasal dari bahasa Yunani, yaitu *onoma* yang berarti nama dan *hipo* yang berarti di bawah. Secara harfiah hiponim berarti nama yang termasuk di bawah nama lain. Misalnya kata *bandeng* merupakan nama yang termasuk di bawah kata *ikan*.<sup>25</sup>

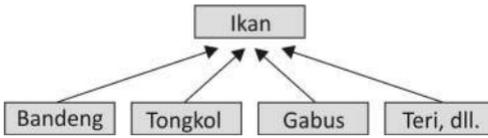
---

<sup>23</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 93.

<sup>24</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 67.

<sup>25</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 98.

Berikut ilustrasinya:



Gb. 4.1. Relasi kata hiponimi

Sumber: Diadaptasi dari Abdul Chaer, 2002.

Ilustrasi ini menunjukkan kata sebagai genus yang mengikat bawahannya secara sama kualitas. Tetapi jika kualitasnya tidak sama, maka disebut term equivokal (*kulliyān musyakkakan*). Dari diskusi yang berkembang di kalangan ahli logika, tiga kategori ini (*tawātu'*, *tasyākuk* dan *isytirāk*) berpotensi menimbulkan kekeliruan penalaran, sebab rawan terjadi pergeseran intensi (*isi/komprehensi/al-mafhūm*) dan ekstensi (*al-māsadaq*).

Selain tiga kategori di atas, sebagian ahli logika menambahkan dua kategori lagi, yaitu *tarāduf* dan *takhāluf*. Dengan demikian terdapat lima macam pola relasional antara kata dengan makna seperti terlihat dalam karya prosa al-Akhḍarī, pada *Faṣl Nisbat al-alfāz li al-Ma'ānī* ia bersyair:<sup>26</sup>

ونسبة الألفاظ للمعاني      خمسة أقسام بلا نقصان  
تواطؤ، تشاكك، تخالف      والإشتراك عكسه الترادف

Hubungan kata dengan maknanya      macamnya tidak kurang dari lima  
ia *tawātu'*, *tasyākuk* dan *takhāluf*      dan *isytirāk* kebalikannya *tarāduf*

Tampak di sini al-Akhḍarī secara tegas membatasi relasi kata dengan makna pada lima macam kategori, yaitu dengan memasukkan *al-tarāduf* dan *al-takhāluf*. Tetapi makna pada dua kategori ini tidak mengalami pergeseran komprehensi dan ekstensi sehingga relatif tidak menimbulkan masalah dalam penalaran. Oleh karena itu, dua kategori ini (*al-tarāduf* dan *al-takhāluf*) tidak banyak menimbulkan diskusi ahli logika. Imam al-Ghazālī mendefinisikan *lafz tarāduf* sebagai berikut:<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Akhḍarī, *Matn Sullam al-Munawwaraq* (Surabaya: al-Maktabah al-Saḡāfiyyah, t.th.), hlm.

<sup>27</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 66.

أما المترادفة: فنعني بها الألفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد، كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنشاب، وبالجملة: كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد يتنوله أحدهما من حيث يتنوله الآخر من غير فرق.. فهما مترادفان.

Adapun *al-mutarādifah* adalah term yang berbeda-beda secara tekstual yang diperuntukkan bagi makna yang sama. Misalnya kata *al-khamr* dan kata *al-uqar*, kata *al-lays* dan kata *al-asad*, kata *al-sahm* dan kata *al-nusysyab*. Secara keseluruhan, pada setiap dua term yang mewakili satu makna, maka term yang satu menjangkau apa yang dicakup oleh term yang lain tanpa beda. Oleh karena itu keduanya disebut *mutarādifāni*.

Dalam ilmu bahasa, kata yang dijadikan penanda bagi satu makna disebut sinonimi, berasal dari kata *onoma* yang berarti nama dan *syn* yang berarti dengan. Jadi secara harfiah sinonimi berarti nama lain untuk benda atau hal yang sama. Misalnya kata *buruk* dan *jelek*, kata *bunga*, *kembang* dan *puspa* adalah sinonimi.<sup>28</sup> Seperti dikatakan oleh al-Akhḍarī, *isytirāk* adalah kebalikan *tarāduf*, maka homonimi adalah kebalikan dari sinonimi.

Adapun *lafz takhāluf* disebut juga *al-mutabāyinah*, definisinya sebagai berikut:<sup>29</sup>

وأما المتباينة: فنعني بها الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة؛ كالسواد، والقدرة، والأسد، والمفتاح، والسماء، والشجر، والأرض، وسائر الأسماء، وهي الأكثر.

Adapun *al-mutabāyanah*, maksudnya adalah term yang berbeda-beda secara tekstual yang diperuntukkan bagi makna yang berbeda pula. Seperti kata *al-sawād*, *al-qudrah*, *al-asad*, *al-miftāh*, *al-samā*, *al-syajar*, *al-arḍ* dan kata-kata yang lain, jumlahnya banyak.

Tampak pada pernyataan ini, *takhāluf* disebut sebagai pola relasional terbanyak, maka ia merupakan pola dasar dalam relasi kata dengan makna. Bisa dikatakan bahwa asalnya satu kata adalah tanda bagi satu makna, namun dalam praktik dite-

<sup>28</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 82.

<sup>29</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 66.

mukan satu kata menjadi penanda bagi beberapa makna. Begitu pula ditemukan beberapa makna yang ditandai dengan satu kata. Melihat jumlahnya yang tidak banyak, diasumsikan ini adalah perkembangan dari konsep dasar, atau bisa disebut cabang (*furū'*) dari asal (*uṣūl*). Hal ini dikaji dalam ilmu semantik, yaitu satu cabang ilmu linguistik yang menyelidiki tentang makna kata, bagaimana asal mulanya, bagaimana perkembangannya, dan apa sebab-sebabnya hingga terjadi perubahan makna.<sup>30</sup>

Satu kaidah umum dalam ilmu semantik berbunyi: "Bentuk-bentuk yang berbeda akan berbeda pula maknanya". Maksudnya, kalau ada dua buah kata/leksem yang bentuknya berbeda, meskipun perbedaannya sedikit, tapi maknanya pasti akan berbeda. Oleh karena itu, dua buah kata yang disebut ber-sinonim pasti kesamaan maknanya tidak persis sertatus persen.<sup>31</sup> Jika kaidah ini dapat diterima, maka lima macam kategori relasi kata dengan makna di atas, merupakan kategorisasi yang mencakup konsep asal dan cabang-cabangnya.

Pembagian lima kategori relasi antara kata dan makna ini masih relevan dengan subjek materi ilmu logika. Sebab tambahan dua kategori di atas merupakan landasan bagi tiga kategori sebelumnya. Namun begitu, diskursus keilmuan logika justru berkisar pada tiga relasi cabang, yaitu *tawātu'*, *tasyākuh* dan *isytirāk*, sebab terkait masalah komprehensi dan ekstensi.

### 3. Ragam relasi makna

Ragam relasi makna timbul karena satu makna bisa setara dengan yang lain, bisa lebih umum atau lebih khusus. Misalnya kata *al-jism*, memiliki makna yang setara dengan kata *al-mutahayyiz*. Sementara kata *al-wujūd* lebih umum dari kata *al-jism*, adapun kata *al-ḥarakat* lebih khusus dari kata *al-jism*.<sup>32</sup> Untuk memahami hal ini, maka harus diketahui perbedaan universalialia dan partikularia.

Setiap kata dipastikan mengantar makna partikular atau makna universal ke dalam pikiran. Makna partikular bersifat ter-

---

<sup>30</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika...*, hlm. 93.

<sup>31</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 39.

<sup>32</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 72.

batas pada satuan atau individu tertentu. Berikut definisinya:<sup>33</sup>

أما الجزئي: فهو كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد أو هو ما لا يقبل في الذهن الإشتراك.

Partikularia adalah setiap pemahaman di dalam pikiran yang ditandai dengan pembatasan luasnya dalam cakupan satuan, atau sesuatu yang oleh pikiran ditolak perserikatannya dengan yang lain.

Ciri partikularia adalah penamaan yang khusus, seperti nama orang (*proper name*) yang disematkan pada orang tertentu, misalnya Khalid, Saleh dan lain-lain. Setiap nama diperuntukkan untuk satu orang tertentu, walau ada beberapa orang yang memiliki nama yang sama. Adapun definisi universalialia adalah sebagai berikut:<sup>34</sup>

وأما الكلي: فهو كل مفهوم ذهني لا يجمع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا علي فرد واحد قعد، أو لا يوجد منه في الواقع أي فرد.

Adapun universalialia adalah setiap pemahaman dalam pikiran yang tidak mencegah terjadinya serikat, walaupun dalam kenyataannya hanya ada satu fakta, atau bahkan tidak didapati satu faktapun dalam realitas.

Contoh universalialia seperti kata manusia (*insān*), hewan (*ḥayawān*), bintang (*najm*), burung (*tā'ir*), matahari (*syams*), bulan (*qamar*), Pencipta dari tiada (*Khāliq min al-a'dam*), sesuatu yang tak ada (*ma'dūm*), singa bersayap (*'anqā'*), yang berserikat dengan Pencipta (*syarīk al-Khāliq*), yang wajib ada (*wājib al-wujūd*) dan lain-lain.

Pada contoh ini, kata *syams* dan *qamar* adalah universalialia yang hanya ada satu fakta dalam realitas, sebab yang disaksikan oleh manusia hanya satu matahari dan satu bulan. Tetapi fakta ini tidak mencegah sifat universal makna kata *syams* dan *qamar*, sebab secara akal tidak tertutup kemungkinan ada matahari atau bulan yang lain.

<sup>33</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 34,

<sup>34</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 35,

Tampak pula pada contoh Pencipta dari tiada (*Khāliq min al-a'dam*), adanya *Khāliq* yang hakiki hanya satu dan mustahil adanya yang lain, tapi ini tidak mencegah sifat universal kata *Khāliq*. Lalu pada contoh kata *ma'dūm* dan *'anqā'*, tidak didapati satu pun fakta, tapi juga tidak mencegah sifat universal kedua kata ini. Demikian pula pada kata *syarik al-Khāliq*, dipastikan tidak ada satu pun serikat bagi Allah, tapi kata ini tetap bersifat universal.

Adapun pada contoh kata *insān*, atau *ḥayawān*, sifat universal timbul dari generalisasi terhadap satuan yang diikat oleh kata, yaitu berdasar sifat terdalam (esensi) yang menyatukannya. Menurut Imam al-Ghazālī, setelah melihat seekor kuda, maka pikiran membentuk konsep kuda yang universal, yaitu konsep yang lepas dari kondisi partikularia seperti besar, kecil, warna dan sebagainya.<sup>35</sup> Universalia seperti ini merupakan hasil abstraksi terhadap sifat esensial dari seluruh partikularia yang terhimpun di bawah universalia.

Kata universalia juga digunakan untuk menyebut keseluruhan yang tersusun dari bagian-bagian, misalnya rumah yang tersusun dari pondasi, tiang, dinding, atap, pintu, jendela dan lain-lain. Maka kata rumah merupakan universalia yang mencakup unsur-unsur atau bagian-bagian yang disusun menjadi sebuah rumah. Demikian pula sifat universal pada kata manusia, bisa dipahami karena tersusun dari bagian-bagian berupa kepala, badan, tangan, kaki dan sebagainya.

Dilihat dalam tradisi ilmiah Arab, universalia yang diabstraksi dari sifat esensial disebut "*kullī*" dan partikularianya disebut "*juz'ī*", yaitu dengan tambahan huruf *yā' nisbah*. Sementara pada universalia yang tersusun dari bagian-bagian disebut "*kull*" dan partikularianya disebut "*juz*" tanpa tambahan huruf *yā' nisbah*. Perbedaan ini perlu diperhatikan dalam diskusi logika penalaran hukum.

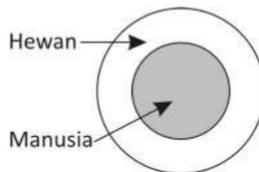
Sifat universalia dan partikularia ini berakibat pada pergeseran komprehensi-ekstensi, maka timbullah ragam relasi makna yang bisa dipilah dalam lima belas macam kategori

---

<sup>35</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 78.

berikut:<sup>36</sup>

1. *Tabāyun*, yaitu perbandingan antara satu makna dengan makna lain yang berbeda komprehensi dan tidak ada kesesuaian antara satuan yang dicakup oleh yang satu dengan yang lain. Menurut ahli logika, term ini beda komprehensi (*al-mafhūm*) dan ekstensi (*al-māṣadaq*). Misalnya kata *al-insān* dengan kata *al-fars*.
2. *Al-Tasāwi*, yaitu perbandingan antara satu makna dengan makna lain yang berbeda komprehensi tapi bersatu pada ekstensinya. Misalnya kata *muslim* yang artinya orang yang secara eksplisit membenarkan risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Sedangkan kata *mukmin* berarti orang yang membenarkan risalah Nabi saw. secara implisit dalam hati. Jadi kedua kata ini berbeda secara komprehensi (*al-mafhūm*), tapi sama secara ekstensi (*al-māṣadaq*). Sebab pada dasarnya, seseorang yang membenarkan risalah Rasul saw. dalam hatinya juga boleh disebut muslim.
3. *Al-'Umūm wa al-khuṣūṣ al-muṭlaq*, yaitu perbandingan antara satu makna dengan makna lain yang berbeda pada komprehensi, di mana yang pertama mencakup satuan yang diikat oleh yang lain. Sebaliknya yang kedua hanya mencakup sebagian satuan yang diikat oleh yang pertama. Ini berlaku pada term universal yang wilayahnya mencakup apa yang diikat oleh term partikular, sementara term partikular hanya mengikat sebagian satuan dalam wilayah term universal. Misalnya perbandingan kata hewan (*al-ḥayawān*) dan manusia (*al-insān*) pada ilustrasi berikut ini:



Gb. 4.2. Relasi makna *al-'umūm wa al-khuṣūṣ al-muṭlaq*

Sumber: Diadaptasi dari Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah*, 1993.

4. *Al-'Umūm wa al-khuṣūṣ min wajh*, yaitu perbandingan anta-

<sup>36</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 47, dst.

ra makna universal yang satu dengan makna universal lain, dari segi perpotongan cakupan yang satu terhadap apa yang dicakup oleh yang lainnya, dan kemandirian masing-masing dalam hal satuan yang dicakup oleh yang satu tapi tidak dicakup oleh yang lain. Misalnya term universal *hewan* dan term universal *putih*, di mana keduanya berpotongan pada term *hewan putih*, tapi kedua term ini berdiri sendiri, yaitu pada *putih* yang selain *hewan* dan pada *hewan* yang tidak berwarna *putih*. Perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 4.3. Relasi makna *al-'umūm wa al-khuṣūṣ min wajh*

Sumber: Diadaptasi dari Al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifah*, 1993.

5. *Al-Tawāṭu'*, yaitu perbandingan makna universal pada satuan-satuan objek yang dicakup oleh term universal, dilihat dari segi kualitas makna dan tidak ada perbedaan di antara satuan-satuan objek yang dicakupnya. Misalnya kata *titik* dan kata *benar*, kedua kata ini digunakan dalam kualitas yang sama terhadap satuan.
6. *Al-Tasykīk*, yaitu perbandingan makna universal pada satuan-satuan objek yang dicakup oleh term, dilihat dari lebih kurang kualitas makna di antara satuannya. Lebih kurang makna diukur berdasar komprehensi (*al-mafhūm*) yang diperuntukkan bagi term universal tersebut, seperti kata *cahaya* yang beda kualitasnya;
7. *Al-Tarāduf* (sinonimi), yaitu perbandingan makna pada term-term berbeda yang menunjuk pada makna yang sama. Pada *al-tarāduf* terjadi kesatuan makna meski term berbeda, seperti kata *al-insān* dan kata *al-basyar*, keduanya berbeda term tapi satu makna.
8. *Al-Isytirāk* (homonimi), yaitu perbandingan makna yang dilihat dari segi berserikatnya beberapa makna pada peruntukan satu term. Ini disebut *al-isytirāk* karena pada satu

term/kata bersatu beberapa makna, jadi kebalikan dari *al-tarāduf* (sinonimi). Seperti kata *al-'ayn* yang berarti mata kepala dan juga mata air.

9. *Al-Takhāluḥ*, yaitu perbandingan antara satu makna dan makna lain yang dilihat dari segi kemungkinan bersatu dan berpisah pada ruang dan waktu yang sama. Misalnya term *tinggi* dan *putih* yang bersatu pada ungkapan: Orang yang tinggi berkulit putih, tapi pada ruang dan waktu yang sama keduanya berpisah, seperti pada ungkapan: Orang yang pendek dan berkulit hitam.
10. *Al-Taḍāddud*, yaitu perbandingan antara satu makna dan makna lain yang dilihat dari segi ketidakmungkinan bersatunya, bahkan keduanya kedua-duanya berpisah pada ruang dan waktu yang sama, misalnya term *putih* dan *hitam*.
11. *Al-Tanāquḍ* (antonim), yaitu perbandingan antara satu makna dengan makna lainnya dilihat dari segi tidak mungkin bersatu dan juga tidak mungkin salah satunya tiada pada ruang dan waktu yang sama. Jadi salah satunya harus ada dan meniadakan yang lain, misalnya term *al-mawjud* dan term *al-'adam*. Dalam ilmu bahasa, ini disebut kata privatif karena mengandung makna tidak adanya sesuatu, misalnya kata *buruk* yang berarti tidak baik.
12. *Al-Tamāsuḥ*, yaitu perbandingan makna antara yang satu dengan makna lainnya yang bersatu pada konklusi. Misalnya makna yang dikandung oleh perkalian dari angka lima yang sama hasilnya dengan term dua puluh lima.
13. *Al-Kulliyah wa al-juz'iyah*, yaitu perbandingan makna dengan makna lain dari segi sifatnya yang universal, dan yang lain adalah partikular yang dicakupnya. Misalnya term universal *al-insān* dengan term partikular *Khalid* (nama diri/*proper name*).
14. *Al-Kullī wa al-juz'i*, yaitu perbandingan antara satu makna dan makna lainnya dari segi keadaan salah satunya bersifat universal dan lainnya adalah partikular yang menyusunnya. Jika universalia (*al-kull*) ada, maka dipastikan partikularia (*al-juz'*) ada di dalam bagian universalia. Misalnya term *tangan* dalam relasinya dengan term *Khalid*, di mana tangan

adalah bagian dari tubuh si Khalid.

15. *Al-Idāfah*, yaitu perbandingan antara dua makna di mana yang satu dipahami dari pemahaman terhadap yang lain. Misalnya term *ayah* yang dipahami dari term *anak*.

Ragam kategori relasi makna ini merupakan perpaduan antara perspektif ilmu bahasa dan ilmu logika. Untuk lebih mendalaminya, dianjurkan agar pembaca merujuk buku-buku tentang ilmu semantik dan sintaksis bahasa Indonesia.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Merujuk Peraturan Presiden Republik Indonesia No. 63 Tahun 2019 tentang Penggunaan Bahasa Indonesia, bahasa hukum diakui memiliki corak tersendiri. Penggunaannya mencakup pembentukan kata, penyusunan kalimat, teknik penulisan dan pengejaan. Tak bisa dipungkiri, bahasa ilmiah hukum membentuk iklimnya sendiri.

Karakteristik bahasa hukum terletak pada istilah, komposisi, gaya bahasa dan kandungan artinya yang khusus seperti contoh berikut:<sup>37</sup>

- perintah (*amr/gebod*) kewajiban umum untuk melakukan sesuatu;
- larangan (*nahy/verbod*), kewajiban umum untuk tidak melakukan sesuatu;
- dispensasi (pembebasan/*rukḥṣah/vrijstelling*) pembolehan (*verlof*) khusus untuk tidak melakukan apa yang secara umum diharuskan;
- izin (permisi/*al-izn/toestemming*), pembolehan khusus untuk melakukan sesuatu yang secara umum dilarang.

Makna satu kata dalam bahasa hukum berhubungan dengan akibat hukum. Misalnya kata *batal*, berarti ada penghalang, walau unsur perbuatan hukum terpenuhi. Beda halnya kata *tidak sah*, ini berarti tidak memenuhi syarat dan rukun. Begitu pula kata *ditolak*, berbeda dengan kata *tidak diterima* yang berpeluang untuk diajukan kembali. Jadi praktisi hukum harus paham relasi kata dan makna.

---

<sup>37</sup> I Dewa Gede Atmadja, *Pengantar Penalaran Hukum dan Argumentasi Hukum* (Denpasar: Bali Aga, 2009), hlm. 25.

Relasi kata dan makna lebih spesifik saat dibicarakan dalam konteks penalaran hukum, seperti logika kumulatif pada pemakaian kata *dan*, logika alternatif pada pemakaian kata *atau*, dan logika kumulatif-alternatif pada penggunaan kata *dan/atau*.<sup>38</sup> Bisa saja satu kata kunci di dalam satu pasal tidak digunakan secara utuh berdasar petunjuk makna secara konvensi. Misalnya kata 'luka berat' pada Pasal 351 KUHP, bisa bermakna konsekuensinya yang berupa cedera atau akibatnya yang menimbulkan cacat anggota tubuh.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Lafaz atau kata merupakan tanda bunyi yang dijadikan penanda bagi makna, seperti kata *kucing* yang digunakan untuk menyebut seekor hewan tertentu. Sebagai penanda, kata menjadi petunjuk (*dāll*) sedangkan makna adalah apa yang ditunjuk (*madlūl*), maka perkataan seseorang menjadi petunjuk (*dāll*) bagi makna yang merupakan maksud yang hendak ia sampaikan (*madlūl*).
2. Dalam ilmu logika, petunjuk kata kepada makna dibagi tiga kategori: 1) petunjuk kata sesuai dengan penetapannya berdasar konvensi linguistik/*wad' lughawī*, disebut *dilālah muṭābaqah*); 2) petunjuk kata terhadap bagian dari makna (*dilālah taḍammun*); 3) petunjuk kata terhadap konsekuensinya (*dilālah iltizām*).
3. Makna leksikal adalah makna yang sesuai dengan referennya, dan sesuai dengan hasil observasi alat indera atau makna yang sungguh-sungguh nyata dalam kehidupan. Tetapi dalam penggunaannya secara gramatikal, makna kata dapat mengalami pergeseran akibat proses gramatika seperti proses afiksasi, proses duplikasi dan proses komposisi.
4. Dalam logika, leksem atau kata disebut term, yaitu kata atau frasa yang memiliki pengertian sehingga membuat konsep atau ide menjadi nyata. Dengan kata lain, term adalah konkretisasi dari suatu konsep atau ide. Melihat

---

<sup>38</sup> Fajlurrahman Jurdi, *Logika Hukum*, cet. I, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 138.

isinya, term ada yang bersifat kategorimatis, yaitu kata yang memiliki makna tanpa bantuan kata lain, misalnya kata *filosuf, guru, merah, matahari* dan sebagainya. Ada pula term yang sinkategorimatis, yaitu kata yang mendapatkan makna dengan bantuan kata-kata lain, misalnya kata *dari, kepada* dan sebagainya.

5. Term kategorimatis dibedakan lagi menjadi tiga macam, yaitu: 1) univokal; 2) equivokal; dan 3) analogis.
6. Term univokal (*lafz mutawaṭi'*). Term ini dikenakan kepada beberapa hal atau benda yang kualitasnya sama. Misalnya pada kalimat: Adam adalah manusia, term *manusia* digunakan dalam kualitas yang sama, sebab berupa generalisasi dari bagian (*afrad*) yang dicakupnya.
7. Term equivokal (*lafz musyakkakan*). Term ini dikenakan pada beberapa hal atau benda dengan arti yang kualitasnya lebih kurang. Misalnya kata *cahaya* yang kualitasnya berbeda-beda, sebab cahaya matahari lebih kuat dari cahaya bulan, lalu cahaya matahari dan bulan lebih kuat dari cahaya lampu listrik.
8. Term analogis (*lafz musytarak*). Term ini digunakan dalam arti sebenarnya, namun digunakan pula untuk hal-hal lain karena ada hubungan dengan arti yang hakiki. Seperti kata *bisa* yang berarti *racun* pada ular dan juga memiliki arti *sanggup* atau *dapat*.
9. Relasi makna-makna, sekurang-kurangnya dapat pilah dalam lima belas macam kategori.
10. Karakteristik bahasa hukum terletak pada istilah, komposisi, gaya bahasa dan kandungan artinya yang khusus. Penggunaan bahasa hukum mencakup pembentukan kata, penyusunan kalimat, teknik penulisan dan pengejaan.

#### **D. Saran Bacaan**

Abdul Chaer. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Fajlurrahman Jurdi. *Logika Hukum*. cet. I. Jakarta: Kencana, 2017.

- I Dewa Gede Atmadja. *Pengantar Penalaran Hukum, dan Argumentasi Hukum*. Denpasar: Bali Aga, 2009.
- Al-Mīdānī, ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Ḍawābiṭ al-Ma’rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

## E. Latihan

1. Jelaskan pengertian term dalam istilah ilmu logika.
2. Buatlah perbedaan kontras antara makna leksikal dan makna gramatikal.
3. Jelaskan perbedaan antara term univokal, term equivokal; dan term analogis.
4. Berikan argumen ringkas terkait masuknya materi tentang term univokal, term equivokal dan term analogis dalam kajian logika.
5. Apakah sebab timbulnya ragam relasi antara kata dan makna?
6. Dalam ilmu logika, petunjuk kata kepada makna dibagi tiga, kecuali...
  - a. petunjuk kata yang sesuai konvensi linguistik.
  - b. petunjuk kata terhadap bagian dari makna.
  - c. petunjuk kata terhadap konsekuensi.
  - d. petunjuk kata terhadap objek dalam realitas.
7. Seseorang berkata: “Sekarang musim hujan, tolong perbaiki rumah saya”. Dapat dipahami bahwa yang dimaksud adalah...
  - a. kata rumah dalam arti *muṭābaqah*.
  - b. kata rumah dalam arti *taḍammun*.
  - c. kata rumah dalam arti *iltizām*.
  - d. b dan c salah.
8. Term kategorimatis dibedakan menjadi tiga macam, kecuali...
  - a. univokal.
  - b. equivokal.
  - c. konsonan.
  - d. analogis.

9. Perbandingan makna yang dilihat dari segi berserikatnya beberapa makna pada satu term, disebut...
  - a. homonimi (*al-isytirāk*).
  - b. antonimi (*al-tanāquḍ*).
  - c. sinonimi (*al-tarāduf*).
  - d. hiponimi (*al-tawāṭu*).
10. Pemakaian kata *dan*, *atau*, dan kata *dan/atau* memiliki logika tersendiri dalam konteks...
  - a. pembentukan kata.
  - b. penyusunan kalimat.
  - c. teknik penulisan.
  - d. pengejaan.

## F. Daftar Istilah

*Dilālah muṭābaqah*: petunjuk kata sesuai dengan penetapannya berdasarkan konvensi linguistik/*waḍ' lughawī*.

*Dilālah taḍammun*: petunjuk kata terhadap bagian dari makna.

*Dilālah iltizām*: petunjuk kata terhadap konsekuensinya.

Konvensi linguistik (*waḍ' lughawī*) adalah penetapan sebuah kata sebagai penanda bagi suatu makna yang terjadi berdasar kesepakatan pemakai bahasa.

Leksem adalah satuan leksikal dasar yang abstrak yang mendasari pelbagai bentuk kata.

Referen adalah benda atau orang tertentu yang diacu oleh kata atau untaian kata dalam kalimat atau konteks tertentu.

Referensi adalah hubungan antara referen dan lambang (bentuk bahasa) yang dipakai untuk mewakilinya

Semantik adalah ilmu tentang makna kata dan kalimat; atau pengetahuan tentang seluk beluk dan pergeseran arti kata.

Term: kata atau frasa yang memiliki pengertian sehingga membuat konsep atau ide menjadi nyata. Dengan kata lain, term adalah konkretisasi dari suatu konsep atau ide.

## **BAB LIMA**

### **MAKNA GRAMATIKAL**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) pergeseran makna kata saat digunakan secara gramatikal dalam bahasa hukum. Untuk itu mahasiswa diberi orientasi dan wawasan agar sampai pada kompetensi menganalisis. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian makna gramatikal dan macam-macam proposisi;
2. Pergeseran komprehensi dan ekstensi, serta relevansinya dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu mengintegrasikan antara teori semantik tentang makna gramatikal dan pergeseran komprehensi dalam penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang makna gramatikal;
2. Membangun skema tentang pergeseran komprehensi dan ekstensi serta relevansinya dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Makna Gramatikal

Setelah memahami relasi kata dan makna, maka kajian bisa dilanjutkan dengan materi tentang makna gramatikal. Dalam jalinan kalimat, kerap terjadi pergeseran komprehensi dan ekstensi sehingga perlu pemahaman tentang denotasi dan konotasi. Dari itu pemahaman terhadap makna gramatikal tidak lepas dari konteks, sehingga makna gramatikal sering disebut makna kontekstual atau makna situasional.<sup>1</sup> Hal serupa terjadi pula pada hukum, karena bahasa hukum juga disampaikan dalam konteks tertentu. Oleh karena itu, terdapat makna gramatikal tersendiri dalam konteks kajian hukum.

### 1. Pengertian makna gramatikal

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *kalimat* berarti kesatuan ujar yang mengungkapkan suatu konsep pikiran dan perasaan.<sup>2</sup> Adapun secara terminologis, kalimat diartikan sebagai satuan sintaksis yang disusun dari konstituen dasar berupa klausa, bila perlu dilengkapi dengan konjungsi disertai dengan intonasi final.<sup>3</sup> Jadi kalimat memiliki bentuk dan susunan tersendiri.

Dilihat dari isinya, sebuah kalimat bisa saja memuat berita (informasi/*khabar*), atau permintaan dari orang yang tinggi (disebut perintah/*amr*). Sebaliknya permintaan dari orang yang lebih rendah disebut doa, sedangkan permintaan dari orang yang setara disebut *iltimās*.<sup>4</sup> Hal ini menjelaskan peran kalimat dalam menjalankan tiga fungsi bahasa, yaitu: 1) fungsi informatif, baik afirmasi maupun negasi; 2) fungsi ekspresif, yaitu pengungkapan rasa; 3) fungsi direktif menyampaikan permintaan atau perintah.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 62.

<sup>2</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 609.

<sup>3</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, cet. I (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 44.

<sup>4</sup> Ahmad al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 8

<sup>5</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 86.

Berdasarkan fungsinya secara bahasa, maka setiap kalimat tentu memuat makna, informasi dan maksud penutur yang dipahami dari jalinan kata dalam kalimat.<sup>6</sup> Di antara maksud tersebut, yang menjadi perhatian logika adalah menyampaikan keputusan melalui proposisi. Mengingat intelek bertujuan mencapai kebenaran, maka seluruh usaha akal adalah untuk membuat keputusan yang benar.<sup>7</sup> Oleh karena keputusan disampaikan melalui proposisi, maka logika fokus pada bentuk-bentuk kalimat yang benar. Dari itu logika sama sekali tidak membahas kalimat permintaan, sebab permintaan tidak berkaitan dengan benar salah sehingga tidak memerlukan dalil atau hujah untuk menetapkan benar salahnya.<sup>8</sup>

Perhatian logika justru tertuju pada kalimat berita atau kalimat deklaratif (*al-jumlah al-khabariyyah*), baik itu kalimat yang berisi penetapan (afirmasi/*mūjabah*) atau penyangkalan (negasi/*sālibah*), sebab pada kalimat deklaratif berlaku benar dan salah. Jika ia benar, maka diperlukan dalil dan hujah untuk dapat menetapkan kebenaran sesuai dengan kenyataannya. Dalil dan hujah juga diperlukan untuk meyakinkan lawan bicara akan kebenarannya. Demikian pula jika salah, diperlukan dalil dan hujah untuk dapat membuktikan salahnya dan juga untuk meyakinkan lawan bicara.

Kalimat yang mengandung penetapan atau penyangkalan ini, dalam ilmu logika disebut proposisi. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *proposisi* berarti ungkapan yang dapat dipercaya, disangsikan, disangkal atau dibuktikan benar tidaknya.<sup>9</sup> Proposisi dalam bahasa Arab disebut *al-qaḍiyyah*, yaitu berasal dari kata *al-qaḍā'* yang artinya hukum. Alasannya karena pada kalimat deklaratif terjadi penetapan hukum, yaitu pada penyandaran prediket kepada subjek, baik itu berupa afirmasi (*mūjabah*) maupun negasi (*sālibah*). Jadi penyandaran *ḥukm* kepada *maḥkūm 'alayh* adalah sebab kalimat deklaratif

---

<sup>6</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 29.

<sup>7</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika...*, hlm. 155.

<sup>8</sup> Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 68.

<sup>9</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 1106.

disebut sebagai proposisi atau *qaḍiyyah*.<sup>10</sup>

Proposisi adalah unit terkecil pemikiran yang mengandung maksud sempurna, maka sebuah proposisi bisa salah dan bisa juga benar.<sup>11</sup> Menurut ahli bahasa (*al-naḥwiyyūn*), proposisi terdiri dari subjek dan prediket (*mubtada'* dan *khavar*). Adapun ahli kalam (*mutakallimin*) menyebutnya sifat dan yang disifatkan (*ṣifat* dan *mawṣūf*). Sementara ahli fikih (*fuqahā'*) menyebutnya sebagai *ḥukm* dan *maḥkūm 'alayh*. Lalu menurut ahli logika (*al-mantiqiyūn*) ia terdiri dari *mawḍū'* dan *maḥmūl*.

Dilihat dalam operasi *al-qiyās*, proposisi disebut juga premis (*muqaddimah*), yaitu premis mayor (*muqaddimah kubrā*) dan premis minor (*muqaddimah ṣughrā*). Lalu kesimpulannya disebut konklusi (*natijah*) yang juga berupa proposisi. Perhatikan contoh berikut:

- Premis mayor (*muqaddimah kubrā*) : Semua manusia adalah fana;
- Premis minor (*muqaddimah ṣughrā*) : Budi adalah manusia;
- Konklusi (*natijah*) : Budi adalah fana.

Dalam sebuah penalaran, jika premis-premis yang digunakan tidak menghasilkan konklusi, tapi dikemukakan dalam perdebatan, maka ia disebut *da'wā*.<sup>12</sup> Hal ini disebabkan oleh ketidakcukupan dalil dan hujah, atau kesalahan formal sehingga proposisi (*qaḍiyyah*) tidak dapat menghasilkan konklusi (*natijah*).

Dilihat dari bentuknya, dalam logika dikenal ada tiga macam proposisi, yaitu: 1) proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*); 2) proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah al-muttaṣilah*); dan 3) proposisi disyungtif (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah al-munfaṣilah*).

## 2. Macam-macam proposisi

### a. Proposisi kategorik

Sebuah kalimat deklaratif disebut proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*) jika hukum di dalamnya ditegakkan semata-mata untuk menyandarkan sesuatu kepada yang lain secara afirmasi (*mūjabah*) atau negasi (*sālibah*). Definisinya

<sup>10</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 69.

<sup>11</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 54, 59.

<sup>12</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 80.

sebagai berikut:<sup>13</sup>

القضية الحملية: هي التي يكون الحكم فيها قائما على إسناد شيء إلى شيء آخر أو نفيه عنه.

*Al-Qaḍīyyah al-ḥamliyyah* adalah proposisi yang hukum padanya berupa penyandaran sesuatu kepada sesuatu yang lain atau menegasikannya.

Contoh afirmasi: Si Zayd adalah manusia; hujan telah turun, dan contoh negasi: Si Zayd bukan batu; matahari belum terbenam. Pada contoh ini, si penutur melakukan penyandaran prediket kepada subjek, tanpa bergantung pada hukum kausalitas atau syarat. Kalimat deklaratif (*jumlah khabariyyah*) seperti inilah yang disebut *qaḍīyyah ḥamliyyah*, sebab konsep dasarnya menyandarkan (*ḥaml*) sesuatu (prediket) kepada yang lain (subjek).<sup>14</sup>

Dilihat dari unsur yang membentuknya, proposisi kategorik terdiri dari pembilang (*quantifier/sūr*), subjek (*mawḍu'*), kopula (*rābiṭah*/penghubung) dan prediket (*maḥmūl*). Berikut contohnya:

Semua + manusia + adalah + fana  
Pembilang (*sūr*) + Subjek (*mawḍu'*) + kopula (*rābiṭah*) + prediket

Pembilang (*quantifier/sūr*) adalah kata yang menunjuk pada kuantitas (*kamm*) dari jumlah bawahan/anggota (*afrād*) yang diikat oleh term subjek. Sementara term subjek (*mawḍu'*) adalah term yang menjadi pokok pembicaraan. Adapun kopula (*al-rābiṭ*/penghubung) adalah kata yang menyatakan hubungan antara term subjek dan term prediket. Kemudian yang terakhir adalah prediket (*maḥmūl*), yaitu term yang menerangkan subjek.

Mengingat pada sebuah proposisi terjadi penyandaran prediket kepada subjek, maka proposisi dapat dibedakan berdasar kuantitas (*kamm*) dari subjek, yaitu berdasar pembilangnya (*quantifier/sūr*). Dari itu diketahui adanya proposisi yang bersifat tertentu (*ta'yin*) pada satu subjek secara singular (*syakḥsiyyah*). Tetapi jika tidak tertentu, maka ada kala *quantifier (sūr)* berupa universalialia (*kulliyah*) yang cakupannya luas dan umum (*muṭlaqah 'āmmah*). Bisa juga *quantifier/sūr-*

<sup>13</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 81.

<sup>14</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 78.

nya berupa partikularia (*juz'iyah*) yang cakupannya khusus (*muṭlaqah khāṣṣah*). Namun tak jarang sebuah proposisi tidak diberi *quantifier*, maka ia disebut *al-qaḍiyyah al-muhmalah*.

Dilihat dari kualitasnya, masing-masing proposisi itu dibagi lagi menjadi afirmatif (*mūjabah*) dan negatif (*sālibah*). Dengan melihat kuantitas dan kualitasnya, maka proposisi dapat dibagi pada delapan kategori sebagaimana ilustrasi berikut ini:



Gb. 5.1. Kategorisasi proposisi berdasar kuantitas dan kualitasnya

Sumber: disarikan dari al-Ghazāli, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq*.

Mengingat proposisi singular dan proposisi tanpa *quantifier* (*al-qaḍiyyah al-muhmalah*) dapat dianggap masuk ke dalam kategori partikular, maka secara umum terdapat empat proposisi berikut:<sup>15</sup>

1. Proposisi universal afirmatif, semua S adalah P.
2. Proposisi universal negatif, semua S bukan P.
3. Proposisi partikular afirmatif, sebagian S adalah P.
4. Proposisi partikular negatif, sebagian S bukan P.

Sejak abad pertengahan, jenis-jenis proposisi ini dilambangkan dengan menggunakan huruf, yaitu A, E, I dan O:<sup>16</sup>

- A: Proposisi universal afirmatif, diambil dari huruf pertama kata Latin *affirmo*.
- E: Proposisi universal negatif, diambil dari huruf kedua kata latin *nego*.

<sup>15</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 38.

<sup>16</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika:...*, hlm. 172

- I: Proposisi partikular afirmatif, diambil dari huruf keempat kata Latin *affirmo*.
- O: Proposisi partikular negatif, diambil dari huruf keempat kata Latin *nego*.

Terhadap empat kategori proposisi ini, dikaji tentang distribusi term subjek dan term prediket. Distribusi adalah sebaran term yang menunjukkan luas atau sempit cakupan dari term subjek atau term prediket. Term yang tidak terdistribusi adalah term yang mencakup sebagian kuantitas subjek atau prediket. Berikut uraiannya:<sup>17</sup>

1. Proposisi A, term subjek berdistribusi, dan term prediket tidak berdistribusi, contoh: Semua burung adalah hewan.
2. Proposisi E, subjek berdistribusi, dan term prediket berdistribusi, contoh: Semua presiden bukanlah kaisar.
3. Proposisi I, term subjek tidak berdistribusi, dan term prediket tidak berdistribusi, contoh: Sebagian manusia adalah peramah.
4. Proposisi O, term subjek tidak terdistribusi, dan term prediket berdistribusi, contoh: Sebagian manusia tidak cerdik.

Persoalan distribusi inilah yang menimbulkan diskusi panjang dalam ilmu logika, sebab berkaitan dengan benar salah proposisi. Terutama dalam inferensi langsung (*al-istidlāl al-mubasyir*), di mana terdapat kemungkinan benar pada lawan atau kebalikan proposisi. Masalahnya, tak jarang proposisi kategorik (*qadīyyah ḥamliyyah*) dikemukakan tanpa pembilang (*quantifier/sūr*). Menangkap maksud penutur pada proposisi yang tanpa pembilang (*al-qadīyyah al-muḥmalah*) tidak mudah. Imam al-Ghazālī mengingatkan rentannya potensi keliru di sini. Ia mencontohkan:<sup>18</sup>

ومثاله من الفقه إن طلبت استيضاحا: أن يقول الشافعي مثلا: معلوم أن المطعوم ربوي، وسفرجل مطعوم؛ فليكن ربويا.

Contohnya dalam fikih, jika engkau ingin kejelasan: misalnya perkataan al-Syāfi'ī: "Diketahui bahwa makanan bersifat ribawi, buah jeruk adalah makanan, maka adalah ia bersifat ribawi."

<sup>17</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 38.

<sup>18</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 82.

Jika yang dimaksud dengan kata *makanan* pada proposisi ini adalah sebagian dari jenis makanan, maka bisa saja proposisi ini tidak mencakup jeruk. Bahkan bisa saja jeruk masuk dalam lawan proposisi (*naqīd al-qādiyyah*), yaitu masuk dalam kategori bukan ribawi. Akibatnya tidak menghasilkan konklusi, sebab premis mayor mengandung maksud khusus, bukan maksud umum yang mencakup jeruk. Ini merupakan cacat dalam tatanan *al-qiyās* sehingga keluar dari kategori yang menghasilkan konklusi (*natijah*).<sup>19</sup>

Perhatikan, pada proposisi di atas terdapat potensi keliru jika kata *makanan* digunakan secara *taḍammun*.<sup>20</sup> Sebab yang dimaksud adalah sebagian dari kategori makanan. Akibatnya, premis minor tak tercakup oleh premis mayor, maka tidak menghasilkan konklusi. Potensi kekeliruan timbul karena proposisi yang digunakan tidak memiliki pembatas (*quantifier/sūr*).

Mengingat konsep dasar dari proposisi kategorik (*qādiyyah ḥamliyyah*) adalah menyandarkan (*ḥaml*) sesuatu (prediket) kepada yang lain (subjek), maka dalam relasi antara *ḥukm* dan *maḥkūm ‘alayh* terdapat potensi keliru yang dipilah ke dalam tiga sifat. Bisa saja relasi tersebut bersifat probabilitas (*al-imbān*), atau pasti (*al-wujūb*), atau tertolak/mustahil (*mumtani’/istiḥālah*).

Relasi yang bersifat determinan (pasti/*al-wujūb*) terdapat pada proposisi analitik, sebab prediketnya memiliki pengertian yang sudah terkandung pada subjek. Proposisi analitik disebut juga proposisi apriori, sebab ia tidak mengandung pengetahuan baru.<sup>21</sup> Misalnya ungkapan: “Mangga adalah buah”. Kata *buah* di sini lebih umum dari kata *mangga*, dan pengertian buah sudah terkandung pada subjeknya, yaitu mangga. Pada proposisi seperti ini, jika relasi antara *ḥukm* dan *maḥkūm ‘alayh* memiliki relevansi, maka lawan proposisi (*naqīd al-qādiyyah*) dapat diyakini salah.

Adapun relasi yang bersifat probabilitas (*al-imbān*) atau tertolak/mustahil (*mumtani’/istiḥālah*), biasanya ada pada proposisi sintetik, yaitu proposisi yang prediketnya mempunyai

<sup>19</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 82.

<sup>20</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham...*, hlm. 7. *Dilālah taḍammun* adalah petunjuk kata terhadap bagian dari maknanya berdasar konvensi linguistik.

<sup>21</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 55.

pengertian yang bukan menjadi keharusan bagi subjeknya. Proposisi sintetik adalah lukisan dari kenyataan empirik, maka untuk menguji benar salahnya diukur berdasar kesesuaian dengan kenyataan empiriknya. Proposisi ini disebut juga proposisi aposteriori.<sup>22</sup> Contoh relasi yang bersifat probabilitas (*al-imbkân*), seperti pernyataan: Manusia adalah penulis, kebalikannya: Manusia bukan penulis. Tanpa *quantifier/sūr* proposisi ini dan lawannya sama-sama bisa dinyatakan benar.

Contoh relasi yang tertolak atau mustahil (*mumtani'/istiḥālah*) seperti pernyataan: Hitam adalah ilmu, atau: Hitam bukan ilmu, contoh lain: Manusia adalah batu, atau: Manusia bukan batu. Proposisi dan lawan proposisi ini dapat dipastikan salah, sebab hitam bukanlah kategori ilmu dan manusia bukan kategori yang sejenis dengan batu. Jadi relasi antara *ḥukm* dan *maḥkūm 'alayh* pada kedua contoh ini terbukti tertolak/mustahil (*mumtani'/istiḥālah*), sebab bertolak belakang dengan fakta dalam realitas.

## b. Proposisi hipotetik

Sebuah kalimat disebut proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah al-muttaṣilah*) jika hukum di dalam proposisi tersebut dihubungkan kepada hukum lainnya melalui syarat. Dengan kata lain, relasi dalam proposisi bukan hanya menyandarkan hukum kepada *al-maḥkūm 'alayh*, bahkan mencakup penetapan hubungan dua hukum dalam dua proposisi, atau menegaskan hubungan antara keduanya.<sup>23</sup> secara ringkas, bisa dikatakan bahwa proposisi hipotetik adalah kalimat yang menyatakan suatu kebenaran dengan bergantung pada syarat tertentu. Definisinya sebagai berikut:<sup>24</sup>

القضية الشرطية المتصلة: هي التي يكون الحكم فيها قائما على إثبات الإرتباط الشرطي بين حكم و حكم آخر.

*Al-Qaḍiyyah al-syarṭiyyah al-muttaṣilah* adalah proposisi yang hukum padanya berupa penetapan relasi dua syarat antara

<sup>22</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 56.

<sup>23</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 78.

<sup>24</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 85.

hukum yang satu dengan hukum lainnya.

Imam al-Ghazālī memberikan contoh sebagai berikut:<sup>25</sup>

ومثاله في الفقه: قولنا: إن كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو

نفل، ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة بكل حال؛ فثبت أنه نفل.

Contohnya dalam fikih, pernyataan: “Jika salat witr ditunaikan di atas kendaraan di setiap keadaan, maka ia adalah salat sunnah. Diketahui bahwa salat witr ditunaikan di atas kendaraan pada setiap keadaan, maka nyatalah bahwa ia salat sunnah.”

Tampak di sini terbangun relasi *syarṭ* dan *masyrūṭ* sehingga bersifat hipotetis. Unsur utama yang membentuk proposisi hipotetik adalah *ḥukm*, *maḥkūm ‘alayh* dan *al-‘illah*.<sup>26</sup> Ketiga unsur utama ini tersebar pada dua bagian proposisi, bagian pertama disebut anteseden (*al-muqaddam*) dan bagian kedua disebut konsekuen (*al-tālī*). Kedua bagian ini dihubungkan oleh konjungsi persyaratan (*adāh al-rabṭ al-syarṭ*) dan konjungsi penyimpul (*tābi‘ adāh al-rabṭ*).

Konjungsi persyaratan adalah konjungsi yang menghubungkan menyatakan syarat untuk keadaan atau peristiwa yang terjadi pada klausa utama dalam sebuah kalimat majemuk subordinatif, yaitu kata *kalau, jika, jikalau, bila, bilamana, apabila* dan *asal*.<sup>27</sup> Adapun konjungsi penyimpul adalah konjungsi yang menghubungkan menyimpulkan, yaitu kata *maka, maka itu, jadi, karena itu, oleh karena itu, sebab itu, oleh sebab itu, dengan demikian* dan *dengan begitu*.<sup>28</sup> Perhatikan contoh berikut:

إذا + (كانت الشمس طالعة) + ف + (النهار موجود)  
telah datang hari + maka + matahari telah terbit + jika  
konsekuen + konjungsi + anteseden + konjungsi  
(*al-tālī*) (penyimpul) (*al-muqaddam*) (syarat)

Apabila proposisi hipotetik berupa negasi (*sālībah*), maka diawali oleh konjungsi negatif, misalnya pada contoh berikut:

<sup>25</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 103.

<sup>26</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 103.

<sup>27</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia...*, hlm. 98. Kalimat majemuk subordinatif ada yang bertingkat dan ada pula yang kompleks.

<sup>28</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia...*, hlm. 96.

ليس البتة + كلما + (كان العدد فردا) + ف + (هو قابل للقسمة)

ia dapat dibagi + maka + bilangan itu ganjil + jikalau + tidaklah  
konsekuen +konjungsi+ anteseden + konjungsi+ konjungsi  
(*al-tāli*) (penyimpul) (*al-muqaddam*) (syarat) negasi

Melihat pada kualitasnya, proposisi hipotetik dapat dibagi menjadi empat macam proposisi, yaitu:<sup>29</sup>

1. Universal afirmatif, yaitu proposisi hipotetik yang menggunakan konjungsi persyaratan yang mengandung makna umum, seperti (كلما، مهما، حيثما، متى).
2. Universal negatif, yaitu proposisi hipotetik yang menggabungkan antara konjungsi negatif (ليس البتة) dengan konjungsi syarat yang tidak bermakna umum seperti (إذا).
3. Partikular afirmatif, seperti (قد يكون إذا), atau (ربما يكون إذا) dan sebagainya.
4. Partikular negatif, seperti (قد لا يكون إذا), atau (ربما لا يكون إذا), ada kalanya tersusun dari konjungsi negatif dan konjungsi syarat yang bermakna umum, misalnya (ليس كلما).

Tampak pada contoh-contoh di atas, proposisi hipotetik terdiri dari dua bagian, pertama berisi hukum sebagai tempat sandaran (*al-muta'allaq bih*), dan kedua berisi hukum yang disandarkan (*al-muta'allaq*). Proposisi hipotetik berasal dari dua proposisi kategorik, lalu dihubungkan memakai konjungsi persyaratan dan penyimpul. Ia disebut hipotetis karena di dalamnya terjadi penggantungan (*ta'liq*) dua syarat yang saling berhubungan (*muttaṣil*).

Penggantungan (*ta'liq*) syarat dalam relasi antara anteseden dan konsekuen, ada yang merupakan keharusan dan ada yang berupa kebiasaan. Contoh keharusan: "Jika matahari terbit, maka waktu shalat subuh habis". Contoh kebiasaan: "Jika pecah perang, maka harga akan membubung."<sup>30</sup> Relasi antara anteseden dan konsekuen yang berupa keharusan disebut oleh ahli logika sebagai *luzūmiyyah*, yaitu relasi yang wajib secara hukum akal (*al-wujūb/determinan*). Sebaliknya jika proposisi berupa negasi (*sālibah*), maka relasi itulah yang dinegasikannya.

<sup>29</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 86.

<sup>30</sup> Mundry, *Logika...*, hlm. 70.

Misalnya:

ليس قطعاً كلما كان الحيوان ذا جناحين فهو يطير في الجو.

Sama sekali tidak benar jika hewan memiliki dua sayap, maka ia akan terbang ke udara.

Relasi yang berupa *luzūmiyyah* dapat dipilah ke dalam lima kategori berikut:<sup>31</sup>

1. Anteseden (*al-muqaddam*) merupakan sebab (*al-sabab*) bagi konsekuen (*al-tālī*), misalnya:

إذا مرت الرياح الباردة على السحاب المثقل ببخار الماء نزل المطر.

Jika udara dingin berhembus ke arah awan yang diberati oleh butiran air, maka hujan turun.

2. Anteseden (*al-muqaddam*) merupakan akibat (*al-musabbab*) bagi konsekuen (*al-tālī*), misalnya:

إذا نزل المطر فقد برد جو السحاب الذي كان يحمله.

Jika hujan turun, maka udara di sekitar awan yang mengandung hujan telah dingin.

3. Anteseden (*al-muqaddam*) merupakan ilat (*al-'illah*) bagi konsekuen (*al-tālī*), misalnya:

إذا كان الطائرة تطير في الجو فإن ركبها يتحركون وفق حركته.

Jika pesawat terbang di udara, maka para penumpang bergerak sesuai pergerakan pesawat.

4. Anteseden (*al-muqaddam*) merupakan yang diilatkan (*al-ma'lul*) bagi konsekuen (*al-tālī*), misalnya:

إذا كان ركب الطائرة يسرون في الجو بسرعة مئة ميل في الساعة فلا بد

أن الطائرة التي هم فيها تيسر بسرعة مئة ميل في الساعة.

Jika penumpang pesawat bergerak di udara dengan kecepatan seratus mil perjam, maka pastilah pesawat yang mereka tumpangi terbang dalam kecepatan seratus mil perjam.

5. Relasi antara anteseden (*al-muqaddam*) dan konsekuen (*al-tālī*) berpijak pada penyandaran (*al-idāfah*) antara keduanya. Misalnya pemahaman terhadap term privatif *ayah* yang bergantung pada pemahaman terhadap term *anak*. Contoh:

<sup>31</sup> Al-Midānī, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ...*, hlm. 91.

إذا كانت عائشة بنتا لأبي بكر الصديق فأبو بكر أب لها.

Jika Aisyah adalah anak Abu Bakar al-Siddiq, maka Abu Bakar adalah ayah dari Aisyah.

Begitu pula relasi antara term universal dan term partikular, di mana term universal dipahami dari term partikular. Misalnya:

إذا كانت يد الإنسان جزءا من جسمه فجسمه كل يشتمل على اليد  
و غيرها.

Jika tangan adalah bagian dari tubuh manusia, maka tubuh manusia merupakan keseluruhan yang mencakup tangan dan lainnya.

Sedangkan relasi yang merupakan kebiasaan disebut oleh ahli logika sebagai *ittifāqiyyah*, yaitu bukan relasi wajib antara anteseden dan konsekuen, tapi biasanya terjadi secara bersamaan (*al-iqtirān*) atau beriringan (*al-taṣāḥub*). Misalnya ungkapan:

إذا كانت الجبال ذات ارتفاع في الأرض فالمياه الجارية تجري من المرتفعات  
إلى المنخفضات.

Jika gunung adalah dataran tinggi di bumi, maka air mengalir dari dataran tinggi ke yang rendah.

Contoh ini merupakan proposisi afirmatif (*mūjabah*), tampak relasi di dalamnya terjadi secara beriringan (*al-taṣāḥub*). Sebaliknya jika proposisi berupa negasi, maka yang dinegasikan keteriringan pada relasi antara anteseden dan konsekuen. Misalnya, ungkapan:

ليس دائما إذا كان الرجل منحدرًا من أصل عربي فهو يحسن الكلام  
بالعربية.

Tidak selamanya jika seseorang dilahirkan dari keturunan Arab, maka ia mampu berbahasa Arab dengan baik.

Negasi pada proposisi ini dapat terjadi, sebab nyatanya bisa saja seseorang yang dilahirkan dari keturunan Arab justru tidak bisa berbahasa Arab dengan baik. Di sini terjadi negasi terhadap relasi keteriringan (*al-taṣāḥub*) antara anteseden dan konsekuen.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 95.

### c. Proposisi disyungtif

Sebuah kalimat disebut proposisi disyungtif jika di dalamnya terjadi saling menyisihkan antara dua kemungkinan atau lebih. Setiap kemungkinan berada dalam kandungan dua proposisi hipotetik. Oleh karena itu ia disebut sebagai proposisi yang syarat-syaratnya terpisah (*qadīyyah syartīyyah munfaṣilah*). Misalnya:

إما أن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فردا.

Ada kalanya angka itu genap, dan ada kalanya angka itu ganjil.

Contoh ini menunjukkan kondisi saling menyisihkan antara genap dan ganjil pada angka. Jika diurai, dua kemungkinan pada contoh ini akan menjadi empat buah proposisi hipotetik, yaitu:

1. Jika angka itu genap, maka ia bukan ganjil;
2. Jika angka itu ganjil, maka ia bukan genap;
3. Jika angka itu bukan bukan genap, maka ia ganjil;
4. Jika angka itu bukan ganjil, maka ia genap.

Penguraian ini menunjukkan makna yang terkandung dalam proposisi disyungtif setara dengan empat proposisi hipotetik.<sup>33</sup> Imam al-Ghazālī menyebut proposisi ini sebagai *al-ta'anud*, Mutakallimin menyebutnya *al-sibr wa al-taqsim*, adapun ahli logika menyebutnya *al-syarṭ al-munfaṣil*.<sup>34</sup> Setiap kalimat yang tersusun seperti format di atas, maka ia disebut proposisi disyungtif, berikut definisinya:<sup>35</sup>

القضية الشرطية المنفصلة: هي التي يكون الحكم فيها قائما على الترديد

بين نسبتين فأكثر أو على نفي هذا الترديد.

*Al-Qadīyyah al-syarṭīyyah al-munfaṣilah* adalah proposisi yang hukum padanya berupa penyisihan antara dua penyandaran atau lebih, atau berupa negasi terhadap penyisihan tersebut.

Meski maknanya setara dengan proposisi hipotetik, namun dilihat dari unsur yang menyusunnya, proposisi disyungtif

<sup>33</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 80.

<sup>34</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 108.

<sup>35</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 96.

terdiri dari dua proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥam-liyyah*).<sup>36</sup> Kedua proposisi tersebut dihubungkan dengan konjungsi pemilihan, yaitu kata *atau* (أو/إما).<sup>37</sup> Dilihat dari kualitas dan kuantitasnya, proposisi disyungtif dapat dibagi menjadi empat macam proposisi berikut:<sup>38</sup>

1. *Quantifier* universal afirmatif (*al-kulliyyah al-mūjabah*) yang dihubungkan dengan konjungsi pemilihan yang menunjuk pada makna umum, biasanya digunakan kata *dā'iman* (دائما) sebelum konjungsi pemilihan, kata ini berarti selamanya.
2. *Quantifier* universal negatif (*al-kulliyyah al-sālibah*) yang diawali dengan kata *laysa al-battah* (ليس البتة). artinya tidak sama sekali.
3. *Quantifier* partikular afirmatif (*al-juz'iyyah al-mūjabah*) dengan menggunakan kata *qad yakūn* (قد يكون), atau kata *rubbama yakūn* (ربما يكون) yang berarti kadang kala seperti pada contoh berikut:

قد يكون إما أن المثلث حاد الزوايا أو منفرج الزاوية.

Kadang kala segitiga itu adalah sudut-sudut tertutup atau sudut-sudut terbuka.

4. *Quantifier* partikular negatif (*al-juz'iyyah al-sālibah*) dengan menggunakan kata *laysa dā'iman* (ليس دائما), atau kata *qad lā yakūn* (قد لا يكون), misalnya pada contoh berikut:

ليس دائما إما أن يكون الحيوان يمش على الرجلين أو يمش على أربع.

Tidak sama sekali ada kala adalah hewan itu berjalan di atas dua kaki atau di atas empat kaki.

Proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syart'iyyah munfaṣilah*) dapat dipilah ke dalam tiga kategori berikut:<sup>39</sup>

1. Menolak bersatunya dua kemungkinan yang saling menyalahkan dan menolak peniadaan keduanya sekaligus (*māni'at al-jam' wa al-khuluww ma'an*). Artinya, dua kemungkinan

<sup>36</sup> Mundry, *Logika...*, hlm. 71.

<sup>37</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia...*, hlm. 85. Konjungsi pemilihan adalah konjungsi yang menghubungkan memilih salah satu konstituen yang dihubungkan.

<sup>38</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 80.

<sup>39</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 97.

yang saling menyisihkan tidak boleh bersatu, tapi salah satu dari keduanya harus ada, misalnya:

ليس دائما إما أن يكون الحيوان يمش على الرجلين أو يمش على أربع.

Tidak selamanya hewan itu berjalan dengan dua kaki atau berjalan dengan empat kaki.

Atau contoh berikut;

الجسم إما أن يكون متحركا وإما أن يكون ساكنا.

Jasmani itu ada kalanya bergerak dan ada kalanya diam tak bergerak.

2. Hanya menolak bersatunya dua kemungkinan yang saling menyisihkan (*māni'at al-jam' faqad*), misalnya:

هذه السبورة إما أن تكون كلها سودا وإما أن تكون كلها خضراء.

Papan tulis ini bisa berwarna hitam seluruhnya, atau hijau seluruhnya.

3. Hanya menolak ketiadaan salah satu dari dua kemungkinan yang saling menyisihkan (*māni'at al-khuluww faqad*), misalnya:

ليس البتة إما أن يكون القمر والأرض متساويين أو القمر أكبر من الأرض.

Sama sekali bukan, bahwa bulan itu sama besarnya dengan bumi, atau bulan lebih besar dari bumi.

Proposisi disyungtif, hipotetik dan kategorik seperti terlihat pada pembahasan di atas, menimbulkan persoalan makna gramatikal. Hal ini terjadi karena redaksi kalimat membuka kemungkinan makna yang lebih luas dari makna leksikal. Untuk memahaminya dengan baik, kajian harus masuk pada persoalan komprehensi dan ekstensi.

### 3. Komprehensi dan ekstensi

Mengawali kajian ini ada baiknya dihayati pernyataan Poespoprodjo berikut ini:<sup>40</sup>

Kita bisa membicarakan suatu hal dengan semestinya hanya kalau kita tahu apa isi atau komprehensi dari hal tersebut. Tentu

---

<sup>40</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 90.

saja dalam pengetahuan biasa tidak perlu ada komprehensi yang lengkap. Tetapi juga untuk keperluan biasa ini dibutuhkan taraf kecerdasan tertentu dan pengetahuan umum yang cukup, dan hal ini bisa terwujud dengan latihan dan belajar.

Ilmu logika mengasumsikan bahwa setiap konsep dari suatu term, pasti memiliki intensi dan ekstensi. Intensi disebut juga dengan komprehensi atau konotasi, sedang ekstensi disebut denotasi. Dalam *Mu'jam Falsafī*, kata *comprehension* dipadankan dengan kata *al-mafhūm*, sedangkan kata *extention* (*denotation*) dipadankan dengan kata *al-māṣadaq*.<sup>41</sup> Walau keduanya dibedakan tapi tak terpisahkan, bahkan memiliki pertautan erat sebagai bagian hakiki suatu konsep.<sup>42</sup>

Kata *intensi*, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* berarti perangkat, atribut atau ciri yang menjelaskan sesuatu yang dapat diacu dengan kata tertentu.<sup>43</sup> Adapun kata; *comprehension* yang berasal dari bahasa Inggris ini, belum menjadi unsur serapan bahasa Indonesia, tapi bermakna pengertian; pemahaman.<sup>44</sup> Berikut definisi intensi yang disebut juga komprehensi, konotasi atau *al-mafhūm*:<sup>45</sup>

أما المفهوم: فيقصدون به المعنى الذهني الذي يشيره اللفظ في الأذهان،  
واللفظ دلالة كلامية عليه.

Adapun *al-mafhūm*, yang dimaksud adalah makna konseptual di dalam pikiran yang ditunjukkan oleh sebuah term/kata, sedangkan term adalah petunjuk kebahasaan terhadap makna tersebut.

Tampak komprehensi adalah muatan atau isi atau konsep suatu term, misalnya komprehensi term manusia adalah rasional, beradab, berbudaya dan sebagainya.<sup>46</sup> Apabila suatu konsep hendak dibuat eksplisit, tidak jarang kita harus menggu-

---

<sup>41</sup> Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 164, 189.

<sup>42</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 29.

<sup>43</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 541.

<sup>44</sup> Echols, John. M dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cet. XX (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 134.

<sup>45</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 45.

<sup>46</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 29.

nakan banyak kata. Untuk menggunakan bahasa yang mudah, komprehensi tidak lain adalah isi atau apa yang termuat dalam konsep. Komprehensi dapat dinyatakan menurut taraf-taraf (komprehensi dasar dan komplementer).<sup>47</sup>

Sementara ekstensi, disebut juga denotasi atau *al-mā-ṣadaq*, maknanya mengacu pada luas atau sempitnya cakupan kuantitas, bidang atau lingkungan konsep suatu term. Berikut definisinya:<sup>48</sup>

وأما الماصدق: فيقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهوم الذهني.

Adapun *al-māṣadaq*, yang dimaksud adalah objek atau beberapa objek yang diikat oleh term ketika ia dipastikan sebagai representasi dari pemahaman di dalam pikiran.

Secara ringkas bisa dikatakan ekstensi adalah keseluruhan hal-hal yang atasnya suatu ide dapat diterapkan, atau lingkungan (sesuatu konsep) yang dapat ditunjuk dengan konsep tersebut.<sup>49</sup> Ini semakna dengan denotasi yang berarti makna kata atau kelompok kata yang didasarkan atas penunjukan yang lugas pada sesuatu di luar bahasa atau yang didasarkan atas konvensi tertentu dan bersifat objektif.<sup>50</sup> Ekstensi adalah makna leksikal yang ditetapkan berdasar konvensi linguistik (*wad' lughawī*) dengan pemaknaan secara *muṭābaqah*.<sup>51</sup> Misalnya ekstensi term manusia adalah semua makhluk berakal di dalam realitas tanpa pengecualian dan pembatasan apapun, maka semua menjadi satuan yang dicakup oleh term manusia.

Menurut Mundiri, batas antara konotasi dan denotasi adalah spesies di bawah satu genus. Oleh karena itu terjadi perbandingan terbalik, semakin bertambah pengertian yang

<sup>47</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika*, hlm. 90.

<sup>48</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 45.

<sup>49</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 91.

<sup>50</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 313.

<sup>51</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham...*, hlm. 7. Petunjukan kata kepada makna disebut *muṭābaqah*, jika makna yang dimaksudkan sesuai dengan konvensi linguistik, dan secara sempurna mewakili referensi (*reference*) yang ditandai oleh kata tersebut. Misalnya kata 'manusia' (*al-insān*) yang digunakan untuk menunjuk pada seluruh makhluk berakal.

membentuk konotasi, maka semakin berkurang satuan yang dicakup denotasi. Misalnya term kendaraan mencakup alat transportasi darat, laut dan udara. Lalu ditambah konotasi kendaraan darat, maka denotasi kendaraan menjadi berkurang. Jika ditambah konotasi kendaraan darat roda dua, maka denotasi kendaraan menjadi lebih sempit lagi.<sup>52</sup> Pola relasional ini dapat diragakan sebagaimana ilustrasi berikut:

		Ekstensi
<b>Substansi</b>	Substansi	Malaikat, mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia
<b>Badan</b>	Substansi badani	Mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia
<b>Organisme</b>	Substansi badani bernyawa/berjiwa	Tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia
<b>Hewan</b>	Substansi badani bernyawa/berjiwa berperasaan	Binatang, manusia
<b>Manusia</b>	Substansi badani bernyawa/berjiwa berperasaan/berrasio	Manusia
<b>Komprehensi</b>		

Gb. 5.2. Pola relasi timbal balik antara komprehensi dan ekstensi

Sumber: Poeporodjo, *Logika Scientifika*, 2007.

Hubungan timbal balik antara komprehensi dan ekstensi dapat diuraikan sebagai berikut.<sup>53</sup>

- Apabila komprehensi bertambah, ekstensi berkurang, dan apabila komprehensi berkurang, ekstensi akan bertambah.
- Apabila ekstensi bertambah, komprehensi akan berkurang, dan apabila ekstensi berkurang, komprehensi akan bertambah.

Uraian ini memperlihatkan bahwa mana kala digunakan dalam kalimat, makna sebuah term dapat berubah karena terjadi pergeseran komprehensi dan ekstensi. Hal ini menimbulkan diskusi di kalangan ahli logika terkait validitas dan pola pemaknaannya.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Telah dijelaskan bahwa perhatian logika tertuju pada kalimat deklaratif, baik afirmatif (*mūjabah*) maupun negatif

<sup>52</sup> Mundry, *Logika...*, hlm. 33.

<sup>53</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 29.

(*sālibah*), ahli hukum menyebutnya penyandaran *ḥukm* kepada *maḥkūm ‘alayh*. Penyandaran bisa dilakukan melalui proposisi kategorik (*qāḍīyyah ḥamliyyah*), proposisi hipotetik (*qāḍīyyah syartīyyah muttaṣilah*) atau proposisi disyungtif (*qāḍīyyah syartīyyah munfaṣilah*).

Penyandaran ini menghadapi tantangan gramatikal, sebab ada pergeseran komprehensi dan ekstensi yang timbul dari penggunaan term analogis (*lafz musytarak*). Poespoprodjo mengingatkan:<sup>54</sup>

Waspadailah terhadap term-term equivokal (bentuk sama, tetapi arti berbeda, analogis (bentuk sama, tetapi arti sebagian sama sebagian berbeda). Ketahuilah pula perbedaan kecil arti (nuansa) dari hal-hal yang anda katakan. Identifikasi dan lokalisasi arti tambahan (konotasi) suatu term.

Sebagai contoh, term ‘gugatan ditolak’ dalam konteks yuridis mengandung konsekuensi hukum tidak adanya kemungkinan untuk diajukan kembali. Sebab term ‘gugatan ditolak’ mengandung makna bahwa isi gugatan tidak mempunyai dasar hukum yang memadai sehingga terbit putusan ditolak. Berbeda halnya term ‘gugatan tidak diterima’ yang mengandung makna adanya kesalahan prosedur. Dari itu timbul konsekuensi hukum: gugatan tersebut dikembalikan ke penggugat dan dapat diajukan kembali setelah diperbaiki.

Selain dalam peradilan, pemahaman makna gramatikal juga diperlukan dalam konteks melakukan penafsiran terhadap undang-undangan, terutama interpretasi gramatikal. Tak jarang di dalam undang-undang digunakan kata yang komprehensinya berbeda dari yang umum dipahami. Misalnya penggunaan kata *dapat*, dimaknai kewenangan yang melekat pada seseorang, beda dengan kata *boleh* yang dimaknai sebagai kewenangan yang tidak melekat. Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa persoalan makna gramatikal perlu diwaspadai dalam penalaran hukum, terutama dalam penggunaan term analogis (*lafz musytarak*).

---

<sup>54</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika...*, hlm. 62.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Kalimat berperan menjalankan tiga fungsi bahasa, yaitu: 1) fungsi informatif; 2) fungsi ekspresif; 3) fungsi direktif.
2. Perhatian logika tertuju pada kalimat berita atau kalimat deklaratif (*al-jumlah al-khabariyyah*), baik berisi afirmasi atau negasi, sebab pada kalimat deklaratif berlaku benar dan salah.
3. Dilihat dari bentuknya, dalam logika dikenal ada tiga macam proposisi, yaitu: 1) proposisi kategorik; 2) proposisi hipotetik; dan 3) proposisi disyungtif.
4. Proposisi kategorik berisi penyandarkan sesuatu kepada yang lain secara afirmasi (*mūjabah*) atau negasi (*sālibah*). Contoh afirmasi: hujan telah turun, dan contoh negasi: matahari belum terbenam.
5. Proposisi hipotetik berisi penyandaran sesuatu kepada yang lain dengan perantaraan syarat. Penggantungan (*ta'liq*) syarat dalam relasi anteseden dan konsekuen, ada yang berupa keharusan seperti: dan ada yang berupa kebiasaan. Contoh keharusan: "Jika matahari terbit, maka waktu subuh habis". Contoh kebiasaan: "Jika pecah perang, maka harga akan membubung tinggi.
6. Proposisi disyungtif berisi penyandaran dua kemungkinan yang saling menyingkahkan antara. Seperti: angka bisa genap atau ganjil.
7. Komprehensi adalah muatan atau isi atau konsep suatu term, misalnya komprehensi term manusia adalah rasional, beradab, berbudaya dan sebagainya.
8. Ekstensi adalah keseluruhan hal-hal yang atasnya suatu ide dapat diterapkan, atau lingkungan (sesuatu konsep) yang dapat ditunjuk dengan konsep tersebut. Ini semakna dengan denotasi yang berarti makna kata atau kelompok kata yang didasarkan atas penunjukan yang lugas pada sesuatu di luar bahasa atau yang didasarkan atas konvensi tertentu dan bersifat objektif.
9. Batas antara konotasi dan denotasi adalah spesies di bawah satu genus. Oleh karena itu terjadi perbandingan terbalik,

semakin bertambah pengertian yang membentuk konotasi, maka semakin berkurang satuan yang dicakup denotasi.

10. Potensi kekeliruan karena faktor pergeseran komprehensi dan ekstensi harus diwaspadai, terutama dalam penggunaan term analogis (*lafz musytarak*).

#### D. Saran Bacaan

Abdul Chaer. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Al-Ghazālī. *Mi'yār al-'Ilm fi al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.

Al-Midānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian proposisi.
2. Jelaskan pengertian makna gramatikal.
3. Buatlah perbedaan kontras antara makna gramatikal dan makna leksikal.
4. Berikan uraian ringkas tentang perbedaan kontras antara proposisi kategorik dan proposisi hipotetik.
5. Tuliskan argumen tentang pentingnya pemahaman terhadap komprehensi dan ekstensi.
6. Berikut ini peran kalimat dalam menjalankan fungsi bahasa menurut ahli logika, kecuali:
  - a. fungsi informatif;
  - b. fungsi ekspresif.
  - c. fungsi sofistik.
  - d. fungsi direktif.
7. Dilihat dari bentuknya, dalam logika dikenal macam-macam proposisi berikut, kecuali...
  - a. proposisi kategorik (*qaḍiyyah ḥamlīyyah*).
  - b. proposisi hipotetik (*qaḍiyyah syarṭiyyah mutṭaṣilah*).
  - c. proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syarṭiyyah munfaṣilah*).
  - d. proposisi kontradiktif (*qaḍiyyah mutanāqīdah*).

8. Sebuah kalimat disebut proposisi disyungtif jika di dalamnya terjadi...
  - a. saling membenarkan.
  - b. saling menyisihkan.
  - c. saling berlawanan.
  - d. a dan b benar.
9. Berikut ini istilah lain untuk komprehensi, kecuali...
  - a. isi.
  - b. intensi.
  - c. konotasi.
  - d. denotasi.
10. Persoalan komprehensi dan ekstensi berpotensi menimbulkan kekeliruan penalaran, terutama pada...
  - a. term univokal.
  - b. term equivokal.
  - c. term analogis.
  - d. term logika.

## F. Daftar Istilah

Denotasi: makna kata atau kelompok kata yang didasarkan atas petunjuk yang lugas pada sesuatu di luar bahasa atau yang didasarkan atas konvensi tertentu dan bersifat objektif.

Distribusi: sebaran term yang menunjukkan luas atau sempitnya cakupan dari term subjek atau term prediket.

Ekstensi: keseluruhan hal-hal yang atasnya suatu ide dapat diterapkan, atau lingkungan (sesuatu konsep) yang dapat ditunjuk dengan konsep tersebut.

Ekstensi: makna leksikal yang ditetapkan berdasar konvensi linguistik (*waq' lughawī*) dengan pemaknaan secara *muṭābaqah*.

Intensi: perangkat, atribut atau ciri yang menjelaskan sesuatu yang dapat diacu dengan kata tertentu. Komprehensi atau intensi adalah muatan atau isi atau konsep suatu term, misalnya komprehensi dari term manusia adalah rasional, beradab, berbudaya dan sebagainya.

Kalimat: satuan sintaksis yang disusun dari konstituen dasar berupa klausa, bila perlu dilengkapi dengan konjungsi disertai dengan intonasi final.

Kopula/penghubung (*al-rābiṭ*): kata yang menyatakan hubungan antara term subjek dan term prediket.

Pembilang (*quantifier/sūr*): kata yang menunjuk pada kuantitas (*kamm*) dari jumlah bawahan/anggota (*afrād*) yang diikat oleh term subjek.

Prediket (*maḥmūl*): yaitu term yang menerangkan subjek.

Proposisi: unit terkecil pemikiran yang mengandung maksud sempurna, maka sebuah proposisi bisa salah dan bisa juga benar

Proposisi analitik: proposisi yang pengertian prediketnya sudah terkandung pada subjek. Misalnya: "Mangga adalah buah".

Proposisi sintetik: proposisi yang prediketnya mempunyai pengertian yang bukan menjadi keharusan bagi subjeknya. Contoh: Manusia adalah penulis, sebaliknya: Manusia bukan penulis.

## **BAB ENAM**

### **PENDEFINISIAN**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relevansi pendefinisian dengan penalaran hukum. Untuk itu mahasiswa diberi wawasan tentang macam dan tujuan pendefinisian, baru dilakukan analisis untuk melihat relevansinya dengan penalaran hukum. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian dan macam-macam definisi;
2. Tujuan pendefinisian dan relevansinya dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan tujuan pendefinisian dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur sebagai berikut:

1. Menyusun ringkasan materi tentang macam-macam definisi;
2. Membangun skema tentang relevansi pendefinisian dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Pendefinisian

Definisi diperlukan untuk menjawab pertanyaan ‘apakah’ yang muncul karena tiga keperluan: 1) untuk meminta kejelasan kata/term; 2) untuk meminta uraian yang membedakan sesuatu dari lainnya; 3) untuk meminta kejelasan hakikat sesuatu.<sup>1</sup> Jawaban terhadap ketiga pertanyaan ini, bergantung pada kemampuan penalaran dan konsep yang dipahami atau muncul di alam ide/pikiran si penjawabnya. Dari itu, pembahasan tentang definisi berada dalam lingkungan kajian tentang konsep. Menurut Poespoprodjo, hal yang khas pada definisi adalah membuat eksplisit unsur-unsur isi (komprehensi).<sup>2</sup>

Mengingat aktivitas penalaran hukum berlangsung melalui logika bahasa hukum, maka isi (komprehensi) yang dimaksud adalah makna sebuah term di lingkungan hukum. Tapi di sisi lain, makna merupakan konsep atau ide di dalam pikiran yang diabstraksikan dari realitas. Kedua sisi ini muncul dalam kajian, maka pembaca perlu mewaspadaai, kapan isi (komprehensi) dibahas dalam relasinya dengan term, dan kapan ia dibahas dalam relasinya dengan realitas.

### 1. Pengertian definisi

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *definisi* berarti kata atau kalimat yang mengungkapkan makna, keterangan, atau ciri utama dari orang, benda, proses, aktivitas, batasan (arti).<sup>3</sup> Kata *definisi* berasal dari bahasa Latin *definitio*, artinya penentuan arti atau pembatasan. Ia juga berarti uraian atau penjelasan arti kata atau ungkapan yang membatasi makna suatu kata atau ungkapan.<sup>4</sup>

Meski makna bahasa dapat memberi pemahaman, tapi definisi dalam ilmu bahasa dan ilmu logika berbeda tujuannya, karena masing-masing ilmu ini berbeda objek formalnya. Telah dijelaskan

---

<sup>1</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 179.

<sup>2</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 135

<sup>3</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 303.

<sup>4</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 23, dst.

pada Bab Dua, bahwa objek formal ilmu logika adalah cara kerja akal yang mengantar pada pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) dan pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*) dengan benar. Meski tidak lepas dari bahasa, namun fokus ilmu logika tertuju pada cara kerja akal dalam mengeksplisitkan konsep atau ide.

Adapun ilmu bahasa, khususnya semantik, melihat definisi sebagai usaha sengaja untuk mengungkapkan dengan kata-kata akan suatu benda, konsep, proses, aktivitas dan sebagainya.<sup>5</sup> Tampak pada definisi ini, ilmu semantik lebih fokus pada cara bahasa dalam hal mengeksplisitkan objek. Jadi jelaslah fokus ilmu bahasa dalam upaya pendefinisian berbeda dengan ilmu logika. Sebab mengeksplisitkan objek cukup dengan deskripsi secara bahasa, tapi mengeksplisitkan konsep atau ide menuntut pengungkapan esensinya. Saking fokusnya sebagian ahli logika berlebihan menjadikan unsur definisi sebagai sebab dalam mengenali yang didefinisikan, seperti pada definisi ini:<sup>6</sup>

المعرّف: ما كان معرفته سببا في معرفة المعرف.

Definisi (*al-mu'arrif*) adalah sesuatu yang mengetahuinya menjadi sebab dalam mengetahui apa yang didefinisikan (*al-mu'arraḥ*).

Tampak di sini definisi terdiri dari dua unsur, yaitu sesuatu yang didefinisikan (*al-mu'arraḥ*) atau disebut *definiendum* dan definisi itu sendiri (*al-mu'arrif*) yang disebut juga *definiens*.<sup>7</sup> Dalam ilmu logika *definiens* atau *al-mu'arrif* merupakan uraian atas konsep atau ide yang ada dalam pikiran (*mawjūd fī al-aẓhān*). Tapi bagi ilmu bahasa, definisi merupakan uraian terhadap makna dari sebuah kata yang mengada karena konvensi linguistik (*waq' lughawī*).

Jika dua perspektif ini dimoderasi, maka definisi menjelaskan komprehensi, yaitu keseluruhan arti yang tercakup dalam suatu konsep atau sebuah term. Jika sebuah konsep hendak dibuat eksplisit, maka diuraikan komprehensinya, ini biasanya

---

<sup>5</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 53.

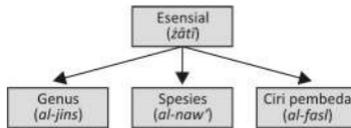
<sup>6</sup> Aḥmad al-Damanhūrī, *Īdāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 9.

<sup>7</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 23, dst.

harus menggunakan banyak kata. Nah, untuk memudahkan dalam pendefinisian, maka komprehensi atau isi yang termuat dalam suatu konsep dinyatakan menurut taraf-taraf (komprehensi dasar dan komplementer).<sup>8</sup> Contoh:

- Manusia adalah hewan berakal, kata *hewan* dan kata *berakal* adalah komprehensi dasar berupa hakikat terdalam (*esensi/māhiyyah*) yang berdiri sendiri, bukan bersandar pada materi lain.
- Manusia adalah hewan yang tertawa, ini contoh komprehensi komplementer, sebab tertawa adalah sifat yang bersandar pada materi lain, bukan esensi (*māhiyyah*) yang berdiri sendiri.

Contoh ini menunjukkan bahwa materi (*al-māddah*) pada satu definisi tersusun dari genus (*al-jins*) dan diferensia (*al-faṣl*). Genus merupakan kategorisasi esensial yang luas terhadap sesuatu (*al-zāt*) yang berdiri sendiri. Sementara kategorisasi yang lebih sempit dari genus disebut spesies (*al-naw'*). Adapun diferensia sebagai unsur definisi, yang dimaksud adalah diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*), ia memiliki esensi (*māhiyyah*) sendiri sehingga terbedakan dari yang lain. Jadi hakikat zat sesuatu dapat dibagi dalam tiga kategori seperti ilustrasi berikut:<sup>9</sup>



Gb. 6.1. Pembagian hakikat zat ke dalam tiga kategori

Sumber: disarikan dari Al-Midāni, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ*, 1993.

Untuk memahami secara lebih detail, perhatikan materi (*al-māddah*) yang menyusun definisi pada contoh berikut ini:

الخمر: إنه شراب مسكر

Contoh definisi: Khamar + adalah + minuman + yang memabukkan  
*al-mu'arraḥ + al-rābiṭ + al-mu'arriḥ*  
*definiendum + kopula + definiens*

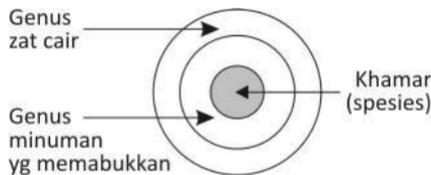
Unsur *definiens*: genus terdekat (*al-jins al-qarīb*) + diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*)

<sup>8</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 90.

<sup>9</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 102.

Term *minuman* pada definisi di atas adalah genus terdekat, yaitu berupa esensi (*al-māhiyyah*) dari *definiendum* (*al-mu'arraf*), dan term *memabukkan* merupakan diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*), yaitu ciri pembeda yang memiliki substansi tersendiri. Jika materi (*al-māddah*) satu definisi tersusun dari genus terdekat (*al-jins al-qarīb*) dan diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*), maka ia disebut definisi esensial sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*).

Bentuk (*forma/al-ṣūrah*) dari sebuah definisi esensial, harus menggunakan genus terdekat. Hal ini bertujuan agar komprehensi yang termuat dalam *definiens* (*al-mu'arrif*) dapat memberi uraian yang secara langsung mengantar pada *definiendum* (*al-mu'arraf*). Misalnya term *minuman* (*al-syarāb*) pada contoh di atas, merupakan genus yang lebih dekat dengan hakikat *khamar* dibandingkan term *zat cair* (*al-mā'i*). Perhatikan ilustrasi berikut ini:



Gb. 6.2. Perbandingan luas sempit genus dan spesies

Sumber: disarikan dari Al-Midānī, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*, 1993.

Tampak pada ilustrasi ini, term *zat cair* merupakan genus yang luas (disebut jauh/*ba'īd*) sehingga definisi mencakup banyak spesies, akibatnya terlalu banyak objek yang harus dibedakan hakikatnya dari *khamar*. Sedangkan term *minuman yang memabukkan*, tampak lebih sempit (disebut dekat/*qarīb*) sehingga tidak banyak objek yang perlu dibedakan hakikatnya dari *khamar*. Penggunaan genus yang terlalu luas dalam definisi dapat dilihat pada contoh berikut ini:<sup>10</sup>

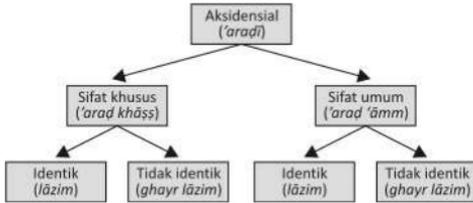
الخمر: إنه مائع مسكر

Contoh definisi : Khamar + adalah + zat cair + yang memabukkan  
*al-mu'arraf* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arrif*  
*Definiendum* + kopula + *definiens*

Unsur *definiens*: genus terjauh (*al-jins al-ba'īd*) + diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*)

<sup>10</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 268.

Meski unsur *definiens* pada definisi ini memakai diferensia substantif, tapi term *zat cair* merupakan genus yang jauh (*al-ba'īd*), maka ia disebut definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqīṣ*). Sebaliknya jika diferensia (*al-faṣl*) yang digunakan berupa sifat yang tidak memiliki hakikat secara substantif, maka definisi disebut *al-rasm*, bukan *al-ḥadd*. Misalnya kata *al-insān*, ia disebut spesies (*al-naw'*) karena di bawahnya tidak ditemukan zat (*al-zāt*) yang berdiri sendiri yang lebih khusus darinya. Bahkan jika hendak diperkhusus lagi, yang bisa dilakukan hanya pengkhususan melalui sifat, baik itu berupa sifat khusus (*al-'araḍ al-khāṣṣah*) maupun sifat umum (*al-'araḍ al-'āmmah*). Kategorinya sebagai berikut:



Gb. 6.3. Kategorisasi sifat khusus dan sifat umum

Sumber: disarikan dari Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ*, 1993.

Dua kategori sifat ini, jika digabungkan dengan tiga macam hakikat zat, maka didapatkan lima macam predikabel sebagaimana dijelaskan pada Bab 3. Lima macam predikabel ini merupakan unsur yang memberi bentuk (*forma/al-ṣūrah*) sehingga timbul ragam jenis definisi sebagaimana dijelaskan pada subbab berikutnya. Di sisi lain, aspek materi (*al-māddah*) sebuah definisi tidak boleh diabaikan, sebab ia berhubungan langsung dengan kebenaran isi sebuah definisi. Agar dapat memberi penjelasan sebagaimana yang diharapkan, maka hal-hal berikut harus diwaspadai pada sebuah definisi:<sup>11</sup>

1. Definisi tidak boleh lebih umum dan juga tidak boleh lebih khusus dari apa yang hendak didefinisikan. Jika lebih umum, maka definisi menjadi campur baur dengan objek lain yang tidak didefinisikan. Misalnya definisi: Manusia adalah hewan, ini lebih umum dari yang didefinisikan, karena term

<sup>11</sup> Al-Midānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 60.

*hewan* mencakup selain manusia. Sebaliknya jika lebih khusus, maka definisi akan keluar dari apa yang hendak didefinisikannya. Misalnya definisi: Hewan adalah jasad inderawi yang bergerak dan berakal, ini lebih khusus karena term *hewan* didefinisikan dengan uraian tentang manusia. Padahal manusia hanya salah satu spesies dari genus *hewan*, akibatnya apa yang hendak didefinisikan tidak terjelaskan. Kesalahan serupa juga terjadi jika definisi dan yang didefinisikan tidak berhubungan. Misalnya definisi: Batu adalah suatu zat yang mengalir, ini malah tertuduh sebagai definisi *dusta*.

2. Definisi tidak boleh mengaburkan apa yang hendak dijelaskan, sebab menjadikan definisi itu sia-sia. Misalnya definisi: Api adalah oksidasi kimiawi atom-atom, ini sangat kabur bagi yang tidak paham ilmu alam sehingga tidak memberi kejelasan objek.
3. Pemahaman terhadap definisi tidak boleh tergantung pada apa yang didefinisikan. Misalnya definisi: Ilmu adalah mengetahui apa yang bisa diketahui. Di sini terjadi sirkularitas, sebab 'apa yang bisa diketahui' itu tidak bisa dimengerti oleh orang yang tidak tahu apa itu ilmu. Selain karena sirkularitas, uraian seperti ini juga tidak sah sebagai sebuah definisi, sebab 'apa yang bisa diketahui' itu tidak termasuk ke dalam genus ilmu.

Uraian ini memperlihatkan, bahwa definisi (*definiens/al-mu'arrif*) harus secara penuh serupa dengan yang didefinisikannya (*definiendum/al-mu'arrafi*), bahkan bisa dipertukarkan. Ahli logika menyebutnya bersifat konsisten (*muṭṭarid*) dan koheren (*mun'akis*). Definisi juga harus lebih jelas dan lebih mudah mengantarkan orang pada pemahaman terhadap objek yang didefinisikan, maka dari itu definisi harus menghimpun semua konsep *definiendum* (*al-jāmi'*) dan menolak yang selainnya (*al-māni'*). Intinya, definisi harus mengantar pemahaman kepada eksistensi sesuatu (*kunhu*) sehingga konsep dalam jiwa bersesuaian dengannya dan tidak campur baur dengan konsep yang lain.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 267.

## 2. Macam-macam definisi

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, kategori macam-macam definisi timbul dari variasi unsur-unsur yang membentuk (*forma/al-ṣūrah*) sebuah definisi. Tetapi di sisi lain, pembagian macam-macam definisi juga dipengaruhi oleh sudut pandang, sebab ia bisa dilihat dari perspektif ontologi, epistemologi dan aksiologinya. Perspektif ini terlihat jelas dalam definisi yang disusun oleh para ahli logika. Seperti definisi yang dikutip pada subbab sebelumnya, tampak lebih cenderung pada pendefinisian dari perspektif aksiologi (tujuan).

Berikut ini dikemukakan satu definisi yang menyatukan aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi. Redaksinya sebagai berikut:<sup>13</sup>

قول يشرح به مفرد من المفردات التصورية الكلية أو الجزئية بإفادة المخاطب تصور هذا المفرد بكنهه وحقيقته، أو لإفادة تمييزه عما عاده تمييزا كاملا.

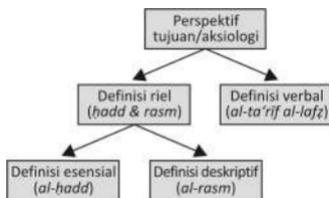
Definisi adalah perkataan yang menjelaskan satuan objek-objek konseptual (*taṣawwur*) yang universal (*kulliyah*) atau partikular (*juz'iyah*) sehingga pendengar dapat mengetahui hakikatnya, atau dapat membedakannya dari yang lain secara sempurna.

Tampak pada definisi ini, ontologi definisi adalah perkataan (*qawl*), epistemologinya menjelaskan satuan (*yusyrah bihi muf-rad*), sedangkan aksiologinya adalah: 1) untuk memahami hakikat dari suatu konsep; dan 2) membedakannya dari konsep lain. Dua tujuan yang disebut pada definisi ini merupakan bentuk integrasi. Sebab sebagian ahli logika bersikap moderat, dengan cara mengintegrasikan tujuan ilmu bahasa dan tujuan ilmu logika.

Dilihat dari perspektif tujuan (aksiologi) definisi dapat dibagi menjadi definisi real (terdiri dari *al-ḥudūd* dan *al-rasm*), dan definisi nominal atau verbal (*al-ta'rif al-lafẓ*). Bagian pertama mewakili tujuan dari persepektif logika, sedang bagian kedua mewakili tujuan dari perspektif bahasa. Alasannya, sebab definisi real bertujuan untuk menjelaskan sesuatu sesuai dengan hakikatnya, sedangkan definisi nominal atau verbal hanya

<sup>13</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 62.

bertujuan untuk menjelaskan kata/term, bukan menjelaskan hal yang ditandai oleh kata.<sup>14</sup> Perspektif tujuan ini mengeluarkan definisi verbal dari kelompok definisi deskriptif (*al-rasm*), menjadi kategori tersendiri. Sedangkan definisi esensial (*al-ḥudūd*) dan definisi deskriptif (*al-rasm*) dikelompokkan menjadi satu dalam kelompok definisi real.<sup>15</sup> Perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 6.4. Pengelompokan definisi dari perspektif tujuan

Sumber: disarikan dari Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah*, 1993.

Jika perspektif tersebut disatukan, maka definisi dapat dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu: 1) definisi esensial (*al-ḥudūd*); 2) definisi deskriptif (*al-rasm*). Perbedaannya, definisi esensial (*al-ḥudūd*) menjelaskan *definiendum* secara analitis dan sintetis, sedang definisi deskriptif (*al-rasm*) menjelaskan *definiendum* dengan cara melaporkan susunan objek yang didefinisikannya dengan bergantung pada bahasa. Dalam hal ini, definisi nominal/verbal masuk ke dalam kelompok definisi deskriptif (*al-rasm*), sebab polanya sama.

Kata *al-ḥadd* secara bahasa berarti mencegah (*al-manʿ*), maka definisi disebut *al-ḥadd* jika dapat mencegah keluarnya *definiendum* dan mencegah masuknya selain *definiendum*. Menurut Imam al-Ghazālī, hakikat sesuatu adalah kekhususan bagi sesuatu, maka ia dengan sendirinya menjadi pencegah keluarnya yang didefinisikan dari definisi.<sup>16</sup> Berikut definisi *al-ḥadd* menurut ahli logika:<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 137.

<sup>15</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 23, dst. Definisi real dianggap searti dengan, oleh sebab itu sering pula disebut sebagai definisi analitis atau definisi eksplikatif. Definisi real dapat dibagi menjadi esensial dan deskriptif.

<sup>16</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 67.

<sup>17</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 62.

الحدود فهي التي تشتمل على الذاتيات، ويكون شرح المفرد التصوري بها، وقد سبق أن الذاتيات من الكليات الخمس هي: الجنس والنوع والفصل.

Definisi esensial (*al-ḥudūd*) adalah definisi yang mencakup esensi dari sesuatu (*al-zātiyyāt*) yang dijadikan penjelas terhadap konsepnya. Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa yang tergolong esensi dalam universalialia yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) adalah genus (*al-jins*), spesies (*al-nawʿ*) dan diferensia (*al-faṣl*).

Adapun *al-rasm*, secara bahasa berarti ciri (*al-aṣr*), di mana sifat khusus (*al-ʿaraḍ al-khāṣṣah*) adalah ciri yang menunjuk sesuatu dan juga membedakannya dari yang lain. Adapun definisi *al-rasm* menurut ahli logika adalah sebagai berikut:<sup>18</sup>

وأما الرسوم فهي التي لم يشتمل التعريف فيها على شئ من الذاتيات، أو اشتمل منها على شئ ولكن لم يكن به فصل الشئ المعرف وتمييزه عن غيره، وإنما يشتمل على عرضيات بها كان تعريف الشئ وتمييزه عن كل ما سواه، ومرتبة الرسوم هي بالطبع دون مرتبة الحدود.

*Al-Rasm* adalah definisi yang tidak memuat esensi sesuatu, kalau pun ada tapi tidak dapat menjadi pembeda antara yang didefinisikan dengan yang lainnya. Definisi deskriptif hanya memuat sifat-sifat yang menjadi pembeda antara yang didefinisikan dengan lainnya. Secara alamiah, *al-rasm* berada di bawah peringkat *al-ḥudūd*.

Tampak pada definisi yang dinukil di atas, bahwa definisi deskriptif dapat membedakan *definiendum* dari selainnya, walau hanya bergantung pada sifat khusus. Tanpa menutup peluang adanya definisi esensial, Imam al-Ghazālī menyatakan bahwa definisi deskriptif yang memuat genus sudah cukup baik.<sup>19</sup> Jadi jelas beliau melakukan moderasi, sebab tidak mengharuskan pemakaian definisi esensial sempurna.

Definisi esensial dibagi menjadi: 1) definisi esensial sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*); dan 2) definisi esensial tidak

<sup>18</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah...*, hlm. 62.

<sup>19</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 188.

sempurna (*al-ḥadd al-nāqīṣ*). Lalu definisi deskriptif dibagi lima: 1) definisi deskriptif sempurna (*al-rasm al-tāmm*); 2) definisi deskriptif tak sempurna (*al-rasm al-nāqīṣ*); 3) Definisi nominal atau verbal (*al-ta'rif al-lafz*); 4) definisi melalui contoh (*al-ta'rif bi al-misāl*); 5) definisi melalui kategorisasi (*al-ta'rif bi al-taqṣīm*). Jadi ada tujuh macam definisi.

### 1. Definisi esensial sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*)

Definisi esensial sempurna menjelaskan *definiendum* dengan cara menguraikan bagian-bagian esensialnya, berikut definisinya:<sup>20</sup>

الحد التام: وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر تمام ذاتياته، أي: بذكر جنسه وفصله القريبين، أو بما هو مماثل لهما.

Definisi esensial sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*) adalah definisi yang menjelaskan sesuatu dengan menyebutkan esensinya secara lengkap. Artinya dengan menyebutkan genus dan pembeda yang kedunya dari jenis yang dekat, atau yang serupa dengan keduanya.

Prinsip penyusunan definisi esensial sempurna ialah terdiri dari unsur genus terdekat (*al-jins al-qarīb*) dan ditambah diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*). Dengan kata lain, ia tersusun dari *genus et differentium*, dengan syarat genus didahulukan dari spesies.

Menurut ahli logika, apabila suatu *definiens* mencakup esensi *definiendum* secara sempurna, maka disebut definisi esensial yang sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*). Tetapi jika *definiens* hanya mencakup sebagian dari esensi *definiendum*, walau tetap dapat membedakan *definiendum* dari lainnya, tapi berada pada taraf kedua, yaitu disebut definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqīṣ*). Contohnya telah dikemukakan pada subbab terdahulu.

Ada kalanya pada definisi esensial ditambahkan keterangan yang bersifat fisik. Bagi sebagian ahli, ini menjadi alasan untuk membaginya menjadi definisi esensial fisik dan definisi esensial metafisik. Contoh klasik definisi esensial metafisik yang terkenal dibuat oleh Aristoteles, yaitu: *Homo est animal rationalis*.

<sup>20</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 63.

le (manusia adalah hewan yang berakal budi). Adapun definisi esensial fisik, ditambah penjelasan yang mengurai bagian yang mewujudkan esensi *definiendum*. Sebagai contoh; Manusia adalah hewan berakal budi yang terdiri dari tubuh dan jiwa.<sup>21</sup>

Imam al-Ghazālī mengingatkan, bahwa definisi esensial yang sempurna tidak mudah dirumuskan. Ia menyatakan:<sup>22</sup>

وأكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقة عزيزة؛ إذ درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد عسير؛ والتمييز بين الذاتي واللازم عسير؛ ورعاية الترتيب حتى لا يتبدئ بالأخص قبل الأعم عسير؛ وطلب الجنس الأقرب عسير: فإنك ربما تقول في الأسد: إنه حيوان شجاع، ولا يحضرك لفظ السبع، فتجتمع أنواع من العسير.

Definisi yang banyak ditemukan dalam kitab-kitab adalah definisi deskriptif, karena hakikat itu jarang; karena mengetahui semua eksistensi sampai tidak ada yang luput itu sulit; karena membedakan antara esensi dan sifat yang inheren itu sulit; menjaga runut sehingga tidak engkau munculkan yang khusus sebelum yang umum itu sulit; mencari genus terdekat itu sulit. Manakala engkau mendefinisikan: Asad adalah hewan pemberani, padahal engkau tidak meyakini keberadaan term *al-sabu'*, maka engkau telah menghimpun berragam kesulitan.

Pernyataan ini bukan penolakan terhadap definisi esensial, sebab Imam al-Ghazālī sendiri justru menganjurkan penguasaan ilmu logika sebagai landasan ilmu.<sup>23</sup> Malahan pernyataan ini menjadi indikator bahwa Imam al-Ghazālī bersikap moderat. Sebab meski menjadikan logika sebagai landasan ilmu, tapi ia tidak kaku dalam menerapkan logika. Padahal tidak sedikit ahli logika yang ketat dalam hal pendefinisian, bahkan merendahkan penggunaan definisi deskriptif. Dengan bersikap moderat, maka definisi dalam perspektif bahasa terintegrasi dengan definisi dalam perspektif logika.

<sup>21</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 23, dst.

<sup>22</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 188.

<sup>23</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 9. Dalam *al-Mustasfā* ia menyatakan barangsiapa yang tidak menguasai logika maka ilmunya tidak bisa dipercaya.

## 2. Definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqis*)

Definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqis*), oleh ahli logika didefinisikan sebagai berikut:<sup>24</sup>

الحد الناقص: وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر البعض الذي يفصله عن غيره من ذاتياته.

Definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqis*) adalah definisi yang menjelaskan sesuatu dengan cara menyebutkan sebagian esensinya yang membedakannya dari yang lain.

Kalimat: “menyebutkan sebagian esensinya” merupakan kata kunci pada definisi ini. Sebab definisi esensial disebut sempurna jika lengkap unsur-unsurnya, yaitu terbentuk dari genus terdekat (*al-jins al-qarīb*) dan diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*). Sementara definisi esensial tidak sempurna hanya berisi diferensia terdekat, atau bersama genus yang jauh. Perhatikan contoh berikut ini:

الإنسان: إنه الناطق

Contoh definisi : Manusia + adalah + yang berakal budi  
*al-mu'arrif* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arrif*  
*Definiendum* + *kopula* + *definiens*

Unsur *definiens*: diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*) tanpa didahului genus.

Contoh ini hanya menyebutkan diferensia substantif, tidak didahului oleh genus. Jadi hanya berisi sebagian esensi (*al-māhiyyah*) sehingga disebut tidak sempurna. Bandingkan dengan contoh berikut:

الإنسان: إنه جسم ناطق

Contoh definisi : Manusia + adalah + jasad + yang berakal budi  
*al-mu'arrif* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arrif*  
*Definiendum* + *kopula* + *definiens*

Unsur *definiens*: genus terjauh (*al-jins al-ba'īd*) + diferensia substantif (*al-faṣl al-zātiyyah*).

Contoh ini terdiri dari unsur genus yang luas (*al-jins al-ba'īd*) dan diferensia substantif. Tetapi term *jism* tidak memenuhi kriteria esensi (*al-māhiyyah*) sehingga dianggap tidak ada. Akibatnya definisi hanya berisi sebagian esensi saja, yaitu diferensia substantif, maka ia disebut definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqis*).

<sup>24</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 64.

### 3. Definisi deskriptif sempurna (*al-rasm al-tāmm*)

Ahli logika mendefinisikan definisi deskriptif sempurna (*al-rasm al-tāmm*) sebagai berikut:<sup>25</sup>

الرسم التام: وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر جنسه القريب مع خاصته اللازمة الشاملة، أي: مع ذكر عرضه اللازم لكل ما صدقاته والخاص به، أو ما هو مماثل لذلك وفي قوته.

Definisi deskriptif sempurna (*al-rasm al-tāmm*) adalah definisi yang menjelaskan sesuatu dengan cara menyebutkan jenisnya yang dekat beserta sifat khususnya yang mencakup satuannya. Artinya, bersamaan dengan sifatnya yang inheren dan khusus baginya, atau sesuatu yang semisal dan berkekuatan sama dengannya.

Tampak pada definisi ini, bahwa forma (*al-sūrah*) dari definisi deskriptif sempurna terbentuk dari unsur genus terdekat dan sifat khusus yang dimiliki *definiendum*. Imam al-Ghazālī menyatakan:<sup>26</sup>

وأحسن التسميات: ما وضع فيه الجنس الأقرب وأتم بالخواص المشهورة المعروفة.

Sebaik-baik definisi deskriptif adalah yang memuat genus terdekat, lalu disempurnakan dengan sifat khusus yang dikenal luas.

Tampak di sini bahwa pembeda antara definisi deskriptif dan definisi esensial adalah unsur sifat khusus, yaitu ciri *definiendum* yang dikenal luas. Perhatikan contoh berikut ini:

الإنسان: إنه نام آكل

Contoh definisi : Manusia + adalah + yang tumbuh + dan juga makan

*al-mu'arraf* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arraf*

*Definiendum* + kopula + *definiens*

Unsur *definiens*: genus terdekat (*al-jins al-qarib*) + sifat khusus (*al-'araḍ al-khāṣṣ*).

Term *yang tumbuh* (*nāmin*) pada contoh ini merupakan genus yang dekat dengan manusia, sedangkan term *yang makan* (*ākilin*) merupakan sifat khusus yang mencakup seluruh satuan manusia.

<sup>25</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 65.

<sup>26</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 188.

#### 4. Definisi deskriptif tidak sempurna (*al-rasm al-nāqīṣ*)

Definisi deskriptif tidak sempurna (*al-rasm al-nāqīṣ*), oleh ahli logika didefinisikan sebagai berikut:<sup>27</sup>

الرسم الناقص: وهو ما كان تعريفاً للشيء بذكر الخاصته اللازمة الشاملة وحدها، أو مع جنسه البعيد، أو مع عرضه العام، أو بذكر عرضياته له تختص جملتها بحقيقته.

Definisi deskriptif tidak sempurna (*al-rasm al-nāqīṣ*) adalah definisi yang menjelaskan sesuatu hanya dengan menyebutkan sifat khususnya yang inheren dan mencakup satuannya, atau disertai dengan genusnya yang jauh, atau bersama sifatnya yang umum, atau dengan menyebutkan sifat-sifatnya yang secara garis besar terkhususkan pada hakikatnya.

Tampak pada definisi ini, bahwa definisi deskriptif disebut tidak sempurna jika hanya berisi unsur sifat khusus tanpa didahului oleh genus yang dekat. Adapun genus yang jauh tidak memenuhi syarat, ia dianggap tidak ada sehingga yang tersisa hanyalah sifat khusus. Berikut ini contoh yang memuat sifat khusus saja:

الإنسان: إنه الضاحك بالقوة

Contoh definisi : Manusia + adalah + yang dapat tertawa  
*al-mu'arrif* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arrif*  
*definiendum* + *kopula* + *definiens*

Unsur *definiens*: sifat khusus (*al-'araḍ al-khāṣṣ*) yang mencakup seluruh satuan.

Definisi yang dicontohkan di sini, tersusun dari sifat khusus (*al-'araḍ al-khāṣṣ*) yang mencakup seluruh satuan *definiendum* tanpa didahului oleh genus. Bandingkan dengan contoh berikut ini:

الإنسان: إنه جسم ضاحك بالقوة

Contoh definisi : Manusia + adalah + jasad + yang dapat tertawa  
*al-mu'arrif* + *al-rābiṭ* + *al-mu'arrif*  
*definiendum* + *kopula* + *definiens*

Unsur *definiens*: genus terjauh (*al-jins al-ba'īd*) + sifat khusus (*al-'araḍ al-khāṣṣ*).

Contoh ini terbentuk dari genus yang jauh dan sifat khusus. Meski ada unsur genus di dalamnya, tapi tidak memenuhi kriteria esensi, maka disebut definisi deskriptif tidak sempurna.

<sup>27</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 66.

## 5. Definisi nominal atau verbal (*al-ta'rif al-lafz*)

Sebagian ahli logika mendefinisikan definisi nominal/verbal sebagai berikut:<sup>28</sup>

التعريف اللفظ: وهو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له معلوم عند المخاطب، ومرادف الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه.

Definisi nominal/verbal adalah pendefinisian kata dengan kata lain yang bersinonim dengannya dan dipahami oleh pendengar. Sinonimi sesuatu pada hakikatnya merupakan bagian dari kekhususannya.

Definisi nominal tidak memberikan pengertian secara esensial, tapi cukup dengan menggunakan kata yang bersinonimi,<sup>29</sup> misalnya: hamba adalah budak, arca adalah patung. Perlu digarisbawahi, bahwa semua jenis kamus pada umumnya adalah definisi nominal. Definisi nominal adalah sekadar menjelaskan kata, bukan menjelaskan hal yang ditandai dengan kata.<sup>30</sup> Oleh karena itu, menurut sebagian ahli logika, definisi nominal hanyalah bersifat sementara.<sup>31</sup>

## 6. Definisi melalui contoh (*al-ta'rif bi al-miṣāl*)

Definisi melalui contoh, oleh ahli logika didefinisikan sebagai berikut:<sup>32</sup>

التعريف بالمثال: وهو تعريف الشيء بذكر مثال من أمثله، ومثال الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه.

Definisi melalui contoh adalah mendefinisikan sesuatu dengan cara menyebut salah satu dari permisalannya. Misal sesuatu pada hakikatnya adalah salah satu kekhususannya.

Sebagian ahli memasukkan definisi melalui contoh ini dalam kategori definisi nominal. Misalnya, jika hendak mendefinisikan batu kerikil, maka diambil salah satu darinya lalu

<sup>28</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 66.

<sup>29</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 82. Secara harfiah sinonimi berarti nama lain untuk benda atau hal yang sama. Misalnya kata *buruk* dan *jelek*, kata *bunga*, *kembang* dan *puspa* adalah sinonimi.

<sup>30</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 137.

<sup>31</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 23, dst.

<sup>32</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 66.

dikatakan: "Inilah batu kerikil."<sup>33</sup> Ini cukup merepotkan, karena untuk mendefinisikan harus dihadirkan benda konkret sebagai contohnya.

### 7. Definisi melalui kategorisasi (*al-ta'rif bi al-taqsim*)

Definisi melalui kategorisasi, oleh ahli logika didefinisikan sebagai berikut:<sup>34</sup>

التعريف بالتقسيم: وهو تعريف الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها،  
ومعلوم أن أقسام الشيء خاصة من خواصه.

Definisi melalui kategorisasi adalah mendefinisikan sesuatu dengan cara menyebutkan pembagian-pembagiannya. Diketahui bahwa pembagian tersebut merupakan kekhususan baginya.

Definisi melalui kategorisasi disebut juga definisi aksidental. Contoh: gajah adalah hewan berkaki empat yang memiliki belalai berambut halus, berkuping dua memiliki ukuran tubuh yang sangat besar dan seterusnya.<sup>35</sup> Contoh lain, mendefinisikan kalimat dengan menyebut bagiannya, yaitu huruf dan suku kata, atau mendefinisikan angka dengan menyebutnya terdiri dari genap dan ganjil.

### 3. Tujuan pendefinisian

Soal pendefinisian masih menimbulkan diskusi yang menurut Poespoprodjo dapat dipilah dalam tiga kelompok pandangan utama, yaitu esensialis, preskriptif dan linguistik.<sup>36</sup> Secara umum pandangan ini timbul karena perbedaan dalam melihat tujuan pendefinisian. Sebagaimana disebut pada awal Bab 6 ini, definisi diperlukan untuk bisa menjawab pertanyaan 'apakah'

---

<sup>33</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 137.

<sup>34</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 66.

<sup>35</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 23, dst. Catatan: definisi aksidental adalah definisi yang buruk yang sering digolongkan ke dalam pelanggaran terhadap ketentuan yang berlaku bagi pembuatan definisi. Oleh karena itu, hindarilah membuat definis aksidental.

<sup>36</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 144. Kelompok esensialis di antaranya Plato, Aristoteles, Kant dan Husserl. Kelompok preskriptif antara lain Blaise Pascal, Hobbes, Descartes, Russel, W.V. Quine, Nelson Goodman, Rudolf Carnap, C.G. Hempel dan kebanyakan logisi yang sezaman dengan mereka. Kelompok linguistik antara lain J.S. Mill, G.E. Moore, Richard Robinson dan pengikut mazhab linguistik lainnya.

yang muncul karena tiga macam keperluan.<sup>37</sup> Jika penanya perlu kejelasan kata/term, atau perbedaan sesuatu dari lainnya, maka cukup penjelasan kebahasaan. Sebab bagi ilmu bahasa, pendefinisian serupa dengan penamaan, yaitu sama-sama proses perlambangan.<sup>38</sup> Tetapi bagi kebanyakan ahli logika, kebutuhan terhadap definisi jauh melampaui persoalan linguistik.

Sebagian ahli logika secara ekstrem melihat definisi sebagai sarana untuk mengetahui hakikat sesuatu. Dari itu Ibn Taymiyyah dalam kitabnya *al-Radd 'alā al-Mantiqiyīn*, mengkritik ahli logika yang menyatakan; bahwa konsep sesuatu tidak bisa diketahui kecuali melalui definisi esensial. Berikut salah satu poin kritiknya:<sup>39</sup>

إن الحد إذا كان هو قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ. فإن كان المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية. فكيف يمكن أن يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد!

Sesungguhnya, jika definisi adalah perkataan yang membatasi, maka (ini irasional, sebab) diketahui konseptualisasi makna tidak memerlukan kata-kata. Jika pembicara bisa mengkonsep makna apa saja yang ia katakan tanpa menggunakan kata, dan pendengar bisa mengkonseptiskan makna tersebut tanpa melalui kata-kata tentang pembicara tentang universal, lalu bagaimana mungkin dikatakan: "Sesuatu tidak bisa dikonseptiskan kecuali melalui definisi", sementara definisi yang dimaksud adalah kata-kata yang membatasi?"

Ibn Taymiyyah menganggap pernyataan ahli logika ini irasional, sebab membuat konsep itu aktivitas mental yang abstrak, sementara membuat definisi adalah aktivitas verbal yang konkret. Oleh karena memikirkan konsep adalah aktivi-

---

<sup>37</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 179. Tiga tujuan definisi: 1) untuk meminta kejelasan kata/term; 2) untuk meminta uraian yang membedakan sesuatu dari lainnya; 3) untuk meminta kejelasan hakikat sesuatu.

<sup>38</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 43. Penamaan dan pendefinisian adalah dua buah proses perlambangan suatu konsep untuk mengacu kepada sesuatu referen yang berada di luar bahasa.

<sup>39</sup> Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Mantiqiyīn*, tahkik: 'Abd al-Ṣamad Syarf al-Dīn al-Kibtī, cet. I (Beirut: al-Mū'assasah al-Rayyān, 2005), hlm. 52.

tas mental, maka tidak perlu kata-kata. Sementara ahli logika mengatakan konsep hanya bisa dibuat melalui definisi yang berupa kata-kata, inilah yang tidak rasional. Dengan kata lain, bagaimana bisa aktivitas yang tidak memerlukan kata-kata, kok dibalang hanya bisa dilakukan melalui kata-kata.

Diskusi ini menunjukkan dua pendirian ekstrem akibat cara pandang dikotomis terhadap bahasa dan pikiran. Sementara di era postmodern ini, disadari bahwa bahasa dan pikiran adalah ruang tempat terjadinya peristiwa realitas,<sup>40</sup> sehingga terjadi pembalikan ke arah bahasa (*linguistic turn*).<sup>41</sup> Kini disadari bahwa konsep tidak bisa ada tanpa bahasa, sebab manusia berpikir melalui bahasa. Sebaliknya bahasa menjadi tak bermakna tanpa kegiatan berpikir.

Menurut ahli ilmu semantik, bahasa adalah fenomena yang menghubungkan dunia makna dengan dunia bunyi.<sup>42</sup> Hal ini benar, sehingga melalui bahasa bisa diketahui konsep yang ada di dalam pikiran. Tetapi dengan kesadaran bahwa manusia berpikir melalui bahasa, maka yang diketahui bukan hanya konsep, bahkan tingkat kedalaman kegiatan berpikir itu sendiri.<sup>43</sup> Dengan demikian, definisi dapat memberi gambaran kedalaman pikiran dan ilmu seseorang.

Mengingat ilmu adalah kesadaran,<sup>44</sup> maka sebuah definisi verbal dapat menjelaskan kompleksitas kesadaran, sebab penjelasan dalam ilmu selalu memiliki arti yang spesifik.<sup>45</sup> Dengan

---

<sup>40</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 82.

<sup>41</sup> Bambang Sugiharto, I, *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 79. Seratus tahun yang lalu istilah kunci filsafat adalah "akal", "roh", "pengalaman" dan "kesadaran". Kini istilah kunci yang dianggap pokok adalah "bahasa".

<sup>42</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, cet. I (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 1.

<sup>43</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 136. Definisi adalah penambahan pandangan (*insight*).

<sup>44</sup> Sugiharto, *Postmodernisme...*, hlm. 39. Menurut Sugiharto, pandangan postmodernis terhadap ontologi pengetahuan manusia telah bergeser, sebab mereka melihat pengetahuan sebagai 'pergaulan' dengan objek, bukan 'copy' objek. Jadi pengetahuan ilmiah sama sekali bukan hasil jiplakan terhadap realitas, melainkan realitas hasil konstruksi manusia.

<sup>45</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 147. Ilmu adalah bentuk pengeta-  
Bab Enam - Pendefinisian

demikian, definisi dalam ilmu tidak selalu serupa dengan pe-lambangan dalam bahasa,<sup>46</sup> maka sikap yang mendikotominya tidaklah bijaksana.

Sampai di sini dapat disimpulkan perlunya moderasi antara perspektif bahasa dan perspektif pikiran terhadap definisi. Menurut Imam al-Ghazālī, apa yang dipahami secara jelas berdasar nama (*laqb/tarkīb*), kadang kala tidak selengkap apa yang dapat dipahami melalui definisi (*al-ḥadd*).<sup>47</sup> Oleh karena itu, kedua sisi ini harus diperlakukan secara saling melengkapi, bukan mendikotomi.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Orang yang hendak mengemukakan pikirannya memerlukan dua hal: 1) definisi agar bisa membuat orang lain juga memiliki pengetahuan serupa; 2) argumen untuk meyakinkan orang lain.<sup>48</sup> Dua hal ini juga berlaku dalam penalaran hukum, sebab definisi yang baik menjadi syarat dalam penyusunan naskah perundang-undangan atau putusan, maupun penalaran atas kedua teks tersebut.

Telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, bahasa hukum memiliki istilah sendiri yang menjadi karakteristiknya. Dari itu pendefinisian mengacu terminologi yang berlaku dalam keilmuan hukum. Selanjutnya dalam proses penalaran hukum, baik terhadap undang-undang maupun putusan hakim, diperlukan pemahaman yang baik terhadap definisi yang berlaku dalam bidang hukum.

Definisi dalam undang-undang menjadi sarana menentukan batasan subjek, objek dan prediket yang diatur.<sup>49</sup> Jadi dalam

---

huan yang ditentukan batas-batasnya. Setiap ilmu adalah fragmentaris, tidak hanya dalam arti ekstensif (yakni selalu membuat bidang penelitiannya sebagai suatu bagian kenyataan yang dibatasi secara tertentu), tetapi juga dalam arti intensif (yakni memandang objek penelitiannya senantiasa melalui titik pandangan tertentu).

<sup>46</sup> Abdul Chaer, *Pengantar Semantik...*, hlm. 56. Definisi pembatasan sering disebut dengan istilah definisi operasional.

<sup>47</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 265.

<sup>48</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 24.

<sup>49</sup> Fajlurrahman Jurdi, *Logika Hukum*, cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm.

undang-undang, definisi adalah upaya untuk membatasi hal-hal tertentu yang dituangkan ke dalam norma hukum, sehingga definisinya bersifat konkret dan tidak terlalu abstrak. Misalnya dalam ketentuan Pasal 340 KUHP: “barang siapa dengan sengaja dan dengan direncanakan lebih dahulu merampas jiwa orang lain, dihukum karena pembunuhan direncanakan (*moord*) dengan hukuman mati atau penjara seumur hidup atau penjara selama-lamanya dua puluh tahun”. Tampak pembunuhan didefinisikan secara deskriptif pada uraian “...dengan sengaja dan dengan direncanakan lebih dahulu merampas jiwa orang lain...”.

Definisi yang valid juga diperlukan dalam hal penyimpulan terhadap kasus. Misalnya pada Pasal 362 KUHP: “Barang siapa mengambil suatu barang yang sama sekali atau sebagian termasuk kepunyaan orang lain, dengan melawan hukum, dihukum karena pencurian dengan hukuman penjara selama-lamanya lima tahun atau denda sebanyak-banyaknya RP.60,-“. Hakim harus mendefinisikan kata *pencurian* dalam dua tahap, pertama memahami maksud pasal tersebut, kedua memahami cakupannya terhadap perbuatan hukum yang sedang ia hadapi. Jadi jelas pendefinisian sangat urgen dalam penalaran hukum.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Definisi diperlukan untuk menjawab pertanyaan ‘apakah’ yang muncul karena tiga keperluan: 1) untuk meminta kejelasan kata/term; 2) untuk meminta uraian yang membedakan sesuatu dari lainnya; 3) untuk meminta kejelasan hakikat sesuatu.
2. Definisi terdiri dari dua unsur, yaitu sesuatu yang didefinisikan (*al-mu’arraf*) atau disebut *definiendum* dan definisi itu sendiri (*al-mu’arrif*) yang disebut juga *definiens*.
3. Ilmu bahasa, khususnya semantik, melihat definisi sebagai usaha sengaja untuk mengungkapkan dengan kata-kata akan suatu benda, konsep, proses, aktivitas dan sebagainya. Definisi bagi ilmu logika adalah sarana mengeksplisitkan

- konsep atau ide dengan cara mengungkapkan esensinya.
4. Materi (*al-māddah*) definisi tersusun dari genus (*al-jins*) dan diferensia (*al-faṣl*). Genus merupakan kategorisasi esensial yang luas terhadap sesuatu (*al-zāt*) yang berdiri sendiri. Diferensia adalah diferensia substantif (*al-faṣl al-ẓātiyyah*) yang memiliki esensi (*māhiyyah*) sendiri sehingga terbedakan dari yang lain.
  5. Definisi (*definiens/al-mu'arrif*) harus serupa persis dengan yang didefinisikan (*definiendum/al-mu'arraḥ*), ia bisa dipertukarkan karena bersifat konsisten (*muṭṭarid*) dan koheren (*mun'akis*).
  6. Definisi esensial (*ḥadd*) menjelaskan *definiendum* secara analitis dan sintetis, sedangkan definisi deskriptif (*rasm*) menjelaskan *definiendum* dengan cara melaporkan susunan objek yang didefinisikannya dengan bergantung pada bahasa.
  7. Definisi esensial terdiri dari: 1) definisi esensial sempurna (*al-ḥadd al-tāmm*); dan 2) definisi esensial tidak sempurna (*al-ḥadd al-nāqis*). Definisi deskriptif dibagi lima: 1) definisi deskriptif sempurna (*al-rasm al-tāmm*); 2) definisi deskriptif tak sempurna (*al-rasm al-nāqis*); 3) Definisi nominal atau verbal (*al-ta'rīf al-lafẓ*); 4) definisi melalui contoh (*al-ta'rīf bi al-misāl*); 5) definisi melalui kategorisasi (*al-ta'rīf bi al-taqṣīm*).
  8. Hakikat ontologis definisi adalah perkataan (*qawl*) yang secara epistemologis menjelaskan objek (*yusyrah bihi mufrad*), sedang aksiologinya adalah untuk: 1) memahami hakikat dari sesuatu konsep; dan 2) membedakannya dari konsep lain.
  9. Pandangan moderat menyatakan bahwa apa yang dipahami secara jelas berdasar nama (*laqb/tarkīb*), kadang kala tidak selengkap apa yang dapat dipahami melalui definisi (*al-ḥadd*). Oleh karena itu keduanya harus diperlakukan secara saling melengkapi.
  10. Definisi yang baik menjadi syarat dalam penyusunan naskah perundang-undangan atau putusan, begitu pula dalam melakukan penalaran atas kedua teks tersebut.

#### D. Saran Bacaan

Al-Ghazālī. *Miḥakk al-Nazar*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2016.  
Abdul Chaer. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian definisi dan pendefinisian.
2. Uraikan perbedaan kontras antara definisi esensial dan definisi deskriptif.
3. Buatlah perbedaan kontras antara tujuan pendefinisian dalam ilmu bahasa dan ilmu hukum.
4. Berikan argumen ringkas tentang perlunya moderasi dalam melihat tujuan pendefinisian.
5. Buatlah deskripsi ringkas tentang kegunaan definisi dalam aktivitas penalaran hukum.
6. Berikut ini alasan diperlukannya definisi, kecuali...
  - a. meminta kejelasan kata/term.
  - b. meminta uraian pembedaan.
  - c. meminta keadilan hukum.
  - d. meminta kejelasan hakikat sesuatu.
7. Berikut ini hakikat sesuatu dalam definisi, kecuali...
  - a. genus.
  - b. spesies.
  - c. kopula.
  - d. diferensia.
8. Apabila suatu *definiens* mencakup esensi *definiendum* secara sempurna, maka disebut...
  - a. *al-ḥadd al-tāmm*.
  - b. *al-ḥadd al-nāqiṣ*.
  - c. *al-rasm al-tāmm*.
  - d. *al-rasm al-nāqiṣ*.
9. Definisi deskriptif sempurna terbentuk dari unsur genus terdekat dan...
  - a. sifat umum yang identik.
  - b. sifat umum yang tidak identik.
  - c. sifat khusus yang identik.
  - d. sifat khusus yang tidak identik.

10. Menurut pemikir era postmodern, ruang tempat terjadinya peristiwa adalah...
- realitas.
  - bahasa.
  - pikiran.
  - b dan c benar.

## F. Daftar Istilah

Definisi: kata atau kalimat yang mengungkapkan makna, keterangan, atau ciri utama dari orang, benda, proses, aktivitas, batasan (arti).

Definisi real menjelaskan sesuatu sesuai dengan hakikatnya.

Definisi nominal atau verbal menjelaskan kata/term.

Diferensia substantif (*al-faṣl al-żātiyyah*): unsur dari definisi yang memiliki esensi (*māhiyyah*) sendiri sehingga menjadi pembeda dari yang lain.

Dikotomi: pembagian atas dua kelompok yang saling bertentangan; mendikotomi: membuat terdikotomi; dikotomis: bersifat dikotomi.

Ekstrem: paling ujung; sangat keras dan teguh; fanatik.

Moderat: menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem, atau kecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.

Post-modern: masa peralihan dari era modern, menurut beberapa ahli telah dimulai sejak tahun 1980.

## **BAB TUJUH**

### **INFERENSI LANGSUNG**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relevansi inferensi langsung dengan penalaran hukum. Untuk itu mahasiswa diberi wawasan tentang pengertian dan macam-macam inferensi langsung, kemudian menganalisis relevansinya dengan penalaran hukum. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian inferensi dan inferensi langsung;
2. Macam-macam inferensi langsung dan relevansinya dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara konsep inferensi dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

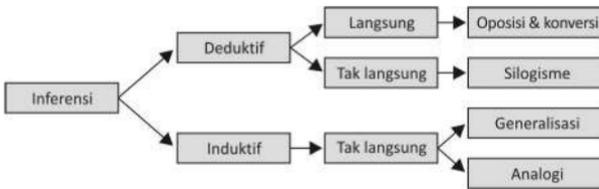
1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian inferensi dan inferensi langsung;
2. Membangun skema tentang relevansi inferensi langsung dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Inferensi Langsung

Kajian Bab 7, Bab 8, Bab 9 dan Bab 10 merupakan tahap pemahaman metodologis-epistemologis terhadap penalaran. Kajian fokus pada pengetahuan sintesis (*al-taṣḍīq*) dalam kaitannya dengan penyimpulan (inferensi). Menurut ahli logika, penyimpulan dapat ditempuh dengan cara deduktif atau induktif, dan penyimpulan deduktif bisa dilakukan secara langsung melalui oposisi dan konversi atau tidak langsung melalui silogisme.<sup>1</sup>

Penalaran langsung adalah proses berpikir yang bergerak dari satu proposisi ke proposisi lain tanpa bantuan proposisi ketiga. Adapun dalam penyimpulan secara induktif, dilakukan dengan bantuan metode lain yang disebut oleh Poespoprodjo sebagai generalisasi induktif dan analogi induktif.<sup>2</sup> Menurut al-Midānī, generalisasi (*al-istiqrā'*) dan analogi (*al-tamsīl*) masuk kategori penyimpulan tak langsung (*ṭuruq al-istidlāl ghayr al-mubāsyir*).<sup>3</sup> Berikut ilustrasinya:



Gb. 7.1. Inferensi deduktif dan induktif  
Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Kajian pada Bab 7 ini difokuskan pada inferensi yang dilakukan secara langsung, yaitu melalui oposisi dan konversi. Lalu Bab 8 membahas inferensi tak langsung, yaitu silogisme. Baru kemudian pada Bab 9 dibahas inferensi induktif, yaitu generalisasi (*al-istiqrā'*) dan analogi (*al-tamsīl*). Adapun pada Bab 10, dibahas metode inferensi yang memadukan deduksi dan induksi, yaitu *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

<sup>1</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 40.

<sup>2</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 239.

<sup>3</sup> Al-Midānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 288.

## 1. Pengertian inferensi

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), *inferensi* berarti simpulan atau yang disimpulkan.<sup>4</sup> Dalam *al-Mu'jam al-Falsafī*, kata *inferensi* dipadankan dengan kata *al-istintāj*,<sup>5</sup> berbeda dengan *uṣūliyyūn* yang memakai istilah *istidlāl* untuk penyimpulan sesuatu yang tidak ada nas, ijmak dan kias.<sup>6</sup>

Kata *al-istidlāl* berasal dari *dalla-yadullu-dallān*, setelah ditambah *alif*, *sīn* dan *tā'* berarti menuntut *dalil*. Adapun petunjuk dari *dalil* disebut *dilālāh*, maka kata *dilālāh* berarti petunjuk yang dihasilkan dari *dalil*.<sup>7</sup> Adapun pengertian dalil dapat dipahami dari definisi yang dikemukakan oleh al-Jurjānī berikut ini.<sup>8</sup>

كون الشيء بحالة يلزم من العلم به بشيء آخر

Dalil adalah keadaan sesuatu yang mana mengetahuinya menjadi sarana mengetahui sesuatu yang lain.

Proses mengetahui *dilālāh* dari *dalil*-nya disebut *al-istidlāl*, oleh ahli logika didefinisikan sebagai berikut:<sup>9</sup>

الإستدلال: هو استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة.

*Istidlāl* adalah menarik kesimpulan yang belum diketahui dari satu atau beberapa proposisi yang telah diketahui.

Tampak pada definisi ini, hakikat ontologis *al-istidlāl* dilihat sebagai aktivitas berpikir sintesis, objeknya adalah proposisi yang disebut dalil. Dengan melihat pada proses penyimpulan, tampaklah istilah *al-istidlāl* dipakai oleh ahli logika dan *uṣūliyyūn* untuk makna yang sama. Sebab dalil yang dimaksud oleh ahli logika bukan nas syariat, maka sama dengan penggunaannya oleh *uṣūliyyūn*. Jadi yang dimaksud adalah penyimpulan berbasis argumen rasional, berupa *al-ḥujjah* atau *al-burhān*

<sup>4</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 534.

<sup>5</sup> Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 13.

<sup>6</sup> Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Madani, 1998), hlm. 33.

<sup>7</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, jld. III (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 401.

<sup>8</sup> Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 104.

<sup>9</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 149.

yang menjadi bukti kebenaran *istidlāl*.<sup>10</sup>

Istilah lain yang juga harus diperhatikan adalah *al-istinbāt*. Bagi *uṣūliyyūn* berarti mengeluarkan sesuatu dari kandungan nas syariat.<sup>11</sup> Sementara ahli logika mengartikannya deduksi, yaitu:<sup>12</sup>

الإستنباط: إنتقال الذهن من قضية أو عدة القضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق.

*Al-Istinbāt* adalah perpindahan pikiran dari satu proposisi atau beberapa proposisi yang merupakan premis, kepada proposisi lain yang menjadi konklusi berdasarkan kaidah logika.

Meski ada perbedaan, tapi pada praktiknya *al-istinbāt* sama-sama berangkat dari pengetahuan apriori, sebab premis *uṣūliyyūn* adalah nas syariat. Dari sudut pandang ini, istilah *al-istinbāt* dipakai dalam konteks inferensi deduktif yang bersifat apriori, kebalikan dari induksi (*al-istiqrāʾ*) yang bersifat aposteriori.

Karakteristik utama penalaran deduktif adalah premis-premis yang diterima sebagai kebenaran secara apriori (*darūrī*). Menurut Imam al-Ghazālī, premis tersebut bisa saja berasal dari ide bawaan (*al-awwaliyyāt/inneat ideas*), amatan indera (*al-maḥsūsāt*), hasil abstraksi/eksperimen (*al-tajribāt*), nukilan banyak orang (*al-mutawatirāt*), proposisi yang term tengahnya akrab dalam pikiran, praduga (*al-wahmiyyāt*), hal yang telah diketahui dan diterima oleh masyarakat secara luas (*al-masyhūrāt, al-maqbūlāt, al-musallamāt*), probabilitas (*al-maznūnāt*) dan khayalan (*al-mukhayyalāt*).<sup>13</sup>

Kebenaran pengetahuan seperti ini tidak dicari dalam realitas secara empiris, melainkan ditimbang secara rasional. Pada proposisi yang memuat pengetahuan apriori, yang diperhatikan hubungan logis antara satu dengan lain proposisi. Simpulan dibuat berdasarkan kebenaran yang luas atau umum,

<sup>10</sup> 'Abd Allāh Rabī', *al-Qaṭ'īyyah wa al-Zanniyyah fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. I (Kairo: Dār al-Nahar, 1996), hlm. 14.

<sup>11</sup> Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 33.

<sup>12</sup> Majma', *al-Mu'jam al-Falsafī...*, hlm. 12.

<sup>13</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), hlm. 102.

lalu diturunkan kepada yang lebih sempit atau lebih khusus.<sup>14</sup> Oleh karena itu, penalaran deduktif tidak berurusan dengan realitas empiris, analisisnya tertumpu pada term dan makna. Dengan kata lain, berkisar pada persoalan komprehensi dan ekstensi yang terkait dengan konsep sebuah term/kata (*waq' al-lafz*), bukan wilayah pemahaman (*fahwā al-khiṭāb*).<sup>15</sup>

## 2. Pengertian inferensi langsung

Telah dijelaskan pada Bab Lima, kalimat deklaratif (*al-jumlah al-khabariyyah*) adalah proposisi penetapan (afirmasi/*mūjabah*) atau penyangkalan (negasi/*sālibah*). Dalam perspektif ilmu hukum, ini merupakan penetapan *al-ḥukm* kepada *al-maḥkūm 'alayh*, maka berlaku salah benar. Tapi menyatakan salah dan benar satu proposisi hanya bisa dilakukan melalui proses penyimpulan (inferensi/*al-istidlāl*) yang menghadirkan dalil dan bukti yang argumentatif.

Telah dijelaskan, bahwa dalam relasi antara *al-ḥukm* dan *al-maḥkūm 'alayh* terdapat potensi keliru yang dipilah dalam tiga sifat, yaitu: 1) probabilitas (*al-imbān*); 2) pasti/determinan (*al-wujūb*); 3) tertolak/mustahil (*mumtani' / istiḥālah*). Pada proposisi sintetik (*a posteriori*), benar salah diukur berdasar kesesuaian dengan kenyataan empiriknya.<sup>16</sup> Seperti pernyataan: Manusia adalah penulis, proposisi ini dibuktikan kebenarannya berdasar kenyataan yang sebenarnya.

Berbeda halnya dengan proposisi analitik, atau disebut juga proposisi apriori yang basis konseptualnya bersifat metafisis. Uji kebenaran proposisi analitik dilakukan melalui oposisinya, sebab ada kalanya kebenaran proposisi diketahui dari kekeliruan oposisinya.<sup>17</sup> Ini berkaitan dengan relasi makna, seperti saling menyisihkan antara kata *benar* dan *salah*, atau relasi persyaratan di antaranya.

---

<sup>14</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 199.

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 90.

<sup>16</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 56. Proposisi sintetik (*a posteriori*) adalah lukisan dari kenyataan empirik, maka untuk menguji benar salah diukur berdasar kesesuaian dengan kenyataan empiriknya.

<sup>17</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 161.

Sering kali maksud sebuah proposisi tidak bisa dipahami tanpa memahami oposisi dari proposisi tersebut. Misalnya pertentangan makna kata *qadīm* (tidak baharu) dan kata *ḥadīs* (baharu) maka pada proposisi: Alam itu baharu, terkandung maksud menegaskan sifat *qadīm*, yaitu oposisi: Alam itu tidak baharu. Jadi ini sama artinya menyatakan dua buah proposisi, yang satu afirmasi dan satu lagi negasi, lalu kebenaran diketahui karena kekeliruan lawannya.

Pola penyimpulan seperti ini berlaku pada proposisi apriori, sebab bergantung pada ide bawaan (*awwalīyyāt/innate ideas*) seperti besar dan kecil, banyak dan sedikit, jika salah satu dari dua hal yang bertentangan adalah benar, maka yang lain salah.<sup>18</sup> Menurut Ibn Ḥazm, dalam hal ide bawaan ini kekuatan akal bersifat mandiri, tidak berserikat dengan indera.<sup>19</sup> Itulah sebab penyimpulan bisa dilakukan secara langsung. Berikut definisi inferensi langsung:<sup>20</sup>

الإستدلال المباشر: الذي لا يحتج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة.

Inferensi langsung adalah satu pola penyimpulan yang mana pembahas tidak perlu kepada lebih dari satu proposisi.

Tampak ciri khas inferensi langsung adalah cukup berpegang pada satu proposisi saja. Konsep dasarnya, setiap proposisi pastilah memiliki relasi dengan oposisinya. Sebab dalam ilmu logika, dikenal adanya empat macam relasi antarproposisi: 1) independen, yaitu dua proposisi yang masing-masing menyatakan masalah berbeda, tidak ada pertautannya; 2) ekuivalen, yaitu dua proposisi yang menyatakan masalah yang persis sama; 3) pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*); dan 4) perlawanan (kontrari/*taḍādud*).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 118.

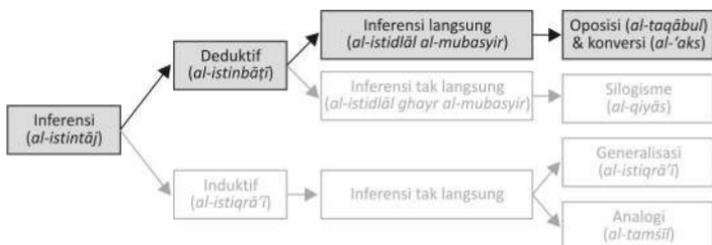
<sup>19</sup> Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li Ḥadd al-Mantiq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfāz al-Āmiyyah wa al-Amsīlah al-Fiqhiyyah*, tahkik: Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-Īlmiyyah, 2000), hlm. 164.

<sup>20</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rīfah...*, hlm. 150.

<sup>21</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 74.

### 3. Macam-macam inferensi langsung

Inferensi langsung dapat dilakukan dengan beberapa metode. Mengingat relevansinya dengan kajian hukum, maka di sini dibatasi pada dua macam cara inferensi langsung, yaitu: 1) melalui oposisi antarproposisi (*al-taqābul bayn al-qaḍāya*); 2) konversi (*al-'aks*) terhadap proposisi, berikut ilustrasinya.



Gb. 7.2. Inferensi deduktif langsung

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak pada ilustrasi ini, kajian terfokus pada oposisi dan konversi, berikut pembahasannya.

#### a. Oposisi (*al-taqābul*)

Setiap proposisi, baik itu afirmasi (*mūjabah*) maupun negasi (*sālibah*) bertolak belakang (beroposisi) dengan lawannya. Ini terjadi karena ada perbedaan kuantitas (universal/partikular) dan perbedaan kualitas (afirmasi/negasi). Dari itu, setiap proposisi yang universal, bertolak belakang dengan proposisi yang partikular, dan proposisi afirmatif bertolak belakang dengan proposisi negatif. Secara fitrah, akal mengasosiasikan adanya tolak belakang (oposisi/*taqābul*) antara satu dan lain proposisi. Dengan melihat pada kuantitas dan kualitas, oposisi tersebut dapat dipetakan sebagai berikut:<sup>22</sup>

- Jika itu proposisi afirmatif, maka beroposisi dengan negatif;
- Jika itu proposisi negatif, maka beroposisi dengan afirmatif;
- Jika itu proposisi universal, maka beroposisi dengan partikular;
- Jika itu proposisi partikular, maka beroposisi dengan universal.

Oposisi terjadi jika subjek (*mawḍūʿ*) dan prediket (*maḥ-mūl*) pada dua proposisi tidak diubah atau diganti, misalnya

<sup>22</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Maʿrifah ...*, hlm. 153.

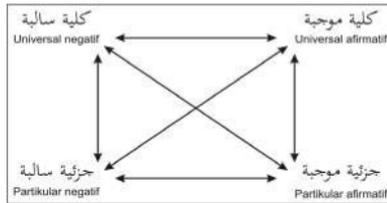
pada proposisi singular (*mu'ayyan/syakhṣiyyah*) berikut ini:

- Proposisi singular afirmatif: (إبليس مخلوق موجود), beroposisi dengan:
- Proposisi singular negatif: (ليس إبليس بمخلوق موجود)

Tampak di sini terdapat dua proposisi singular yang saling beroposisi, jika yang pertama benar, maka yang kedua dipastikan salah. Adapun pada proposisi yang memiliki *quantifier* universal dan kualitasnya afirmatif, diperoleh tiga oposisi berikut ini:

- Proposisi universal afirmatif: (كل إنسان حيوان), beroposisi dengan:
  - a. Proposisi universal negatif: (لاشيء من الإنسان بحيوان):
  - b. Proposisi partikular afirmatif: (بعض الإنسان حيوان);
  - c. Proposisi partikular negatif: (بعض الإنسان ليس بحيوان).

Proposisi ini dihasilkan dari oposisi yang terjadi karena beda kuantitas dan kualitas. Subjek yang universal diganti dengan yang partikular, proposisi yang afirmatif diganti dengan yang negatif. Lalu diperoleh hasil tiga oposisi terhadap proposisi pertama. Oposisi ini berlaku pada semua proposisi sehingga masing-masing memiliki tiga macam relasi oposisional, perhatikan ilustrasi berikut ini:



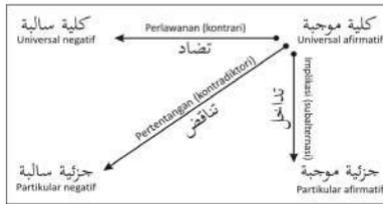
Gb. 7.3. Pemetaan oposisi antarproposisi

Sumber: diadaptasi dari al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

Tampak pada ilustrasi ini, setiap satu proposisi beroposisi dengan tiga proposisi lainnya. Ahli logika menyebut ragam relasi oposisi ini sebagai pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*), perlawanan (kontrari/*taḍādud*), masuk di bawah perlawanan (subkontrari/*dukhūl taḥta al-ḍadd*) dan implikasi (subalternasi/*tadākhul*). Jika diurai pada semua proposisi, maka diperoleh urutan oposisi berikut:

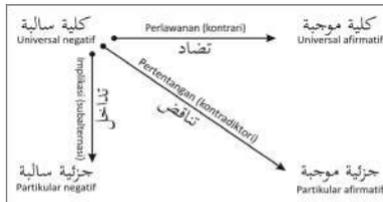
1. Singular afirmatif beroposisi dengan singular negatif.
2. Universal afirmatif: (كل إنسان حيوان) beroposisi dengan:
  - a. Universal negatif: (لاشيء من الإنسان بحيوان); kontrari;

- b. Partikular afirmatif: (بعض الإنسان حيوان); implikasi;  
 c. Partikular negatif: (بعض الإنسان ليس بحيوان); kontradiktori.



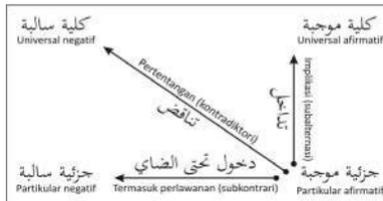
Gb. 7.4. Pemetaan oposisi pada proposisi universal afirmatif  
 Sumber: diadaptasi dari al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

3. Universal negatif: (لاشيء من الإنسان بفرس) beroposisi dengan:  
 a. Universal afirmatif: (كل إنسان فرس); kontrari;  
 b. Partikular afirmatif: (بعض الإنسان فرس); kontradiktori;  
 c. Partikular negatif: (بعض الإنسان ليس بفرس); implikasi.



Gb. 7.5. Pemetaan oposisi pada proposisi universal negatif  
 Sumber: diadaptasi dari al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

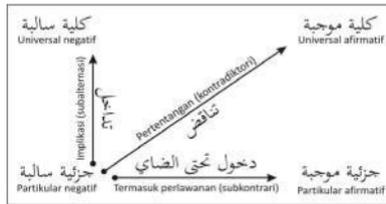
4. Partikular afirmatif: (بعض الإنسان كاتب) beroposisi dengan:  
 a. Universal afirmatif: (كل إنسان كاتب); implikasi;  
 b. Universal negatif: (لا شيء من الإنسان بكاتب); kontradiktori;  
 c. Partikular negatif: (بعض الإنسان ليس بكاتب); subkontrari.



Gb. 7.6. Pemetaan oposisi pada proposisi partikular afirmatif  
 Sumber: diadaptasi dari al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

5. Partikular negatif: (بعض الإنسان ليس بأبيض البشرة) beroposisi dengan:  
 a. Universal afirmatif: (كل إنسان أبيض البشرة); kontradiktori;

- b. Universal negatif : (لا شيء من الإنسان بأبيض البشرة); implikasi;  
 c. Partikular afirmatif: (بعض الإنسان أبيض البشرة); subkontrari.



Gb. 7.7. Pemetaan oposisi pada proposisi partikular negatif

Sumber: diadaptasi dari al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifah*.

Untuk memahaminya secara mendetail, berikut ini diuraikan pengertian masing-masing relasi oposisi tersebut.

### 1) Pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*)

Maksud pertentangan dalam proposisi adalah; benarnya satu dari dua proposisi, berarti runtuhnya kemungkinan benar proposisi yang lain sehingga dipastikan salah. Sebaliknya jika satu dari dua proposisi itu salah, maka runtuhlah kemungkinan salah proposisi lain sehingga dipastikan benar. Dengan kata lain, kedua proposisi yang bertentangan itu tidak mungkin sama-sama benar, dan juga tidak mungkin sama-sama salah dalam keadaan apapun. Misalnya:

Proposisi singular negatif:      Proposisi singular afirmatif:

الأربعة ليس نصف الثمانية      الأربعة نصف الثمانية

Empat bukan setengah dari delapan      Empat adalah setengah dari delapan

Dua proposisi ini memiliki subjek yang sama dan prediket yang sama, tetapi kualitasnya berbeda, yang satu afirmatif (*mūjabah*) dan yang satunya lagi negatif (*sālibah*). Ahli logika mendefinisikan pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*) sebagai berikut:<sup>23</sup>

التناقض بين القضيتين: هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

Pertentangan antara dua proposisi adalah perbedaan dua proposisi, baik afirmasi maupun negasi yang dengan sendirinya menjadikan salah satu dari dua proposisi tersebut benar dan yang lain salah.

<sup>23</sup> Al-Midāni, *Dawābiṭ al-Ma'rifah* ..., hlm. 166.

Hal serupa berlaku pada proposisi yang memiliki *quantifier*, baik universal maupun partikular. Hanya saja relasinya tidak semua pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*), tapi juga perlawanan (kontrari/*taḍādud*), masuk di bawah perlawanan (subkontrari/*dukhūl tahta al-ḍadd*) dan implikasi (subalternasi/*tadākhūl*) seperti pemetaan di atas.

Pertentangan (*tanāquḍ*) pada proposisi yang ada *quantifier*, terjadi apabila dua proposisi berbeda kualitas (afirmatif/negatif) dan berbeda kuantitas (universal/partikular), di mana term subjek dan prediket tidak berbeda.<sup>24</sup> Untuk memahaminya dengan baik, perhatikan detailnya pada poin-poin sebagai berikut:

1. Singular afirmatif, kontradiktori dengan singular negatif;
2. Singular negatif, kontradiktori dengan singular afirmatif;
3. Universal afirmatif, kontradiktori dengan partikular negatif;
4. Universal negatif, kontradiktori dengan partikular afirmatif;
5. Partikular afirmatif, kontradiktori dengan universal negatif;
6. Partikular negatif, kontradiktori dengan universal afirmatif.

Berdasar poin ini, jelaslah kontradiktori tidak akan terjadi jika tidak ada perbedaan kualitas (afirmatif/negatif). Jika proposisi itu memiliki *quantifier*, maka ditambah lagi dengan perbedaan kuantitas (universal/partikular) pada kedua proposisi.

Hal ini penting karena tak jarang kebenaran satu proposisi diketahui melalui kekeliruan lawannya. Kadang kala orang mengira lawan proposisi cukup jelas sehingga tidak perlu penjelasan, tapi sebenarnya, di dalamnya terkandung potensi kekeliruan yang cukup besar. Menurut Imam al-Ghazālī, sebuah proposisi dapat dinyatakan bertentangan (*tanāquḍ*) jika memenuhi enam syarat berikut ini:<sup>25</sup>

1. *Ḥukm* dan *maḥkūm 'alayh* pada dua proposisi memiliki kesamaan hakikat ontologis, bukan hanya kesamaan term. Jika hanya sama term tetapi beda makna, maka tidak bertentangan. Misalnya:

---

<sup>24</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 75.

<sup>25</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 122.

Proposisi negatif:

النور ليس بمدرك بالبصر

Cahaya tidak bisa ditangkap oleh mata

Proposisi afirmatif:

النور مدرك بالبصر

Cahaya dapat ditangkap oleh mata

Jika yang dimaksud pada proposisi yang kedua adalah *cahaya akal*, maka dua proposisi ini tidak bertentangan.

2. Hukum pada kedua proposisi tersebut sama, misalnya proposisi:

Proposisi negatif:

المكروه ليس بمختار

Orang yg terpaksa tidak berkehendak bebas

Proposisi afirmatif:

المكروه مختار

Orang yg terpaksa berkehendak bebas

Dua proposisi ini tidak bertentangan, jika yang dimaksud pada proposisi pertama adalah orang ketakutan, sedang pada proposisi yang kedua orang yang kehendak bebasnya diintimidasi.

3. Apabila digunakan term privatif, maka penyandaran (*al-idāfah*) term tersebut harus sama, misalnya:

Proposisi negatif:

زيد ليس بأب

Si Zayd adalah bukan ayah

Proposisi afirmatif:

زيد أب

Si Zayd adalah ayah

Jika maksudnya Si Zayd adalah ayah si Bakar tapi bukan ayah bagi si Khalid, maka kedua proposisi ini tidak kontradiksi. Sebab sandaran term *ayah* pada masing-masing proposisi berbeda.

4. Sama pada potensi dan aktualisasi, misalnya pada proposisi berikut:

Proposisi negatif:

الماء في الكوز ليس بمرور

Air di dalam panci tidak berputar

Proposisi afirmatif:

الماء في الكوز مرور

Air di dalam panci berputar

Jika pada proposisi pertama yang dimaksud adalah potensi air yang dapat berputar, sedang pada proposisi kedua adalah air yang tidak sedang berputar, maka kedua proposisi tidak kontradiksi.

5. Sama pada universalitas dan partikularitasnya, misalnya:

Proposisi negatif:

الزنجي ليس بأسود

Orang Negro itu tidak hitam

Proposisi afirmatif:

الزنجي أسود

Orang Negro itu hitam

Jika yang dimaksud adalah hitam kulit tapi tidak hitam giginya, maka kedua proposisi ini tidak kontradiksi.

6. Sama pada masa dan tempat, misalnya pada contoh proposisi ini:

Proposisi negatif:

الصبي لا ينبت له أسنان

Kanak-kanak itu belum tumbuh gigi

Proposisi afirmatif:

الصبي ينبت له أسنان

Kanak-kanak itu sudah tumbuh gigi

Jika yang dimaksud pada proposisi pertama adalah pada masa tahun pertama, sedangkan pada proposisi kedua adalah masa setelahnya, maka kedua proposisi ini tidak bertentangan.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa dua proposisi akan bertentangan jika beda kualitas dan kuantitas, sama subjek dan prediket serta memenuhi syarat-syarat yang telah disebutkan.

## 2) Perlawanan (kontrari/*taḍādud*)

Kontrari terjadi manakala term subjek dan term prediket pada dua proposisi yang berposisi sama kuantitasnya, tapi beda kualitas. Misalnya: Semua politikus curang, lawannya: Semua politikus tidak curang.<sup>26</sup> Kedua proposisi ini salah, sebab sebagian politikus tidak curang. Menurut ahli logika, prinsip kontrari adalah:<sup>27</sup>

التقابل بين الكلية الموجبة والكلية السالبة هو من قبيل تقابل التضاد،  
والتضاد يقتضي أن تكذب إحدى القضيتين المتقابلين إذا صدقت  
الأخرى، ولكن لا يقتضي أن تصدق إحداهما إذا كذبت الأخرى.

Oposisi di antara proposisi universal afirmatif dan universal negatif adalah oposisi kontrari. Kontrari menghendaki salahnya satu dari dua proposisi yang berposisi, jika yang lainnya benar. Tetapi ia tidak menghendaki benarnya satu dari keduanya apabila yang lain salah.

Perhatikan contoh pada dua proposisi berikut ini:

Proposisi universal negatif:

لا شئ من الإنسان بحيوان

Tidak satupun dari manusia itu hewan

Proposisi universal afirmatif:

كل إنسان حيوان

Setiap manusia adalah hewan

<sup>26</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 76.

<sup>27</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah ...*, hlm. 168.

Tampak di sini bahwa proposisi pertama adalah benar, maka proposisi yang kedua salah. Berikut ini contoh perlawanan yang kedua proposisinya salah:

Proposisi universal negatif:

كل لون أسود

Setiap warna adalah hitam

Proposisi universal afirmatif:

لا شيء من اللون بأسود

Tidak ada satupun dari warna itu hitam

Kedua proposisi ini salah, sebab nyatanya warna hitam dan selain hitam itu ada. Perlawanan terjadi karena ada beberapa objek tidak mungkin bersatu. Seperti genus warna yang di bawahnya ada banyak ragam, sedangkan warna berbeda tidak mungkin bersatu.

### 3) Subkontrari (*dukhūl tahta al-ḡadd*)

Maksud subkontrari (*dukhūl tahta al-ḡadd*) pada oposisi dua proposisi yang memiliki *quantifier* adalah; dusta satu dari keduanya menghendaki benar yang lain, tetapi benar satu dari keduanya tidak berarti dusta yang lain. Misalnya:

Proposisi partikular negatif:

بعض الإنسان ليس بحيوان

Sebagian manusia bukan hewan

Proposisi partikular afirmatif:

بعض الإنسان حيوان

Sebagian manusia adalah hewan

Pada contoh ini, proposisi partikular afirmatif benar, tapi proposisi partikular negatif salah, ia menjadi dalil benarnya proposisi partikular afirmatif. Berikut prinsip subkontrari:<sup>28</sup>

الدخول تحتى التضاد يقتضى أن تصدق إحدى القضيتين المتقابلين

إذا كذبت الأخرى، ولكن لا يقتضى أن تكذب إحداهما إذا صدقت

الأخرى، بل قد تصدقان معا.

Subkontrari adalah benarnya satu dari dua proposisi yang beroposisi apabila salah yang lainnya. Tetapi ia tidak menghendaki salahnya satu dari dua proposisi yang beroposisi, apabila yang lain benar, bahkan kedua proposisi itu bisa sama-sama benar.

Secara garis besar, tampak prinsip ini serupa dengan prinsip perlawanan yang telah dikemukakan di atas. Hanya saja pada oposisi perlawanan (kontrari/*taḡāḡud*), dua proposisi yang berlawanan bisa sama-sama salah. Sedangkan pada o-

<sup>28</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḡ al-Ma'rifaḥ ...*, hlm. 172.

sisi subkontrari, dua proposisi yang berposisi bisa sama-sama benar. Perhatikan contoh berikut:

Proposisi partikular negatif:	Proposisi partikular afirmatif:
بعض الحيوان ليس بإنسان	بعض الحيوان إنسان
Sebagian hewan bukan manusia	Sebagian hewan adalah manusia

Tampak pada contoh ini, baik proposisi partikular afirmatif, maupun partikular negatif, sama-sama benar.

#### 4) Subalternasi (*tadākhūl*)

Maksud implikasi (subalternasi/*tadākhūl*) pada proposisi yang memiliki *quantifier* adalah; masuknya salah satu proposisi ke dalam proposisi yang lain. Hal ini dilihat dari segi yang satu universal dan yang lain partikular, di mana keduanya memiliki kualitas yang sama, baik itu afirmatif maupun negatif. Perhatikan contoh berikut:

Proposisi partikular afirmatif:	Proposisi universal afirmatif:
بعض الإنسان حيوان	كل إنسان حيوان
Sebagian manusia adalah hewan	Semua manusia adalah hewan

Pada contoh ini, proposisi kedua masuk ke dalam proposisi yang pertama dan keduanya benar. Hal ini terjadi karena proposisi pertama universal, maka proposisi kedua masuk ke dalam proposisi pertama karena dicakup oleh universalialia. Prinsip implikasi ialah:<sup>29</sup>

التداخل يقتضي أن تصدق الجزئية إذا صدقت الكلية المقابلة لها، وأن تكذب الكلية إذا كذبت الجزئية المقابلة لها.

Implikasi menghendaki benarnya partikularia apabila benar universalialia yang berposisi dengannya, dan salahnya universalialia apabila salah partikularia yang berposisi dengannya.

Tampak di sini benarnya partikularia tidak menjadikan universalialia benar, bahkan bisa salah dan bisa juga benar. Contoh berikut ini, partikularia dan universalialia sama-sama salah.

Proposisi partikular afirmatif:	Proposisi universal afirmatif:
بعض النبات يتحرك بالإرادة	كل النبات يتحرك بالإرادة
Sebagian tumbuhan bergerak dengan iradah	Semua tumbuhan bergerak dengan iradah

<sup>29</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah* ..., hlm. 175.

Berikut ini contoh oposisi di mana partikularianya benar, tapi universaliala justru salah:

Proposisi partikular negatif:

بعض الحيوان ليس بإنسان

Sebagian hewan bukanlah manusia

Proposisi universal negatif:

لا شيء من الحيوان بإنسان

Tidak satupun hewan adalah manusia

## b. Konversi (*al-'aks*)

Konversi adalah bagian dari inferensi langsung, ia merupakan aktivitas intelek, sama dengan oposisi antarproposisi. Sebagaimana intelek mampu memunculkan oposisi dari proposisi yang hadir di dalam pikiran (*al-ẓihn*), maka intelek juga mampu memunculkan konversinya sehingga didapat suatu kesimpulan baru, dan ini murni aktivitas intelek.<sup>30</sup>

Menurut Imam al-Ghazālī, kadang kala dalil tak tersedia bagi proposisi itu sendiri, tapi ada pada konversinya, maka ia bisa dipakai sebagai jalan untuk sampai padanya.<sup>31</sup> Misalnya seseorang membuat pernyataan deklaratif seperti dalam proposisi berikut ini:

لا شيء من الإنسان بطائر

Tak satupun dari manusia itu adalah burung

Proposisi ini mendeklarasikan penegasian sifat burung pada manusia mana saja. Lalu dikonversi dengan menukar posisi prediket (*maḥmūl*) kepada subjek (*mawḍū'*), maka didapat proposisi berikut:

لا شيء من الطائر بإنسان

Tak satupun dari burung itu adalah manusia

Hasil konversi ini menegaskan sifat kemanusiaan pada burung mana saja. Konversi ini merupakan konsekuensi logis (*al-luzūm al-'aqlī*) yang dimunculkan oleh akal. Sebab adanya sifat kemanusiaan pada burung, berarti adanya sifat burung pada manusia. Jadi konversi ini menghadirkan kesadaran baru tentang sifat kemanusiaan pada burung. Oleh karena itu, jika sifat kemanusiaan pada burung terbukti ada, maka ia menjadi dalil kekeliruan proposisi pertama. Sebaliknya jika tidak terbukti, maka

<sup>30</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ* ..., hlm. 177.

<sup>31</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*..., hlm. 88.

ia menjadi dalil benarnya proposisi pertama. Dengan kata lain, ketiadaan dalil bagi proposisi pertama tidak jadi soal, bahkan cukup dengan dalil pada proposisi konversinya. Maka *istidlāl* dilakukan terhadap hasil konversi dari proposisi pertama.<sup>32</sup>

Secara bahasa kata konversi (*al-'aks*) berarti membalikkan (*al-taḥwīl*), lalu secara terminologis didefinisikan sebagai berikut:<sup>33</sup>

العكس: هو أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء الصدق والكيف والكم.

Konversi adalah menjadikan prediket sebagai subjek dan menjadikan subjek sebagai prediket dengan tetap menjaga kebenaran, kualitas dan kuantitas pada proposisi.

Tampak pada definisi ini bahwa prinsip dasar konversi adalah menjaga kebenaran, kualitas dan kuantitas, namun bukan berarti ini berlaku pada seluruh proposisi. Perhatikan empat proposisi berikut:

1. Proposisi afirmatif universal, semua S adalah P.
2. Proposisi negatif universal, semua S bukan P.
3. Proposisi afirmatif partikular, sebagian S adalah P.
4. Proposisi negatif partikular, sebagian S bukan P.

Konversi proposisi pertama (afirmatif-universal/*mūjabah-kullīyyah*) dengan tetap mempertahankan kebenaran, menghasilkan proposisi afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'īyyah*). Di sini terjadi perubahan kuantitas, dari universal menjadi partikular. Oleh karena itu, ahli logika melihatnya sebagai pengecualian dari prinsip di atas.<sup>34</sup> Sedangkan proposisi keempat (negatif-partikular/*sālibah-juz'īyyah*), justru tidak bisa dikonversi, sebab hasilnya salah. Jadi proposisi kedua dan ketiga saja yang bisa dikonversi secara sempurna.

Selain pada dua proposisi ini, konversi sempurna juga terjadi pada proposisi singular, baik afirmatif maupun negatif.

<sup>32</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah ...*, hlm. 184.

<sup>33</sup> Aḥmad al-Damanhūrī, *Īdāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 12.

<sup>34</sup> Abi al-'Irfān Muḥammad ibn 'Alī al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah 'alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*, (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 112.

Maka dapat disimpulkan; konversi sempurna terjadi pada proposisi singular, pada proposisi negatif-universal (*sālibah-kulliyyah*) dan pada proposisi afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'īyyah*). Perlu dicatat, bahwa bagi ahli fikih, konversi berarti menukar *ḥukm* dengan *maḥkūm 'alayh*.<sup>35</sup>

Konversi hanya bisa dilakukan pada proposisi yang memiliki urutan alamiah (*zāt tartīb ṭabī'ī*), yaitu urutan subjek (*al-mawḍū'*) dengan prediket (*al-maḥmūl*) dan urutan persyaratan (*syarṭ* dan *masyrūṭ*). Urutan subjek prediket ada pada proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*), dan urutan persyaratan ada pada proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah al-muttaṣilah*). Sementara itu, proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syarṭiyyah munfaṣilah*) tidak memiliki urutan, maka tidak bisa dikonversi.<sup>36</sup>

Konversi pada proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*), dilakukan dengan cara menukar posisi prediket (*maḥmūl*) dengan posisi subjek (*mawḍū'*). Sementara pada proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah*), dapat dilakukan konversi dengan mengubah posisi konsekuen (*al-tālī*), yaitu diletakkan pada posisi anteseden (*al-muqaddam*).

Konversi dilakukan dengan tetap menjaga kebenaran isi, sebab jika tidak maka ia disebut perpindahan (*intiqāl*).<sup>37</sup> Perhatikan contoh konversi pada berbagai proposisi berikut ini:

a. Proposisi singular (*al-qaḍiyyah al-syakhṣiyyah*), misalnya:

Dikonversi menjadi:                      Proposisi singular afirmatif:

عمر هو أبو حفص	أبو حفص هو عمر
Umar adalah Abu Hafas	Abu Hafas adalah Umar

Contoh proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah*):

إذا كان الخليفة الثاني أبا حفص فهو عمر

Jika khalifah yang kedua adalah Abu Hafas, maka ia adalah Umar

Proposisi afirmatif singular ini dikonversi menjadi:

إذا كان الخليفة الثاني عمر فهو أبو حفص

Jika khalifah yang kedua adalah Umar, maka ia adalah Abu Hafas

<sup>35</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 88.

<sup>36</sup> Al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah...*, hlm. 112.

<sup>37</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 126.

Perhatikan pada contoh ini, kebenaran, kualitas dan kuantitas tetap bertahan pada hasil konversinya.

- b. Proposisi afirmatif-universal (*mūjabah-kulliyyah*), dikonversi menjadi afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'iyah*), misalnya:

Dikonversi menjadi:

بعض الحيوان إنسان

Sebagian hewan adalah manusia

Proposisi afirmatif universal:

كل إنسان حيوان

Semua manusia adalah hewan

Contoh proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah*) berikut ini adalah proposisi afirmatif singular (*mūjabah-syakhṣiyyah*):

كلما اعتصم المسلمون بحبل الله تولاهم الله ونصرهم

Jika muslimin berpegang pada tali Allah, maka Allah menjaga dan menolong mereka

Dikonversi menjadi proposisi afirmatif singular berikut:

قد يكون إذا تولى الله المسلمين ونصرهم فقد اعتصموا بحبل الله

Kadang kala, jika Allah menjaga dan menolong muslimin, maka sungguh mereka telah berpegang pada tali Allah

Perhatikan pada contoh ini, untuk menjaga kebenaran proposisi, kuantitas tidak bisa dipertahankan saat dikonversi. Kuantitas yang sebelumnya universal, berubah menjadi partikular.

- c. Proposisi negatif-universal (*sālibah-kulliyyah*), konversinya sama persis, misalnya pada proposisi universal negatif berikut ini:

Dikonversi menjadi:

لا شيء من الطائر بإنسان

Tidak ada dari burung itu manusia

Proposisi negatif universal:

لا شيء من الإنسان بطائر

Tidaklah manusia itu burung

Contoh proposisi hipotetik (*al-qaḍiyyah al-syarṭiyyah*):

ليس البتة إذا كانت الآلهة متعددة فنظام الكون مستمر

Sama sekali bukan, jika tuhan itu banyak, maka tatanan alam itu lestari

Dikonversi menjadi proposisi afirmatif singular berikut:

ليس البتة إذا كان نظام الكون مستمرا فالآلهة متعددة

Sama sekali bukan, jika tatanan alam itu lestari, maka tuhan itu banyak

Tampak pada contoh ini, kebenaran, kualitas dan kuantitas pada hasil konversi tetap bertahan.

- d. Proposisi afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'iyah*), konversinya sama persis, yaitu afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'iyah*):

Dikonversi menjadi:      Proposisi afirmatif partikular:

بعض المأكول نبات      بعض النبات مأكول

Sebagian yang dapat dimakan adalah tumbuhan      Sebagian tumbuhan dapat dimakan

Contoh proposisi hipotetik (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah*) pada proposisi afirmatif-partikular (*mūjabah-juz'īyyah*):

قد يكون إذا حافظ المسلم على صلاته انتهى عن الفحشاء والمنكر

Kadang kala, jika seorang muslim memelihara shalatnya, maka ia tercegah dari perbuatan keji dan munkar

Dikonversi menjadi proposisi afirmatif singular berikut:

قد يكون إذا انتهى المسلم عن الفحشاء والمنكر فقد حافظ على صلاته

Kadang kala, jika seorang muslim tercegah dari perbuatan keji dan munkar, maka ia tlah menjaga shalatnya

Pada contoh ini, kebenaran, kualitas dan kuantitas proposisi tetap bertahan setelah dikonversi.

- e. Proposisi negatif partikular (*sālībah-juz'īyyah*), jika dikonversi tidak akan menghasilkan proposisi yang benar, misalnya:

Dikonversi menjadi: Proposisi negatif partikular:

بعض الحيوان ليس بإنسان      بعض الإنسان ليس بحيوان

Sebagian manusia bukan hewan (salah)      Sebagian hewan bukan manusia (benar)

Jika dikonversi menjadi universal

Dikonversi menjadi:      Proposisi negatif partikular:

لا شئ من الإنسان بحيوان      بعض الحيوان ليس بإنسان

Tidak satupun manusia adalah hewan (salah)      Sebagian hewan bukan manusia (benar)

Tampak pada contoh ini, konversi terhadap proposisi negatif partikular menghasilkan proposisi yang keliru, baik dikonversi menjadi partikular maupun universal.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Melihat dalam konteks penalaran hukum, masalah oposisi ini berkaitan langsung dengan konstruksi hukum seperti dijelaskan pada sub bab peta konsep di Bab 1. Oposisi diterapkan dalam pemahaman kebalikan (*argumentum a contrario/al-mafhūm al-mukhālafah*), yaitu pemberlakuan segi negatif dari suatu undang-undang.

Selain untuk kebutuhan penalaran, oposisi diperlukan dalam penyusunan naskah undang-undang atau putusan pe-

radilan. Sebab saat dibuat penekanan, penyusun naskah harus mempertimbangkan kemungkinan makna berlawanan. Demikian pula dengan konversi, diperlukan saat penyusunan naskah hukum untuk meminimalisir potensi pembiasan makna bahasa hukum.

Perlu dicatat bahwa objek formal ilmu hukum adalah hukum positif, oleh karena itu ahli hukum harus bisa membedakan antara pemahaman yang ditunjuk oleh teks dogmatika hukum itu sendiri, dengan pemahaman yang melibatkan intelek. Saat menutup kajian tentang konversi, al-Ghazālī mengingatkan bahwa pembahasan ini masih tergolong soal teks. Ia menyatakan:<sup>38</sup>

ولا يلتفتُ إلى فحوى الخطاب، فليس ذلك من مقتضى وضع اللفظ،  
وهو خارج عن غرضنا هذا وإن كان صحيحا في موضعه.

Janganlah seseorang berpaling kepada pemahaman, karena itu bukan maksud dari penetapan kata/term, dan itu di luar tujuan kajian kita ini, walaupun itu benar pada tempatnya.

Hal ini menunjukkan bahwa ahli hukum harus bisa memilah, antara petunjuk oleh teks itu sendiri dengan pemahaman. Sebab ini dapat menghilangkan batas antara interpretasi dan konstruksi yang merupakan aktivitas utama penalaran hukum.

Dilihat dalam konteks peradilan, penerapan inferensi langsung yang dominan adalah alibi.<sup>39</sup> Seorang hakim tidak bisa berkutik jika alibi terbukti. Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa inferensi langsung cukup dominan penggunaannya dalam penalaran hukum. Oleh karena itu, calon praktisi hukum harus menguasai pola inferensi langsung dengan baik.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Hakikat ontologis *al-istidlāl* adalah aktivitas berpikir sintesis, objeknya proposisi yang disebut dalil. Istilah *al-istidlāl*

---

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar...*, hlm. 90.

<sup>39</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 187.

dipakai oleh ahli logika dan *uṣūliyyūn* untuk makna yang sama, sebab dalil yang dimaksud oleh ahli logika bukan nas syariat.

2. Karakteristik penalaran deduktif adalah premis-premis yang diterima sebagai kebenaran secara apriori (*darūrī*). Premis itu bisa berasal dari: 1) pengetahuan bawaan (*al-awwaliyyāt/inneat ideas*); 2) amatan indera (*al-mahsūsāt*); 3) abstraksi (*al-tajrībāt*); 4) nukilan banyak orang (*al-mutawatirāt*); 5) term yang akrab dan diketahui konsep atau definisinya; 6) praduga (*al-wahmiyyāt*); 7) hal yang telah diketahui dan diterima oleh masyarakat secara luas (*al-masyhūrāt, al-maqbūlāt, al-musallamāt*); 8) probabilitas (*al-maznūnāt*); dan 9) fantasi (*al-mukhayyalāt*).
3. Hal yang diperhatikan pada proposisi yang memuat pengetahuan apriori adalah hubungan logis antara satu dengan lain proposisi. Simpulan dibuat berdasar kebenaran yang luas atau umum, lalu diturunkan kepada yang lebih sempit atau lebih khusus. Oleh karena itu, penalaran deduktif tidak berurusan dengan realitas empiris, analisisnya tertumpu pada term dan makna.
4. Basis konseptual proposisi analitik, atau disebut juga proposisi apriori bersifat metafisis. Maka uji kebenaran proposisi analitik dilakukan melalui oposisinya, sebab ada kalanya kebenaran proposisi diketahui dari kekeliruan oposisinya.
5. Penyimpulan pada proposisi apriori bergantung pada ide bawaan (*awwaliyyāt/innate ideas*) seperti besar dan kecil, banyak dan sedikit, jika salah satu dari dua hal yang bertentangan adalah benar, maka yang lain salah.
6. Secara fitrah, akal mengasosiasikan adanya tolak belakang (oposisi/*taqābul*) antara satu dan lain proposisi dengan melihat pada kuantitas dan kualitas, oposisi tersebut.
7. Ragamrelasioposisidisebut: 1) pertentangan (kontradiktori/*tanāquḍ*); 2) perlawanan (kontrari/*taḍādud*); 3) masuk di bawah perlawanan (subkontrari/*dukhūl taḥta al-ḍadd*); dan 4) implikasi (subalternasi/*tadākhuḥ*).
8. Konversi adalah menjadikan prediket sebagai subjek dan menjadikan subjek sebagai prediket dengan tetap menjaga

- kebenaran, kualitas dan kuantitas pada proposisi.
9. Konversi hanya dilakukan pada proposisi yang memiliki urutan alamiah (*zāt tartīb ṭabīʿī*), yaitu urutan subjek (*al-mawḍūʿ*) dan prediket (*al-maḥmūl*) dan urutan persyaratan (*syarṭ* dan *masyrūṭ*).
  10. Inferensi langsung diterapkan dalam konstruksi hukum, yaitu pemahaman kebalikan (*argumentum a con-trario/al-mafhūm al-mukhālafah*). Dalam konteks peradilan, penerapan inferensi langsung yang dominan adalah alibi.

#### D. Saran Bacaan

- Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2016.
- Al-Mīdānī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Ḍawābiḥ al-Maʿrifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian oposisi antarproposisi.
2. Jelaskan pengertian konversi.
3. Berikan uraian ringkas tentang karakteristik inferensi deduktif.
4. Buatlah perbedaan kontras antara proposisi analitik (apriori) dan proposisi sintetik (aposteriori).
5. Berikan uraian ringkas tentang perbedaan kontras antara oposisi dan konversi.
6. Inferensi langsung dilakukan melalui...
  - a. Satu proposisi.
  - b. Dua proposisi.
  - c. Tiga proposisi.
  - d. Lebih dari tiga proposisi.
7. Setiap proposisi, baik itu afirmasi maupun negasi bertolak belakang dengan lawannya. Ini terjadi karena...
  - a. perbedaan kuantitas.
  - b. perbedaan kualitas.
  - c. perbedaan argumentasi.
  - d. a dan b benar.

8. Apabila salah satu dari dua proposisi salah dan tidak bisa keduanya benar dalam waktu yang sama, maka ini disebut...
  - a. kontradiktori (*tanāquḍ*).
  - b. kontrari (*taḍādud*).
  - c. subkontrari (*dukhūl taḥta al-ḍadd*).
  - d. implikasi/subalternasi (*tadākhul*).
9. Konversi dilakukan dengan tetap menjaga kebenaran isi, sebab jika tidak maka ia disebut disebut...
  - a. kontradiktori (*tanāquḍ*).
  - b. kontrari (*taḍādud*).
  - c. subalternasi (*tadākhul*).
  - d. perpindahan (*intiḡāl*).
10. Dalam penalaran hukum, oposisi berkaitan langsung dengan...
  - a. konstataasi.
  - b. konstituir.
  - c. interpretasi hukum.
  - d. konstruksi hukum.

## F. Daftar Istilah

Dalil: keadaan sesuatu yang mana mengetahuinya menjadi sarana mengetahui sesuatu yang lain.

Inferensi: berarti simpulan atau yang disimpulkan.

*Istidlāl*: penyimpulan sesuatu yang tidak ada nas, ijmak dan kias

*Al-Istinbāt*: bagi *uṣūliyyūn* berarti mengeluarkan sesuatu dari kandungan nas syariat.

Konversi: menjadikan prediket sebagai subjek dan menjadikan subjek sebagai prediket dengan tetap menjaga kebenaran, kualitas dan kuantitas pada proposisi.

## **BAB DELAPAN**

### **INFERENSI TAK LANGSUNG**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relevansi inferensi deduktif tak langsung dengan penalaran hukum. Mahasiswa diberi wawasan tentang pengertian dan macam inferensi tak langsung, lalu menganalisis relevansinya dengan penalaran hukum. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian inferensi tak langsung dan macamnya;
2. Relevansi inferensi tak langsung dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara konsep inferensi deduktif yang apriori dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

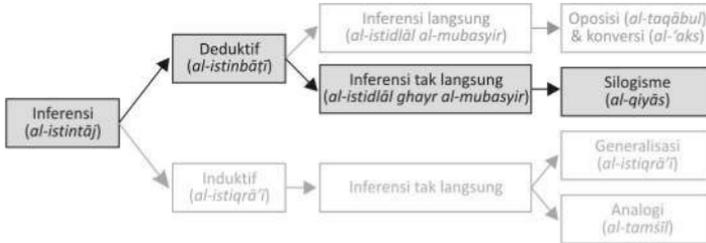
Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian dan macam inferensi deduktif tak langsung;
2. Membangun skema tentang relevansi inferensi tak langsung dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Inferensi tak Langsung

Bab 8 ini membicarakan inferensi deduktif tak langsung, yaitu silogisme, adapun posisi kajian bisa dilihat pada ilustrasi berikut ini:



Gb. 8.1. Inferensi deduktif tak langsung

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak kajian ini masih dalam ranah penalaran deduktif, jadi berkisar pada inferensi berdasar premis-premis apriori. Pembahasan ini mencakup pengertian dan macam-macam inferensi tak langsung.

### 1. Pengertian inferensi tak langsung

Berbeda dengan inferensi langsung, yang konklusinya ditarik dari satu proposisi saja, konklusi pada inferensi tak langsung justru dihasilkan dari dua proposisi atau lebih. Hal ini bisa dilakukan karena adanya kesamaan term pada proposisi-proposisi independen yang menjadi sarana inferensi tak langsung. Jadi term yang sama tersebut menjadi penghubung sehingga dapat ditarik konklusi dari proposisi-proposisi independen tersebut.<sup>1</sup>

Dilihat dari perspektif subjektif aktivitas penalaran manusia, hakikat inferensi tak langsung adalah proses berpikir yang bergerak dari satu proposisi ke proposisi lain dengan bantuan proposisi ketiga. Sebaliknya, dilihat dari perspektif objek yang dipikirkan, maka secara objektif ia tampak sebagai hubungan antara tiga proposisi dalam proses inferensi.<sup>2</sup>

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *kias*

<sup>1</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 100.

<sup>2</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 197.

(*al-qiyās*) berarti perbandingan (persamaan); ibarat; contoh yang telah ada (terjadi).<sup>3</sup> Menurut Ibn Manẓūr, kata *al-qiyās* berarti mengkadar sesuatu dengan yang semisal.<sup>4</sup> Lalu secara terminologis, *al-qiyās* didefinisikan sebagai berikut:<sup>5</sup>

القياس ضرب من الإستدلال الإستنباطي، وهو عند أرسطو قول مؤلف من الأقوال، إذا وضعت لزم عنها لذاته قولاً آخر غيرها ضرورة. فماهية القياس عنده في لزوم النتيجة من المقدمتين.

*Al-Qiyās* adalah jenis inferensi deduktif (*al-istidlāl al-istinbatī*) yang menurut Aristoteles adalah perkataan yang tersusun dari beberapa kalimat, apabila ia ditetapkan maka dengan sendirinya berakibat pada timbulnya kalimat lain secara apriori. Jadi hakikat *al-qiyās* menurut Aristoteles tertumpu pada munculnya konklusi dari dua proposisi.

Berdasar konstruksi Aristoteles ini, secara ringkas ahli logika membuat definisi *al-qiyās* yang sah sebagai berikut:<sup>6</sup>

القياس الصحيح: هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بما لزم عنه لذاته قول آخر.

*Al-Qiyās* adalah perkataan yang tersusun dari beberapa proposisi, mana kala proposisi tersebut diterima, maka dengan sendirinya mengantarkan pada proposisi yang lain.

Menurut Imam al-Ghazālī, *al-qiyās* merupakan tahap lanjutan. Bermula dari satuan kata (*mufradāt*) yang disusun menjadi kalimat, lalu disusun lagi menjadi beberapa kalimat (proposisi) di dalam satu kesatuan utuh sehingga dihasilkan sebuah konklusi.<sup>7</sup> Imam Al-Ghazālī mengingatkan bahwa operasional *al-qiyās* masih dalam ranah penggunaan term (*waq'*

<sup>3</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 695.

<sup>4</sup> Ibn Manẓūr. *Lisān al-Arab*, jld. VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 536.

<sup>5</sup> Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amiriyyah, 1983), hlm. 149.

<sup>6</sup> Al-Midānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 228.

<sup>7</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fī al-Mantiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 130.

*al-lafz*), bukan wilayah pemahaman (*fahwā al-khiṭāb*).<sup>8</sup> Oleh karena itu inferensi tak langsung masih berkisar pada makna teks (komprehensi dan ekstensi), jadi jangan dibaurkan dengan soal konteks (*al-mafhūm*). Menurut Poespoprodjo, Inferensi tak langsung mengikuti prinsip komprehensi berikut:<sup>9</sup>

1. Prinsip ke-akur-an (*principium convenientiae*). Dua hal identik (sama) dengan hal ketiga yang sama, maka keduanya juga identik. Dalam bahasa Latin dirumuskan: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. Misalnya;  $a=c$ ,  $b=c$ , maka  $a=b$ .
2. Prinsip perbedaan (*principium discrepantiae*). Dua hal, yang satu identik (sama) dan yang kedua tidak identik (sama) dengan hal ketiga yang sama, maka kedua hal tadi tidaklah identik (sama). Dalam bahasa Latin dirumuskan: *quorum unum est idem uni tertio, aliud vero non, haec non sunt eadem inter se*. Misalnya:  $a=c$ , dan  $b \neq c$ , maka  $a \neq c$ .

Inferensi tak langsung juga mengikuti dua prinsip ekstensi sebagai berikut:<sup>10</sup>

1. *Dictum omni* (dikatakan tentang semua). Hal yang secara umum diakui pada suatu subjek, diakui juga pada semua yang termuat dalam subjek. Artinya, setiap ciri atau sifat yang terdapat pada suatu konsep, terdapat pula pada semua yang termasuk ke dalam lingkungan konsep, seperti konsep manusia.
2. *Dictum de nullo* (tak dikatakan tentang mana pun juga). Segala sesuatu yang secara umum ditolak pada suatu subjek, maka harus pula ditolak pada semua yang tercakup dalam subjek tersebut. Artinya, suatu ciri yang tidak terdapat pada suatu konsep, juga tidak terdapat pada segala yang berada dalam lingkungan konsep tersebut. Misalnya menolak konsep hidup abadi pada manusia, maka ditolak pula pada setiap orang.

Prinsip-prinsip komprehensi dan ekstensi ini berkaitan dengan isi yang terkandung dalam sebuah term. Dalam praktiknya, konsep tersebut dipilah ke dalam kategorisasi predikabel

---

<sup>8</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 90.

<sup>9</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 201.

<sup>10</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 201.

seperti genus, spesies dan lain-lain sebagaimana dibahas pada Bab 3.

## 2. Macam-macam inferensi tak langsung

Macam inferensi tak langsung timbul dari ragam proposisi yang membentuknya. Telah dibahas pada Bab 5 tentang proposisi kategorik (*qaḍiyyah ḥamliyyah*), proposisi hipotetik (*qaḍiyyah syarṭiyyah muttaṣilah*), dan proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syarṭiyyah munfaṣilah*). Dari tiga proposisi ini terbentuk tiga macam inferensi tak langsung yaitu: 1) inferensi silogistik berbasis proposisi kategorik (*al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*); 2) inferensi silogistik yang berbasis proposisi hipotetik (*al-qiyās al-iqtirānī al-syarṭī*); dan 3) inferensi silogistik yang berbasis proposisi disyungtif (*al-qiyās al-istiṣnā'ī*).

Perlu dijelaskan dalam tradisi penulisan *manṭiq* di kalangan ilmuwan muslim, silogisme kategorik dan hipotetik disatukan dalam kategori *al-qiyās al-iqtirānī*. Sebab keduanya tersusun dari proposisi yang memiliki urutan alamiah (*zāt tartīb ṭabī'ī*), yaitu urutan subjek-prediket (*mawḍū'-maḥmūl*) pada proposisi kategorik (*qaḍiyyah ḥamliyyah*) dan urutan persyaratan (*syarṭ-masyrūṭ*) pada proposisi hipotetik (*qaḍiyyah syarṭiyyah muttaṣilah*).<sup>11</sup> Adapun inferensi silogistik berbasis proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syarṭiyyah munfaṣilah*), dijadikan kategori tersendiri yang disebut *al-qiyās al-istiṣnā'ī*. Berikut ilustrasinya:



Gb. 8.2. Pembagian *al-qiyās* menurut ilmuwan muslim

Sumber: diadaptasi dari al-Midānī, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

Sementara dalam tradisi penulisan ilmu logika konvensional, silogisme kategorik dibahas tersendiri. Adapun silogis-

<sup>11</sup> Abi al-'Irfān Muḥammad ibn 'Alī al-Ṣabbān, *Ḥāsiyyah 'alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*, (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 112.

me hipotetis dibagi menjadi silogisme kondisional, disyungtif dan konjungtif.<sup>12</sup> Hal ini karena melihat susunan proposisinya yang berupa kalimat majemuk, berikut penjelasannya:<sup>13</sup>

- Proposisi kondisional adalah proposisi yang terdiri atas dua bagian yang digandengkan dengan kata “Jika..., maka...” bagian pertama yang diawali dengan kata *jika* disebut anteseden dan bagian kedua yang diawali dengan kata *maka* disebut konsekuen. Misalnya: “Jika hujan turun, maka ia tidak datang”.
- Proposisi disyungtif adalah proposisi yang subjek atau prediket terdiri atas bagian yang saling menyisahkan. Contoh: “Saya berjalan cepat atau lambat.”
- Proposisi konjungtif adalah proposisi yang memiliki dua prediket yang biasanya dihubungkan oleh kata *dan* yang tidak mungkin benar dalam waktu yang bersamaan jika dikenakan pada subjek yang sama. Misalnya: “Papan tulis ini tidak mungkin hitam dan sekaligus putih”. Menurut Poespoprodjo, proposisi disyungtif dan konjungtif dapat dipulangkan pada proposisi kondisional.<sup>14</sup>

Perbedaan kategori ini terjadi karena berlainan sudut pandang dalam melihat unsur pembentuk silogisme, yang satu melihatnya dari urutan alamiah (*zāt tartīb ṭabī’ī*) dalam proposisi kategorik dan proposisi hipotetik. Sedangkan yang lain melihat dari kalimat majemuk yang menyusunnya proposisi kondisional, disyungtif dan konjungtif.

Sampai di sini dapat disimpulkan, inferensi tak langsung yang berupa penalaran deduktif, identik dengan silogisme (*al-qiyās*), yaitu proses penarikan konklusi melalui dua buah premis atau lebih, dan ia merupakan bentuk formal penalaran deduktif.<sup>15</sup> Dilihat dari unsur penyusunnya, silogisme (*al-qiyās*) terbagi dua, yaitu: *al-qiyās al-iqtirānī* (silogisme kategorik dan hipotetik) dan *al-qiyās al-istišnā’ī* (silogisme disyungtif) yang saling menyisahkan.

---

<sup>12</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 221.

<sup>13</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 67.

<sup>14</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 222, 223.

<sup>15</sup> Rapar, *Pengantar Logika;...*, hlm. 46.

### a. *Al-Qiyās al-iqtirānī*

Al-Ghazālī mendefinisikan *al-qiyās al-iqtirānī* yang terdiri dari silogisme kategorik dan silogisme hipotetik sebagai berikut:<sup>16</sup>

اما الإقتراني: فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد.

*Al-Qiyās al-iqtirānī* adalah menghimpun dua proposisi yang keduanya berserikat pada term yang satu.

Pola inferensi seperti ini disebut sebagai *al-qiyās al-iqtirānī* karena susunan unsur-unsurnya yang runtut, di mana konklusinya terkandung secara potensial di dalam proposisi. Sedangkan *al-qiyās al-istišnā'ī*, disebut begitu karena ditandai dengan adanya konjungsi pengecualian seperti kata *tetapi (lakin)*.<sup>17</sup>

*Al-Qiyās al-iqtirānī* ada yang tersusun dari proposisi kategorik (*al-iqtirānī al-ḥamlī*) dan proposisi hipotetik (*al-iqtirānī al-syarṭī*). Untuk memahami bentuknya, perhatikan contoh silogisme kategorik (*al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*) berikut ini:

Proposisi kedua: Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> ) وكل نار محرقة Setiap api adalah membakar	Proposisi pertama: Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> ) الشمس كتلة من نار Matahari adalah bagian dari api
---	---

Tampak contoh ini terdiri dari dua proposisi kategorik (*al-qadīyyah al-ḥamliyyah*). Jika dua proposisi ini disatukan, maka di dalamnya berhimpun dua term yang berulang, yaitu term api (*nār*). Term ini disebut term tengah (*terminus medius/al-ḥadd al-awsaṭ*), selanjutnya disingkat menjadi: term M. Jika dipadai satu saja dari term M, maka didapati proposisi sebagai berikut:

Prediket كتلة من نار محرقة Matahari adalah bagian dari api yang membakar	Subjek الشمس
--	-----------------

Proposisi pertama berupa afirmasi, jika ia diterima sebagai kebenaran, maka didapat pengetahuan bahwa matahari adalah bagian dari api. Tetapi proposisi pertama ini tidak ber-

<sup>16</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), hlm. 67.

<sup>17</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 228.

isi informasi tentang sifat matahari yang membakar, kecuali setelah dihimpun dengan proposisi yang kedua. Jika informasi baru ini dipisah dari apa yang diketahui dari proposisi pertama, maka diperoleh konklusi berikut:

Prediket    Subjek  
                الشمس    محرقة  
Matahari adalah membakar

Konklusi ini merupakan proposisi baru yang didapatkan secara apriori melalui proposisi pertama dan proposisi kedua. Ditinjau dari sifat api yang membakar, maka masuknya matahari ke dalam genus api memberi informasi baru; bahwa matahari juga membakar. Bagi para ahli logika, pola inferensi seperti inilah yang disebut sebagai silogisme atau *al-qiyās al-mantiqī*.

Perhatikan premis minor yang menjadi subjek bagi konklusi, merupakan bagian dari genus api yang menjadi subjek pada premis mayor. Jadi term matahari dicakup oleh ekstensi atau lingkungan term api seperti yang dikatakan oleh Poespoprodjo:<sup>18</sup>

Oleh karenanya, kita dapat menunjuk ciri silogisme sebagai berikut: silogisme adalah suatu bentuk pemikiran yang di dalamnya, kita, melalui aspek hubungan logis, menyimpulkan dari suatu kebenaran yang lebih umum ke kebenaran yang kurang umum, yang termuat dalam kebenaran yang lebih umum tadi.

Ciri ini tampak jelas pada contoh di atas yang menggunakan dua proposisi kategorik (*al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*), tersusun dari subjek (*al-mawḍū'*) dan prediket (*al-maḥmūl*). *Quantifer* proposisi pertama adalah singular, dan yang kedua universal. Setelah keduanya disatukan dan disusun mengikuti format *al-qiyās*, maka diperoleh proposisi baru: matahari membakar. Perhatikan unsur berikut:<sup>19</sup>

- Unsurnya adalah: term minor (*al-ḥadd al-aṣghar*), term tengah (*al-ḥadd al-awsaṭ*) dan term mayor (*al-ḥadd al-akbar*).
- Proposisi yang mengandung term minor (*al-ḥadd al-aṣghar*) disebut premis minor (*al-muqaddimah al-ṣuḡhrā*);
- Proposisi yang mengandung term mayor (*al-ḥadd al-akbar*) disebut premis mayor (*al-muqaddimah al-kubrā*);

<sup>18</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 199.

<sup>19</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifa...*, hlm. 230.

- Proposisi baru yang dihasilkan dari dua proposisi sebelumnya disebut konklusi (*al-natījah*);
- Proposisi baru yang merupakan hasil inferensi disebut juga sebagai tujuan (*al-maṭlūb*);
- Term minor (*al-ḥadd al-aṣghar*) menjadi subjek (*al-mawḍūʿ*) di dalam proposisi konklusi (*al-natījah*);
- Premis yang mengandung subjek (*al-mawḍūʿ*) bagi konklusi (*al-natījah*) adalah premis minor (*al-muqaddimah al-ṣuḡhrā*);
- Term mayor (*al-ḥadd al-akbar*) menjadi prediket (*al-maḥmūl*) di dalam proposisi konklusi (*al-natījah*);
- Premis yang mengandung prediket (*al-maḥmūl*) bagi konklusi (*al-natījah*) adalah premis mayor (*al-muqaddimah al-kubrā*);
- Manakala tujuan (*al-maṭlūb*) tercapai maka diperoleh satu proposisi baru yang disebut sebagai konklusi (*al-natījah*).

Urutan alamiah serupa juga terdapat dalam relasi antara syarat (*al-syarṭ*) dengan yang disyaratkan (*al-masyrūṭ*), maka unsur-unsur serupa juga terdapat pada proposisi hipotetik (*al-iqtirānī al-syarṭī*). Perhatikan unsurnya pada contoh berikut:

- |                              |                                |                                    |
|------------------------------|--------------------------------|------------------------------------|
| - <i>Muqaddimah ṣuḡhrā</i> : | (فقد دخل شهر الصوم)            | (كلما رُوي الهلال رمضان)           |
| Premis minor:                | (maka masuk bulan puasa)       | (Jika terlihat anak bulan Ramadan) |
|                              | Term tengah                    | Term minor                         |
| - <i>Muqaddimah kubrā</i> :  | (فقد وجب الصيام)               | (وكلما دخل شهر الصوم)              |
| Premis mayor:                | (maka wajiblah puasa)          | (Jika telah masuk bulan puasa)     |
|                              | Term mayor                     | Term tengah                        |
| - <i>Al-Natījah</i> :        | (فقد وجب الصيام)               | (كلما رُوي الهلال رمضان)           |
| Konklusi                     | (maka wajiblah puasa)          | (Jika terlihat anak bulan Ramadan) |
|                              | Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> ) | Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )   |

Contoh ini memberi kejelasan tentang unsur-unsur *al-qiyās al-iqtirānī al-syarṭī* sebagai berikut:

- Term minor (*al-ḥadd al-aṣghar*) yang menyusun unsur konklusi (*al-natījah*) adalah anteseden (*al-muqaddam*) dari premis minor (*al-muqaddimah al-ṣuḡhrā*);
- Term mayor (*al-ḥadd al-akbar*) yang menyusun konklusi adalah konsekuen (*al-tālī*) dari premis mayor (*al-muqaddimah al-kubrā*);
- Term tengah (*terminus medius/al-ḥadd al-awsaṭ*) adalah term yang berulang pada dua proposisi yang membentuk konklusi, yaitu pada premis minor dan premis mayor.

Dua contoh ini cukup memadai untuk memberi gambaran tentang hakikat *al-qiyās al-iqtirānī*. Untuk lebih memperjelas konsep dasarnya yang bertumpu pada ekstensi, ada baiknya diadaptasi ilustrasi yang dikutip Poespoprodjo dari Euler.<sup>20</sup>



Gb. 8.3. Konsep dasar silogisme dalam kaitannya dengan ekstensi  
 Sumber: diadaptasi dari Poespoprodjo, 2007.

Tampak pada ilustrasi ini, pada dasarnya secara keseluruhan, api termasuk dalam ekstensi atau lingkungan sifat membakar. Lalu ketika matahari diakui masuk ke dalam genus api, maka otomatis ia masuk ke dalam ekstensi sifat membakar. Harus diingat ini hanya contoh dari perspektif penggunaan term (*wad' al-lafz*) untuk lebih memperjelas konsep dasar silogisme dalam kaitannya dengan soal ekstensi.<sup>21</sup>

Inferensi silogistis, baik berbasis proposisi kategorik maupun hipotetik, memiliki konklusi yang terkandung secara potensial dalam premis-premisnya. Sebagian unsurnya berada pada premis minor dan sebagian lagi pada premis mayor. Kandungan potensial tersebut menjadi aktual setelah digugurkan term tengah (*terminus medius/al-hadd al-awsaṭ*). Untuk dapat dipahami dengan mudah, perhatikan tabulasi berikut:

**Tabel 8.1. Posisi Term Tengah dalam Premis Minor dan Mayor**

Jenis proposisi	Unsur-unsur Proposisi			
	Premis minor ( <i>muqaddimah ṣuḡhrā</i> )		Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )	
	1	2	3	4
Proposisi kategorik ( <i>qaḍīyah ḥamlīyyah</i> )	Subjek ( <i>mawḍū'</i> )	Prediket ( <i>maḥmūl</i> )	Subjek ( <i>mawḍū'</i> )	Prediket ( <i>maḥmūl</i> )
Proposisi hipotetik ( <i>qaḍīyah syarṭīyyah</i> )	Anteseden ( <i>muqaddam</i> )	Konsekuen ( <i>tālī</i> )	Anteseden ( <i>muqaddam</i> )	Konsekuen ( <i>tālī</i> )

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rīfah*.

<sup>20</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 200.

<sup>21</sup> Mengingat api dan matahari adalah objek yang teramati, tentu kebenaran proposisi ini tidak bisa dipadai pada pengetahuan *a priori* semata.

Tampak pada tabulasi bahwa term tengah (*terminus medius/al-ḥadd al-awsaṭ*) berada dalam empat unsur proposisi yang menyusun premis minor dan premis mayor. Berdasar variasi posisi term tengah, maka dikenal empat macam figura (*al-asykāl*) sebagaimana terlihat pada tabulasi berikut ini:

**Tabel 8.2. Figura Silogisme Kategorik dan Hipotetik**

Figura ( <i>al-asykāl</i> )	Unsur-unsur Proposisi			
	Premis minor ( <i>muqaddimah ṣuḡhrā</i> )		Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )	
	Subjek ( <i>mawḍūʿ</i> )/ Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )	Prediket ( <i>maḥmūl</i> )/ Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Subjek ( <i>mawḍūʿ</i> )/ Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )	Prediket ( <i>maḥmūl</i> )/ Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )
	1	2	3	4
Figura 1 ( <i>al-syaki al-awwal</i> )	x	Term M	Term M	x
Figura 2 ( <i>al-syaki al-sāni</i> )	x	Term M	x	Term M
Figura 3 ( <i>al-syaki al-sālīs</i> )	Term M	x	Term M	x
Figura 4 ( <i>al-syaki al-rābiʿ</i> )	Term M	x	x	Term M

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah*.

Variasi posisi term tengah pada tabulasi ini dapat dijelaskan dalam uraian sebagai berikut:

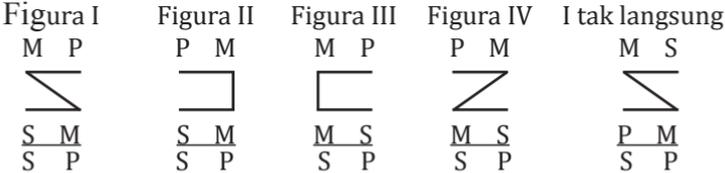
1. Figura 1, term M berada pada kolom 2 dan 3, yaitu prediket (*al-maḥmūl*) atau konsekuen (*al-tālī*) pada premis minor dan subjek (*al-mawḍūʿ*) atau anteseden (*al-muqaddam*) pada premis mayor.
2. Figura 2, term M berada pada kolom 2 dan 4, yaitu prediket (*al-maḥmūl*) atau konsekuen (*al-tālī*) pada premis minor dan mayor.
3. Figura 3, term M berada pada kolom 1 dan 3, yaitu subjek (*al-mawḍūʿ*) atau anteseden (*al-muqaddam*) pada premis minor dan mayor.
4. Figura 4, term M berada pada kolom 1 dan 4, yaitu subjek (*al-mawḍūʿ*) atau anteseden (*al-muqaddam*) pada premis minor dan prediket (*al-maḥmūl*) atau konsekuen (*al-tālī*) pada premis mayor.

Mengingat masing-masing proposisi memiliki variasi

kualitas dan kuantitas, maka pada tiap satu figura (*al-syakl*) terdapat 64 modus (*al-ḍurūb*). Oleh karena ada 4 figura, maka keseluruhan modus silogisme berjumlah 256. Namun dari semua modus ini hanya 24 modus saja yang menghasilkan konklusi, 19 bersifat utama dan 5 bawahan.<sup>22</sup> Untuk memudahkan kajian, mari mengingat kembali simbol-simbol yang dijelaskan pada Bab Lima:

1. Proposisi A: universal afirmatif, semua S adalah P.
2. Proposisi E: universal negatif, semua S bukan P.
3. Proposisi I: partikular afirmatif, sebagian S adalah P.
4. Proposisi O: partikular negatif, sebagian S bukan P.

Berdasar pada simbol S: Subjek, P: Prediket, dan M: *terminus Medius*, maka terdapat empat bentuk langsung dan satu bentuk tak langsung dari figura berikut ini:<sup>23</sup>



Gb. 8.4. Macam-macam figura dalam silogisme  
 Sumber: diadaptasi dari Poespoprodjo, 2007.

Jika satu figura tak langsung dikeluarkan, maka terdapat empat figura dengan modus-modus yang berkonklusi berikut ini:<sup>24</sup>

- Figura 1, terdapat 4 modus yang berkonklusi;
- Figura 2, terdapat 4 modus yang berkonklusi;
- Figura 3, terdapat 6 modus yang berkonklusi;
- Figura 4, terdapat 5 modus yang berkonklusi;

Tampak keseluruhan modus yang berkonklusi berjumlah 19 modus, uraian lengkap dan contohnya dapat dibaca pada lampiran 1. Agar silogisme dapat menghasilkan konklusi, maka harus terpenuhi ketentuan yang berlaku pada term dan premisnya. Berikut disajikan ringkasan ketentuan yang berlaku

<sup>22</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 109.  
<sup>23</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 213.  
<sup>24</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 109.

terhadap term:<sup>25</sup>

1. Sebuah silogisme yang benar hanya terdiri dari tiga term, yaitu term mayor, term minor dan term tengah. Ketiga term tersebut tidak boleh memiliki arti rangkap karena akan mengakibatkan kesesatan ekuivokasi.
2. Term tengah harus berada dalam premis, bukan dalam konklusi, sebab term tengah menghubungkan term S dan term P.
3. Term tengah harus berdistribusi minimal satu kali.
4. Term tengah harus terdistribusi dalam premis-premis agar dapat terdistribusi ke dalam konklusi, sebab konklusi dalam silogisme tidak mungkin lebih umum dari premis-premisnya.

Jika ketentuan-ketentuan ini dilanggar, maka silogisme tidak dapat menghasilkan konklusi. Oleh karena term adalah unsur yang membentuk premis pada silogisme, maka harus pula diperhatikan ketentuan yang berlaku terhadap premis. Berikut ini dikemukakan ringkasan ketentuan yang berlaku pada premis:<sup>26</sup>

1. Silogisme sempurna hanya memiliki dua premis (premis mayor dan premis minor) dan satu konklusi;
2. Dua premis dalam silogisme tidak boleh negatif keduanya, sebab berarti penyangkalan subjek yang memutus hubungan subjek dan prediket, maka ia tidak bisa menghasilkan konklusi;
3. Apabila kedua premis itu afirmatif, maka konklusi juga afirmatif;
4. Jika salah satu premis adalah negatif, maka konklusi juga negatif;
5. Premis tidak boleh kedua-duanya partikular;
6. Konklusi tidak bisa diambil dari premis mayor partikular dan premis minor negatif;
7. Apabila satu premisnya partikular, maka konklusipun partikular;

Demikianlah ringkasan ketentuan term dan premis, bagi yang ingin memperdalam kajian dipersilakan merujuk buku-

---

<sup>25</sup> Rapar, *Pengantar Logika*;..., hlm. 48.

<sup>26</sup> Rapar, *Pengantar Logika*;..., hlm. 50.

buku yang disarankan sebagaimana dicantumkan pada daftar pustaka buku ini. Sebagai penutup bagian ini, ada baiknya dikutip kesimpulan Poesporodjo tentang ciri silogisme, yaitu:<sup>27</sup>

1. Silogisme tidak lain adalah identitas dua term atau konsep dengan term ketiga yang sama.
2. Seluruh kekuatan silogisme bertumpu pada hubungan antara term-term atau konsep-konsep.
3. Dengan silogisme kita bukannya hendak menentukan hubungan empiris, tetapi terutama hendak menemukan hubungan logisnya.

Kesimpulan ini perlu dicamkan agar tidak salah kaprah dalam menempatkan silogisme dalam penalaran hukum. Seperti dijelaskan di awal bab, Karakteristik utama penalaran deduktif adalah premis-premis yang diterima sebagai kebenaran secara apriori (*darūrī*). Berikutnya kajian masuk pada jenis silogisme lainnya, yaitu silogisme disyungtif (*al-qiyās al-istišnā'ī*).

#### **b. *Al-Qiyās al-istišnā'ī***

Secara garis besar, *al-qiyās al-istišnā'ī* termasuk kegiatan berpikir yang sejalan dengan pola penalaran *al-qiyās* sebagaimana definisi di atas. Hanya saja ada perbedaan teknis operasionalnya, sebab premis minor diambil dari salah satu unsur premis mayor, bisa anteseden atau konsekuen. Lalu konklusi bisa bagian dari premis mayor itu sendiri, atau lawannya.<sup>28</sup>

Unsur yang menyusun *al-qiyās al-istišnā'ī* bisa proposisi hipotetik (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah al-muttaṣilah*) atau proposisi disyungtif (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah al-munfaṣilah*). Proposisi yang pertama disebut proposisi hipotetis kondisional, yaitu proposisi yang terdiri dari dua bagian yang dihubungkan dengan konjungsi syarat seperti *jika* dan *maka*. Adapun yang kedua disebut proposisi hipotetis disyungtif, yaitu proposisi yang subjek atau prediketnya terdiri atas bagian-bagian yang saling menyisihkan.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 199.

<sup>28</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 269.

<sup>29</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 67.

Menurut ahli logika, silogisme yang tersusun dari proposisi hipotetik kondisional merupakan keputusan bersyarat yang memiliki dua corak, yaitu sebagai berikut:<sup>30</sup>

1. apabila anteseden ditolak pada premis minor, maka konsekuen juga harus ditolak pada kesimpulan, misalnya pada contoh berikut ini:
  - Apabila Saudara belajar dengan metodis, sistematis, dan sungguh-sungguh, Saudara pasti lulus tentamen.
  - Padahal Saudara belajar dengan metodis, sistematis, dan sungguh-sungguh.
  - Jadi, Saudara pasti lulus tentamen.
2. apabila konsekuen ditolak pada premis minor, anteseden harus juga ditolak pada kesimpulan, misalnya:
  - Jika tadi malam hujan, jalannya pasti basah;
  - Jalannya tidak basah;
  - Jadi tadi malam tidak hujan.

Menurut Poespoprodjo, corak ini disebut *modus tollens* (atau disebut *tollendo-tollens*). Ia mengingatkan sesat pikir muncul karena mencampuraduk dua corak ini, yaitu: 1) mengakui konsekuen dahulu dan baru kemudian mengakui anteseden, atau 2) menolak anteseden dahulu dan baru kemudian menolak konsekuen.<sup>31</sup>

Pada silogisme kondisional terdapat tiga macam hubungan kausal, yaitu sebagai berikut:<sup>32</sup>

- Relasi kausal satu arah: jika p, maka q.
- Relasi kausal timbal balik: jika dan hanya jika p, maka q.
- Relasi kausal probabilitas: jika p maka mungkin q, dan mungkin juga bukan q.

Adapun silogisme hipotetik disyungtif memiliki dua corak sebagai berikut:<sup>33</sup>

1. Akuilah satu bagian disyungtif pada premis minor, dan tolaklah lainnya pada kesimpulan. Misalnya:

---

<sup>30</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 221.

<sup>31</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 221.

<sup>32</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 68.

<sup>33</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 222.

- Planet bumi kita ini diam atau berputar;
  - Karena berputar maka bukan diam.
2. Tolaklah satu bagian disyungtif pada premis minor, dan akuilah yang lainnya pada kesimpulan. Misalnya:
- Planet bumi kita ini diam atau berputar;
  - Planet bumi kita ini tidak diam;
  - Jadi, planet bumi kita ini berputar.

Berikutnya silogisme konjungtif, menurut Poespoprodjo hanya memiliki satu corak, yaitu akuilah satu bagian dari premis minor, dan tolaklah yang lain di kesimpulan. Misalnya pada contoh berikut ini:<sup>34</sup>

- Tidak ada orang yang membaca dan tidur dalam waktu yang bersamaan.
- Sartono tidur;
- Maka ia tidak membaca;

Silogisme konjungtif dapat juga dipulangkan pada silogisme kondisional, misalnya pada contoh berikut ini:

- Andaikata Sartono tidur, ia tidak membaca.
- Sartono tidur.
- Maka ia tidak membaca.

Di kalangan ahli logika muslim, *al-qiyās al-istiṣnāʾī* dibagi dua, yang pertama disebut *al-qiyās al-istiṣnāʾī al-muttaṣil*, dan yang kedua disebut *al-qiyās al-istiṣnāʾī al-munfaṣil*. Berikut ini contoh *al-qiyās al-istiṣnāʾī al-muttaṣil*:<sup>35</sup>

Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
فالطعام بلا إسراف لا يضره	إذا كانت جسم الإنسان سليما من الأمراض
Berarti ia makan tak berlebihan	Jika tubuh manusia sehat dan tidak sakit

Dua proposisi ini merupakan premis mayor bersyarat yang berasal dari dua proposisi kategorik (*al-qaḍīyah al-ḥamliyyah*), hanya saja keduanya terhubung oleh konjungsi persyaratan sehingga menjadi satu proposisi. Lalu diambil salah satu unsur dari proposisi tersebut untuk dijadikan pengecualian, boleh dari anteseden (*al-muqaddam*) atau konsekuen (*al-tālī*). Maka

<sup>34</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 223.

<sup>35</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah...*, hlm. 269.

diperoleh konklusi berupa proposisi sebagai berikut:

لكنه سليم من الأمراض

Nyatanya orang itu sehat dan tidak sakit

Proposisi ini merupakan unsur anteseden (*al-muqaddam*) dari premis mayor bersyarat di atas, lalu dijadikan sebagai premis minor. Dengan demikian, konsekuen (*al-tālī*) pada premis minor adalah:

فالتعام بلا إسراف لا يضره

Berarti ia makan tanpa boros

Konsekuan pada premis minor ini merupakan konklusi, tapisalnya dari konsekuen (*al-tālī*) pada premis mayor bersyarat di atas. Hal ini menunjukkan bahwa pilihan menentukan konklusi, misalnya yang dipilih adalah menegasikan lawan dari konsekuen (*al-tālī*), maka diperoleh premis minor sebagai berikut:

لكن الطعام بلا إسراف يضره

Berarti ia makan tanpa boros

Maka konklusinya adalah lawan anteseden (*al-muqaddam*) dari premis mayor, yaitu konsekuen berikut ini:

فهو ليس سليما من الأمراض

Maka ia tidak lepas dari sakit

Contoh ini memberi kejelasan, bahwa konsep dasar si-logisme disyungtif berpijak pada penerimaan atau penolakan terhadap salah satu unsur dari premis mayor bersyarat, bisa terhadap anteseden atau konsekuen. Penerimaan atau penolak-an menentukan konklusi, sebab konklusi adalah konsekuensi dari penetapan pilihan.

Konsep dasar serupa juga terdapat pada *al-qiyās al-istišnā'ī al-munfaṣil*, perhatikan unsur-unsurnya pada contoh berikut ini:

Konsekuen (*al-tālī*)

أو فردا

atau ganjil

Anteseden (*al-muqaddam*)

إما أن يكون العدد زوجا

Ada kalanya angka itu genap

Contoh ini berupa kondisi saling menyisihkan antara term genap (*zawj*) dan term ganjil (*fard*), maka ada empat

kemungkinan pilihan premis minor yang menentukan konsekuensinya (*natijah*):

- Angka itu genap (لكنه زوج), maka bukan ganjil (فهو ليس فردا);
- Angka itu ganjil (لكنه فرد), maka bukan genap (فهو ليس زوجا);
- Angka itu bukan ganjil (لكنه ليس فردا), maka ia genap (فهو زوج);
- Angka itu bukan genap (لكنه ليس زوجا), maka ia ganjil (فهو فرد).

Dalam proposisi disyungtif, antara anteseden dan konsekuen terdapat relasi diversal. Ada tiga jenis relasi diversal, yaitu diversitas eksklusif, diversitas noneksklusif, dan diversitas alternatif. Diversitas disebut eksklusif apabila anteseden dan konsekuen tidak mungkin serentak keduanya benar, atau jika ada kemungkinan keduanya justru tidak benar. Misalnya: sampul kamus bahasa Indonesia itu hitam atau merah. Diversitas disebut noneksklusif apabila anteseden dan konsekuen kedua-duanya benar, atau salah satunya pasti benar, artinya tidak mungkin kedua-duanya salah. Misalnya: tersangka yang telah terbukti kesalahannya itu dijatuhi hukuman penjara atau denda. Relasi diversal alternatif, yaitu apabila anteseden dan konsekuen serentak kedua-duanya tidak mungkin benar, tetapi tidak mungkin pula kedua-duanya salah. Misalnya: sekarang ini hari telah siang atau malam. Berdasar tiga jenis diversitas ini, maka silogisme disyungtif juga dibagi tiga, yaitu silogisme disyungtif eksklusif, silogisme disyungtif noneksklusif dan silogisme disyungtif alternatif.<sup>36</sup>

### 3. Bentuk silogisme lainnya

Bentuk silogisme lainnya yang juga harus diketahui adalah apa yang disebut *al-qiyās al-murakkab*, yaitu silogisme yang disusun dari beberapa premis. Misalnya, setiap a adalah b, setiap b adalah c, setiap c adalah d dan seterusnya. Silogisme ini ada yang konklusinya bersambung dengan premis-premisnya, ada pula yang konklusinya terpisah dari premis.<sup>37</sup> Silogisme yang premis-premisnya lebih dari tiga, atau kurang dari dua di-

<sup>36</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 71.

<sup>37</sup> Aḥmad al-Damanhūrī, *Īdāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam* (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 38.

sebut silogisme tak sempurna.<sup>38</sup> Biasanya konklusi digugurkan karena dianggap telah dimaklumi.

Bentuk lain yang juga dihubungkan dengan silogisme adalah *al-qiyās al-'illah* dan *al-qiyās al-dilālah*.<sup>39</sup> Kedua macam *al-qiyās* ini dilihat dari hubungan kausal yang terjalin antara proposisi yang menyusun silogisme tersebut. Jika term M merupakan *al-'illah* bagi premis mayor, maka ahli fikih menyebutnya sebagai *al-qiyās al-'illah*.<sup>40</sup> Misalnya pada contoh berikut:<sup>41</sup>

هذه عين نجسة                      فإذن لا تصح الصلاة معها  
Ini adalah benda najis              Maka tidak sah shalat bersamanya

Term tengah pada proposisi ini adalah: Menanggung najis, jadi menanggung najis adalah *al-'illah* bagi premis mayor. Ahli logika menyebut ini sebagai argumen untuk pertanyaan: Mengapa.

Adapun jika term M bukan *al-'illah* bagi premis mayor, tapi merupakan dalil baginya, maka ahli fikih menyebutnya *al-qiyās al-dilālah*.<sup>42</sup> Misalnya pada contoh berikut ini:<sup>43</sup>

هذه عين لا تصح الصلاة معها              فإذن هي نجسة  
Ini benda yang tidak sah shalat bersamanya              Maka itu adalah najis

Tampak di sini term M bukan *al-'illah* bagi premis mayor, yaitu: Menanggung najis. Sebaliknya ia menjadi *al-'illah* bagi premis minor, yaitu benda najis tertentu. Ahli logika menyebutnya argumen untuk pertanyaan: Karena apa.<sup>44</sup> Menurut al-Ghazālī, berargumen dengan konklusi terhadap yang menghasilkan konklusi, hanya dapat menunjukkan keberadaannya. Jadi *al-qiyās al-dilālah* hanya dapat menunjukkan keberadaan *al-'illah* saja, bukan menjelaskan *ta'līl* itu sendiri. Misalnya pada contoh

<sup>38</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 66.

<sup>39</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 243.

<sup>40</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 284.

<sup>41</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 244.

<sup>42</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 285.

<sup>43</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 244.

<sup>44</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 285.

berikut:<sup>45</sup>

- Setiap orang yang menulis secara teratur, maka ia ahli menulis;
- Orang ini menulis secara teratur, maka ia ahli menulis.

Tampak pada contoh ini, tulisan hanyalah petunjuk terhadap adanya keahlian menulis, bukan menjelaskan keahlian menulis itu sebagai *al-'illah*. Inilah perbedaan mendasar antara *al-qiyās al-'illah* dan *al-qiyās al-dilālah*.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Tampak pada uraian di atas bahwa silogisme berbasis premis-premis apriori. Dengan demikian metode inferensi deduktif tak langsung dipakai karena tidak dapat dilakukan pengamatan langsung. Misalnya dalam penelitian astronomi, penelitian lapisan kerak bumi, peristiwa sejarah masa lalu dan sebagainya. Dalam hal penalaran hukum, ini terkait dengan sifat dogmatika hukum yang diasumsikan benar dengan sendirinya, sebab hukum itu sendiri mensyaratkan supremasi bagi eksistensinya. Dari itu penalaran hukum menjadikan pasal-pasal perundangan sebagai premis-premis yang apriori.

Sisi lain relevansi silogisme dengan penalaran hukum adalah dalam penelitian sejarah hukum.<sup>46</sup> Metode sejarah berpegang pada analisis dan sintesis sebagai metode utama dalam interpretasi. Dari itu metode sejarah bertujuan melakukan sintesis atas sejumlah fakta agar bisa disusun ke dalam suatu interpretasi yang menyeluruh.<sup>47</sup>

Peneliti sejarah hukum menggunakan generalisasi konseptual, di mana term yang dipakai memiliki denotasi dan

---

<sup>45</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 244.

<sup>46</sup> Sudarsono, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Rineka Cipta 2001), hlm. 261. Sejarah hukum adalah bidang studi hukum, yang mempelajari perkembangan dan asal usul sistem hukum dalam suatu masyarakat tertentu dan memperbandingkan antara hukum yang berbeda karena dibatasi oleh perbedaan waktu.

<sup>47</sup> Dudung Abdurrachman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 89. Kuntowijoyo sebagaimana dikutip Dudung Abdurrachman mengatakan bahwa analisis sendiri berarti menguraikan, dan secara terminologis berbeda dengan sintesis yang berarti menyatukan.

konotasi sendiri.<sup>48</sup> Jadi jelas metode seperti ini tidak mungkin didasarkan pada premis aposteriori, maka dipakai penalaran deduktif, yaitu silogisme. Metode inferensi inilah yang disebut *al-qiyās al-mantiqī*. Ini berbeda dengan analogi yang oleh ahli fikih disebut *al-qiyās al-fiqhī*. Untuk dapat membedakannya dengan baik, mari mengkajinya pada Bab 9.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Dilihat dari perspektif subjektif aktivitas penalaran manusia, hakikat inferensi tak langsung adalah proses berpikir yang bergerak dari satu proposisi ke proposisi lain dengan bantuan proposisi ketiga. Sebaliknya, dilihat dari perspektif objek yang dipikirkan, maka secara objektif ia tampak sebagai hubungan antara tiga proposisi dalam proses inferensi.
2. *Al-Qiyās* adalah jenis inferensi deduktif (*al-istidlāl al-istinbatī*) yang menurut Aristoteles adalah perkataan yang tersusun dari beberapa kalimat, apabila ia ditetapkan maka dengan sendirinya berakibat pada timbulnya kalimat lain secara apriori. Jadi hakikat *al-qiyās* menurut Aristoteles tertumpu pada munculnya konklusi dari dua proposisi.
3. Operasional *al-qiyās* masih dalam ranah penggunaan term (*wad' al-lafz*), bukan wilayah pemahaman (*fahwā al-khiṭāb*). Oleh karena itu inferensi tak langsung masih berkisar pada makna teks (komprehensi dan ekstensi), jadi jangan di-baurkan dengan soal konteks (*al-mafhūm*).
4. Macam-macam silogisme timbul dari adanya ragam proposisi yang menjadi pembentuknya, yaitu proposisi kategorik (*qaḍiyyah ḥamliyyah*), proposisi hipotetik (*qaḍiyyah syarṭiyyah muttasīlah*), dan proposisi disyungtif (*qaḍiyyah syarṭiyyah munfaṣīlah*). Dari tiga proposisi ini terbentuk tiga macam inferensi tak langsung, yaitu: 1) inferensi silogistik yang berbasis proposisi kategorik (*al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamli*);

---

<sup>48</sup> Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. (Yogyakarta: Benteng, 2005), hlm. 124.

- 2) inferensi silogistik yang berbasis proposisi hipotetik (*al-qiyās al-iqtirānī al-syarṭī*); dan 3) inferensi silogistik berbasis proposisi disyungtif (*al-qiyās al-istišnā'ī*).
5. Inferensi silogistik berbasis proposisi kategorik dan proposisi hipotetik disatukan dalam apa yang disebut sebagai *al-qiyās al-iqtirānī*. Adapun inferensi silogistik berbasis proposisi disyungtif (*qaḍīyyah syarṭīyyah munfaṣilah*), disebut *al-qiyās al-istišnā'ī*.
  6. *Al-Qiyās al-iqtirānī* ada yang tersusun dari proposisi kategorik (*al-iqtirānī al-ḥamlī*) dan proposisi hipotetik (*al-iqtirānī al-syarṭī*).
  7. Unsur yang menyusun *al-qiyās al-istišnā'ī* bisa proposisi hipotetik (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah al-muttaṣilah*) atau proposisi disyungtif (*al-qaḍīyyah al-syarṭīyyah al-munfaṣilah*). Proposisi pertama disebut proposisi hipotetis kondisional, yaitu proposisi yang terdiri dari dua bagian yang dihubungkan dengan konjungsi syarat seperti *jika* dan *maka*. Adapun yang kedua disebut proposisi hipotetis disyungtif, yaitu proposisi yang subjek atau predikatnya terdiri atas bagian-bagian yang saling menyisahkan.
  8. Konsep dasar silogisme disyungtif berpijak pada penerimaan atau penolakan terhadap salah satu unsur dari premis mayor bersyarat, bisa terhadap anteseden atau konsekuen. Penerimaan atau penolakan menentukan konklusi, sebab konklusi adalah konsekuensi dari penetapan pilihan.
  9. Pada proposisi disyungtif, antara anteseden dan konsekuen terdapat tiga macam relasi diversal, yaitu diversitas eksklusif, diversitas noneksklusif, dan diversitas alternatif.
  10. Bentuk lain yang dihubungkan pada silogisme adalah silogisme tak sempurna, *al-qiyās al-'illah* dan *al-qiyās al-dilālah*.

#### D. Saran Bacaan

- Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian silogisme.
2. Berikan argumen mengapa silogisme dibagi menjadi *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istišnā'ī*.
3. Buatlah perbedaan kontras antara silogisme kategorik dan silogisme hipotetik.
4. Berikan uraian ringkas tentang perbedaan kontras antara *al-qiyās al-istišnā'ī al-muttaṣil* dengan yang *munfaṣil*.
5. Jelaskan perbedaan kontras antara diversitas eksklusif dan diversitas noneksklusif.
6. Jika  $a=c$ , dan  $b \neq c$ , maka  $a \neq c$ , ini merupakan prinsip...
  - a. keakuran.
  - b. perbedaan.
  - c. *dictum omni*.
  - d. *dictum de nullo*.
7. Proposisi disyungtif dan konjungtif dapat dipulangkan pada...
  - a. proposisi kategorik.
  - b. proposisi analitik.
  - c. proposisi sintetik.
  - d. proposisi kondisional.
8. Mengingat masing-masing proposisi memiliki variasi kualitas dan kuantitas, maka keseluruhan modus silogisme berjumlah 256, namun yang menghasilkan konklusi hanya...
  - a. 4.
  - b. 5.
  - c. 24.
  - d. 64.
9. Proposisi hipotetis disyungtif terdiri atas bagian-bagian yang saling...
  - a. bertentangan.
  - b. berlawanan.
  - c. menegasikan.
  - d. menyisihkan.

10. Berikut ini macam-macam diversitas, kecuali...

- a. eksklusif.
- b. noneksklusif.
- c. alternatif.
- d. kumulatif.

## F. Daftar Istilah

Aposteriori berarti mengetahui setelah melihat, menyelidiki, dsb; keadaan yang sebenarnya; juga berarti metode penalaran yang dimulai dengan pengaruh atau pengalaman, untuk kemudian memastikan penyebab atau ketentuan umum.

Apriori berarti berpraanggapan sebelum mengetahui (melihat, menyelidiki, dsb).

Konklusi merupakan proposisi baru yang didapatkan secara apriori melalui proposisi pertama dan proposisi kedua.

*Al-Qiyās al-murakkab*, yaitu silogisme yang disusun dari beberapa premis. Misalnya, setiap a adalah b, setiap b adalah c, setiap c adalah d dan seterusnya.

## **BAB SEMBILAN**

### **INFERENSI INDUKTIF**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relevansi inferensi induktif dengan penalaran hukum. Untuk itu mahasiswa diberi wawasan tentang pengertian dan macam-macam inferensi induktif, baru kemudian melakukan analisis relevansinya. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi pembelajaran berikut:

1. Pengertian dan macam-macam inferensi induktif;
2. Relevansi inferensi induktif dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara konsep dasar inferensi induktif dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

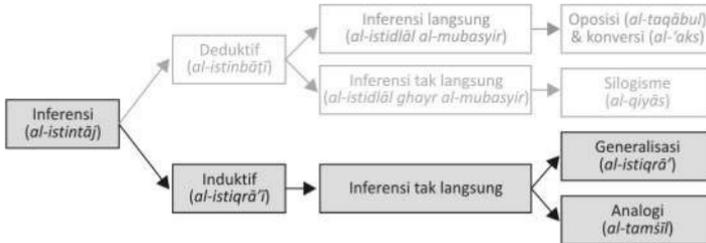
Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian dan macam-macam inferensi induktif;
2. Membangun skema tentang relevansi inferensi induktif dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Inferensi Induktif

Bab 9 ini membahas inferensi induktif, yaitu terdiri dari generalisasi (*al-istiqrāʿ*) dan analogi (*al-tamsīl*). Posisi kajian dapat dilihat pada ilustrasi berikut ini:



Gb. 9.1. Macam-macam inferensi induktif

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak pada ilustrasi ini, kajian berada pada ranah amatan empirik, jadi inferensi dilakukan berdasar pengetahuan aposteriori.

### 1. Pengertian inferensi induktif

Kajian pada Bab 7 dan Bab 8 memberi kejelasan; bahwa karakteristik utama penalaran deduktif adalah premis-premis yang diterima sebagai kebenaran secara apriori (*darūrī*).<sup>1</sup> Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *apriori* berarti berpraanggapan sebelum mengetahui (melihat, menyelidiki, dsb).<sup>2</sup> Sedangkan kata *aposteriori* berarti mengetahui setelah melihat, menyelidiki, dsb.<sup>3</sup> Berdasar makna bahasa ini dapat diketahui bahwa inferensi induktif adalah penyimpulan yang dilakukan setelah menyelidiki.

<sup>1</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1960), hlm. 102. Menurut Imam al-Ghazālī, premis tersebut bisa saja berasal dari pengetahuan bawaan (*al-awwaliyyāt/inneat ideas*), amatan indera (*al-mahsūsāt*), abstraksi (*al-tajribāt*), nukilan banyak orang (*al-mutawatirāt*), term yang akrab dan diketahui konsep atau definisinya, praduga (*al-wahmiyyāt*), hal yang telah diketahui dan diterima oleh masyarakat secara luas (*al-masyhūrāt, al-maqbūlāt, al-musallamāt*), probabilitas (*al-maznūnāt*) dan fantasi (*al-mukhayyalāt*).

<sup>2</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 82.

<sup>3</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 82. Aposteriori berarti mengetahui setelah melihat, menyelidiki, dsb; juga berarti keadaan yang sebenarnya; juga berarti metode penalaran yang dimulai dengan pengaruh atau pengalaman, untuk kemudian memastikan penyebab atau ketentuan umum.

Disebut pada Bab 8 bahwa inferensi tak langsung digunakan jika pembuktian hipotesis tak bisa dilakukan melalui percobaan. Ini seperti yang terjadi pada penelitian astronomi, penelitian lapisan bumi, peristiwa sejarah masa lalu dan sebagainya. Oleh karena objek yang diteliti tidak bisa diperlakukan sebagaimana halnya objek di laboratorium, maka penalaran dipadai dengan inferensi tak langsung (*al-qiyās al-mantiqī*). Praktiknya menggunakan proposisi hipotetik atau proposisi kategorik, walau bukan dengan format baku.<sup>4</sup>

Adapun untuk penelitian yang objeknya dapat diamati secara inderawi, pembuktian hipotesis dilakukan secara aposeriori. Ide atau konsep di dalam pikiran diasumsikan sebagai pengetahuan objektif tentang objek. Seperti dijelaskan pada Bab 3, bermula dari amatan terhadap objek fisis-materil (*mawjūd fī al-a'yān*), lalu terbentuk konsep abstrak di dalam pikiran (*mawjūd fī al-aẓhān*). Kemudian dikonkretkan dalam kata-kata (*mawjūd fī al-alfāz*). Selanjutnya, kata-kata dikonkretkan ke dalam tulisan (*mawjūd fī al-kitābah*).

Berdasarkan hirarki ini, maka membaca sebuah tulisan atau mendengar penuturan, dapat menjelaskan adanya pengetahuan pada seseorang. Tapi pengetahuan selalu terikat dengan kebenaran, sebab pengetahuan yang berbeda dengan kenyataan disebut kejahilan.<sup>5</sup> Kesalahan bisa terjadi pada proses penyimpulan, sebab tidak logis jika hal-hal yang empiris malah disimpulkan secara deduktif.

Berbeda dari deduksi, induksi mengganti *terminus medius* dengan sejumlah fenomena individual, maka dapat dikatakan induksi adalah proses inferensi dari yang khusus kepada yang umum.<sup>6</sup> Tapi dilihat dari perspektif subjektif aktivitas penalaran manusia, inferensi induktif tetaplah kegiatan penyimpulan yang

---

<sup>4</sup> Al-Mīdānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Ma'rifaḥ wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 210.

<sup>5</sup> Al-Juwaynī, *al-Waraqāt* (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 5. Menurut al-Juwaynī, ilmu adalah mengetahui sesuatu sesuai dengan kenyataannya (*ma'rifaḥ al-ma'lūm 'alā mā huwa bihi fī al-wāqī'*), sedangkan jahil adalah mengetahui sesuatu tapi bukan kenyataan yang sebenarnya.

<sup>6</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 201.

dilakukan berdasarkan hujah.<sup>7</sup> Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa inferensi induktif adalah proses penyimpulan yang dilakukan berdasarkan hasil pengamatan terhadap sejumlah fenomena individual.

## 2. Macam-macam inferensi induktif

Dijelaskan pada Bab 1 bahwa penalaran bukan dilakukan dari tiada, sebab saat mengamati realitas empirik, timbul ide atau konsep di dalam pikiran manusia. Dalam metode ilmiah, ide atau konsep ini dijadikan sebagai hipotesis yang merupakan dugaan sementara yang harus diuji validitasnya. Telah pula dijelaskan pada Bab 3, bahwa aktivitas utama penalaran adalah abstraksi (*tajrīd*) dan refleksi (*tafakkur*).<sup>8</sup> Oleh karena itu, penalaran induktif bisa lakukan melalui generalisasi, analogi, hubungan kausal, hipotesis dan teori.<sup>9</sup>

Mengingat inferensi induktif dilakukan berdasar pengetahuan aposteriori, maka hakikat induksi adalah generalisasi.<sup>10</sup> Sebagaimana telah dijelaskan pada Bab 3, untuk mengenali konsep, membedakan, mengetahui hubungan dan cara penggunaan konsep, maka dilakukan klasifikasi, kategori serta penetapan genus dan spesiesnya. Hal ini sangat penting dalam ilmu, Poespoprodjo menyatakan:<sup>11</sup>

Motivasi ilmiah membuat klasifikasi adalah keinginan meningkatkan pengetahuan kita akan objek-objek tertentu. Manakala pengetahuan kita tentang objek-objek tadi meningkat, maka lebih dalamlah pandangan ilmuwan tentang ciri-cirinya, persamaannya, perbedaannya, dan interelasinya objek-objek. Jelas agaknya bahwa suatu klasifikasi yang hendak disusun secara ilmiah menuntut pengetahuan yang lumayan luas dan dalamnya tentang

---

<sup>7</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 66. Hujah terdiri dari silogisme (*al-qiyās*), generalisasi (*al-istiqrā'*) dan analogi (*al-tamsīl*) yang disebut juga *i'tibār al-ghā'ib bi al-syāhid*.

<sup>8</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 89. Di dalam proses abstraksi dan refleksi, penalaran bekerja untuk mengenali konsep, membedakan satu konsep dari yang lain, hubungan timbal balik antara satu dan lain konsep, cara penggunaan satu konsep dan sebagainya, jadi inti penalaran adalah pembedaan.

<sup>9</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 145.

<sup>10</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 86.

<sup>11</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 129.

objek-objek yang akan diklasifikasikannya.

Hal inilah yang dilakukan selama proses menuju generalisasi (*al-istiqrā'*). Kemudian hasil generalisasi tersebut dapat diterapkan untuk kasus lain dengan menggunakan metode analogi (*al-tamsīl*). Dengan demikian, dalam inferensi induktif terdapat dua macam metode inferensi, yaitu generalisasi dan analogi.

### a. Generalisasi (*al-istiqrā'*)

Bagian yang terpenting dalam proses penalaran induktif adalah generalisasi, yaitu proses di mana penalaran bertolak dari sejumlah fenomena individual menuju pada kesimpulan umum yang mengikat seluruh fenomena sejenis dengan fenomena individual yang sedang diselidiki.<sup>12</sup> Proses penalaran inilah yang disebut generalisasi (*al-istiqrā'*), ahli logika mendefinisikannya sebagai berikut:<sup>13</sup>

فالإستقراء إذن هو تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعا.

Generalisasi (*al-istiqrā'*) adalah mengikuti semua partikularia (*juz'īyyāt*) atau sebagian dari partikularia tersebut untuk sampai pada hukum (kesimpulan) umum yang mencakupnya semua.

Mengingat perbedaan proses yang cukup mendasar antara inferensi deduktif dan induktif, maka perlu dipahami perbandingan struktur silogisme yang deduktif dengan generalisasi yang induktif.<sup>14</sup>

**Tabel 9.1. Perbandingan struktur silogisme dan generalisasi**

Premis	Silogisme	Generalisasi/Induksi	
<b>Mayor</b>	Semua manusia berakal budi	Landak, kera, babi, kucing, kerbau, tikus	Adalah vivi-para
<b>Minor</b>	Semua Negro adalah manusia	Padahal landak, kera, babi, kucing, kerbau, tikus	Adalah binatang menyusui
<b>Konklusi</b>	Jadi semua Negro berakal budi	Jadi semua binatang menyusui adalah vivi-para (yaitu melahirkan anaknya hidup-hidup)	

Sumber tabel: diadaptasi dari Poespoprodjo, 2007.

<sup>12</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 145.

<sup>13</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 188.

<sup>14</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 229.

Tampak pada tabulasi ini, bahwa generalisasi adalah kegiatan penyimpulan (inferensi/*al-istidlāl*) yang didasarkan pada hujah (*al-ḥujjah*), hanya saja bentuknya berupa sejumlah fenomena individual. Tinggal bagaimana cakupannya, jika generalisasi itu menjangkau seluruh satuan di bawahnya, maka disebut generalisasi sempurna, dan yang sebaliknya disebut generalisasi tak sempurna.

Menurut Imam al-Ghazālī, generalisasi sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*) menghasilkan ilmu (*al-'ilm*), sedangkan generalisasi tak sempurna (*al-istiqrā' al-nāqis*) menghasilkan *ẓann*.<sup>15</sup> *Ẓann* adalah:<sup>16</sup>

الظن هو الإعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين

*Ẓann* adalah keyakinan yang jelas dari dua sisi yang diyakini.

Menurut al-Zarkasyī, sisi *al-rājiḥ* menjadi lebih meyakinkan (*arjāḥ*) karena ia ada di luar pikiran (dalam realitas), sedangkan sisi yang kedua (*al-marjūḥ*) hanya ada dalam pikiran (*fi al-ẓihn*). Itulah sebabnya generalisasi sempurna dikatakan menghasilkan ilmu.<sup>17</sup> Ahli logika mendefinisikan generalisasi sempurna sebagai berikut:<sup>18</sup>

الإستقراء التام: وهو الذي يتم فيه استيعاب جميع جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث.

Generalisasi sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*) adalah sesuatu yang secara sempurna mencakup semua partikularia atau bagian sesuatu yang merupakan objek kajian.

Adapun generalisasi tak sempurna adalah generalisasi berdasar sebagian fenomena untuk mendapatkan kesimpulan yang berlaku bagi fenomena sejenis yang belum diselidiki.<sup>19</sup> Berikut definisinya:

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 163.

<sup>16</sup> Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, cet. III., jld. I (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), hlm. 103.

<sup>17</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 147. Generalisasi sempurna adalah generalisasi di mana seluruh fenomena yang menjadi dasar penyimpulan diselidiki.

<sup>18</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ...*, hlm. 193.

<sup>19</sup> Mundiri, *Logika...*, hlm. 147.

الإستقراء الناقص: وهو الذي تدرس فيه بعض جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث.

*Al-istiqrā' al-nāqish* adalah sesuatu yang padanya dipelajari sebagian dari partikularia atau bagian dari sesuatu yang merupakan objek kajian.

Menurut ahli logika, kualitas pengetahuan yang dicapai melalui generalisasi (*al-istiqrā'*) adalah sebagai berikut:<sup>20</sup>

1. Jika memenuhi syarat yakin, maka diperoleh pengetahuan yang yakin, artinya termasuk bagian dari hakikat yang paling mungkin dicapai dan dalam keadaan apapun tidak terbuka kemungkinan benar pada lawan atau kebalikannya.
2. Jika tidak memenuhi syarat yakin, maka mutunya lebih rendah, yaitu sesuai tingkatan kuat lemahnya:
  - a. Kadang ia berupa *ẓann* yang *rājih* atas kebalikannya, dan ini berbeda-beda sesuai kuat lemahnya keyakinan;
  - b. Kadang ia berupa *ẓann* yang tingkatan kuat dan lemahnya keyakinan setara dibanding kebalikannya, maka ia berada pada peringkat keraguan;
  - c. Kadang ia berupa *ẓann* yang lemah di mana penolakan lebih kuat dari penerimaan terhadapnya.
3. Pengetahuan di bawah yakin bisa dikuatkan dengan argumen yang berupa negasi, bukan afirmasi. Dengan demikian ia dapat naik menjadi pengetahuan pada peringkat yakin pula.

Ulama di kalangan umat Islam telah menerapkan generalisasi tak sempurna dalam berbagai lapangan ilmu. Penerapan yang paling awal dilakukan adalah dalam menghasilkan kaidah bahasa Arab, seperti kaidah ilmu *naḥw*, kaidah ilmu *ṣaraf*, kaidah ilmu *'arūḍ* dan kaidah kebahasaan lainnya. Lalu diterapkan pula dalam ilmu tentang kaidah fikih, kaidah usul fikih, ilmu hadis dan berbagai ilmu keislaman lainnya. Dalam penyusunan kaidah ini, generalisasi tak sempurna sudah cukup sebagai landasan.

Para ahli logika membagi generalisasi tak sempurna menjadi dua macam, yaitu generalisasi matematis (*al-istiqrā' al-*

<sup>20</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 188.

*riyāḍī*) dan generalisasi saintifik (*al-istiqrā' al-'ilmī*). Generalisasi matematis (*al-istiqrā' al-riyāḍī*) digunakan dalam ilmu-ilmu formal seperti logika dan matematika. Sedangkan *al-istiqrā' al-'ilmī* biasa digunakan pada ilmu-ilmu empiris seperti ilmu alam, ilmu sosial dan sebagainya. Jika dibandingkan, kepastian hasil generalisasi di sini lebih lemah dari matematika. Sebab dalam kenyataan, terbuka kemungkinan benarnya kebalikan, tapi ia bisa dipegang selama tidak ada jalan lain.

*Al-Istiqrā'* berlandaskan dua prinsip, yaitu prinsip kausalitas (*'illiyah* atau *sababiyah*) dan prinsip koherensi (*al-iṭṭirād*). Dapat dirujuk kembali kajian Bab 2 tentang dasar-dasar penalaran. Prinsip kausalitas dihasilkan dari penyelidikan manusia, bahwa fenomena di alam ini merupakan relasi sebab akibat. Misalnya kumpulan awan adalah akibat dari penguapan air yang naik ke udara lalu turun menjadi hujan. Prinsip ini dirumuskan berdasarkan generalisasi tak sempurna, dan dipegang selama tidak diruntuhkan oleh penyelidikan lain yang pernah dilakukan. Dari itu, ia diterima sebagai kebenaran dan dijadikan sebagai salah satu prinsip utama dalam penalaran.

Prinsip koherensi juga dihasilkan dari penyelidikan manusia. Secara ringkas bisa dikatakan, bahwa akibat pada fenomena yang serupa ditimbulkan oleh sebab yang serupa pula. Dengan demikian tampak adanya koherensi (*al-iṭṭirād*) pada fenomena serupa yang terjadi pada tempat dan waktu berbeda. Misalnya koherensi pada sifat api yang membakar kapas. Berdasarkan prinsip koherensi inilah manusia membangun teori dan menerapkannya dalam kehidupan.

Berlandaskan pada prinsip kausalitas dan prinsip koherensi, dapat dilakukan penalaran ilmiah yang berpegang pada generalisasi tak sempurna. Namun harus diwaspadai, di dalamnya ada potensi keliru yang kadang disebabkan oleh kesilapan dalam mengidentifikasi sebab. Bisa jadi sebab sebenarnya bukanlah apa yang dikemukakan oleh si peneliti, lalu ditetapkan sebagai sebab bagi fenomena yang diteliti dan fenomena lainnya yang sejenis.

Guna mewaspadai potensi keliru, kegiatan penalaran haruslah dilakukan secara hati-hati, yaitu dalam tiga tahapan

berikut: 1) tahap percobaan dan observasi (*marḥalah al-tajrībah wa al-mulāḥazah*); 2) tahap penetapan hipotesis (*marḥalah al-furūd al-‘ilmiyyah*); dan 3) tahap pembuktian hipotesis (*marḥalah taḥqīq al-furūd*). Pada setiap tahapan terdapat potensi kekeliruan yang harus diwaspadai.

### **1) Percobaan dan observasi (*tajrībah wal mulāḥazah*)**

Percobaan dan observasi adalah tahap awal penalaran induktif yang berupa pengumpulan fakta dari objek yang diteliti.<sup>21</sup> Observasi dimaksud adalah pengamatan awal untuk mengetahui eksistensi sesuatu secara lahiriah, sifat dan kekhususan pada objek yang diteliti. Adapun percobaan adalah eksperimen yang dilakukan dengan menggunakan alat untuk mengkondisikan objek sehingga dapat diamati, unsur-unsurnya sebagai berikut:<sup>22</sup>

1. Observasi ditujukan pada satu sifat tertentu dari objek yang dikaji dengan menetapkan pertanyaan penelitian;
2. Peneliti melakukan penalaran untuk mengungkap makna sesuai dengan pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan;
3. Peneliti melakukan penalaran untuk menarik kesimpulan yang paling logis dan sejalan dengan percobaan dan observasi yang dilakukannya.

Tiga unsur ini tidak pernah sepi dari penalaran induktif pada tahap percobaan dan observasi awal. Setelah itu barulah peneliti dapat menetapkan hipotesis.

### **2) Perumusan hipotesis (*al-furūd al-‘ilmiyyah*)**

Hipotesis adalah suatu usaha penjelasan tentang hal yang telah diamati (diobservasi).<sup>23</sup> Berlandaskan pemikiran tentatif ini peneliti menafsirkan dan menjelaskan fenomena yang diamati. Perumusan hipotesis diawali kajian literatur, di mana peneliti harus mengeksplor penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya.<sup>24</sup> Berikut beberapa hal yang harus diperhatikan dalam perumusan hipotesis:

---

<sup>21</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 233.

<sup>22</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma‘rifah...*, hlm. 201.

<sup>23</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 234.

<sup>24</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma‘rifah...*, hlm. 207.

1. Hipotesis diperlukan untuk menjelaskan fakta, sementara tidak ada keterangan lain terkait fakta yang diteliti;
2. Hipotesis tak boleh bertentangan dengan kebenaran ilmiah yang telah diterima pada bidang yang dikaji;
3. Hipotesis tentatif harus diuji sehingga bisa saja ditolak dan si peneliti beralih pada hipotesis lain;
4. Hipotesis harus mengandung kemungkinan untuk diterapkan pada semua kondisi sehingga bisa menjadi landasan dalam memahami dan menafsirkan fenomena.

Setelah hipotesis dirumuskan, peneliti melakukan penalaran lanjutan, yaitu pada tahap pembuktian hipotesis (verifikasi).

### 3) Verifikasi hipotesis (*taḥqīq al-furūd*)

Verifikasi adalah upaya pembuktian bahwa hipotesis yang diajukan merupakan penjelasan sebenarnya.<sup>25</sup> Pada tahap ini peneliti melakukan pengujian, memilih (*tarjih*) kemungkinan yang potensial menjadi kesimpulan dan menetapkan kesimpulan yang mengundang penerimaan secara ilmiah. Dalam hal perumusan simpulan, peneliti dapat menggunakan metode inferensi yang disusun oleh ahli logika Inggris, John Stuart Mill (1806-1873 M),<sup>26</sup> yaitu sebagai berikut:<sup>27</sup>

1. Metode persesuaian (*method of agreement/al-nazar fī al-itṭifāq*), yaitu meneliti hal-hal yang saling dukung bagi terjadinya sesuatu (*talāzum fī al-wuqū'*). Penelitian diarahkan pada satu hal yang bersesuaian dengan berbagai keadaan pada fenomena yang dikaji. Misalnya beberapa orang mengalami keracunan pada satu jamuan pesta, maka didata makanan apa saja yang mereka konsumsi. Lalu dibuat daftar kesesuaian variasi makanan yang dikonsumsi oleh orang yang keracunan. Dengan demikian bisa diketahui makanan mana yang menyebabkan keracunan. Menurut al-Midānī, metode ini dipakai oleh *uṣūliyyūn* dalam penemuan *al-'illah* (*masālik al-'illah*). yaitu metode yang disebut *takhrīj manāṭ*

<sup>25</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 236.

<sup>26</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 87.

<sup>27</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ...*, hlm. 212.

- al-ḥukm* yang basisnya adalah koherensi (*al-ṭard*).<sup>28</sup>
2. Metode perbedaan (*method of difference/al-naẓar fī al-ikhtilāf*), yaitu meneliti hal-hal yang saling dukung bagi timbulnya kondisi yang berbeda (*talāzum fī al-takhāluḥ*). Penelitian diarahkan pada satu hal yang menimbulkan akibat berbeda, padahal ia bagian dari fenomena yang dikaji, hanya saja beda variasi. Misalnya mereka yang keracunan mengonsumsi makanan A, B dan C, sementara sebagian yang tidak keracunan mengonsumsi makanan B dan C. Sebagian lain yang tidak keracunan mengonsumsi makanan B, maka bisa diduga penyebab keracunan adalah makanan A. Menurut al-Mīdānī, *uṣūliyyūn* mengolongkan metode ini bagian dari *takhrīj manāṭ al-ḥukm*, tapi basisnya konsistensi (*al-'aks*).<sup>29</sup>
  3. Metode persesuaian dan perbedaan (*join method of agreement and difference/al-naẓar fī al-ittifāq wa al-ikhtilāf ma'an*), yaitu meneliti hal-hal yang saling dukung bagi terjadinya sesuatu dan timbulnya kondisi yang berbeda. Misalnya, sebagian orang yang keracunan mengonsumsi makanan A, B dan C. Begitu pula orang yang mengonsumsi makanan A dan B, juga keracunan. Berbeda halnya mereka yang mengonsumsi makanan B dan C, terbukti mereka tidak keracunan. Maka dapat diduga bahwa penyebab keracunan adalah makanan A. Menurut al-Mīdānī, bagi *uṣūliyyūn* metode ini masuk dalam *takhrīj manāṭ al-ḥukm*, di sini koherensi (*al-ṭard*) dan konsistensi (*al-'aks*) digabungkan.<sup>30</sup>
  4. Metode variasi kesamaan (*the method of concomitant variations/al-naẓar fī al-tagħayyurāf al-nasabī*), yaitu meneliti perbandingan kadar dari akibat yang timbul pada sebuah fenomena. Misalnya, yang mengonsumsi makanan A, B dan C mengalami keracunan dan meninggal dunia. Adapun yang mengonsumsi makanan B dan C, mengalami keracunan tapi tidak meninggal dunia. Sementara yang mengonsumsi makanan C, tidak keracunan. Maka dapatlah disimpulkan bah-

---

<sup>28</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 215.

<sup>29</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 217.

<sup>30</sup> Al-Mīdānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 220.

wa makanan A dan B berbeda kadar berat dan ringan akibat yang ditimbulkannya.

5. Metode residu (*method of residues/al-nazar fī al-bawāqī*), yaitu meneliti satu hal yang tersisa setelah mengukur hal-hal lain yang diketahui relasi sebab akibatnya. Misalnya, sebagian tamu mengonsumsi makanan B, sebagian mengonsumsi makanan C, ternyata tak satupun mengalami keracunan. Sementara tamu yang mengalami keracunan telah mengonsumsi makanan A, B dan C. Dengan demikian, makanan B dan C bisa digugurkan dari daftar penyebab keracunan, maka yang tersisa (residu) pada daftar, yaitu makanan A, dapat diduga sebagai penyebab keracunan. Menurut al-Midānī, metode ini serupa dengan apa yang oleh *uṣūliyyūn* disebut *al-sibr wa al-taqṣīm* dengan beberapa perbedaan.<sup>31</sup>

Lima metode ini digunakan dalam penalaran induktif, tentunya ini disesuaikan dengan tuntutan dari objek yang diteliti. Uraian ini cukup memadai untuk mengenal generalisasi sebagai salah satu dari metode inferensi induktif. Berikut ini dibahas tentang analogi.

### **b. Analogi (*al-tamsīl*)**

Secara sederhana analogi bisa dilihat sebagai penyamaan dua perkara partikular, atau suatu penjelasan secara analogis.<sup>32</sup> Misalnya menyamakan proses ilmiah dengan proses membangun rumah, yaitu mulai dari menyusun batu bata satu persatu. Menurut Poespoprodjo, ini bukan analogi induktif, ini disebut pengetahuan analogis yang bisa dikategorikan sebagai analogi figuratif, analogi ilustratif atau analogi yang bersifat menerangkan (analogi deskriptif). Menurut Poespoprodjo, analogi induktif adalah pemikiran melalui hubungan kausal yang ia bagi menjadi tiga pola: 1) dari sebab ke akibat; 2) dari akibat ke sebab; 3) dari akibat ke akibat.<sup>33</sup> Adapun definisi

---

<sup>31</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 225.

<sup>32</sup> Mundry, *Logika...*, hlm. 157. Analogi kadang-kadang disebut juga analogi induktif yaitu proses penalaran dari satu fenomena menuju fenomena lain yang sejenis kemudian disimpulkan bahwa apa yang terjadi pada fenomena yang pertama akan terjadi juga pada fenomena yang lain.

<sup>33</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 243-245.

analogi adalah sebagai berikut:<sup>34</sup>

التمثيل: قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لأخر  
في علة الحكم، فيثبت الحكم له.

Analogi (*al-tamsil*) adalah perkataan yang tersusun dari beberapa proposisi yang mencakup penjelasan bersatunya partikularia yang satu dengan lainnya dalam *al-'illah*, maka hukum pada yang pertama dapat ditetapkan pula pada yang kedua.

Menurut al-Midānī, analogilah yang membuat generalisasi tak sempurna menjadi lengkap, sebab hasil darinya menjadi bermanfaat karena analogi.<sup>35</sup> Imam al-Ghazālī menyatakan:<sup>36</sup>

فإذن لا ينتفع بالإستقراء، مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات،  
فلا يفيد الإستقراء علما كلياً، بثبوت الحكم المعنى الجامع الجزئيات،  
حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض  
الجزئيات.

Maka generalisasi tidak bermanfaat manakala terjadi penyimpangan pada sebagian partikularianya. Sebab generalisasi tidak menghasilkan pengetahuan universal yang menghimpun seluruh partikularia, kecuali ia dijadikan sebagai premis bagi perkara lain, bukan untuk menetapkan hukum terhadap seluruh partikularianya.

Menurut al-Ghazālī hasil dari generalisasi tak sempurna bisa digunakan sebagai premis dalam sistem penyimpulan yang serupa dengan silogisme, yaitu terdiri dari premis minor, premis mayor dan konklusi. Jadi bagi al-Ghazālī, analogi (*al-tamsil*) adalah perpaduan antara hasil generalisasi induktif yang tidak sempurna (*al-istiqrā' al-nāqis*) dan sistem operasi silogisme (*al-qiyās*). Dengan demikian, analogi dioperasikan sama seperti silogisme, perbedaannya hanya pada premis-premisnya. Premis dalam silogisme adalah pengetahuan apriori, sedang premis dalam analogi adalah pengetahuan aposteriori, yaitu hasil generalisasi induktif tak sempurna.

<sup>34</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 292.

<sup>35</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiḥ al-Ma'rifah...*, hlm. 220.

<sup>36</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 163.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa analogi induktif adalah metode inferensi yang menyamakan satu peristiwa individual dengan peristiwa individual lain dengan berpegang pada hubungan sebab akibat yang sistem operasionalnya serupa dengan silogisme. Agar kajian ini sejalan dengan konteks penalaran hukum, maka lebih lanjut analogi diulas dalam sub pembahasan *al-qiyās al-fiqhī*.

### 3. *Al-Qiyās al-fiqhī*

Menurut Imam al-Ghazālī, apa yang disebut oleh ahli fikih sebagai *al-qiyās*, sebenarnya adalah analogi induktif (*al-tamṣīl*).<sup>37</sup> Oleh karena itu, istilah *al-qiyās* yang dipakai oleh ahli fikih harus dibedakan dari istilah *al-qiyās* di kalangan ahli logika. Bisa dilihat pada uraian berikutnya, *al-qiyās al-fiqhī* dioperasikan sebagaimana layaknya silogisme yang disebut *al-qiyās al-manṭiqī*. Jadi ahli fikih melakukan perpaduan antara silogisme dengan generalisasi. Hal ini bisa dilakukan karena hukum juga memiliki sisi empiris yang dapat memberi pengetahuan aposteriori. Imam al-Ghazālī menyatakan:<sup>38</sup>

وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام، وله تعلق بالحكم وهو الشارع  
والمحكوم عليه وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر  
له وهو السبب والعلّة، ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين  
أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا  
مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع،

Hukum itu memiliki hakikatnya sendiri dan memiliki bagian-bagian, yaitu bagian yang relasinya dengan *al-Ḥākim*—yaitu *al-Syārī*, bagian yang relasinya dengan *al-maḥkūm ‘alaih*—yaitu mukallaf, bagian yang relasinya dengan *al-maḥkūm fih*—yaitu perbuatan mukallaf, dan bagian yang relasinya dengan yang melahirkan hukum—yaitu *al-sabab* dan *al-‘illah*. Saat hakikat hukum itu sendiri dikaji, jelaslah hukum itu ibarat dari *khiṭāb al-Syārī*, bukan sifat bagi perbuatan dan bukan kebaikan atau keburukan. Bahkan tidak ada jalan masuk bagi akal, dan tidak ada hukum sebelum datang syariat.

<sup>37</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 90.

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 8.

Relasi hukum dengan *al-Ḥākim* memperjelas hakikat hukum sebagai makna<sup>39</sup> yang memberi daya ikat (*mulzim*) dan membatasi kehendak bebas. Dari relasi hukum dan perbuatan dapat diketahui ragam jenis perbuatan hukum, sebab perbuatan hukum adalah bagian dari sistem hukum pada aspek kultur hukum.<sup>40</sup> Dari itu bisa diketahui filosofi, nilai dan hikmahnya (dibahas pada Bab 10 dan 11). Adapun dalam relasi hukum dengan *al-sabab* dan *al-'illah* didapati landasan konseptual bagi *al-qiyās al-fiqhī*, al-Ghazālī menyatakan:<sup>41</sup>

اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله -تعالى- في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله - سبحانه- خطابه لخلقه بأمر محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعني بالأسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها،

Ketahuiilah, manakala sulit bagi manusia untuk mengetahui *khiṭāb* Allah pada semua keadaan, lebih-lebih setelah wahyu terhenti, maka Allah meng-*izhār khiṭāb*-Nya bagi makhluk-Nya melalui perkara-perkara inderawi yang dijadikannya sebagai sebab bagi hukum-hukum-Nya, sama seperti korelasi kausalitas natural terhadap akibat. Maksud kami dengan sebab di sini adalah sesuatu yang disandarkan hukum padanya.

Berdasar landasan konseptual ini, maka relasi hukum dengan *al-sabab* dan *al-'illah* menjadi sarana untuk mengetahui adanya daya ikat (*mulzim*) bagi perbuatan hukum serupa di dalam satu genus. Jadi kunci perluasan hukum adalah *al-sabab* dan *al-'illah* yang oleh Imam al-Syāṭibī didefinisikan sebagai berikut:<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm. 149. Menurut Bernard Arif Sidharta, ilmu hukum adalah ilmu tentang makna-makna, maka objek formal ilmu hukum adalah konsep hukum yang hakikat ontologisnya adalah makna-makna.

<sup>40</sup> Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum: Perspektif Ilmu Sosial*, cet. III (Bandung: Nusa Media, 2009), hlm. 17. Menurut Friedman, sistem hukum terdiri dari struktur hukum, substansi hukum dan kultur hukum.

<sup>41</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 74.

<sup>42</sup> Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 216.

السبب: ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم. العلة:  
الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة.

*Al-Sabab* adalah sesuatu yang ditetapkan secara *syar'i* bagi hukum karena hikmah yang terkandung di dalamnya. Sedangkan *al-'illah* adalah hikmah-hikmah dan maslahat yang memiliki korelasi dengan perintah dan larangan.

Untuk memahaminya mari mengulas contoh. Misalnya pada perintah menjauhi khamar, dogmatika hukum Islam berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ  
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (09)

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (QS. al-Mā'idah: 90).

Pada ayat ini terdapat tiga unsur berikut: 1) *al-sabab*, yaitu perbuatan minum khamar yang menimbulkan mafsadat; 2) *al-'illah*, yaitu mafsadat yang timbul dari perbuatan hukum minum khamar, disebut juga *al-ma'nā al-munāsib* atau *al-ḥikmah*, yaitu mengalami mabuk; 3) *maqāṣid*, tujuan pemberi norma (*maqāṣid al-Syāri'*), yaitu mewujudkan maslahat melalui larangan minum khamar.<sup>43</sup> Ketiga hal ini bisa diuraikan sebagaimana poin-poin berikut:

- Penyebab (*al-sabab*) bagi timbulnya hukum (perintah menjauhi khamar) adalah perbuatan hukum (minum khamar);
- Alasan (*al-'illah*) bagi hukum (perintah menjauhi khamar) adalah potensi mafsadat di dalam perbuatan (mengalami mabuk);
- Tujuan (*maqāṣid*) hukum (perintah menjauhi khamar) adalah agar terhindar dari efek mafsadat khamar (mengalami mabuk).

<sup>43</sup> Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, 1981), hlm. 130. Menurut Muṣṭafā Syalabī, pada setiap ketetapan hukum selalu terdapat tiga unsur, yaitu: 1) sifat yang jelas dan terukur (*wasf zahīr mundaḥiḥ*) seperti perbuatan zina atau perbuatan mencuri; 2) sesuatu yang merupakan efek perbuatan, yaitu *maṣāliḥ* atau *maṣāḥib* yang disebut *al-ḥikmah*; 3) sesuatu yang merupakan tujuan dari penetapan hukum, disebut maslahat atau *maqāṣid al-tasyrī'*.

Tampak *al-sabab* adalah perbuatan konkret, yaitu meminum khamar. Sedang *al-'illah* meng-ada secara abstrak, berupa potensi yang terkandung dalam perbuatan hukum, yaitu mengalami mabuk. Mengingat yang abstrak itu terkandung pada yang konkret, maka dikatakan bahwa *al-sabab* adalah tempat (*maḥl*) bagi *al-'illah*. *Al-'illah* adalah esensi, hakikat terdalam yang mengikat perbuatan di bawah genus minum minuman memabukkan. Generalisasi dilakukan terhadap perbuatan hukum, lalu diyakini ketentuan terhadap khamar adalah ketentuan terhadap genusnya pula. Berikut ilustrasinya:



Gb. 9.2. Generalisasi perbuatan hukum berdasar esensinya  
Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Dalam relasi hukum dengan *al-sabab* dan *al-'illah*, hukum digantungkan pada salah satu di antara keduanya. Maka harus dilakukan *ta'lil* untuk mengetahui tempat bergantung hukum. Menurut al-Ghazālī:<sup>44</sup>

قلنا: لسنا نُبعد ذلك، ولكن الأصل أن ما عقلت علته أتبع العلة، إلى أن يدل الدليل على اتباع السبب المتضمن للعلة، دون نفس العلة،

Kami katakan: bukanlah kami menghindari itu, tetapi asal *ta'lil* adalah: bahwa sesuatu yang dapat dinalar adanya *al-'illah*, maka yang diikuti adalah *al-'illah*, sampai ditemukan dalil yang menunjukkan keharusan mengikuti *al-sabab* yang mengandung *al-'illah*, bukan mengikuti *al-'illah* itu sendiri (*nafs al-'illah*).

Al-Ghazālī berpendirian bahwa *al-'illah* adalah asal, dari itu jika *al-'illah* pada suatu hukum telah diketahui, maka hukum tersebut dapat diperluas, sebaliknya hukum tidak bisa diperluas jika tidak ditemukan *al-'illah*-nya. Mengingat *ta'lil* diketahui dalam relasi hukum dengan *al-sabab*, maka *ta'lil* dila-

<sup>44</sup> Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 36.

kukan terhadap hukum, bukan terhadap *al-sabab*. Karena *ta'lil* hukum berarti memperluas (*ta'diyyah*) keberlakuan hukum. Sedang men-*ta'lil al-sabab* berarti menggugurkannya dari tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*).<sup>45</sup> Manakala *al-'illah* sebagai tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*) diketahui, maka bisa dilakukan generalisasi dan penyimpulan seperti sistem operasional silogisme. Imam al-Ghazālī menyatakan:<sup>46</sup>

[اعلم] أن العلة إذا ثبت فالحكم بما عند وجودها حكم بالعموم، فإنه إذا ثبت أن الطعم علة انتظم منه أن يقال: (كل مطعم ربي، والسفرجل مطعم، فكان ربي)، وإذا ثبت أن السكر علة انتظم أن يقال: (كل مسكر حرام، والنبذ مسكر، فكان حراما)، وكذلك في كل علة دل دليل على كونها مناط للحكم فينتظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى عموم لفظ الشرع، بل أقوى؛ لأن عموم اللفظ معرض للتخصيص، والعلة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرق إليها تخصيص؛ إذ تكون تخصيصها نقضا لعمومها.

Ketahuilah apabila *al-'illah* telah tetap, maka keberadaannya bersifat umum. Oleh karena itu, apabila telah ditetapkan makanan sebagai *al-'illah*, maka darinya tersusun proposisi: "Setiap makanan adalah *ribawī*, buah jeruk adalah makanan, maka buah jeruk ada-

---

<sup>45</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 331. Misalnya *al-Syāri'* mengharamkan *khamr*, maka *khamar* adalah *al-sabab*, lalu dicari tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*). Ketika diketahui bahwa sifat memabukkan adalah tempat bergantung hukum, maka di-*ta'diyyah*-kan pada *nabīz*, maka berhimpunlah *nabīz* pada *khamar* dalam keharaman. Pada contoh ini, tidak terjadi pergeseran *khamar* sebagai tempat bergantung hukum. Berbeda jika dikatakan bahwa *rajam* diwajibkan syarak atas zina karena *al-'illah* tertentu, artinya bukan zina itu sendiri sebagai *al-'illah*. Maka menghubungkan hal lain dengan zina berarti menggugurkan zina dari posisinya sebagai tempat bergantung hukum. Lalu bagaimana ia di-*ta'lil* dengan *al-'illah*, sementara *al-'illah* mengeluarkannya dari posisi *manāṭ al-ḥukm*? Padahal tujuan *ta'lil* adalah memperjelas posisi sesuatu sebagai *manāṭ al-ḥukm* (*taqrīr*) bukan mengubahnya (*taghyīr*). Dengan ini, diketahui secara *ḍarūrī* bahwa *ta'lil al-sabab* berarti mengubah posisi *al-sabab*. Apabila suatu sifat diakui sebagai *al-sabab*, maka men-*ta'lil* ketika ia tiada berarti membatalkannya sebagai *al-sabab*.

<sup>46</sup> Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 43.

lah *ribawī*." Apabila telah ditetapkan bahwa mabuk adalah *al-'illah*, maka darinya tersusun proposisi: "Setiap minuman memabukkan adalah haram, *nabīz* adalah minuman memabukkan, maka *nabīz* adalah haram." Demikianlah pada setiap *al-'illah* yang ditunjuk oleh dalil bahwa ia tempat bergantung hukum, maka darinya tersusun proposisi umum yang berlaku seperti lafaz dari umum syarak. Bahkan lebih kuat, karena keumuman lafaz masih mungkin dianulir oleh *takhṣiṣ*. Sedangkan *al-'illah*, apabila ia merupakan manifestasi dari sandaran hukum (*manāṭ al-ḥukm*) maka ia menjadi penghimpun bagi semua sifat dan kait lainnya sehingga tidak ada peluang *takhṣiṣ*, sebab *takhṣiṣ* berarti meruntuhkan keumumannya.

Tampak di sini penyimpulan dilakukan dengan metode yang serupa dengan silogisme, yaitu terdiri dari premis mayor, premis minor dan konklusi. *Al-'illah* menjadi sarana untuk menyusun premis mayor, yaitu proposisi analitik yang tidak mengandung pengetahuan baru.<sup>47</sup> Hanya saja proposisi analitik di sini tidak apriori, sebab ia hasil generalisasi terhadap perbuatan hukum di dalam satu genus. Misalnya subjek pada premis mayor berikut: "Setiap minuman yang memabukkan adalah haram", ini merupakan pengetahuan aposteriori hasil generalisasi tak sempurna terhadap perbuatan hukum yang sama genus. Jadi subjek pada premis minor: "*Nabīz* adalah minuman yang memabukkan" telah dicakup oleh subjek pada premis mayor. Dengan demikian, hukum yang ditetapkan terhadap khamar diyakini sebagai ketentuan terhadap genus, maka berlaku terhadap *nabīz* yang merupakan partikularia dari genus minuman memabukkan. Inilah *al-qiyās al-fiqhī* yang memadukan silogisme dan generalisasi.

Sistem operasi analogi pada contoh ini berpijak pada asumsi, bahwa perintah menjauhi khamar berarti perintah menjauhi seluruh minuman yang memabukkan. Jadi hukum yang disematkan kepada *nabīz* bukanlah ketetapan yang baru, dari itu al-Ghazālī memandang *al-qiyās* bersifat *tawqīfī*, ia menyatakan:<sup>48</sup>

قلنا: سنبين في المسألة الثالثة أنه لا فرق، وأنه لا قياس في الشرع إن كان  
يعني باقياس امر لا يدخل تحت التوقيف، بل الشرع كله توقيف،

<sup>47</sup> Mundry, *Logika...*, hlm. 55.

<sup>48</sup> Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās...*, hlm. 11.

Kami katakan: akan kami jelaskan pada masalah yang ketiga bahwa tidak ada beda, sungguh bukanlah kias syarak jika yang dimaksud tidak masuk dalam perkara *tawqīfī*, bahkan syariat seluruhnya *tawqīfī*.

Pandangan ini menjadi dasar penggolongan *al-qiyās* sebagai salah satu dalil hukum bersama Al-Qur'an, al-Sunnah dan ijmak. Hal ini karena pada *al-qiyās* terdapat *khiṭāb* dari *aṣl*, lalu *khiṭāb* tersebut diyakini berlaku terhadap *furū'*. Berbeda halnya pada *al-istiṣlāḥ* yang tidak didasarkan pada *aṣl mu'ayyan*, akibatnya hukum ditetapkan pada *furū'* sebagai ketentuan baru, jadi *al-istiṣlāḥ* tidak *tawqīfī*.

Dilihat dari segi penetapannya oleh *al-Syāri'* berdasar *khiṭāb*, maka penetapan *al-sabab* juga berarti penetapan *al-'illah*, keduanya sama-sama ditetapkan sebagai tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*). Hanya saja *al-'illah* diketahui dari korelasi (*al-munāsib*), sedangkan *al-sabab* diketahui dari *khiṭāb* itu sendiri. Tetapi *al-sabab* yang tidak diketahui korelasinya, dipastikan terkandung hikmah tersembunyi yang tak akan lepas dalam keadaan apapun. Maka tidak janggal jika *al-sabab* disebut sebagai *al-'illah* secara *majāzī*.<sup>49</sup>

Adapun *al-'illah* ditetapkan dengan cara-cara berikut:<sup>50</sup>

1. Melalui koherensi (*muṭṭarid*) dan konsistensi (*mun'akis*). Bagi al-Ghazālī cara ini tidak menghasilkan keyakinan kuat, sebab generalisasi sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*) tak mungkin dicapai, maka tidak tertutup pintu bagi kemungkinan sebaliknya.
2. Melalui seleksi dan klasifikasi (*al-sibr wa al-taqṣīm*). Ini juga tidak sampai pada keyakinan kuat, sebab terdapat kemungkinan *al-'illah* bukan yang ditetapkan, tapi hal lain yang tak diketahui.

Metode penemuan *al-'illah* ini dibahas oleh *uṣūliyyūn* dalam kajian yang disebut *masālik al-'illah*. Konsep metode ini mengikuti pola seleksi dan klasifikasi (*al-sibr wa al-taqṣīm*) yang oleh Imam al-Ghazālī disebut *al-ta'anud*.<sup>51</sup> Oleh Imam al-

<sup>49</sup> Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl...*, hlm. 139.

<sup>50</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 90.

<sup>51</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 108.

Ghazālī, macam metode penemuan *al-‘illah* ini dikelompokkan dalam tiga lapangan ijtihad, yaitu ijtihad *takhrīj manāṭ al-ḥukm*, ijtihad *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm* dan ijtihad *taḥqīq manāṭ al-ḥukm*.<sup>52</sup> Bagi yang berminat terhadap kajian ini dapat membaca buku kami yang berjudul *Menalar Hukum Tuhan*.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Rangkaian kajian ini telah memperkenalkan dua macam metode inferensi induktif, yaitu generalisasi (*al-istiqrāʾ*) dan analogi (*al-tamsīl*). Uraian di atas juga memperjelas tentang *al-qiyās al-fiqhī* yang hakikatnya adalah analogi induktif (*al-tamsīl*), hanya saja ia dibangun berdasarkan premis-premis yang aposteriori, yaitu hasil generalisasi tak sempurna terhadap perbuatan hukum.

Dilihat dalam konteks penalaran hukum, analogi induktif (*al-qiyās al-fiqhī*) berguna bagi hakim dalam melakukan penemuan hukum. Terutama saat melakukan konstruksi hukum melalui metode yang disebut analogi, yaitu metode penemuan hukum di mana hakim mencari esensi yang lebih umum dari sebuah peristiwa hukum atau perbuatan hukum, baik yang telah diatur oleh undang-undang maupun yang belum ada peraturannya. Dalam menerapkan metode ini, hakim berpegang pada hasil generalisasi tak sempurna, lalu menerapkan prosedur silogisme yang menggunakan premis mayor dan premis minor yang mengantarkan pada konklusi.

Selain untuk konstruksi hukum di peradilan, metode analogi induktif juga diperlukan dalam rangka penyusunan naskah akademik peraturan perundang-undangan. Demikian pula bagi akademisi yang melakukan penelitian hukum. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa metode generalisasi induktif dan analogi induktif merupakan kebutuhan praktisi hukum dan peneliti hukum.

#### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

---

<sup>52</sup> Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan*, cet. 1 (Banda Aceh: LKaS, 2009), hlm. 109.

1. Inferensi induktif adalah proses penyimpulan yang dilakukan berdasar hasil pengamatan terhadap sejumlah fenomena individual. Dalam inferensi induktif terdapat dua macam metode, yaitu generalisasi (*al-istiqrā'*) dan analogi (*al-tamsīl*).
2. Hakikat induksi adalah generalisasi (*al-istiqrā'*) yang dilakukan berdasar pengetahuan aposteriori. Untuk mengenali konsep, membedakan, mengetahui hubungan dan cara penggunaan konsep, maka dilakukan klasifikasi, kategori serta penetapan genus dan spesies.
3. Generalisasi adalah proses di mana penalaran bertolak dari sejumlah fenomena individual menuju pada kesimpulan umum yang mengikat seluruh fenomena sejenis dengan fenomena individual yang sedang diselidiki.
4. Generalisasi sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*) adalah sesuatu yang secara sempurna mencakup semua partikularia atau bagian sesuatu yang merupakan objek kajian. Adapun generalisasi tak sempurna adalah generalisasi berdasar sebagian fenomena untuk mendapatkan kesimpulan yang berlaku bagi fenomena sejenis yang belum diselidiki.
5. Generalisasi berlandaskan dua prinsip, yaitu prinsip kausalitas (*'illiyyah* atau *sababiyyah*) dan prinsip koherensi (*al-ittirād*).
6. Guna mewaspadaikan potensi keliru, kegiatan penalaran dilakukan dalam tiga tahapan berikut: 1) tahap percobaan dan observasi (*marḥalah al-tajribah wa al-mulāḥazah*); 2) tahap penetapan hipotesis (*marḥalah al-furūd al-'ilmiyyah*); dan 3) tahap pembuktian hipotesis (*marḥalah taḥqīq al-furūd*).
7. Dalam perumusan simpulan, dapat digunakan metode inferensi sebagai berikut: 1) metode persesuaian (*method of agreement/al-naẓar fī al-ittifāq*); 2) metode perbedaan (*method of difference/al-naẓar fī al-ikhtilāf*); 3) metode persesuaian dan perbedaan (*join method of agreement and difference/al-naẓar fī al-ittifāq wa al-ikhtilāf ma'an*); 4) metode variasi kesamaan (*the method of concomitant variations/al-naẓar fī al-tagḥayyurāf al-nasabī*); 5) metode residu (*method of residues/al-naẓar fī al-bawāqī*).

8. Analogi induktif adalah metode inferensi yang menyamakan satu peristiwa individual dengan peristiwa individual lain dengan berpegang pada hubungan sebab akibat, sistem operasionalnya serupa dengan silogisme.
9. Apa yang disebut oleh ahli fikih sebagai *al-qiyās*, sebenarnya adalah analogi induktif (*al-tamsīl*). *Al-Qiyās al-fiqhī* dioperasikan sebagaimana layaknya silogisme yang disebut juga *al-qiyās al-manṭiqī*. Jadi ahli fikih melakukan perpaduan antara silogisme dengan generalisasi.
10. Dilihat dalam konteks penalaran hukum, analogi induktif (*al-qiyās al-fiqhī*) berguna bagi hakim dalam melakukan konstruksi hukum. Analogi induktif juga dipakai dalam penyusunan naskah akademik peraturan perundang-undangan dan penelitian hukum.

#### D. Saran Bacaan

- Al-Ghazālī. *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian inferensi induktif.
2. Berikan alasan mengapa generalisasi sempurna menghasilkan ilmu, sedang generalisasi tak sempurna menghasilkan *ẓann*.
3. Buatlah perbedaan kontras antara generalisasi induktif dan analogi induktif.
4. Berikan argumen ringkas tentang perbedaan kontras antara *al-qiyās al-fiqhī* dengan *al-qiyās al-manṭiqī*.
5. Sebutkan macam-macam metode inferensi induktif.
6. Induksi adalah proses inferensi dari...
  - a. yang umum kepada yang khusus.
  - b. yang khusus kepada yang khusus.
  - c. yang khusus kepada yang umum.
  - d. yang umum kepada yang umum.

7. Penalaran dilakukan dalam tahapan berikut, kecuali...
  - a. tahap penetapan judul.
  - b. tahap percobaan dan observasi.
  - c. tahap penetapan hipotesis.
  - d. tahap pembuktian hipotesis.
8. Analogi induktif disebut juga...
  - a. *al-qiyās al-manṭiqī*.
  - b. *al-qiyās al-fiqhī*.
  - c. *al-tamsīl*.
  - d. b dan c benar.
9. Analogi (*al-tamsīl*) adalah perpaduan antara...
  - a. generalisasi dan kategorisasi.
  - b. silogisme dan klasifikasi.
  - c. silogisme dan generalisasi.
  - d. kategorisasi dan silogisme.
10. Unsur hukum yang menentukan boleh tidaknya hukum pada *aṣl* diperluas kepada *furū'* adalah....
  - a. *al-sabab*.
  - b. *al-'illah*.
  - c. *al-maqāṣid*.
  - d. *al-ijtihād*.

## F. Daftar Istilah

Generalisasi (*al-istiqrā'*): mengikuti semua partikularia (*juz'iy-yāt*) atau sebagian dari partikularia untuk sampai pada hukum (kesimpulan) umum yang mencakupnya semua.

Hipotesis adalah suatu usaha penjelasan tentang hal yang telah diamati (diobservasi).

Verifikasi adalah upaya pembuktian bahwa hipotesis yang diajukan merupakan penjelasan sebenarnya.

*Zann* adalah keyakinan yang jelas dari dua sisi yang diyakini.

## BAB SEPULUH

### AL-ISTIQRĀ' AL-MA'NAWĪ

#### A. Standar Kompetensi

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menganalisis (C4) relevansi *al-istiqrā' al-ma'nawī* dengan penalaran hukum. Untuk itu diberi wawasan tentang *al-istiqrā' al-ma'nawī*, baru menganalisis relevansinya. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi berikut:

1. Pengertian *al-istiqrā' al-ma'nawī* dan perbedaannya dengan *al-istiqrā' al-mantiqī*;
2. Penerapan dan relevansi *al-istiqrā' al-ma'nawī* dengan penalaran hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu memadukan antara konsep dasar *al-istiqrā' al-ma'nawī* dengan penalaran hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan dengan metode berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang pengertian *al-istiqrā' al-ma'nawī* dan perbedaannya dengan *al-istiqrā' al-mantiqī*;
2. Membangun skema tentang relevansi *al-istiqrā' al-ma'nawī* dengan penalaran hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. *Al-Istiqrā' Al-Ma'nawī*

Telah dijelaskan pada Bab 2 bahwa logika ada dua macam, yaitu logika formal (*manṭiq al-ṣuwarī*) dan logika material (*manṭiq al-maddī*).<sup>1</sup> Bentuk-bentuk proposisi yang benar dikaji dalam logika formal, sedang kebenaran isi dikaji dalam logika material.<sup>2</sup> Logika formal (*manṭiq al-ṣuwarī*) telah dibahas pada Bab 8, maka kajian Bab 10 ini berkisar pada logika material (*manṭiq al-maddī*).

Telah dibahas pada Bab 7, bahwa penalaran deduktif berpijak pada premis-premis yang diterima sebagai kebenaran secara apriori (*ḍarūrī*), antara lain terdiri dari:<sup>3</sup>

1. ide bawaan (*al-awwaliyyāt/inneat ideas*);
2. amatan indera (*al-maḥsūsāt*);
3. hasil eksperimen/abstraksi (*al-tajrībāt*);
4. nukilan banyak orang (*al-mutawatirāt*);
5. proposisi yang term tengahnya akrab dalam pikiran;
6. praduga (*al-wahmiyyāt*);
7. hal yang telah diketahui dan diterima oleh masyarakat secara luas (*al-masyhūrāt, al-maqbūlāt, al-musallamāt*);
8. probabilitas (*al-maẓnūnāt*); dan
9. khayalan (*al-mukhayyalāt*).

Menurut al-Ghazālī, proposisi dalam silogisme harus benar pada dirinya sendiri secara meyakinkan. Ia menyatakan:<sup>4</sup>

وقد تكلمنا على صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقنع، فلنتكلم في مادته، ومادته هي العلوم، لكن لا كل علم بل العلم التصديقي دون العلم التصوري، وإنما العلم التصوري مادة الحد، والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب، ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كل صادق بل

<sup>1</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 16.

<sup>2</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 18.

<sup>3</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960), hlm. 102.

<sup>4</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 182.

الصادق اليقيني. فرب شيء في نفسه صادق عند الله وليس يقينا عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين، ولا كل يقيني بل اليقيني الكلبي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال. ومهما قلنا مواد القياس هي المقدمات كان ذلك مجازا من وجه، إن المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على محمول وموضوع،

Telah kami jelaskan tentang format *al-qiyās*, gabungan dan susunannya secara memadai. Maka sekarang kami membicarakan tentang isinya (*al-māddah*), yaitu pengetahuan. Ini bukanlah sembarang pengetahuan, tapi pengetahuan sintesis yang benar dalam dirinya sendiri. Dan bukan pula sembarang benar, melainkan benar secara meyakinkan. Kadang kala sesuatu itu benar pada dirinya di sisi Allah, tapi belum tentu meyakinkan bagi yang mengukajinya, maka tidak patut baginya dijadikan *māddah al-qiyās* yang tujuannya menghasilkan konklusi yang meyakinkan. Bukan sembarang yakin, melainkan yakin yang universal, yaitu sesuatu yang begitu adanya dalam segala keadaan. Manakala kami katakan isi (*al-māddah*) bagi *al-qiyās* adalah premis-premis, maka di satu sisi itu adalah metafor, sebab premis adalah ibarat dari ucapan secara lisan yang mencakup atas prediket dan subjek.

Kutipan pernyataan al-Ghazālī ini berbicara pada ranah logika material, yaitu tentang kebenaran pengetahuan di dalam premis yang menjadi unsur silogisme (*al-qiyās al-manṭiqī*). Mengingat silogisme merupakan metode inferensi deduktif, maka proposisinya bersifat metafisis dan dianggap benar secara apriori.

Menurut al-Ghazālī, empat dari sembilan hal tersebut di atas adalah premis apriori yang benar, meyakinkan dan wajib diterima:<sup>5</sup>

1. ide bawaan (*al-awwalyiyyāt/inneat ideas*), yaitu hal yang secara apriori dibenarkan oleh akal berdasarkan instink (*gharīzah*). Seperti pernyataan: Dua lebih banyak dari satu, atau: Universalia itu lebih besar dari partikularia, atau: Hal yang serupa dengan sesuatu berarti keduanya sama;<sup>6</sup>
2. hasil amatan indera (*al-maḥsūsāt*), seperti pernyataan: Matahari itu bercahaya;
3. hasil eksperimen/abstraksi (*al-tajrībāt*), yaitu hal yang di-

<sup>5</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 186-193.

<sup>6</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 102.

hasilkan dari abstraksi secara rasional atau generalisasi dari eksperimen secara empiris, misalnya pernyataan: Api itu membakar;<sup>7</sup>

4. proposisi yang term tengahnya (term *M/terminus medius/hadd al-awsat*) akrab dalam pikiran sehingga nyaris serupa dengan ide bawaan (*al-awwaliyyāt/inneat ideas*). Misalnya mengetahui: Dua dari empat adalah setengah, ini berdasar term tengah berikut:<sup>8</sup>
  - Premis mayor: Setengah adalah salah satu dari dua bagian yang besarnya sama.
  - Premis minor: Dua dari empat adalah salah satu dari dua bagian yang besarnya sama.
  - Konklusi: Dua dari empat adalah setengah.

Selain empat hal ini, beberapa yang lainnya boleh digunakan sebagai premis apriori dalam fikih yang *ḡanniyyah*, di antaranya:<sup>9</sup>

1. perkara yang telah diketahui oleh masyarakat awam secara luas (*al-masyhūrāt*). Misalnya pengetahuan tentang baiknya memberi salam, bersedekah makanan, menyambung silaturrahim, konsisten berkata benar, bersikap adil dalam hukum, dan sebagainya. Begitu pula yang negatif, seperti pengetahuan tentang buruknya menyakiti orang lain, buruknya perbuatan membunuh hewan dan sebagainya. Perkara yang masyhur bisa berbeda karena faktor geografis, begitu pula hal yang masyhur di satu bidang ilmu belum tentu masyhur di bidang ilmu lain. Tidak diragukan sebagian dari ide bawaan, hasil amatan indera, hasil eksperimen dan nukilan ada yang telah masyhur, tapi dalam hal ini, yang diperhatikan hanya sisi masyhurnya. Lawan dari perkara yang masyhur adalah hal yang tidak diketahui umum (*al-syanī'*), tapi tidak tertutup kemungkinan, justru *al-syanī'* yang benar.<sup>10</sup>
2. premis apriori fikih lain yang boleh digunakan adalah perkara yang telah diterima secara luas oleh masyarakat (*al-*

---

<sup>7</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 103.

<sup>8</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 104.

<sup>9</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 193.

<sup>10</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 107.

*maqbulāt*). Ini terkait dengan kebenaran nukilan sejumlah orang yang tidak mungkin berdusta, atau satu orang yang perwayatannya diterima karena ia terpercaya. Misalnya Hadis Ahad yang perawinya adil dan dapat dipercaya, ini termasuk *maqbulāt* yang boleh dijadikan premis apriori dalam *al-qiyās al-fiqhī*, tetapi tidak bisa digunakan sebagai premis dalam perkara-perkara *'aqliyyah*.<sup>11</sup> Pendapat para sahabat dan ulama juga termasuk *maqbulāt*, dengan syarat adanya bukti kebenaran riwayat, atau tertulis dalam kitab yang dipastikan tidak keliru dalam menisbatkan tulisan kepada penulisnya.<sup>12</sup>

Ada kalanya pada perkara *masyhūrāt* dan *maqbulāt* ditemukan isyarat bagi kemungkinan benar lawannya (*naqīḍuh*). Jika ini tampak, maka peringkatnya sebagai premis dalam penalaran fikih malah turun pada taraf probabilitas (*maznūnah*), atau bahkan dusta. Misalnya pada premis yang telah dikenal luas:<sup>13</sup>

ينبغي أن تنصر أخاك ظالما أو مظلوما.

Patutlah engkau menolong saudaramu, baik ia menzalimi atau dizalimi.

Proposisi yang mengandung kesamaran (*musyābahāt*) seperti ini tidak boleh digunakan sebagai premis apriori dalam penalaran. Sampai di sini jelaslah premis-premis dalam silogisme adalah proposisi yang apriori. Beda halnya premis dalam analogi (*al-tamsīl*), justru berpijak pada proposisi yang berupa hasil generalisasi tak sempurna, jadi premis-premis analogi dilandaskan pada pengetahuan aposteriori. Tetapi hasil generalisasi tak sempurna tidak sampai pada taraf pengetahuan meyakinkan, maka timbul subjektivitas kebenaran materi pada premis-premis analogi (*al-tamsīl*).

### 1. Pengertian *al-istiqrā' al-ma'nawī*

Masalah subjektivitas kebenaran materi pada premis-premis analogi (*al-tamsīl*) tidak bisa diselesaikan, sebab analogi berpijak pada hasil generalisasi empiris yang tidak sempurna, maka *al-tamsīl* tetap saja *ẓannī*. Dalam kondisi *al-tamsīl* tidak

<sup>11</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 193.

<sup>12</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 107.

<sup>13</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 198.

bisa dioperasikan para *uṣūliyyūn* menempuh solusi lain yang memadukan pola penalaran deduktif dan induktif. Menurut Louay Safi, al-Syātibī telah berhasil melakukan sintesis antara prosedur deduksi, dan induksi dalam satu metode yang utuh yang disebut *al-istiqrā' al-ma'nawī*.<sup>14</sup>

Kata *istiqrā'* secara etimologis berarti keseluruhan (*al-jumal*).<sup>15</sup> Secara terminologis, *istiqrā'* berarti mengikuti semua partikularia (*juz'iyāt*) atau sebagian dari partikularia tersebut untuk sampai pada hukum (kesimpulan) umum yang mencakupnya semua.<sup>16</sup> Ini makna *istiqrā'* dalam arti *manṭiqī*, adapun definisi *al-istiqrā' al-ma'nawī*, menurut Fahmī Muḥammad 'Ulwān adalah sebagai berikut:<sup>17</sup>

الإستقراء المعنوی هو المنهج الذی لا یعتمد علی دلیل واحد، بل یجمع کل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقیدات والجزئیات فی أعیان مختلفة، هذا مع ما ینضاف إلى ذلك من قرائن وأحوال.

*Al-Istiqrā' al-ma'nawī* adalah metode yang tidak berpegang pada satu dalil saja, tapi menyatukan semua dalil, baik yang bersifat umum, terbatas, maupun partikular kasuistik. Ini dilakukan bersama petunjuk dan kondisi-kondisi yang menyertai dalil-dalil itu.

Adapun kata *al-ma'na*, menurut Ibn Manzūr sama artinya dengan *al-tafsīr* dan *al-ta'wīl*, kata *al-ma'na* juga berarti maksud (*al-maqṣid*).<sup>18</sup> Inilah yang dihimpun oleh al-Syātibī untuk digeneralisasi secara sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*), ia menyatakan:<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 91-92. However, Al-Syātibī was the first to include *istiqrā'* as a methodical tool for deriving principles. Similarly, Al-Syātibī was the first to integrate inductive and deductive reasoning into a unified methodology.

<sup>15</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, jld. VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 287.

<sup>16</sup> Al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Dawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 188.

<sup>17</sup> Fahmī Muḥammad 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah: 1989), hlm. 63.

<sup>18</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab...*, jld. II, hlm. 492.

<sup>19</sup> Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 26.

وإنما الأدلة المعتمدة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع.

Sesungguhnya dalil yang muhtabar di sini adalah hasil generalisasi dari sejumlah dalil *ẓanniyyah* yang menyatu menjadi satu makna sehingga bisa diperoleh dalil yang *qat'ī* darinya.

Diyakini generalisasi sempurna bisa dilakukan terhadap nas-nas partikular (*juz'īyyāt*) menjadi satu universalia (*kullī*) sebagai satu kesatuan utuh (*al-wihdah*).<sup>20</sup> Apalagi nas yang dimaksud dibatasi pada bidang hukum saja, yaitu ayat Al-Qur'an dan Hadis hukum yang mengandung *khiṭāb* serta yang memiliki kaitan dengannya. Al-Syāṭibī sendiri telah memberi pembatasan yang jelas dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, berikut kutipan pernyataannya:<sup>21</sup>

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في القصد التشريعي، وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق.

Maka jawabannya adalah; sesungguhnya pembicaraan filosof berada dalam ranah *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*, padahal kami tidak membicarakan itu. Sesungguhnya pembicaraan kami berada dalam ranah *al-qaṣd al-tasyrīfī*, dan jelas perbedaan keduanya pada tempatnya dalam kitab perintah dan larangan. Dan dimaklumi, bahwa secara umum, syariat ditetapkan untuk tujuan maslahat makhluk.

Tampak al-Syāṭibī membedakan pembahasannya dari kajian para filosof tentang etika. Ini merupakan kajian terhadap aksiologi syariat yang melahirkan pengetahuan sistematis tentang filosofi hukum Islam.<sup>22</sup> Dengan pembatasan pada *al-qaṣd al-tasyrīfī*, maka generalisasi yang dilakukan terkonsentrasi pada nas syariat yang memberi penetapan hukum. Generalisasi inilah

<sup>20</sup> 'Abd al-Ḥamīd al-'Alamī, *Manhaj al-Dars al-Dilālī 'ind al-Imām al-Syāṭibī* (Maroko: al-Mamlakah al-Maghribiyyah; Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 416.

<sup>21</sup> Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 24.

<sup>22</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, cet. I (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022), hlm. 11.

yang di kemudian hari dikenal sebagai *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

Menurut Fahmī Muḥammad 'Ulwān, *al-istiqrā' al-ma'nawī* merupakan temuan baru dari al-Syātibī, ia menyatakan:<sup>23</sup>

ولكن الجديد هنا هو محاولة الشاطبي أن يجعل من الذوق الفطري والواقع المباشر معيارا لتقابل الأفكار ولما كان الذوق الفطري لا يقبل الفكر إلا إذا كان يؤدي إلى عمل فإن فكرة الجوهر مرفوضة من وجهة نظر الشاطبي.

Hal baru di sini adalah beralihnya al-Syātibī kepada menjadikan fitrah akal sehat manusia (*common sens*) dan pengalaman langsung sebagai ukuran untuk menerima berbagai pemikiran. Manakala akal sehat tidak menerima satu pemikiran kecuali apabila mengantar kepada amal, maka sesungguhnya pemikiran esensial tertolak dari sudut pandang al-Syātibī.

Tampak 'Ulwān mengidentifikasi kebaruan gagasan al-Syātibī pada penyatuan antara akal sehat berupa *insight* yang deduktif dan pengalaman langsung yang induktif. Menurut 'Ulwān, keberhasilan al-Syātibī terletak pada usahanya menu-runkan pembahasan *maqāsid* dari ranah filsafat ke dalam realitas umat.<sup>24</sup> Menurut Louay Safi, al-Syātibī berpijak pada realitas empiris dalam jangkauan pengalaman, memadukan prinsip dasar logika dengan generalisasi terhadap nas yang bisa dilakukan secara sempurna (*al-istiqrā' al-tāmm*).<sup>25</sup>

*Al-Istiqrā' al-ma'nawī* adalah generalisasi terhadap universalia yang mengikat partikularia di bawahnya agar sampai pada univesalia yang lebih umum lagi. Generalisasi ini dilakukan terhadap nas-nas syariat yang terbatas jumlahnya, oleh karena itu menjadi sempurna dan meyakinkan.<sup>26</sup> Berbeda halnya *al-istiqrā' al-manṭiqī*, dilakukan terhadap realitas indera-

<sup>23</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 51.

<sup>24</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 52.

<sup>25</sup> Louay Safi. *The Foundation of Knowledge...*, hlm. 91. These laws could be known by a comprehensive survey of the *Shari'ah* statement. By resorting to the procedure of complete induction (*istiqrā' kullī*), one can move from the particular rules to the universal laws of the *Shari'ah*.

<sup>26</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 62. *Al-Istiqrā' al-manṭiqī* bersifat probabilitas (*iḥtimālī*) jadi tidak *qaṭ'ī*.

wi (*maḥsūs*) sehingga tidak sempurna dan tidak meyakinkan. Tujuan *al-istiqrā' al-manṭiqī* adalah melakukan abstraksi agar objek menjadi konsep-konsep di dalam pikiran (*al-ma'qūl*). Dari itu hasil yang dicapai pada *al-istiqrā' al-ma'nawī* dan *al-istiqrā' al-manṭiqī* berbeda, 'Ulwān menyatakan:<sup>27</sup>

والإختلاف بين الإستقراء المعنوى و الإستقراء الأرسطي يتمثل في أن الأول يفيد اليقين أما الثانى فلا يفيد اليقين.

Adapun perbedaan antara *al-istiqrā' al-ma'nawī* dan *istiqrā'* Aristoteles tampaknya karena yang pertama bisa menghasilkan pengetahuan yakin sedangkan yang kedua tidak.

Perlu dicatat bahwa kepastian yang dihasilkan dari *al-istiqrā' al-ma'nawī* adalah pastinya hasil *istiqrā'* itu sendiri, bukan kepastian cakupan terhadap partikularia yang baru. Sebab anggapan mencakup partikularia baru, sama artinya menyatakan *istiqrā'* belum sempurna. Jadi di sini terdapat dua masalah: 1) tentang kualitas hasil *istiqrā'* yang mencapai derajat pasti (*qaṭ'ī*); 2) tentang cakupan hasil *istiqrā'* terhadap partikularia baru. Masalah pertama berkaitan dengan logika material, yaitu tentang kebenaran proposisi. Sedang masalah kedua terkait dengan pendekatan dalam metode inferensi. Masalah kedua dibahas pada bab berikutnya, tentang pendekatan *maqāṣidī*.

Sampai di sini tersimpul bahwa *al-istiqrā' al-ma'nawī* adalah perpaduan antara generalisasi tafsir yang induktif dan temuan akal sehat yang deduktif. Dengan demikian, penalaran dilakukan dalam dua tahapan, yaitu: 1) melakukan generalisasi tafsir; 2) melakukan verifikasi terhadap pemikiran yang dihasilkan akal sehat.

## 2. Tahap generalisasi tafsir

Telah dijelaskan *al-istiqrā' al-ma'nawī* dapat menghasilkan pengetahuan yang benar secara aposteriori. Menurut al-Khādīmī, ini disebut *al-istiqrā' al-maqāṣidī*, atau *al-maqāṣid al-istiqrā'īyyah*.<sup>28</sup> Ibn 'Āsyūr membedakan *al-istiqrā' al-ma'nawī* atau *al-istiqrā' al-maqāṣidī* ini dari tafsir satu ayat (*juz'ī*). Sebab

<sup>27</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 83.

<sup>28</sup> Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādīmī, *al-Istiqrā' wa Dawruhu fī Ma'rifah al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, cet. I (Riyad: Maktabah al-Rusyid, 2007), hlm. 41.

pada tiap satu ayat Al-Qur'an atau satu Hadis hukum ditemukan tujuan khusus (*al-maqāsid al-khāṣṣah*), walau di dalamnya juga terkandung tujuan umum yang menjadi eksplisit setelah digeneralisasi. Menurut Ibn 'Āsyūr, definisi *maqāsid al-syarī'ah al-khāṣṣah* adalah sebagai berikut:<sup>29</sup>

مقاصد الشريعة الخاصة: هي الكيفية المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لجهت مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة.

*Maqāsid al-syarī'at al-khāṣṣah* adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syārī'* untuk memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara maslahat umum manusia dalam aktivitasnya yang khusus.

Tampak *maqāsid al-khāṣṣah* adalah tujuan yang konkret dan langsung menyentuh kehidupan manusia sehari-hari. Misalnya pada nas konkret yang melarang minum khamar, ditemukan tiga *maqāsid* yang berbeda tingkat abstraksinya, yaitu: 1) *wasf zahīr munḍabit* berupa atribut partikular yang dekat (*awsāf al-far'īyyat al-qarībah*), yaitu *al-'illah* seperti sifat mabuk pada khamar; 2) *al-hikmah* yang disebut oleh Ibn 'Āsyūr sebagai tujuan yang dekat (*al-maqāsid al-qarībah*), seperti pemeliharaan akal; 3) tujuan tertinggi (*al-maqāsid al-'āliyyah*), yaitu maslahat dan mafsadat itu sendiri.<sup>30</sup>

Masalahnya nas syariat konkret yang memberi perintah atau larangan sangat terbatas dan telah terhenti seiring tuntasnya masa pewahyuan. Mengingat maksud *khiṭāb* adalah memberi daya ikat (*mulzim*), maka perintah atau larangan pada *aṣl mu'ayyan* bisa diketahui secara eksplisit pada teks nas. Berbeda halnya pada tujuan umum syariat (*al-maqāsid al-syarī'yyat al-āmmah*) yang dihasilkan dari generalisasi terhadap nas syariat, ia berupa makna-makna yang ada secara konseptual. Oleh karena itu, pada tujuan umum syariat tak bisa ditunjukkan adanya *khiṭāb* secara eksplisit. Menurut Ibn 'Āsyūr, definisi tujuan umum syariat adalah sebagai berikut:<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 142.

<sup>30</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 104.

<sup>31</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 49.

مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة

*Maqāṣid al-syarī'at al-‘āmmah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi perhatian bagi *al-Syarī'* dalam semua keadaan pensyariatan, atau dalam kebanyakan pensyariatan di mana *al-hikmah* tak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

Tampak bahwa tujuan umum syariat adalah hasil generalisasi berbagai nas, di mana teks diabstraksi menjadi konsep yang abstrak. Menurut Poespoprodjo, abstraksi adalah immaterialisasi yang berarti meninggalkan aspek fisis dari objek yang diabstraksikan.<sup>32</sup> *Istiqrā'* terhadap nas syariat menghasilkan tiga *maqāṣid* yang dikonversi menjadi tiga peringkat nilai, yaitu: 1) nilai khusus (*al-qiyam al-khāṣṣah*), nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), dan nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyyah*).<sup>33</sup> Berikut ilustrasinya:



Gb.10.1. Peningkatan *maqāṣid* yang dikonversi menjadi nilai

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tiga peringkat nilai ini timbul karena manusia melakukan tiga tingkat abstraksi, yaitu: 1) abstraksi fisik; 2) abstraksi matematis; dan 3) abstraksi metafisis.<sup>34</sup> Dengan demikian, *al-maqāṣid al-‘āliyyah* pada ilustrasi di atas merupakan peringkat nilai tertinggi dan yang paling abstrak. Adapun *al-maqāṣid al-qarībah* berada pada tataran generalisasi matematis, ia tergolong abstrak karena tidak ditemukan *khiṭāb*. Ini merupakan

<sup>32</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 69.

<sup>33</sup> ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 98.

<sup>34</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 69.

tujuan Allah yang oleh al-Syātibī disebut sebagai *al-maqāsid al-aṣliyyah*. Al-Syātibī menyatakan:<sup>35</sup>

فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات  
المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي  
ضرورية، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة...

*Al-Maqāsid al-aṣliyyah* ialah sesuatu yang di dalamnya tidak ada porsi bagi keterlibatan mukallaf, ia adalah nilai-nilai maslahat primer yang muktabar dalam semua agama. Kami katakan tidak ada peran manusia di dalamnya dari sisi sifatnya sebagai sesuatu yang tak terhindarkan (*darūrah*), karena ia adalah penegakan maslahat umum secara mutlak.

Tampak menurut al-Syātibī *al-maqāsid al-aṣliyyah* adalah nilai yang sifatnya apriori (*darūri*), yaitu penegakan maslahat secara mutlak. Tujuan syariat sebagai mutlak maslahat ini sangatlah abstrak, maka tidak aplikatif. Imam al-Syātibī menyatakan:<sup>36</sup>

أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر  
بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في  
التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن  
الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف  
ما لا يطاق، وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتى إن شاء الله، فإذا كان لا  
يحصل إلا بحصول الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات.

Sesungguhnya jika partikularia tidak diiktibar dalam pembentukan universalialia, maka universalialia tersebut tidak sah sama sekali. Alasannya karena universalialia dari sisi universalnya, tidak sah dijadikan *taklif*, sebab ia kembali pada perkara abstrak (*ma'qūl*) yang tidak mawujud dalam realitas, kecuali dalam kandungan partikularia-partikularia (*juz'īyyāt*). Maka menjadikan universalialia sebagai tujuan *taklif* berarti memberi *taklif* yang tidak mungkin dilaksanakan, dan ini tidak mungkin terjadi seperti yang akan dijelaskan, Insya Allah. Maka sebagaimana (universalialia) itu tidak mungkin terwujud kecuali dengan adanya partikularia-partikularia, maka tujuan syariat pun tertuju kepada partikularia.

<sup>35</sup> Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 150.

<sup>36</sup> Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, 2003), hlm. 51.

Mengingat pada universalia tidak berlaku *taklīf*, maka tidak aplikatif bagi peristibatan hukum. Bagi Ibn 'Āsyūr, *istiqrā'* terhadap tujuan umum syariat telah tuntas melalui *taqṣīd* terhadap *khiṭāb*, maka ia fokus pada *taqṣīd* terhadap hukum. Ibn 'Āsyūr menghimpun hasil abstraksi fisik, yaitu *al-'illah* yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an dan Hadis hukum. Lalu dilakukan generalisasi tafsir untuk menemukan tujuan syariat khusus, inilah *taqṣīd* hukum.

Secara umum generalisasi tafsir bisa dilakukan dengan metode tafsir tematik (*tafsir mawḍu'ī*). Metode ini muncul di abad ke-14 H, para ulama tafsir mendefinisikannya sebagai berikut:<sup>37</sup>

هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر.  
*Al-Tafsīr al-mawḍu'ī* adalah ilmu yang mencakup berbagai topik sesuai dengan maksud al-Qur'an dalam berbagai surat.

Menurut Muṣṭafā Muslim, metode *al-tafsīr al-mawḍu'ī* terdiri dari delapan langkah berikut:<sup>38</sup>

1. Menentukan tema setelah mengetahui batas luas sempit informasi yang tersedia dalam ayat-ayat al-Qur'an.
2. Mengumpulkan ayat al-Qur'an yang membahas tema dimaksud, termasuk ayat-ayat yang memiliki persinggungan dengan tema yang sedang dikaji.
3. Mengurutkan ayat-ayat menurut masa turunnya (*zaman al-nuzul*). Biasanya ayat-ayat yang turun di Mekah lebih umum dan terkait dengan ajaran-ajaran dasar yang tidak terbatas, seperti perintah berinfak, zakat, berbuat baik dan sebagainya.
4. Melakukan kajian yang menyeluruh (*wafiyah*) dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir *taḥlīlī* dan asbabunnuzul (jika ada). Kajian juga masuk pada aspek semantik dan sintaksis, serta hubungan antarlafaz dalam penggunaannya pada kalimat yang berbeda, ayat yang berbeda dan surat yang berbeda (dalam tema yang sama).
5. Setelah menjangkau makna ayat yang terkumpul, peneliti

---

<sup>37</sup> Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ fi al-Tafsīr al-Mawḍu'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), hlm. 16.

<sup>38</sup> Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ...*, hlm. 37-38.

beralih pada istinbat unsur-unsur dasar bagi tema dimaksud berdasar arah yang ditunjuk oleh ayat. Peneliti harus mengedepankan unsur-unsur utama yang mengemuka berdasarkan tuntunan ayat, atau tuntutan rasionalitas.

6. Langkah berikutnya adalah kembali pada metode penafsiran yang umum (*al-tafsīr al-ijmālī*) sesuai dengan pola penalaran yang dituntut oleh objek pembahasan. Hal ini perlu agar peneliti tidak terpaku pada makna semantik (*dilālat al-alfāz al-lughawiyah*), dan di saat yang sama ia bisa mencapai petunjuk yang terkandung dalam nas al-Qur'an. Misalnya, mengungkap kandungan makna yang diisyaratkan teks al-Qur'an dengan merujuk Hadis Nabi saw., atau pemahaman sahabat. Jika diduga ada kontradiksi, maka dugaan ini harus dihilangkan dengan cara menunjukkan hikmah ilahiyah dalam keberadaan ayat-ayat seperti itu.
7. Peneliti harus berpegang teguh pada metodologi ilmiah, baik dalam penelitian maupun penulisan.
8. Peneliti harus berkomitmen untuk mengungkap kandungan al-Qur'an yang hakiki.

Kiranya langkah-langkah ini cukup ideal dijadikan metode melakukan generalisasi tafsir, bedanya hanya pada tema, sebab fokus pada ayat-ayat hukum yang mengandung *khiṭāb*.

Menurut Ismā'īl al-Ḥasanī, hal baru yang dilakukan oleh Ibn 'Āsyūr adalah *taqṣīd* terhadap *khiṭāb* dan *taqṣīd* terhadap hukum.<sup>39</sup> Kata *taqṣīd* digunakan pertama kali oleh al-Syāṭibī ketika membahas batasan *al-tafsīr bi al-ra'yi*.<sup>40</sup> Lalu digunakan oleh Ibn 'Āsyūr untuk menunjukkan usaha penemuan *maqāṣid* melalui *al-istiqrā'*. Dari *taqṣīd* terhadap *khiṭāb* ditemukan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah*), adapun *taqṣīd* terhadap hukum (*taklīfī/waḍ'ī*) mengantarkan pada temuan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*.<sup>41</sup>

Menurut Ibn 'Āsyūr langkah pertama penerapan *al-istiqrā' al-ma'nawī* adalah melakukan inventarisasi terhadap

<sup>39</sup> Ismā'īl al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 133.

<sup>40</sup> Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 360.

<sup>41</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

semua ketetapan hukum yang ada, barulah kemudian dilakukan generalisasi. Ibn 'Āsyūr melakukan penemuan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* dengan cara memilah dan mengelompokkan ketetapan-ketetapan dari nas syariat ke dalam topik-topik khusus seperti ketentuan syariat dalam hal penentuan hak, ketentuan syariat dalam bidang hukum keluarga, jinayah dan lain-lain.<sup>42</sup> Semua *al-'illah* yang ada pada nas syariat digeneralisasi untuk mengetahui tujuan khusus. Misalnya:<sup>43</sup>

1. *Al-Syāri'* melarang jual beli makanan sebelum dilakukan serah-terima. Diketahui bahwa *al-'illah* pada larangan ini karena syariat menghendaki lancarnya sirkulasi barang di pasar.
2. *Al-Syāri'* melarang jual beli makanan dengan makanan secara riba (*nasī'ah*). Menurut jumhur ulama *al-'illah* di sini agar tidak ada barang yang tertinggal dalam tanggungan (*zimmah*) sehingga menghambat sirkulasi barang di pasar.
3. *Al-Syāri'* melarang monopoli (*ihdikār*), *al-'illah* pada larangan ini adalah efek hilangnya barang dari peredaran di pasar.

Ketetapan-ketetapan *al-Syāri'* yang kasuistik ini di-*istiqrā'* bersama dalil-dalil terkait lainnya, maka diketahui bahwa perbuatan tersebut dilarang untuk memudahkan konsumen dalam memperoleh kebutuhannya, dan agar sirkulasi barang berjalan lancar.

Perhatikan pada contoh ini, Ibn 'Āsyūr melakukan *istiqrā'* terhadap hukum *waḍ'ī*, yaitu ketetapan *al-Syāri'* yang menjadikan perbuatan-perbuatan tersebut sebagai *al-sabab* bagi hukum. Dengan demikian, berdasarkan hasil *istiqrā'*, ditemukan hukum *waḍ'ī* yang *kullī* sebagai *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*, bahwa perbuatan yang menghambat sirkulasi barang di pasar adalah sebab dilarangnya semua perbuatan tersebut. Jadi didapat proposisi universal: Semua perbuatan yang menghambat sirkulasi barang adalah dilarang.

*Istiqrā'* yang menghasilkan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* ini menimbulkan ide tentang ketentuan yang sama untuk kasus serupa. Ini karena akal sehat terinspirasi untuk melihat

---

<sup>42</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 176, dst.

<sup>43</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 17.

potensi larangan pada kasus serupa. *Insight* ini harus diverifikasi dengan berpegang pada hasil *istiqrā'*. Dengan demikian pengetahuan yang diperoleh melalui akal sehat dapat diantarkan pada peringkat *zannī*.

### 3. Tahap verifikasi akal sehat

Telah dijelaskan sebelumnya *al-istiqrā' al-ma'nawī* adalah perpaduan generalisasi tafsir yang induktif dan temuan akal sehat yang deduktif. Generalisasi didasarkan pada esensi perbuatan hukum yang berupa *al-'illah*, seperti menghambat sirkulasi barang pada contoh di atas. Mengingat tidak ada nas tertentu (*aṣl mu'ayyan*) yang menetapkan hukum yang serupa, maka tidak bisa dianalogikan (*al-tamṣīl/al-qiyās al-fiqhī*). Bahkan monopoli (*ihtikār*) juga tidak serupa dengan perbuatan menimbun barang. Lalu dari hasil generalisasi ditemukan kesamaan esensi (*al-'illah*), bahwa perbuatan menimbun menimbulkan akibat yang sama dengan sekelompok perbuatan yang telah nyata dilarang, yaitu menghambat sirkulasi barang di pasar. Ini dilihat oleh akal sehat (*common sense*) sebagai terlarang pula.

Penglihatan (*insight*) akal sehat ini harus diverifikasi, agar sampai pada pengetahuan *zannī*. Inilah tahapan kedua penerapan *al-istiqrā' al-ma'nawī*, yaitu tahap verifikasi akal sehat. Menurut Fahmī Muḥammad 'Ulwān, ada dua asas bagi *al-istiqrā' al-ma'nawī*, yaitu: 1) akal sehat (*al-ẓawq al-fiṭrī/common sense*); dan 2) potensi khayalan pada diri manusia (*malakah al-takhyīl wa tamṣīl fī al-ẓihn*).<sup>44</sup> Keduanya merupakan indera batin.

Sebagaimana dijelaskan pada Bab 3, Indera batin terdiri dari lima potensi: 1) akal sehat (*common sense/al-ḥiss al-musytarak*); 2) imaji (*al-taṣawwurah*); 3) khayalan (*al-takhayyulah*); 4) fiksi (*al-wahmiyyah*); dan 5) ingatan (*al-ẓākirah*).<sup>45</sup> Terhadap objek inderawi (*maḥsūs*), indera batin menangkap rupa objek sebagai gambaran di dalam pikiran, lalu dihasilkan konsep melalui potensi intelek (*al-quwwah al-naẓariyyah*). Lebih kurang proses serupa juga berlaku saat memahami teks dan fenomena sosial. Hanya saja yang digali

<sup>44</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 66.

<sup>45</sup> Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah...*, hlm. 356-358.

pada teks adalah konsep, jadi objeknya bersifat abstrak. Itulah sebab mengapa generalisasi pada *al-istiqrā' al-ma'nawī* disebut berangkat dari yang umum menuju yang lebih umum.

Menurut Fahmī Muḥammad 'Ulwān, akal sehat memiliki dua sisi, yaitu: 1) sisi yang berpegang pada instink (*al-ṭabī'ī*); 2) sisi yang berpegang pada bahasa bersama (*al-lughah al-musytarikah*) dan hal-hal yang menyempurnakan pemahaman terhadap makna. Sisi yang instinktif berhubungan erat dengan pemahaman bersama (*al-fahm al-musytarik*) yang dicapai melalui bahasa.<sup>46</sup> Jadi dalam memahami makna nas syariat, akal sehat juga berupa *insight* dalam batin.

Verifikasi berdasar *al-istiqrā' al-ma'nawī* menjadikan *insight* benar secara koherensi.<sup>47</sup> Menurut teori koherensi suatu pernyataan dianggap benar jika ia koheren atau konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang telah dianggap benar. Sebaliknya menurut teori korespondensi, suatu pernyataan dianggap benar jika berhubungan dengan objek yang dituju oleh pernyataan tersebut.<sup>48</sup>

Tampak di sini hasil *al-istiqrā' al-ma'nawī* bisa dipakai untuk menguji penafsiran individual terhadap nas syariat yang menjadi bagian dari universalianya. Jadi tafsir bisa dikatakan keliru jika menyimpang dari kaidah universal hasil *istiqrā'*. Ini berbeda dengan contoh kasus penimbunan barang di atas, sebab yang diuji justru hal yang tidak tercakup dalam nas syariat yang telah di-*istiqrā'*. Dengan demikian, untuk konteks penemuan tujuan khusus syariat (*maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*), tidak mungkin ada generalisasi sempurna.

---

<sup>46</sup> 'Ulwān, *al-Qiyam al-Darūriyyah...*, hlm. 67.

<sup>47</sup> Verhaak. C dan R. Haryono Imam. *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 122. Sampai dengan abad ke-19 di antara para ilmuwan kiranya dapat kita temukan dua pandangan dasar, yang dapat digolongkan sebagai anggapan yang paling mementingkan objek yang diketahui serta bagaimana berlangsungnya pengetahuan itu. Kedua pandangan klasik tersebut dapat dicirikan sebagai teori tentang kebenaran sebagai persesuaian antara si pengenal dengan apa yang dikenal (*correspondence theory of truth*), dan teori tentang kebenaran sebagai keteguhan (*coherence theory of truth*).

<sup>48</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), hlm. 55, 57.

Jika ditelisik lebih dalam lagi, sebenarnya koherensi hanya menunjukkan kebenaran hasil generalisasi, bukan membenarkan tercakupnya partikularia baru ke dalam hasil generalisasi yang telah dibuat. Benar yang dikatakan oleh A.C. Ewing, bahwa penilaian-penilaian dianggap benar bukan karena keterkaitan mereka dengan penilaian-penilaian yang lain.<sup>49</sup> Jadi verifikasi berdasar hasil *istiqrā'* hanya menunjukkan kaitan partikularia baru dengan sekelompok partikularia yang telah digeneralisasi.

Sampai di sini, jelas bahwa verifikasi harus dilakukan terhadap temuan akal sehat yang belum tercakup ke dalam kelompok partikularia yang telah digeneralisasi. Hal ini memberi tantangan ilmiah yang berat bagi ilmu hukum. Agar terhayati dengan baik, maka hal ini dibahas dalam relevansinya dengan penalaran hukum.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Mengawali kajian ini, mari mengingat kembali bahwa hukum digantungkan pada *al-sabab* dan *al-'illah*. Penyebab ditetapkan hukum adalah *al-sabab*, yaitu perbuatan hukum tertentu yang disebut dalam dogmatika hukum, baik ayat Al-Qur'an maupun Hadis hukum. pada dasarnya hukum digantungkan pada esensi perbuatan hukum, yaitu *al-'illah* yang terkandung di dalamnya. Namun ada pula suatu ketetapan yang *al-'illah* pada perbuatan hukum tidak diketahui, maka diyakini hukum digantungkan pada *al-sabab* yang mengandung *al-hikmah* yang tidak

---

<sup>49</sup> A.C. Ewing. *Persoalan-persoalan Mendasar Fisafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 82. Menurut A.C. Ewing, untuk mengatakan bahwa A melekat pada B sama saja dengan mengatakan bahwa A konsisten dengan B atau bahwa A pasti mengikuti B, atau sesuatu yang lebih kompleks yang bisa didefinisikan dalam istilah konsistensi atau "niscaya mengikuti." Tetapi gagasan-gagasan ini sendiri sudah terlebih dahulu mengasumsikan gagasan kebenaran. Mengatakan bahwa A konsisten dengan B sama saja dengan mengatakan bahwa A dan B mungkin sama-sama benar; mengatakan bahwa A pasti mengikuti B sama saja dengan mengatakan bahwa jika B benar, maka A pasti benar. Oleh karena itu, tampaknya siapa pun yang mendefinisikan kebenaran dari sisi koherensi sedang mendefinisikan kebenaran dari sisi kebenaran itu sendiri, sehingga membuat suatu lingkaran setan. Akhirnya, sangatlah jelas bahwa penilaian-penilaian dianggap benar bukan karena keterkaitan mereka dengan penilaian-penilaian yang lain, melainkan karena keterkaitan mereka dengan sesuatu yang objektif yang bukan merupakan penilaian itu sendiri. Hal ini akan membawa kita kembali pada teori korespondensi mengenai kebenaran.

akan lepas dalam keadaan apapun.

Mari kembali pada contoh yang telah disebutkan di atas. Setelah melakukan *taq̣sīd* terhadap hukum, diperoleh *maq̣āsīd al-syarī'at al-khāṣṣah*, bahwa syariat bermaksud melarang semua perbuatan yang menghambat sirkulasi barang di pasar. *Maq̣āsīd* ini benar, sebab ia digeneralisasi dari berbagai ketentuan hukum syariat yang memiliki *al-'illah* yang sama. Sementara di sisi lain, akal sehat menemukan adanya praktik penimbunan barang yang menjadi sebab bagi efek serupa, yaitu menghambat sirkulasi barang di pasar.

Merujuk kajian pada Bab 9, verifikasi dilakukan dengan cara observasi, perumusan hipotesis dan verifikasi hipotesis. Ini lazim dilakukan dalam ilmu alam, dan berbeda dengan tuntutan dalam ilmu kemanusiaan, termasuk ilmu hukum. Tapi ilmu hukum juga memiliki aspek empiris, terutama dalam penemuan hukum tak tertulis.<sup>50</sup> Pada contoh ini, verifikasi dilakukan terhadap *insight* akal sehat; bahwa menimbun barang termasuk perbuatan terlarang.

Langkah pertama yang harus dilakukan adalah memastikan keterbatasan teks dogmatika hukum. Ini bisa dilakukan bersamaan dengan tahap generalisasi tafsir. Sebab keterbatasan teks dogmatika hukum hanya bisa diketahui setelah menginventaris semua bahan hukum, barulah bisa ditetapkan bahwa hal tersebut belum diatur. Langkah kedua dan ketiga adalah memahami dan menginterpretasi.

Secara detail langkah-langkah ini dikaji pada buku *Metodologi Penelitian*, di sini hanya dibicarakan garis besarnya saja. Hal yang perlu dicamkan, penemuan hukum dilakukan terhadap realitas sosial, di mana peneliti berhadapan dengan subjek hukum yang menjadi subjek penelitian. Untuk memverifikasi *insight* akal sehat, peneliti harus memahami dan menginterpretasi realitas sosial yang terdiri dari tempat (*place*), pelaku (*actors*) dan aktivitas (*activity*).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> I Made Pasek Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif; dalam Justifikasi Teori Hukum*, cet. III (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 103.

<sup>51</sup> Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, cet. XII (Bandung: Alfabeta, 2016), hlm. 50.

Secara terminologis, memahami adalah mengetahui apa yang dialami orang lain lewat suatu tiruan (*nachbild*) terhadap pengalaman yang dialami orang lain.<sup>52</sup> Proses peniruan ini berlangsung dalam hubungan antara subjek (peneliti) dengan subjek lain (yang diteliti) yang dilihat sebagai teks hidup (*das leben*). Dari sini bermula taraf pemahaman mekanis yang menuntut pendalaman lebih jauh.

Selanjutnya, dari pemahaman terhadap subjek-subjek, dapat dicapai pengorganisasian eksternal suatu masyarakat.<sup>53</sup> Ini mengantar peneliti pada taraf pemahaman ilmiah. Caranya, peneliti masuk pada penemuan struktur berdasarkan pemahaman terhadap subjek-subjek, maka sampailah peneliti pada objek penelitian yang berupa makna.

Proses memahami objek yang berupa makna dalam diri subjek penelitian, dimungkinkan terjadi karena adanya ekspresi si subjek.<sup>54</sup> Berpedoman pada ekspresi, maka peneliti bisa memulai proses memahami yang terdiri dari tiga tahap operasional, yaitu: 1) tahap internalisasi stimulus; 2) tahap internalisasi respon; 3) tahap aplikasi maksim-maksim tingkah laku.<sup>55</sup> Tahapan ini juga bisa disebut tahap simbolik, tahap penggalan makna, dan tahap konstruktif.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Poespoprodjo, W., *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*, cet. I (Bandung: Remadja Karya, 1987), hlm. 57.

<sup>53</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, cet. III (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2997), hlm. 28.

<sup>54</sup> Poespoprodjo, *Interpretasi...*, hlm. 57. Ekspresi adalah hasil kegiatan jiwa, atau refleksi dari gejala mental dalam diri subjek penelitian, yaitu tiga macam ekspresi berikut:

- a. Ekspresi yang mengungkapkan ide-ide, konstruksi-konstruksi pikiran yang isinya sudah tetap identik dalam kaitan mana pun.
- b. Ekspresi yang meliputi tingkah laku manusia sehingga dapat dimengerti maksudnya.
- c. Ekspresi yang merupakan ungkapan jiwa yang sifatnya spontan seperti decak kagum, senyum pelototan mata dan lain-lain.

<sup>55</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer...*, hlm. 64.

<sup>56</sup> Kaelan M.S., *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni Agama dan Humaniora* (Yogyakarta: Paradigma, 2012), hlm. 181, dst. Memahami berlangsung dalam tahapan berikut ini:

- a. Tahap simbolik, di mana peneliti menghadapi objek material/symbol yang bisa saja berupa bahasa, aktivitas, karya seni dan sebagainya yang diinven-

Setelah memahami, peneliti masuk pada langkah interpretasi, yaitu proses memerantarai dan menyampaikan pesan yang termuat dalam realitas. Peneliti berperan sebagai interpretator yang bertugas menerjemahkan pesan realitas sehingga terartikulasi dengan jelas.<sup>57</sup> Perlu diingat, interpretasi diperuntukkan bagi upaya pemecahan problem epistemologis memahami.<sup>58</sup> Dari itu, kegiatan memahami tidak akan tuntas tanpa interpretasi.

Inilah tiga langkah umum dalam proses verifikasi *insight* akal sehat yang terkait dengan realitas sosial. Ketiga langkah ini adalah tuntutan dari fitrah akal sehat manusia. Menurut Ibn Āsyūr, yang termasuk dalam fitrah akal sehat hanyalah hal-hal yang tidak bercampur dengan praduga dan khayalan, karena praduga dan khayalan adalah lawan dari fitrah (*khilāf al-fitrah*).<sup>59</sup>

Berdasar uraian ini, tampak metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* cukup relevan dengan konstruksi hukum yang disebut fiksi hukum, yaitu metode yang mengemukakan fakta-fakta baru. Hal ini dibahas lebih mendalam pada Bab 11.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* adalah metode yang tidak berpegang pada satu dalil saja, tapi menyatukan semua dalil, baik yang umum, terbatas, maupun partikular kasuistik. Ini dilakukan bersama petunjuk dan kondisi-kondisi yang menyertai dalil-dalil itu.
2. Generalisasi sempurna bisa dilakukan terhadap nas-nas

---

tarisasikan sebagai data empirik.

b. Tahap penggalan makna, di mana data yang telah terkumpul itu dipahami dimensi-dimensinya, unsur-unsurnya serta keterkaitan data dengan sistem nilai, seperti agama, moralitas dan lain-lain.

c. Tahap konstruktif, menghubungkan simbol-simbol dengan nilai sehingga terbangun pemahaman berdasar *insight* serta akal budi.

<sup>57</sup> Poespoprodjo, *Interpretasi...*, hlm. 192.

<sup>58</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer...*, hlm. 74.

<sup>59</sup> Ibn Āsyūr. *Maqāsid...*, hlm. 57. Fitrah manusia yang sesungguhnya adalah perbuatan yang didasarkan pada pertimbangan akal sehat, yaitu akal yang bekerja sesuai dengan fitrahnya, bukan akal yang melanggar fitrah akal itu sendiri.

partikular (*juz'īyyāt*), yaitu ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis hukum yang mengandung *khiṭāb* serta nas terkait lainnya, sehingga menjadi satu universalialia (*kullī*) sebagai satu kesatuan utuh (*al-wihdah*).

3. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* memberi kepastian bagi hasil *istiqrā'* itu sendiri, bukan kepastian cakupannya terhadap partikularia yang baru. Sebab anggapan mencakup partikularia baru sama artinya menyatakan *istiqrā'* belum sempurna.
4. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* adalah perpaduan antara generalisasi tafsir yang induktif dan temuan akal sehat yang deduktif.
5. Ibn 'Āsyūr melakukan *taqṣīd* terhadap *khiṭāb* dan *taqṣīd* terhadap hukum. Dari *taqṣīd* terhadap *khiṭāb* ditemukan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah*), adapun *taqṣīd* terhadap hukum (*taklifi/waḍ'ī*) mengantarkan pada temuan tujuan syariat yang khusus (*maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*).
6. Tujuan umum syariat adalah hasil generalisasi berbagai nas, di mana teks diabstraksi menjadi konsep yang abstrak. Ia menjadi mutlak masalah yang tidak aplikatif bagi kegiatan istinbat.
7. *Taqṣīd* hukum dilakukan dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis hukum yang mengandung *khiṭāb*, lalu dilakukan generalisasi tafsir untuk menemukan tujuan syariat khusus (*maqāṣid al-syarī'ah al-khāṣṣah*).
8. Generalisasi tafsir bisa dilakukan dengan metode tafsir tematik (*tafsir mawḍu'ī*).
9. Penemuan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* dilakukan dengan cara memilah dan mengelompokkan ketetapan-ketetapan dari nas syariat ke dalam topik-topik khusus seperti ketentuan syariat dalam hal penentuan hak, ketentuan syariat dalam bidang hukum keluarga, jinayah dan lain-lain. Semua *al-'illah* yang ada pada nas syariat digeneralisasi untuk mengetahui tujuan khusus.
10. Verifikasi akal sehat dilakukan dalam tiga langkah: pertama, memastikan keterbatasan teks dogmatika hukum; langkah kedua, memahami fenomena dalam realitas sosial yang diamati; dan ketiga, menginterpretasinya.

#### D. Saran Bacaan

Muhammad al-Tāhir ibn Āsyūr. *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*.  
Kairo: Dār al-Salām, 2005.

Muṣṭafā Muslim. *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār  
al-Qalam, 2005.

Poespoprodjo, W. *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan  
Filsafatnya*, cet. I. Bandung: Remadja Karya, 1987.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian *al-istiqrā' al-ma'nawī*.
2. Jelaskan konsep dasar *taqṣīd* terhadap *khiṭāb* dan *taqṣīd* terhadap hukum.
3. Buatlah perbedaan kontras antara *al-istiqrā' al-ma'nawī* dan *al-istiqrā' al-mantiqī*.
4. Berikan argumen tentang kepastian temuan atau hasil dari *al-istiqrā' al-ma'nawī*.
5. Berikan uraian ringkas tentang dua tahapan dalam menerapkan *al-istiqrā' al-ma'nawī*.
6. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* disebut juga...
  - a. *al-istiqrā' al-nāqiṣ*.
  - b. *al-istiqrā' al-maqāṣidī*.
  - c. *al-maqāṣid al-istiqrā'īyyah*.
  - d. b dan c benar.
7. Tiga peringkat *maqāṣid* dikonversi menjadi peringkat nilai di bawah ini, kecuali...
  - a. *al-qiyam al-asasiyyah*.
  - b. *al-qiyam al-ghā'īyyah*.
  - c. *al-qiyam al-wasīliyyah*.
  - d. *al-qiyam al-khāṣṣah*.
8. Tahap generalisasi tafsir dapat dilakukan dengan metode...
  - a. *al-tafsīr al-tahlīlī*.
  - b. *al-tafsīr al-mawḍū'ī*.
  - c. *al-tafsīr al-fiqhī*.
  - d. *tafsir bil ra'yī*.

9. Ibn 'Āsyūr menerapkan *al-istiqrā' al-ma'nawī* untuk...
  - a. menemukan *al-maqāṣid al-syarī'ah al-'āmmah*.
  - b. menemukan *al-maqāṣid al-syarī'ah al-khāṣṣah*.
  - c. menemukan *al-maqāṣid al-syarī'ah al-'āliyyah*.
  - d. menemukan *al-maqāṣid al-syarī'ah al-wasīliyyah*.
10. Berikut ini adalah langkah-langkah dalam tahap verifikasi akal sehat, kecuali...
  - a. memastikan ketersediaan teks dogmatika hukum.
  - b. memastikan keterbatasan teks dogmatika hukum.
  - c. memahami fenomena dalam realitas sosial.
  - d. menginterpretasi fakta yang ditemukan.

## F. Daftar Istilah

*Maqāṣid al-syarī'at al-'āmmah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi perhatian bagi *al-Syāri'* dalam semua keadaan pensyariatan, atau dalam kebanyakan pensyariatan di mana *al-hikmah* tak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

*Maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syāri'* untuk memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara maslahat umum manusia dalam aktivitasnya yang khusus.

## **BAB SEBELAS**

### **PENALARAN HUKUM INTEGRATIF**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu mengintegrasikan (C4) logika penalaran hukum yang berkembang dalam hukum Islam dengan hukum umum. Untuk itu mahasiswa diberi orientasi dan wawasan, lalu melakukan analisis tentang integrasi yang dimaksud. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi berikut:

1. Integrasi perspektif, pendekatan dan metode;
2. Relevansi integrasi penalaran dengan kajian hukum.

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu mengintegrasikan antara konsep integrasi di kalangan ahli hukum Islam dengan penalaran hukum umum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

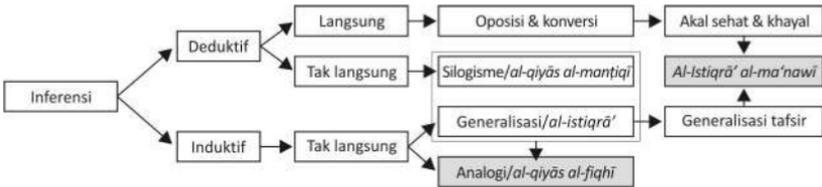
Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang integrasi perspektif, pendekatan dan metode;
2. Membangun skema tentang relevansi integrasi perspektif, pendekatan dan metode dengan kajian hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Penalaran Hukum Integratif

Bab ini mengintegrasikan logika penalaran yang berlaku di kalangan ahli hukum Islam dan hukum umum. Pada Bab 9, tampak ahli hukum Islam merumuskan *al-qiyās al-fiqhī* dari perpaduan generalisasi dan prosedur silogisme. Lalu pada Bab 10, dijelaskan adanya temuan baru, yaitu *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang merupakan perpaduan antara penalaran deduktif dan induktif. Kedua penalaran ini digunakan oleh ahli hukum Islam dalam rangka penemuan hukum. Posisi keduanya dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 11,1. Dua Pola Penalaran Khusus Hukum Islam

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak perpaduan pada *al-qiyās al-fiqhī* dilakukan terhadap prosedur penyimpulan, sedang konsep dasarnya tidak berbeda dari analogi sehingga tetap disebut *al-tamṣīl*. Adapun pada *al-istiqrā' al-ma'nawī*, dilakukan pengembangan lebih lanjut dari prosedur yang ada. Pada inferensi langsung, akal sehat bekerja memberi *insight* ke dalam isi proposisi melalui prosedur oposisi dan konversi. Lalu pada *al-istiqrā' al-ma'nawī*, dilakukan pengembangan di mana akal sehat diarahkan kepada *insight* ke dalam realitas perbuatan hukum.

Sementara pada generalisasi, dilakukan pengembangan dengan membuat prosedur baru yang dapat memenuhi tuntutan metodologis generalisasi terhadap teks nas syariat. Prosedur ini berbeda dengan generalisasi induktif yang dilakukan terhadap realitas yang teramati secara inderawi (*maḥsūs*). Seperti yang dicontohkan pada Bab 9, tentang generalisasi sifat memabukkan pada khamar, *nabīz* dan tuak yang hasilnya dijadikan premis mayor pada analogi (*al-tamṣīl*).

Berbeda halnya *al-istiqrā' al-ma'nawī*, generalisasi dilakukan terhadap ayat Al-Qur'an dan Hadis hukum. Di satu sisi,

teks nas syariat bersifat empiris karena bisa dibaca dan dide-  
ngar, maka ia bisa digeneralisasi. Di sisi lain, teks yang dige-  
neralisasi adalah *al-dalīl al-sam'ī* berupa dalil nukilan (ayat  
Al-Qur'an dan Hadis). Mengingat nas syariat adalah sumber  
pengetahuan yang benar, maka kebenaran hasil generalisasi di-  
kuatkan secara koherensi.<sup>1</sup> Lalu hasil *al-istiqrā' al-mantiqī* di-  
aplikasikan melalui *al-qiyās al-fiqhī*, sedang hasil dari *al-istiqrā'  
al-ma'nawī* diaplikasikan melalui metode yang disebut *qiyās  
maşlahat kulliyah*, berikut perbandingannya:

**Tabel 11.1. Perbandingan generalisasi *mantiqī* dan *ma'nawī***

Metode	Prosedur	Hasil	Aplikasi hasil
<i>Al-Istiqrā' al-mantiqī</i>	generalisasi	aposteriori	Analogi/ <i>al-qiyās al-fiqhī</i>
<i>Al-Istiqrā' al-ma'nawī</i>	generalisasi	apriori	<i>Qiyās maşlahat kulliyah</i>

Sumber tabel: diadaptasi dari berbagai sumber.

Tampak di sini adanya batasan antara lapangan operasional  
*al-qiyās al-fiqhī* dan *qiyās maşlahat kulliyah*. *Al-Qiyās al-fiqhī* dapat  
dioperasikan selama ada *khiṭāb* dari teks dogmatika hukum (*aşl  
mu'ayyan*) yang dapat diberlakukan pada kasus baru. Jika tidak ada,  
maka ia menjadi wilayah operasional *qiyās maşlahat kulliyah*.

Telah dijelaskan pada Bab 10, generalisasi pada *al-istiqrā'  
al-ma'nawī* dilakukan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis  
hukum untuk menemukan *al-maqāşid al-khāşşah*. Ibn 'Āşyūr  
yakini *taqşid* terhadap hukum dapat menghasilkan ketetapan  
hukum bagi kasus baru yang sejenis, maka ia merumuskan  
*qiyās maşlahat kulliyah*.

Metode ini memadukan antara generalisasi yang induktif  
dan *insight* akal sehat yang deduktif. Penerapannya dilakukan  
dalam dua tahap, yaitu generalisasi tafsir dan verifikasi akal  
sehat. Oleh karena yang menjadi fokus kajiannya adalah  
perbuatan hukum yang diatur dalam teks dogmatika hukum  
dan perbuatan hukum dalam realitas, maka dalam metode  
ini terintegrasi pola penalaran deduktif dan induktif. Untuk  
memahami pola penalaran yang berlaku di dalamnya, maka  
harus dipahami adanya tiga macam integrasi, yaitu integrasi  
perspektif, integrasi pendekatan dan integrasi metode.

<sup>1</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, cet. I (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022),  
hlm. 207.

## 1. Integrasi perspektif

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), integrasi berarti pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat.<sup>2</sup> Adapun kata perspektif, menurut KBBI berarti sudut pandang atau pandangan.<sup>3</sup> Jadi integrasi perspektif dapat diartikan pembauran sudut pandang hingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat.

Maksud pembauran di sini bukan campur aduk, tapi perpaduan di mana masing-masing perspektif memberi sumbangsih dan saling melengkapi sehingga didapat pandangan yang menyeluruh dan utuh. Perspektif yang ada harus dimoderasi sehingga tidak terjadi dikotomi yang mengakibatkan cara pandang ekstrem. Tujuan moderasi agar perspektif terintegrasi sehingga didapat pandangan multiperspektif dan multidimensional. Dengan demikian seorang pengemban hukum dapat berbuat bijaksana, sebab ia telah mendapatkan pandangan yang menyeluruh terhadap isu hukum yang dihadapinya.

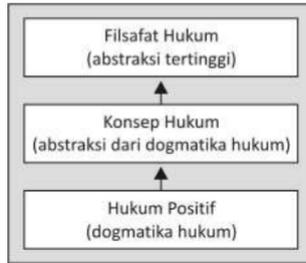
Menurut Bernard Arif Sidharta, hukum terdiri dari tiga unsur, yaitu: 1) dogmatika hukum; 2) konsep hukum; dan 3) filsafat hukum,<sup>4</sup> Bagi ilmu hukum, ketiga unsur ini merupakan kesatuan utuh, di mana konsep hukum dan filsafat hukum terkandung di dalam dogmatika hukum. Konsep dan filsafat hukum bersifat ruhani, ia baru disadari setelah disingkap oleh praktisi atau ilmuwan hukum melalui cara yang disebut abstraksi. Berikut ilustrasinya:

---

<sup>2</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 543.

<sup>3</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar...*, hlm. 1062. Persepektif adalah cara melukiskan suatu benda pada permukaan yang mendarat sebagaimana yang terlihat oleh mata dengan tiga dimensi (panjang, lebar dan tingginya).

<sup>4</sup> Bernard Arif Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm. 117. Melihat dari sisi abstraksinya, ilmuwan hukum menyatakan adanya hirarki tiga unsur hukum mulai dari yang terendah sampai yang tertinggi. *Pertama*, dogmatika hukum, yaitu hukum dalam arti positif, seperti pada kajian sejarah hukum, perbandingan hukum, sosiologi hukum dan psikologi hukum (unsur ini semakna dengan pengertian hukum dalam arti sempit). *Kedua*, teori hukum, unsur ini adalah hasil proses abstraksi terhadap dogmatika hukum. Dengan kata lain, para sarjana hukum menyarikan konsep-konsep teoretis yang abstrak dari hukum positif yang konkret. *Ketiga*, filsafat hukum, unsur ini merupakan abstraksi tertinggi dari hukum.



Gb. 11.2. Unsur-unsur hukum yang diabstraksi secara hirarkis

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Dilihat dari cara pandang sistem hukum, tiga unsur ini adalah struktur hukum, substansi hukum dan kultur hukum.<sup>5</sup> Tiga unsur ini bisa disederhanakan ke dalam tiga poin berikut:

1. dogmatika hukum (bagian dari struktur hukum);
2. konsep hukum (bagian dari substansi hukum);
3. perbuatan hukum (bagian dari kultur hukum).

Memperhatikan tiga poin ini, tampak Ilmu Hukum menjadikan konsep hukum sebagai objek formalnya.<sup>6</sup> Seperti pendapat Aulis Aarnio yang dikutip oleh Bernard Arif Sidharta, bahwa ilmu hukum adalah ilmu tentang makna-makna.<sup>7</sup> Konsep hukum sebagai objek formal ilmu hukum tidak boleh diubah atau diganti, sebab ia adalah pembeda dari ilmu lain. Konsep hukum adalah realitas konseptual (*mawjūd fil aẓhān*) yang di satu sisi mewujudkan secara fisis ke dalam dogmatika hukum (realitas teks), dan di sisi lain ke dalam perbuatan hukum (realitas sosial). Jadi objek formal ilmu hukum bisa dilihat sebagai kandungan teks dogmatika hukum dan juga bisa dilihat sebagai kandungan perbuatan hukum. Berikut ilustrasinya:

<sup>5</sup> Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum: Perspektif Ilmu Sosial*, cet. III (Bandung: Nusa Media, 2009), hlm. 17.

<sup>6</sup> Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Pariwara, 1997), hlm. 13. Objek formal adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek material kajiannya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya. Objek formal suatu ilmu tidak hanya memberi keutuhan ilmu, bahkan sekaligus membedakannya dari bidang kajian ilmu lain. Satu objek material dapat ditinjau dari berbagai sudut pandangan sehingga menimbulkan ilmu yang berbeda-beda.

<sup>7</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm. 149.



Gb. 11.3. Kategori pengetahuan berdasar objeknya  
 Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Ilustrasi ini menunjukkan bahwa konsep hukum adalah makna yang berupa ide atau gagasan yang bisa diketahui melalui dogmatika hukum dan perbuatan hukum. Dari itu di satu sisi, ia bisa dilihat dari perspektif ilmu alam dan di sisi lain bisa dilihat dari perspektif ilmu sosial. Bagi ilmu hukum, penglihatan kedua ilmu ini adalah tinjauan dari perspektif eksternal.<sup>8</sup> Namun begitu, perspektif ini menimbulkan perbedaan pandangan ilmuwan tentang hakikat hukum.

Filsafat hukum tidak sepi dari perdebatan dua aliran yang cukup dominan mempengaruhi pemikiran tentang hukum. Pertama aliran positivisme hukum yang digagas oleh Hans Kelsen pada abad ke-19. Kedua aliran sosiologisme hukum yang digagas oleh Roscoe Pound pada abad ke-20.<sup>9</sup> Aliran positivisme hukum membatasi hukum pada yang terkodifikasi saja.<sup>10</sup> Sebaliknya aliran sosiologisme hukum memaknai hukum sebagai gejala sosial semata. Kedua aliran ini sama-sama ekstrem sehingga saling berposisi.<sup>11</sup>

Dilihat dalam hukum Islam, juga muncul dua aliran pemikiran *mainstream*, yaitu aliran Fukaha yang cenderung pada sosiologisme hukum, dan aliran Mutakallimin yang cenderung pada positivisme hukum. Fukaha diikuti oleh ahli

<sup>8</sup> Bernard Arief Sidharta, *Refleksi...*, hlm. 125.

<sup>9</sup> I Made Pasek Diantha, *Metodologi Penelitian Hukum Normatif; dalam Justifikasi Teori Hukum*, cet. III (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 82.

<sup>10</sup> Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 128.

<sup>11</sup> Diantha, *Metodologi...*, hlm. 82.

fikih bermazhab Ḥanafī, sedangkan Mutakallimin diikuti oleh kebanyakan ahli fikih Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī. Hanya saja dalam Islam muncul kelompok moderat yang menengahi dua pemikiran ekstrem, pertama ahli hukum yang disebut sebagai *madrasah takhrij al-furū' alā al-uṣūl*, sedangkan yang kedua disebut *madrasah maqāṣid al-syar'īyyah*.<sup>12</sup>

Memasuki abad ke-21, muncul aliran hukum kritis (*critical legal studies*) yang menganut pluralisme hukum.<sup>13</sup> Kelompok ini menolak pandangan kaum neopositivisme yang memperlakukan hukum secara normatif, karena menafikan pluralitas. Demikian pula para pegiat budaya menolak positivisme yang membatasi eksistensi hukum dalam kodifikasi saja.<sup>14</sup> Kritik ini ikut memberi sumbangsih bagi kesadaran; bahwa hukum adalah kesatuan utuh dari fakta (*fact*), konsep (*idea*) dan nilai (*value*).<sup>15</sup>

Berdasar pola inferensi langsung, pernyataan: Norma positif adalah hukum, berposisi dengan: Norma yang tidak dipositifkan adalah bukan hukum. Jika disadari hukum adalah kesatuan fakta, konsep dan nilai, maka oposisi ini tidak menunjukkan penegeasian moral dari hukum. Inferensi langsung ini mengantar pada konklusi adanya perbedaan kategori di bawah genus hukum.

Kesadaran ini menjadi landasan bagi integrasi perspektif, di mana perspektif positivisme dan sosiologisme dilihat sebagai dua sisi yang saling melengkapi. Sebab untuk memahami konsep hukum harus ditempuh melalui teks dogmatika hukum, tapi konsep hukum hanya utuh dipahami dengan menyertakan hasil amatan terhadap perbuatan hukum. Dengan demikian, dua perspektif ini ditempatkan sesuai porsi masing-masing sehingga saling melengkapi. Moderasi perspektif seperti inilah yang mengantar pada integrasi pendekatan.

---

<sup>12</sup> Syahrizal Abbas, dkk., *Filsafat Hukum Islam*, cet. I (Banda Aceh: Ar-Ranriy Press, 2021), hlm. 84 dan 96.

<sup>13</sup> Munir Fuady, *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, cet. I (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 11, 52.

<sup>14</sup> Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan; Proses Realisasi Manusia*, cet. I (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm. 41. Ajaran hukum murni dari Hans Kelsen itu absurd, sebab konsep kebudayaan saling menyusupi.

<sup>15</sup> Diantha, *Metodologi...*, hlm. 77.

## 2. Integrasi pendekatan

Menurut (KBBI), kata pendekatan berarti proses atau cara perbuatan mendekati (hendak berdamai, bersahabat, dsb.).<sup>16</sup> Maksud pendekatan di sini adalah cara memperlakukan objek yang diteliti sehingga ia menampakkan diri apa adanya kepada peneliti. Setiap pendekatan yang dipakai dalam penelitian memiliki pola penalaran tersendiri, dan berbeda antara satu dan lain pendekatan. Mengingat hukum ada dalam bahasa dan fenomena sosial, lalu bisakah dipahami melalui pendekatan bahasa saja, atau pendekatan sosial semata?

Jawabannya tidak, sebab bahasanya hanya menjelaskan konsep hukum dari satu perspektif. Demikian pula pendekatan sosial, hanya menjelaskan konsep hukum secara monoperspektif. Tapi perpaduan kedua perspektif ini bisa memberi pandangan yang utuh tentang konsep hukum. Jadi konsep hukum yang berupa makna-makna hanya bisa utuh dipahami melalui perpaduan teks dan konteksnya. Menurut ilmu sintaksis, terdapat macam-macam konteks sebagai berikut:<sup>17</sup>

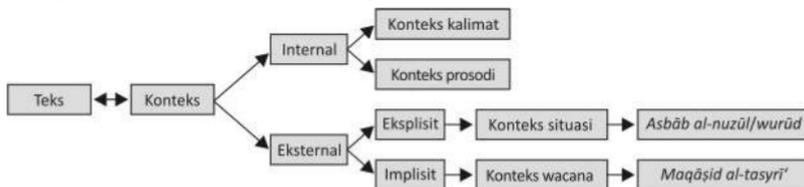
- Konteks kalimat adalah terbentuknya makna karena proses morfologi, misalnya kata “terbawa” yang bermakna tidak sengaja setelah ada imbuhan prefiks “ter” pada kata dasar bawa.
- Konteks situasi adalah makna yang timbul karena perbedaan situasi, walau pada ujarannya sama. Misalnya ujaran: “sudah hampir pukul 12,” jika diucapkan oleh ibu kos, berarti; sudah habis masa berkunjung, tapi jika diucapkan oleh ustaz di pesantren berarti; hampir tiba waktunya salat zuhur.
- Konteks prosodi adalah perbedaan makna yang timbul akibat adanya perbedaan tekanan, nada dan durasi. Misalnya kalimat: kucing/makan tikus mati, beda maknanya dengan kalimat kucing makan tikus/mati.

Tampak pada poin-poin ini konteks kalimat dan konteks prosodi adalah aspek internal bahasa, sedang konteks situasi adalah aspek eksternal bahasa. Melihat khazanah keilmuan Islam, konteks situasi disebut *‘ilm asbābun nuzūl* dalam ilmu-

<sup>16</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar...*, hlm. 306.

<sup>17</sup> Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, cet. I (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 2-3.

ilmu Al-Qur'an, dan dalam ilmu-ilmu hadis disebut *'ilm asbābul wurūd*. Adapun dalam ilmu Usul Fikih, konteks situasi dikaji untuk penemuan *al-'illah*.<sup>18</sup> Selain tiga macam konteks di atas, dikenal pula adanya konteks wacana.<sup>19</sup> Dalam keilmuan hukum Islam, konteks wacana disebut *maqāṣid al-tasyrī'*, atau *'ilm maqāṣid*.<sup>20</sup> Berikut ilustrasinya:



Gb. 11.4. Macam-macam konteks

Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Meski teks dan konteks sama-sama berada dalam realitas fisis-materil, namun masing-masing harus didekati dengan cara berbeda. Kedua pendekatan harus dimoderasi dan diintegrasikan dengan cara memberi porsi dan ditempatkan pada posisinya masing-masing agar bisa saling melengkapi dalam memperjelas konsep hukum.

### a. Integrasi pendekatan dalam penalaran teks

Sejak awal mula perkembangan ilmu hukum, kecenderungan ekstrem pada pendekatan teks dan konteks telah muncul. Masalah ini berpunca pada asumsi dasar tentang objektivitas makna yang dipetik oleh penafsir. Bagi yang berasumsi penafsiran itu objektif, maka ekstrem berpegang pada teks sehingga cenderung meninggalkan konteks. Sebaliknya yang berasumsi tidak objektif, maka ekstrem memegang konteks sehingga cenderung meninggalkan teks.

Mengawali diskusi ini, mari mengingat kembali kajian

<sup>18</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 27.

<sup>19</sup> Jorgensen, Marianne W. dan Phillips, Louise J., *Analisis Wacana; Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno, Lilik Wahyuni dan Suwarno, cet. V (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 2, 16. Secara terminologis, kata wacana berarti cara tertentu untuk membicarakan atau memahami dunia. Misalnya peristiwa banjir, bisa dibicarakan dalam wacana fenomena alam, bisa juga dalam wacana meteorologi, atau wacana efek rumah kaca, wacana kesalahan kebijakan politik, dan lain-lain.

<sup>20</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 39.

pada Bab 4 tentang relasi kata dengan makna; bahwa ada tiga macam *dilālah* (*muṭābaqah*, *taḍammun* dan *iltizām*); bahwa tidak selamanya kata digunakan sesuai konvensi. Hal yang juga harus diingat kembali adalah kajian pada Bab 5 tentang makna gramatikal. Telah dijelaskan bahwa saat digunakan di dalam kalimat, makna sebuah term dapat berubah karena terjadi pergeseran komprehensi dan ekstensi.

Melihat dalam konteks hukum Islam, al-Syāṭibī menyatakan bahwa syariat diturunkan dalam bahasa Arab untuk dipahami oleh umat (*waḍ' al-syarī'ah li al-ifhām*).<sup>21</sup> Jika nas syariat ditujukan untuk memberi pemahaman (*al-ifhām*), lalu apakah sesuatu yang dipahami (*al-fahm*) adalah apa yang dipahami? Dengan kata lain, apakah *al-fahm* itu objektif atau malah subjektif? Lalu mungkinkah memperoleh pemahaman yang objektif dari teks?

Al-Zarkasyī (w. 794 H/1392 M) dalam kitab *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, menukil pendapat Ibn Sīnā (w. 428 H/ 1037 M)<sup>22</sup> yang menyatakan bahwa *al-fahm* adalah *al-ifhām* itu sendiri. Menurut al-Zarkasyī, sebenarnya *al-fahm* adalah sifat bagi pendengar (*al-sāmi'*), sedang *al-ifhām* adalah sifat bagi pembicara (*al-mutakallim*), atau secara metafor (*majāzī*) disebut sifat bagi lafaz.<sup>23</sup> Jadi apa yang dipahami dari teks tidak otomatis objektif sehingga harus dimoderasi.

Menurut al-Syāṭibī, kandungan makna (*al-ma'nā*) merupakan maksud dari ucapan (*khitāb*), adapun teks (*sīghat*) adalah perantara (*wasīlah*) untuk menyampaikan makna yang dimaksud.<sup>24</sup> Jadi teks sebagai sarana tidak boleh ditinggalkan, sebab ia adalah wadah di mana makna berada. Tetapi makna yang disimpulkan dari satu teks individual tidak bisa dikatakan

---

<sup>21</sup> Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 54.

<sup>22</sup> Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 66. Ibn Sīnā, nama lengkapnya Abū 'Alī al-Ḥusein ibn 'Abd Allāh ibn Ḥasan ibn 'Alī ibn Sīnā. Lahir tahun 370 H/980 M, di Desa Efsyanah, Bukhara. Ia dikenal sebagai filosof besar Islam, ahli kedokteran, matematika, fisika, dan logika, wafat tahun 428 H/1037 M).

<sup>23</sup> Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III, jld. I (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), hlm. 268.

<sup>24</sup> Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 73.

objektif, maka harus diverifikasi dengan teks-teks lainnya yang membicarakan tema yang sama.

Umumnya yang dianggap sebagai konteks adalah situasi yang mengiringi lahirnya sebuah teks, yaitu *asbābun nuzūl* dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an dan *asbābul wurūd* dalam ilmu hadis. Dalam ilmu hukum Islam, dua konteks situasi tersebut dipakai dalam penemuan *al-'illah*. Seperti dijelaskan pada Bab 9, *al-'illah* adalah esensi, atau hakikat terdalam yang mengikat perbuatan hukum dalam satu genus.

Melihat pada contoh perbuatan hukum meminum khamar, dilakukan generalisasi terhadap perbuatan hukum serupa, yaitu meminum *nabīz*, tuak dan lain-lain. Tetapi hasil generalisasi ini hanya bisa digunakan dalam operasional *al-qiyās* di mana hukum didasarkan pada *aṣl mu'ayyan*. Mengingat ada masalah yang tidak bisa di-*qiyās*, maka ahli hukum Islam beranjak lebih jauh lagi dengan menemukan konteks wacana hukum, yaitu *maqāṣid al-tasyrī'*.

Perlu ditegaskan, konteks situasi (*asbābun nuzūl* dan *asbābul wurūd*) dan konteks wacana (*maqāṣid*) adalah aspek eksternal dari bahasa. Hanya saja konteks situasi bersifat eksplisit, sebab ia realitas empiris, sedang konteks wacana bersifat implisit.<sup>25</sup> Sebagai konteks wacana, *maqāṣid* terkandung dalam berbagai teks dalam satu tema yang sama, baik teks tersebut Al-Qur'an, Sunnah ataupun ijmak.<sup>26</sup>

Analisis wacana fokus pada bahasa di balik kata, klausa, frasa dan kalimat yang dibutuhkan untuk kesuksesan suatu komunikasi.<sup>27</sup> Jadi analisis wacana bekerja pada konsep-konsep yang abstrak, bukan pada aspek lahiriah bahasa. Inilah yang dilakukan oleh al-Syāṭibī melalui prosedur generalisasi teks nas syariat. Jadi penalaran berpola deduktif dalam tafsir

---

<sup>25</sup> Yayat Sudaryat, *Makna dalam Wacana; Prinsip-prinsip Semantik dan Pragmatik*, cet. I (Bandung: Yrama Widya, 2008), hlm. 141.

<sup>26</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 179.

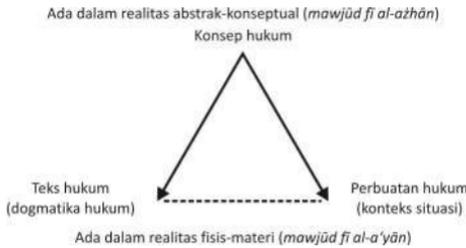
<sup>27</sup> Brian Paltridge, *Discourse Analysis* (New York: Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 2. Discourse analysis focuses on knowledge about language beyond the word, clause, phrase and sentence that is needed for successful communication.

individu terhadap nas syariat, dipadu dengan konteks wacana hukum (*maqāṣid al-tasyrī'*) yang dihasilkan dari pola penalaran induktif, yaitu *al-istiqrā' al-ma'nawī*.

Hal ini hanya mungkin apabila integrasi pendekatan berhasil dilakukan dalam penalaran hukum. Konsep dasarnya; penafsir harus menunda kebenaran tafsir individual, sampai ia mengkonfirmasi dengan wacana hukum hasil generalisasi ayat-ayat hukum.

**b. Integrasi pendekatan dalam penalaran konteks**

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, konsep hukum hanya bisa dipahami secara utuh dengan menyertakan pemahaman terhadap perbuatan hukum dalam realitas sosial. Sebab ia merupakan salah satu sisi perwujudan hukum ke dalam realitas. Berikut ilustrasinya:



Gb. 11.5. Perwujudan konsep hukum ke dalam realitas fisis-materil  
Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Tampak pada ilustrasi ini, hakikat hukum yang berupa konsep hukum (*mawjūd fi al-azhān*) mewujud ke dalam teks hukum dan perbuatan hukum (*mawjūd fi al-a'yān*). Sementara itu, teks hukum terhubung secara tak langsung dengan perbuatan hukum, sebab ia adalah konteks situasi teks hukum (digambar dengan garis putus-putus). Berdasarkan ilustrasi ini, bisa disimpulkan bahwa dogmatika hukum itu sendiri tak bisa utuh dipahami tanpa ikut sertanya konteks situasi. Masalahnya, tak jarang ditemukan penelitian hukum yang melepas konteks situasi hukum dari teks hukum itu sendiri.

Misalnya seorang sosiolog dalam penelitian hukum empiris, bisa saja menggunakan pendekatan historis, pendekatan antropologis, pendekatan sosiologis atau pendekatan ekono-

mi.<sup>28</sup> Masing-masing pendekatan memiliki teori sendiri dan kerangka teoretik (*theoretical framework*). Kerangka ini berperan seperti ideologi, ia mengarahkan penelitian sejak dari pencarian teori, pemilihan kerangka teoretik, pengumpulan data, analisis, sampai pada penyimpulan.<sup>29</sup>

Perlu digarisbawahi, teori dan kerangka teoretik (*theoretical framework*) merupakan syarat utama dalam penelitian. Sebab tanpa teori dan kerangka teoretik, peneliti tidak bisa memutuskan data apa yang harus dikumpulkannya, mana yang penting dan mana yang dimungkinkan untuk dihimpun.<sup>30</sup> Jadi kerangka teoretik mutlak diperlukan dalam penelitian. Masalahnya, teori-teori dalam keilmuan sosial berpotensi kontradiktif dengan dimensi teoretik hukum (*legal theories*) dan filsafat hukum (*legal philosophies*).

Secara kronologis, pertentangan terjadi ketika peneliti hukum empiris menerapkan pola berpikir reflektif terhadap aspek-aspek paradigmatis hukum, yaitu: 1) tujuan dan fungsi hukum; 2) sumber hukum; 3) wilayah hukum; 4) hubungan antara fakta dan hukum; 5) gagasan terkait kausalitas hukum; dan 6) perspektif keseluruhan.<sup>31</sup> Misalnya tentang 'hubungan fakta dan hukum' di mana ilmu hukum melihat supremasi hukum adalah syarat yang transenden dalam memberi preskripsi terhadap fakta. Sementara ilmu sosial melihat fakta dan hukum sebagai dua hal yang saling mempengaruhi sehingga supremasi hukum dianggap tidak punya landasan selain fakta sosial itu sendiri, maka dianggap tidak ada syarat transenden.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Vago, S., & Barkan, S. E., *Law and Society*, edisi kedelapan (New York: Routledge, 2018), hlm. 280.

<sup>29</sup> Webley, L. THE WHY AND HOW TO OF CONDUCTING A SOCIO-LEGAL EMPIRICAL RESEARCH PROJECT, dalam: N. Creutzfeldt, M. Mason, & K. McConnachie (Ed.), *Routledge Handbook of Socio-Legal Theory and Methods*, (New York: Routledge, 2020), hlm. 62.

<sup>30</sup> Vincent A. Anfara Jr. dan Norma T. Mertz (ed.), *Theoretical Frameworks in Qualitative Research*, edisi kedua (Los Angeles: SAGE Publications, 2015), hlm. 26.

<sup>31</sup> Vries, U. de. (2013). Kuhn and Legal Research: A Reflexive Paradigmatic View on Legal Research. *Law and Method*, 3, 7-25, hlm. 16.

<sup>32</sup> Troper, M. The Fact and the Law, dalam: F. Nerhot, Patrick (Ed.), *LAW, INTERPRETATION AND REALITY Essays in Epistemology, Hermeneutics and Jurisprudence*, edisi pertama (Dordrecht: Springer Science, 1990), hlm. 35.

Kontradiksi pada contoh ini justru meruntuhkan teori ilmu hukum itu sendiri, dan ini tidak disadari oleh selain ahli hukum. Jika landasan supremasi hukum adalah fakta sosial, maka secara serta merta konsensus sekelompok orang dapat menjadi hukum. Padahal menurut teori hukum, aspek normatif konsensus justru terletak pada kebenaran yang terkandung di dalamnya, jadi bukan kesepakatan itu sendiri yang membuatnya berlaku. Dari perspektif hukum Islam, ini berpotensi mengubah syariat berdasar ijmak ahlul batil.<sup>33</sup>

Kiranya contoh ini cukup gamblang mendemonstrasikan potensi pertentangan antara teori yang digunakan dalam mendekati konteks situasi dengan teori hukum itu sendiri. Hal ini menuntut moderasi melalui dua langkah berikut ini: 1) dengan kritik terhadap pendekatan yang digunakan, alat kritiknya adalah teori ilmu hukum (*rechtstheorie*); 2) menempatkan penelitian terhadap konteks situasi dalam kerangka teoretik penelitian hukum.

Langkah pertama merupakan sinkronisasi antara pendekatan terhadap teks dengan pendekatan terhadap konteks situasi. Adapun langkah kedua, mengintegrasikan pendekatan terhadap teks dengan pendekatan terhadap konteks. Pola dasarnya, kedua pendekatan itu ditempatkan dalam kerangka teoretik penelitian hukum, yaitu untuk menemukan kejelasan konsep hukum. Dengan demikian, pendekatan sosial dapat menjalankan perannya sebagai pendukung penelitian hukum dan terjaga dari pertentangan dengan teori ilmu hukum.<sup>34</sup>

Dua cara ini bisa dilakukan dengan kemampuan memoderasi dan mengintegrasikan pendekatan. Sebab masing-masing pendekatan ini memiliki logika penalaran berbeda-beda. Misalnya dalam rangka memahami teks diperlukan pendekatan hermeneutis, di sisi lain untuk memahami konteks situasi eksternal diperlukan pendekatan sosiologis. Masing-masing dari dua pendekatan ini memiliki teori, kerangka teoretik dan memiliki logika penalaran sendiri-sendiri.

---

<sup>33</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 153.

<sup>34</sup> Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, cet. III (Jakarta: UII Press, 1986), hlm. 127. Kerangka teori penelitian hukum empiris harus didasarkan pada kerangka acuan hukum, kalau tidak hanya berguna untuk ilmu sosial.

Perhatikan dalam pendekatan terhadap teks, berlaku logika penalaran; bahwa teks adalah sarana mencapai 'makna'. Tapi logika penalaran ini bisa dibawa pada tataran yang lebih tinggi lagi, yaitu mencapai 'konsep' yang lebih abstrak. Seperti dibahas pada Bab 10, hal ini telah berhasil dilakukan oleh al-Syātibī melalui metode *al-isīqra' al-ma'nawī*. Lalu Ibn 'Āsyūr, membawanya pada generalisasi *al-'illah* untuk menemukan tujuan khusus syariat (*maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*). Jika perlu, silakan merujuknya kembali.

Sementara pada pendekatan terhadap konteks situasi eksternal, berlaku logika penalaran; bahwa dari pemahaman terhadap subjek-subjek, dapat dicapai pengorganisasian eksternal suatu masyarakat. Logika penalaran ini juga bisa dibawa pada tataran yang lebih tinggi di atasnya, yaitu mencapai kejelasan makna atau nilai-nilai yang lebih abstrak dari sekadar organisasi eksternal masyarakat.

Dapat disimpulkan, bahwa logika penalaran yang berlaku dalam pendekatan terhadap teks dan konteks situasi eksternal, dapat bersatu pada level lebih tinggi dan lebih abstrak. Jadi pendekatan-pendekatan tersebut dapat diintegrasikan dan menjadi saling melengkapi dalam mencapai tujuan yang lebih tinggi. Oleh karena itu, masing-masing pendekatan harus diberi porsi yang sesuai dan ditempatkan pada posisinya masing-masing.

Satu hal yang juga harus diperhatikan, dalam pengintegrasian pendekatan ini berlaku logika penalaran hukum yang lebih universal. Logika penalaran hukum dimaksud adalah mewujudkan maslahat yang diketahui dari konteks wacana hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*), yaitu mewujudkan maslahat yang spesifik (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*), maslahat menengah (*al-maqāṣid al-qarībah*) dan maslahat tertinggi (*al-maqāṣid al-'aliyyah*). Ini hampir serupa dengan logika deontik yang dikenal dalam hukum umum. Logika ini mengasumsikan saling dukungunya berbagai potensi untuk mewujudkan tujuan hukum.

### 3. Integrasi metode

Uraian di atas menunjukkan, bahwa untuk integrasi perspektif, diperlukan perspektif yang lebih luas sehingga mengakomodasi dan menempatkan perspektif-perspektif terkait.

Adapun pada integrasi pendekatan, perlu tujuan yang lebih universal di mana pendekatan-pendekatan itu bisa berkontribusi untuk tujuan bersama. Peneliti memperluas cara pandang sehingga menjadi multiperspektif dan menyusun tujuan berjenjang sehingga pendekatan-pendekatan yang partikular menjadi pengantar kepada jenjang universal.

Integrasi metode juga dilakukan berjenjang dalam dua tahap, yaitu tahap penelitian deskriptif dan tahap penelitian preskriptif. Pada tahap deskriptif, peneliti memilih metode pengumpulan data dan metode analisis data yang tepat. Adapun topik yang diteliti bisa mencakup emosi, tujuan, sikap dan disposisi subjektif para pelaku.<sup>35</sup> Metode yang digunakan bisa jenis penelitian biografis, studi kasus, etnografi, fenomenologi, *grounded theory* atau jenis-jenis metode penelitian lain yang sesuai dengan tuntutan objek penelitian.

Jika yang melakukan penelitian hukum adalah praktisi hukum atau ilmuwan hukum, maka demi objektivitas, ia harus bersikap seperti 'orang luar'. Dengan kata lain ia harus mengubah posisinya dari partisipan (*medespeler*) menjadi pengamat (*toeschouwer*).<sup>36</sup> Hasil penelitian pada tahap deskriptif dibawa ke tahap preskriptif. Tapi pada tahap ini peneliti harus berperan sebagai 'orang dalam', seperti layaknya praktisi hukum atau ilmuwan hukum profesional.

Metode penelitian sosial berkarakter deskriptif, bukan bersifat preskriptif. Dilihat dari outputnya, semua metode penelitian sosial hendak mengungkap fakta seobjektifnya.<sup>37</sup> De-

---

<sup>35</sup> Anthony Giddens & Jonathan Turner (eds.), *Social Theory Today*, terj, Yudi Santoso (Yogyakarta: Pelajar, 2008), hlm. 664.

<sup>36</sup> Sidharta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum, Buku Satu: Akar Filosofis* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm. 137. Maka penggunaan metode sosial-empiris berarti mengubah posisi dari partisipan menjadi pengamat. Sebagai partisipan (*medespeler*), peneliti adalah pelaku yang keberadaannya bersifat internal, tapi sebaliknya keberadaan pengamat (*toeschouwer*) bersifat eksternal. Dari itu, adopsi metode sosial-empiris ke dalam penelitian hukum, menghendaki agar peneliti—yang sebenarnya orang dalam—untuk berperilaku seperti orang luar.

<sup>37</sup> George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet. IV (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 13, 37, dan 69. Gejala sosial bersifat deskriptif, baik gejala dalam arti fakta sosial, definisi sosial, atau perilaku sosial.

ngan demikian, yang harus diperhatikan dan disikapi secara berhati-hati adalah metode analisis data. Harus dijaga agar analisis terhadap temuan di lapangan tidak melebihi batas kemampuan deskripsi metode. Baru kemudian hasil deskripsi ini dibawa pada tahap analisis preskriptif.

Masuk pada tahap preskriptif, pengembangan hukum berurusan dengan logika formal dan logika material. Dalam hal logika formal, menurut Imam al-Ghazālī tidak ada beda antara penalaran keilmuan hukum (*al-fiqhiyyāt*) dan ilmu rasional (*al-'aqliyyāt*). Perbedaannya terletak pada logika material, yaitu pada proposisi yang dijadikan sebagai premis mayor. Kriteriaanya sebagai berikut:<sup>38</sup>

1. proposisi yang boleh digunakan sebagai premis mayor pada ilmu rasional, juga boleh digunakan dalam ilmu hukum;
2. proposisi yang boleh digunakan dalam ilmu hukum belum tentu boleh digunakan dalam ilmu rasional, misalnya proposisi *ẓanni*;
3. proposisi yang tidak boleh digunakan sebagai premis mayor pada keduanya adalah proposisi yang kabur (*al-musyābahāt*) dan proposisi yang keliru (*al-mughallaṭāt*).

Menurut al-Ghazālī, tak jarang proposisi partikular digunakan sebagai premis mayor dalam fikih, yaitu tiga proposisi berikut:<sup>39</sup>

1. ayat Al-Qur'an dan Hadis yang membicarakan persoalan khusus atau riwayat terhadap perbuatan Rasulullah saw.;
2. pernyataan para ulama yang berupa kesepakatan bersama (ijmak);
3. pernyataan satu orang sahabat.

Tiga macam proposisi ini boleh dijadikan premis dalam fikih selama memenuhi ketentuan-ketentuan dalam usul fikih, terutama segi kejelasan lafaz dan jalur periwayatan. Proposisi ini diperlakukan sebagaimana layaknya ide bawaan (*al-awwalīyyāt*) dalam penalaran ilmu rasional, yaitu ditempatkan sebagai premis apriori. Proposisi ini diperlakukan sebagai kon-

---

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 202.

<sup>39</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 202.

disi seharusnya (*the ought*) yang menjadi ladan preskripsi bagi fakta (*the is*). Maka yang harus dilakukan adalah menguraikan ada tidaknya deviasi antara premis minor (*the is*) dengan premis mayor (*the ought*).

Premis mayor memuat term universal, sedang premis minor memuat term partikular. Oleh karena itu, tiga macam term di atas harus digali aspek universalitasnya. Menurut Imam al-Ghazālī, term tersebut bisa berada dalam empat kondisi berikut ini:<sup>40</sup>

1. universal yang dikehendaki universal;
2. partikular yang tetap dalam kondisi partikular;
3. universal yang dikehendaki partikular;
4. partikular yang dikehendaki universal.

Agar dapat dijadikan sebagai premis mayor, mujtahid harus menemukan aspek universal dari term. Misalnya Hadis berikut:<sup>41</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّ رَجُلًا ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبَيْعِ ، فَقَالَ « إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خَلَابَةَ »

Seseorang memberitahu Nabi saw. bahwa ia kerap dicurangi dalam jual beli. Lalu Nabi saw. bersabda kepadanya: “Apabila kamu menjual sesuatu katakanlah tidak ada penipuan.” (HR. Al-Bukhārī).

Berdasar Hadis ini dan nas terkait lainnya, para ulama menarik satu term universal (*al-kullī*), yaitu *bay' al-gharar*. Maka kerja penalaran adalah menganalisis partikularia (*al-juz'ī*) yang diikat oleh term *bay' al-gharar*. Al-Ghazālī membaginya tiga kategori:<sup>42</sup>

1. perkara yang pasti keluar dari cakupan term *bay' al-gharar*;
2. perkara yang masuk dalam cakupan term tersebut; dan
3. perkara yang samar (*tasyābuh*).

<sup>40</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 202.

<sup>41</sup> Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, tahkik: Muṣṭafā Dīb, jld. II (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1407 H/1987 M), hlm. 745.

<sup>42</sup> Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan* (Banda Aceh: LKaS,2009), hlm. 109.

Tugas berat hakim/mujtahid adalah pada hal yang samar ini, al-Ghazālī menyatakan:<sup>43</sup>

Sebagian darinya merupakan perkara yang samar (*tasyābuh*), dan tahkik terhadapnya merupakan pendapatan berdasar akal semata, dan itu adalah sembilan puluh persen dari nalar fikih. Oleh karena itu, sembilan puluh persen dari fikih merupakan penalaran akal semata.

Inilah aktivitas penalaran hukum pada tahap preskriptif. Untuk memahami logika penalaran hukum yang berlaku di dalamnya, maka pembahasan ini diramu dalam relevansinya dengan kajian hukum.

#### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Penelitian terhadap realitas sosial tahap deskriptif berujung pada analisis masalahat. Konsep dasarnya seperti yang dijelaskan oleh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, ia menyatakan:<sup>44</sup>

ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛

Kebanyakan masalahat dan mafsadat duniawi bisa diketahui dengan akal sehat, demikian pula halnya kebanyakan ketentuan syariat.

Tampak akal sehat (*common sense*) adalah sarana memotret keterwujudan masalahat dalam realitas. Menurut Ibn 'Āsyūr, masalahat menurut akal sehat didasarkan pada kebiasaan umum (*'urfiyyah 'āmmah*) dan disimpulkan melalui empat indikator, ia menyatakan:<sup>45</sup>

المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، و معان عرفية عامة. و يشترط في جميعها أن يكون ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا.

*Maqāsid al-syarī'ah* terbagi dua, makna hakiki dan makna secara kebiasaan umum. Keduanya harus memenuhi syarat: tetap (*al-ṣubūt*), jelas (*al-zuhūr*), terukur (*al-inḍibāṭ*) dan konsisten (*al-itṭirād*).

Jika indikator ini terpenuhi, maka dilakukan verifikasi akal sehat berdasar *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang berpijak pada kebe-

<sup>43</sup> Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 40.

<sup>44</sup> 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 8.

<sup>45</sup> Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 49-50.

naran koherensi. Logika penalaran hukum yang berlaku di dalamnya adalah sebagaimana pernyataan al-Syātibī berikut ini:<sup>46</sup>

المصالح المثبوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

Maslahat yang ditetapkan dalam dunia ini, harus diperhatikan dari dua sisi, yaitu sisi keterwujudannya dalam realitas dan sisi keterkaitannya dengan *al-khiṭāb al-syar'ī*.

Dilihat dari keterwujudan perbuatan hukum di dalam realitas, generalisasi tak sempurna dapat mendukung kebenaran *insight* akal sehat secara koherensi. Tetapi dalam hal keterkaitannya dengan *khiṭāb al-Syāri'*, tidak cukup kebenaran koherensi saja, sebab *al-istiqrā' al-ma'nawī* tidak pasti mencakup partikularia yang baru. Maka timbul perbedaan pendapat di kalangan *uṣūliyyūn* tentang daya ikat pada perbuatan yang tidak ada *khiṭāb*.

Melihat dalam konteks hukum umum, berlaku logika deontik yang melihat kewajiban timbul dari keharusan moral.<sup>47</sup> Jadi logika deontologis bukan berpijak pada kausalitas perbuatan dengan akibat yang ditimbulkan.<sup>48</sup> Bahkan kewajiban melakukannya timbul dalam diri seseorang sebagai bentuk kehendak bebas. Dengan demikian, logika deontologis berpegang pada norma *akhlāqī*, bukan *qaḍā'ī*.

Berbeda dari logika deontologis, sebagian *uṣūliyyūn* meyakini kewajiban berbuat maslahat tercakup dalam perintah umum syariat, yaitu perintah mewujudkan maslahat.<sup>49</sup> Namun seperti dijelaskan pada Bab 10, tidak adanya *khiṭāb* eksplisit pada hasil generalisasi nas syariat membuatnya tidak pasti mengikat. Tapi perbedaan pendapat ini bisa dimoderasi dengan adanya kewenangan ulil amri yang dapat memutus perdebatan. Melalui penetapan oleh ulil amri, hal-hal yang sifatnya *akhlāqī* dapat menjadi *qaḍā'ī*. Namun begitu hukum yang ditetapkan

<sup>46</sup> Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20.

<sup>47</sup> Fajlurrahman Jurdi, *Logika Hukum*, cet. I, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 53.

<sup>48</sup> Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, cet. IV (Jakarta: Kencana. 2010), hlm. 62.

<sup>49</sup> Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 84.

oleh ulil amri harus memenuhi syarat kedaulatan syarak sehingga rakyat wajib menuruti perintah mematuhi ulil amri.<sup>50</sup>

Kedaulatan syarak didasarkan pada konsep sarana-tujuan (*wasā'il-maqāsid*), sebab *al-Syāri'* meletakkan ketentuan hukum detail untuk mewujudkan tujuan umum. Menurut Ibn 'Āsyūr:<sup>51</sup>

وأما الوسائل: فهي الأحكام التي شرعت؛ لأن بها تحصيل أحكام أخرى.

*Wasā'il* adalah hukum-hukum yang ditetapkan untuk mewujudkan hukum-hukum yang lain.

Berdasar konsep ini, maka berlaku logika penalaran; bahwa masalah pada kasus tertentu (*al-maqāsid al-juz'iyah*) dapat menjadi sarana (*wasā'il*) untuk mewujudkan tujuan umum syariat (*maqāsid al-syarī'at al-'āmmah*).

Ibn 'Āsyūr mengoperasikan logika sarana-tujuan pada metode *qiyās maṣlaḥat kulliyah*. Ini serupa dengan apa yang disebut oleh Noeng Muhadjir sebagai metode deduktif inter-pretif, yaitu metode yang diperkenalkan oleh Karl. R. Popper. Bangun silogismenya berangkat dari konsep deduktif kebenaran universal, lalu dijadikan sebagai premis mayor di mana kasus baru diposisikan sebagai premis minor.<sup>52</sup> Silakan menelaah kembali contoh penerapan *qiyās maṣlaḥat kulliyah* pada Bab 10, yaitu tentang perbuatan menimbun barang.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa di abad modern telah lahir metode inferensi baru yang mengintegrasikan pola penalaran deduktif dan induktif. Al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr menyebut metode ini sebagai *qiyās maṣlaḥat kulliyah*, tapi ada pula yang menyebutnya *al-qiyās al-kullī*.<sup>53</sup> Di dalam metode ini terjadi moderasi serta integrasi perspektif, pendekatan dan metode. Oleh karena itu, Ibn 'Āsyūr yakin metode ini dapat menjawab masalah hukum pada kasus baru.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Syahrizal Abbas, dkk., *Filsafat Hukum Islam...*, hlm. 169, 180.

<sup>51</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 144.

<sup>52</sup> Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 237.

<sup>53</sup> Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī; Hujjiyatuhu, Dawābiḥuhu, wa Majālātuhu*, jld. I (Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998), hlm. 117.

<sup>54</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 81.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. *Al-Qiyās al-fiqhī* dapat dioperasikan selama ada *khiṭāb* dari teks dogmatika hukum (*aṣl mu'ayyan*) yang dapat diberlakukan pada kasus baru. Jika tidak ada, maka ia menjadi wilayah operasional *qiyās maṣlaḥat kulliyah*.
2. *Qiyās maṣlaḥat kulliyah* memadukan antara generalisasi induktif dan *insight* akal sehat yang deduktif. Dalam metode ini terjadi tiga macam integrasi, yaitu integrasi perspektif, integrasi pendekatan dan integrasi metode.
3. Integrasi berarti pembauran sehingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat. Pembauran bukan campur aduk, melainkan perpaduan yang memberi sumbangsih dan saling melengkapi.
4. Perspektif positivisme dan sosiologisme dengan kesadaran bahwa hukum adalah kesatuan dari fakta, konsep dan nilai. Memahami konsep hukum harus ditempuh melalui teks dogmatika hukum dan hasil amatan terhadap perbuatan hukum. Dengan demikian, perspektif positivisme dan sosiologisme harus ditempatkan sesuai porsi masing-masing sehingga saling melengkapi. Dalam rangka integrasi perspektif, diperlukan perspektif yang lebih luas yang mengakomodasi dan menempatkan perspektif-perspektif terkait.
5. Sebagian ahli hukum cenderung ekstrem pada pendekatan teks sehingga nyaris meninggalkan konteks. Sebagian lagi cenderung ekstrem memegang konteks sehingga tampak meninggalkan teks.
6. Integrasi pendekatan teks-konteks dibangun berdasar konsep dasar: Penafsir harus menunda kebenaran tafsir individual, sampai ia mengkonfirmasi dengan wacana hukum (*maqāṣid*).
7. Logika penalaran yang berlaku dalam integrasi pendekatan teks dan konteks adalah; bahwa kedua pendekatan tersebut bersatu pada level yang lebih tinggi dan lebih abstrak. Jadi pendekatan-pendekatan tersebut dapat diintegrasikan dan menjadi saling melengkapi dalam mencapai tujuan bersama yang lebih tinggi. Peneliti memperluas pandangan sehingga menjadi multiperspektif dan menyusun tujuan berjenjang

- sehingga pendekatan-pendekatan yang partikular menjadi pengantar kepada jenjang universal.
8. Integrasi metode juga dilakukan berjenjang dalam dua tahap, yaitu tahap penelitian deskriptif dan tahap penelitian preskriptif.
  9. Konsep dasar pada tahap deskriptif adalah: Kebanyakan masalah dan mafsadat duniawi bisa diketahui dengan akal sehat, demikian pula halnya kebanyakan ketentuan syariat.
  10. Logika penalaran hukum yang berlaku pada tahap preskriptif adalah: Masalah yang ditetapkan dalam dunia ini, harus diperhatikan dari dua sisi, yaitu sisi keterwujudannya dalam realitas dan sisi keterkaitannya dengan *al-khiṭāb al-syarʿī*.

#### D. Saran Bacaan

- Ibn ʿĀsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarʿat al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, cet. I. Depok: RajaGrafindo Persada, 2022.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian integrasi dan penalaran hukum integratif.
2. Buatlah perbedaan kontras antara integrasi perspektif, integrasi pendekatan dan integrasi metode.
3. Jelaskan konsep dasar dalam integrasi teks-konteks.
4. Berikan uraian tentang logika penalaran yang berlaku dalam integrasi pendekatan teks dengan konteks.
5. Uraikan konsep dasar dan logika penalaran hukum yang berlaku dalam integrasi metode.
6. Berikut ini unsur integratif *qiyās maṣlaḥat kulliyah*, kecuali...
  - a. integrasi perspektif.
  - b. integrasi objek penelitian.
  - c. integrasi pendekatan.
  - d. integrasi metode.
7. Konteks yang digunakan oleh *uṣūliyyūn* untuk menemukan *al-ʿillah* adalah...-
  - a. konteks kalimat.

- b. konteks prosodi.
  - c. konteks situasi.
  - d. konteks wacana.
8. Dalam pandangan ilmu bahasa, *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan konteks...
- a. konteks kalimat.
  - b. konteks prosodi.
  - c. konteks situasi.
  - d. konteks wacana.
9. Amatan ilmu sosial terhadap hukum disebut...
- a. perspektif internal.
  - b. perspektif eksternal.
  - c. perspektif sosial.
  - d. a dan b benar.
10. Tokoh yang merumuskan metode *qiyās maṣlaḥat kulliyah* adalah...
- a. Karl. R. Popper.
  - b. Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī.
  - c. Abū Ishāq al-Syāṭibī.
  - d. Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr.

## F. Daftar Istilah

Integrasi berarti pembauran sehingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat.

Metode deduktif interpretif adalah metode yang berangkat dari konsep deduktif kebenaran universal, lalu dijadikan sebagai premis mayor di mana kasus baru diposisikan sebagai premis minor.

## **BAB DUA BELAS**

### **SESAT PIKIR**

#### **A. Standar Kompetensi**

Kajian ini bertujuan agar mahasiswa mampu menginternalisasi (C4) peran logika penalaran dalam aktivitas sehari-hari pengemban hukum. Untuk itu mahasiswa diberi wawasan tentang sesat pikir dalam perspektif Al-Qur'an, pengertian dan macam sesat pikir. Kompetensi ini berada pada level *Higher Order Thinking Skills* (HOTS), maka disajikan materi berikut:

1. Sesat pikir dalam perspektif Al-Qur'an.
2. Pengertian dan macam-macam sesat pikir;

Sementara pada ranah afektif, diharapkan mahasiswa sampai pada sikap organisasi (A4), yaitu mampu mengintegrasikan antara perspektif Al-Qur'an terhadap sesat pikir dan relevansinya dengan kajian hukum. Kajian ini bersifat filosofis, maka kuliah dilaksanakan secara dialektik dengan metode sebagai berikut:

1. Ceramah untuk memberikan orientasi awal;
2. Responsi untuk mendapat umpan balik sebagai sarana evaluasi kemampuan tanggap mahasiswa terhadap materi kuliah;
3. Diskusi untuk mengidentifikasi tingkat kompetensi integrasi sikap mahasiswa dalam ranah afektif;

Pada ranah psikomotorik, mahasiswa diharap mampu memberi reaksi kompleks (S5), untuk itu diberikan tugas terstruktur:

1. Menyusun ringkasan materi tentang sesat pikir dalam perspektif Al-Qur'an;
2. Membangun skema tentang relevansi perspektif Al-Qur'an tentang sesat pikir dengan kajian hukum.

Mahasiswa juga diberikan tugas mandiri yang didasarkan pada pertimbangan dosen, sebab terkait dengan aspek pengembangan diri mahasiswa yang bersangkutan. Ketiga ranah yang disebutkan di atas dievaluasi sesuai dengan sistem asesmen yang relevan untuk masing-masing ranah, baik itu ranah kognitif, afektif maupun psikomotorik.

## B. Sesat Pikir

Kajian ini dikemas dalam rangka internalisasi logika penalaran hukum. Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata *internalisasi* berarti penghayatan terhadap suatu ajaran, doktrin atau nilai sehingga merupakan keyakinan dan kesadaran akan kebenaran doktrin atau nilai yang diwujudkan dalam sikap dan perilaku.<sup>1</sup> Seperti dijelaskan pada Bab 2, belajar logika juga dapat mengantarkan manusia pada sikap yang objektif, tegas dan berani.<sup>2</sup> Hal ini bisa terwujud jika logika penalaran hukum dihayati dan diterapkan dalam sikap dan perilaku. Mengingat hukum Islam bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, maka internalisasi harus dimulai dari kesadaran akan nilai-nilai qurani dan diwujudkan melalui proses yang diacu dari perspektif Al-Qur'an.

### 1. Sesat pikir dalam perspektif Al-Qur'an

Jika penalaran hukum adalah kegiatan berpikir problematis,<sup>3</sup> maka ini mendapat dorongan kuat dari Al-Qur'an, bahkan diminta pertanggungjawaban akhirat, antara lain perintah berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا احْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ...

Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan) karena sebagian dari purba-sangka itu dosa... (QS. Al-Hujurat [49]: 12).

Menurut Ibn 'Āsyūr, maksud dosa di sini adalah rentetan dari *ẓann*, yaitu timbulnya prasangka yang menstimulus perbuatan dosa. Jika terkait dengan Allah, maka seseorang berdosa karena berburuk sangka kepada Allah. Jika terkait dengan manusia, maka rugilah bertindak berdasar *ẓann* yang tidak diverifikasi kebenarannya.<sup>4</sup>

*Ẓann* adalah gejala mental, ia timbul dengan sendirinya dalam batin tanpa bisa dihindari. Maka perintah ayat ini bukan-

<sup>1</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 543.

<sup>2</sup> Mundiri, *Logika* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 17.

<sup>3</sup> Sidharta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum, Buku Satu: Akar Filosofis* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm. 124.

<sup>4</sup> Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jld. XXVI, (Tunisia: Dār al-Tūnisīyah, 1984), hlm. 251.

lah menjauhi *ẓann* itu sendiri, sebab berarti perintah yang tidak bisa dilaksanakan. Perintah di sini justru berarti wajib memverifikasi *ẓann* berdasar alat ukur yang sahih, sehingga selamat dari risiko terjerumus ke dalam dosa.<sup>5</sup> Hal ini sejalan dengan larangan pada ayat berikut ini:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ  
عَنْهُ مَسْئُولًا (الإسراء: 63)

Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan dimintakan pertanggungjawabannya. (QS. Al-Isra' [17]: 36).

Maksud pengetahuan pada ayat ini adalah pengetahuan yang tidak diverifikasi, baik itu pengetahuan konseptual (*al-taṣawwur*) maupun pengetahuan sintesis (*al-taṣdīq*). Oleh karena itu seorang penganalisis hukum tidak boleh melakukan penyimpulan, apalagi menetapkan suatu keputusan sebelum melakukan verifikasi.

Menurut Ibn 'Āsyūr, pada ayat ini terdapat tiga poin penting (*al-ihtimām*): 1) kata "*kullu*" didahulukan dari "*ūla'ika*" yang berarti cakupan dari semula; 2) menggunakan kata tunjuk "*ūla'ika*", bukan *ḍamīr* sehingga mempertajam perbedaan ketiganya dari anggota tubuh lainnya; 3) mendahulukan kata "*anhu*" dari kata "*mas'ūla*" sehingga menunjukkan penekanan khusus agar diberi perhatian lebih. Ketiga penekanan menegaskan bahwa pendengaran, penglihatan dan hati, masing-masing menjadi saksi mandiri yang menjelaskan posisi pemiliknya berdasarkan apa yang dialami masing-masing. Secara *balaghah*, dilukiskan di akhirat kelak, ketiganya berperilaku seperti makhluk hidup yang mampu menjawab saat pertanyaan diajukan. Maka kekeliruan pemiliknya terungkap secara gamblang.<sup>6</sup>

Larangan ini menjadi indikator adanya sistematika dan ukuran kebenaran sebuah penalaran. Sebab bagaimana mungkin manusia dimintai tanggung jawab, jika benar dan salahnya tidak ada ukuran. Dengan adanya alat ukur, maka seseorang

<sup>5</sup> Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, hlm. 252.

<sup>6</sup> Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. XV, hlm. 101-103.

yang menetapkan pilihan bisa dinyatakan salah atau benar. Jadi dari alat ukur yang ada, bisa diprediksi balasan apa yang berhak diterimanya.

Tiga indera yang disebutkan pada ayat di atas, mewakili tiga sarana bagi manusia dalam memperoleh pengetahuan. Sebagaimana dijelaskan pada Bab 3, pengetahuan diantarkan ke dalam pikiran manusia (*al-azhān*) melalui tiga jalan, yaitu indera (*ḥawās*), perasaan (*masyā'ir*) dan nukilan (*mā yunqal*). Berikut poin-poinnya:<sup>7</sup>

1. pendengaran, yaitu sarana bagi pengetahuan nukilan (*mā yunqal*). Sebab pengetahuan konseptual atau ide disampaikan melalui lisan, maka indera yang menerimanya adalah pendengaran;
2. penglihatan, ini mewakili indera (*ḥawās*) yang menjadi sarana dalam memperoleh pengetahuan empiris, di mana objek yang diamati adalah alam natural; dan
3. hati, ini mewakili perasaan (*masyā'ir*), yaitu sarana memperoleh pengetahuan di dalam realitas sosial yang objeknya adalah apa yang dialami dan dirasakan oleh orang lain.

Tiga indera ini merupakan sarana memperoleh pengetahuan dari tiga realitas, yaitu realitas konseptual, realitas alam natural dan realitas sosial. Hal ini dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 12.1. Tiga indera untuk memperoleh pengetahuan dari tiga realitas  
 Sumber: disarikan dari berbagai sumber

Terhadap perolehan pengetahuan dari tiga realitas ini, manusia dilarang mengikuti takhyul (*al-'aqliyyat al-kharāfiyyah*),

<sup>7</sup> Al-Midāni, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan al-Ḥabnakah, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 17.

taklid buta (*al-'aqliyyat al-muqallidah*), dugaan (*al-'aqliyyat al-mutakharrisah*) dan hawa nafsu (*al-'aqliyat al-mutbi'ah li al-hawā*).<sup>8</sup> Fitrah manusia menuntut adanya metode yang menjadi sarana verifikasi *ẓann*. Maka pengetahuan yang bersih dari praduga dan khayalan dapat dinyatakan sejalan dengan tuntutan fitrah manusia.<sup>9</sup>

Selain itu, Al-Qur'an juga menuntun pada cara berargumentasi yang sejalan dengan konteks suatu pengetahuan. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, Al-Qur'an mencontohkan empat jenis argumen berikut:<sup>10</sup>

1. argumen yang berdasarkan fakta-fakta empirik yang teramati secara inderawi (*al-burhān al-ḥissī*), seperti pada ayat berikut:

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا تَأْتُوا بِحَافِيَةٍ هَلْ أَشْهَدُوا حَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ (الزخرف [34]: 91)

Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaikat-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggungjawaban. (QS. al-Zukhruf [43]: 19)

Tampak pada ayat ini yang diminta adalah pembuktian berdasar realitas empirik yang terindera.

2. argumen yang berupa nukilan (*al-burhān al-samī*), antara lain:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِمَا قُلْنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (الأعراف [7]: 82)

Dan apabila mereka melakukan perbuatan keji, mereka berkata: "Kami mendapati nenek moyang kami mengerjakan yang demikian itu, dan Allah menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji."

<sup>8</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 249. Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, Al-Qur'an memerintahkan penerapan rasionalitas ilmiah (*al-'aqliyyat al-'ilmīyah*).

<sup>9</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 57. Akal sehat adalah akal yang bekerja sesuai dengan fitrahnya, bukan akal yang melanggar fitrah akal itu sendiri.

<sup>10</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *al-'Aql wa al-'Ilm...*, hlm. 271, dst.

Mengapa kamu mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui? (Q.S. al-A'raf [7]: 28)

Tampak di sini nukilan (*al-burhān al-sam'ī*) dijadikan argumen; bahwa tradisi yang mereka warisi adalah benar.

3. argumen historis (*al-burhān al-tārikhī*), antara lain ayat berikut:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مَنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُنْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنْبَاءٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (الأحقاف [64]: 4)

Katakanlah; “Terangkan kepadaku tentang apa yang kamu sembah selain Allah; perlihatkan kepada-Ku apakah yang telah mereka ciptakan dari bumi ini atau adakah mereka berserikat (dengan Allah) dalam (penciptaan) langit? Bawalah kepada-Ku Kitab yang sebelum (Al-Qur’an) ini atau peninggalan dan pengetahuan (orang-orang dahulu), jika kamu adalah orang-orang yang benar. (QS. al-Aḥqāf [46]: 4)

Tampak pada ayat ini bukti-bukti historis dijadikan dasar untuk membuktikan kebenaran dakwa yang dikemukakan.

4. argumen rasional (*al-burhān al-naẓarī aw al-‘aqli*), antara lain:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (الأنبياء [12]: 42)

Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan selain-Nya? Katakanlah: “Unjukkanlah hujjahmu!” (Al-Qur’an) ini adalah peringatan bagi orang-orang yang bersamaku, dan peringatan bagi orang-orang yang sebelumku. Sebenarnya kebanyakan mereka itu tiada mengetahui yang hak, karena itu mereka berpaling. (QS. al-Anbiyā’ [21]: 24)

Berdasarkan uraian ini, tampak Al-Qur’an mewajibkan upaya kritis dan memerintahkan agar pengetahuan diverifikasi sehingga lepas dari praduga atau *ẓann* yang dapat menjerumuskan ke dalam kekeliruan dan dosa. Maka dapat disimpulkan bahwa sesat pikir menurut Al-Qur’an adalah *ẓann* yang tidak diverifikasi sehingga jatuh ke dalam dosa. Oleh karena itu Al-Qur’an mendorong aktivitas penalaran secara sistematis

dan terukur. Dorongan ini menghendaki penghayatan terhadap sistematika dan alat ukur (*mi'yār*) seperti yang dibahas dalam jalinan bab-bab di belakang.

## 2. Pengertian sesat pikir

Istilah yang mewakili pengertian sesat pikir ini berasal dari bahasa Latin, yaitu kata *fallacia* yang berarti kekeliruan penalaran yang disebabkan oleh pengambilan kesimpulan yang tidak sah.<sup>11</sup> Kata ini diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata *falsifikasi* yang berarti kekeliruan.<sup>12</sup> Istilah lain yang berarti kekeliruan adalah *sofisme*, yaitu pemikiran yang menyesatkan, karena tampaknya ia benar, tapi sebenarnya tidak. Pengertian kekeliruan dapat diterapkan pada setiap aksi akal budi yang tidak sah, karena kekeliruan itu disebabkan oleh tidak dipatuhinya hukum-hukum atau aturan-aturan pemikiran.<sup>13</sup> Menurut KBBI, kata *sofisme* berarti alasan (argumen) palsu yang dimaksudkan untuk menipu atau memperdaya orang lain; ucapan yang muluk-muluk, tetapi hampa.<sup>14</sup>

Menurut Imam al-Ghazālī, sofisme terjadi karena sebagian orang menolak ide bawaan (penganut realisme) dan sebagian yang lain menolak hasil amatan indera (penganut idealisme). Mereka yang menolak ide bawaan (*al-awwaliyyāt*) mengalami kerancuan berpikir, karena terlalu banyak pertimbangan dalam penalaran. Sementara mereka yang menolak hasil amatan indera (*al-hissiyyāt*), menghadapi persoalan tumpang tindihnya dalil yang tak mampu diurai. Bukannya mengevaluasi diri, mereka malah menganggap tidak ada jalan keluar sama sekali, padahal syarat penalaran belum dipenuhi.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 92. Maksud tidak sah di sini adalah melanggar ketentuan-ketentuan logika atau susunan dan penggunaan bahasa serta penekanan kata yang, secara sengaja atau tidak, telah menyebabkan pertautan atau asosiasi gagasan tidak tepat.

<sup>12</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar...*, hlm. 387.

<sup>13</sup> Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 252.

<sup>14</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar...*, hlm. 1327.

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm. 218-219.

Beranjak dari analisis al-Ghazālī ini, dapat dipahami bahwa sesat pikir berkaitan erat dengan persoalan moralitas, yaitu berjiwa besar sehingga mau mengevaluasi diri dan memperbaiki kekeliruan. Menyadari sofisme berkaitan dengan moralitas, maka di kalangan umat Islam disusun etika diskusi (*adāb al-baḥs wa al-munāẓarah*). Definisi *al-munāẓarah* adalah sebagai berikut:<sup>16</sup>

المناظرة: هو المحاوره بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع غربته الصادقة بظهور الحق والإعتراف به لدي ظهوره.

*Munāẓarah* adalah diskusi dua pihak tentang satu topik di mana masing-masing pihak memiliki pandangan yang berbeda dengan pihak lain. Para pihak berupaya meneguhkan pendapatnya dan meruntuhkan pendapat lawan dengan harapan terungkapnya kebenaran yang akan mengundang pengakuan dan penerimaan.

Bagi umat Islam, *munāẓarah* merupakan kegiatan mulia dalam rangka mendekati kebenaran, yaitu diskusi dengan cara-cara yang baik sebagaimana perintah Allah kepada Rasul pada ayat berikut:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk (QS. al-Nahl [16]: 125).

Ayat ini mengandung hikmah yang oleh ulama dirumuskan menjadi kaidah-kaidah *munāẓarah* sebagai berikut:<sup>17</sup>

1. Para pihak harus menghindari fanatisme (*al-ta'aṣṣub*) terhadap pendapat pendahulunya;
2. Para pihak harus berbicara sopan, tidak merendahkan pan-

<sup>16</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 371.

<sup>17</sup> Al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah...*, hlm. 363, dst.

- dangan pihak lain apalagi menghinanya;
3. Berkomitmen menerapkan pemikiran logis yang sah dengan cara mendahulukan dalil yang rajih dan riwayat yang sah;
  4. Menghindari ungkapan yang bertentangan dengan pendapat yang dikemukakan. Jika terjadi demikian, maka harus jujur mengakui bahwa apa yang dikemukakan menjadi tertolak;
  5. Menghindari pertentangan dalam dalil yang dikemukakan;
  6. Dalil tak boleh bertentangan dengan masalah yang dibahas;
  7. Dalil yang dipegang harus logis dan sejalan dengan kaidah yang disepakati oleh para pihak;
  8. Mengungkapkan penerimaan secara eksplisit terhadap proposisi yang diterima sebagai kebenaran;
  9. Menerima konklusi yang dihasilkan dari dalil yang jelas.

Tampak kaidah ini menjadi penuntun agar tak terjerumus ke dalam sesat pikir. Dengan demikian, *munāẓarah* bermanfaat untuk tolong-menolong dalam rangka mencapai pengetahuan yang lebih dekat dengan kebenaran. Mengingat kaidah ini bersumber dari nas syariat, maka mengamalkannya adalah ibadah.

### 3. Macam-macam sesat pikir

Sesat pikir dapat terjadi karena kekeliruan dalam penggunaan bahasa, kesalahan formal yang terkait dengan prosedur penyimpulan dan kesalahan material yang berkaitan dengan isi proposisi. Ketiga macam sesat pikir ini dapat diuraikan sebagai berikut:

#### a. Sesat pikir karena bahasa

Sesat pikir karena bahasa diakibatkan oleh kekeliruan dalam penempatan makna term. Imam al-Ghazālī mengingatkan, tak jarang kekeliruan terjadi karena kekaburan term univok, term equivok dan term analogis.<sup>18</sup> Masing-masing term ini mencakup lebih dari satu makna, dan semuanya merupakan makna yang sah. Dari itu dituntut pemahaman terkait pergeseran makna dalam metafora (*musta'ārah*), pemindahan kata (*manqūlah*) dan analogis (*musytarakah*).

Metafora (*musta'ārah*) adalah kondisi di mana kata yang telah ditetapkan maknanya—sementara waktu karena ada kesesuaian—ia digunakan untuk hal lain tanpa mengubah

---

<sup>18</sup> Al-Ghazālī, *Mihakk al-Nazar* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2016), hlm. 68.

ketetapan asal.<sup>19</sup> Misalnya kata *ibu* (*al-umm*) yang secara metafor digunakan untuk menyebut bumi sebagai ibu manusia (*umm al-basyar*), tanpa mengubah makna asal kata *ibu* yang ditetapkan berdasar konvensi (*waq' lughawī*).

Pemindahan kata (*manqūlah*) adalah kondisi di mana satu kata yang telah ditetapkan untuk satu makna, dipindahkan penggunaannya untuk makna lain secara tetap sehingga kata memiliki lebih dari satu makna.<sup>20</sup> Misalnya kata *al-ṣalāh* yang asal mulanya bermakna doa, lalu dipindahkan (menjadi *ism manqūl*) pada perbuatan shalat yang dilakukan oleh umat Islam. Bedanya dengan metafora adalah pada sifat yang tetap sehingga menambah makna baru bagi kata.

Adapun term analogis (*musytarakah*) adalah kata yang dari semula ditetapkan untuk beberapa makna berdasarkan konvensi linguistik, dan tidak ada yang lebih utama di antaranya.<sup>21</sup> Misalnya kata mata (*al-'ayn*) yang berarti mata air dan juga mata kepala, tanpa adanya penetapan yang lebih dahulu seperti pemindahan kata (*manqūlah*), atau lebih utama seperti pada metafora (*musta'ārah*).

Pergeseran makna harus diwaspadai, sebab bisa menimbulkan kekeliruan dalam penalaran. Dari itu al-Ghazālī mengingatkan agar metafora dihindari dalam argumentasi dan penalaran. Sementara *ism manqūl* dibolehkan karena kebutuhan, asal digunakan dengan penuh kewaspadaan. Adapun term analogis (*lafz musytarak*), diwaspadai dengan memperhatikan konteks penggunaannya. Berikut ini dibahas ragam kekeliruan karena faktor bahasa.

### 1) Kekeliruan term

Telah dijelaskan pada Bab 4, bahwa terdapat tiga macam term, yaitu: 1) term univokal (*lafz mutawaṭi'*); 2) term equivokal (*lafz musyakkakan*); dan 3) term analogis (*lafz musytarak*).<sup>22</sup> Ketiga term ini bermakna universal, hanya saja beda pada

---

<sup>19</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 85.

<sup>20</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 86.

<sup>21</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 86.

<sup>22</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 27, dst.

pola cakupan terhadap satuan partikularia di bawahnya. Term univokal mencakup satuan-satuan sejenis di bawahnya secara setara, term equivok mencakup satuan-satuan sejenis yang berbeda-beda kualitas, sedangkan term analogis mencakup satuan-satuan berbeda-beda yang bukan hanya tidak serupa, bahkan bisa saling bertentangan. Mengingat besarnya potensi keliru pada term analogis, maka diangkat contoh potensi keliru dalam penalaran terhadap term analogis.

Term analogis ditetapkan dari semula untuk makna yang lebih dari satu, tinggal bagaimana penggunaannya secara kasuis-tik. Seperti kasus orang yang dipaksa membunuh (*al-mukrah*), menurut Imam al-Syāfi'ī dikenakan kisas, karena terbukti ia mampu melakukan (*al-mukhtār*). Sedangkan menurut Imam Ḥanafi tidak dikenakan kisas, sebab ia tidak menghendaknya (*ghayr al-mukhtār*). Lalu apa yang dimaksud dengan *al-mukhtār* di sini?

Perbedaan ini timbul karena kata *al-mukhtār* adalah term analogis (*lafẓ musytarak*), sebab di satu sisi bermakna kuasa/mampu (*al-qādir*), maka orang yang dipaksa untuk membunuh itu mampu melakukan perbuatan membunuh. Tapi di sisi lain, kata *al-mukhtār* berarti berbuat berdasarkan kehendak (*al-irādah*), maka orang yang dipaksa membunuh berbuat bukan berdasar kehendaknya.<sup>23</sup> Jadi dua pendapat ini berbeda perspektif dalam memaknai kata *al-mukhtār*.

Ketiadaan kehendak pada orang yang dipaksa menemukan pemaksa pada posisi pelaku langsung (*muqābalat al-mubāsyarah*), maka pemaksalah yang dikisas. Menurut al-Sarakhsī, pendirian Abū Ḥanīfah ini juga terlihat pada kasus pembuat sumur yang disamakan hukumannya dengan si pelaku langsung, yaitu *al-dāfi'* (pendorong korban ke dalam sumur).<sup>24</sup> Dengan melihat pada kehendak, maka inisiator penggalian sumur sebagai otak pelaku dikenai hukuman. Jadi inisiator dan pemaksa dihukum karena berkehendak, sedang *al-dāfi'* dihukum sebagai pelaku langsung. Tetapi orang yang dipaksa tidak dikenakan hukuman, walau ia pelaku langsung.

---

<sup>23</sup> Al-Ghazālī, *Miḥakk al-Nazar...*, hlm. 70.

<sup>24</sup> Al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūṭ*, jld. XXVII (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 15.

Adapun Imam al-Syāfi'ī mengabaikan faktor kehendak yang tak mudah dibuktikan, ia malah fokus pada pelaku langsung. Sikap ini juga terlihat pada kasus saksi yang membatalkan kesaksiannya setelah eksekusi dilaksanakan. Bagi Imam al-Syāfi'ī, ini sama artinya melakukan *jināyah* terhadap korban, maka hakim boleh menetapkan hukuman kisas terhadap saksi.<sup>25</sup> Meski yang membunuh langsung adalah eksekutor, tapi saksi ditempatkan sebagai pelaku langsung (*muqābalat al-mubāsyarah*), tanpa melihat kehendaknya. Jadi saksi dan pemaksa diposisikan sebagai pelaku langsung, sedangkan orang yang dipaksa dihukum sebagai pelaku langsung. Tetapi eksekutor yang juga pelaku langsung tidak dikenakan hukuman.

Tampak pada contoh ini term analogislah yang menimbulkan perspektif berbeda, lalu berakibat pada perbedaan penalaran. Mereka yang tidak menyadari bahwa perspektif inilah sumber masalahnya, maka tidak akan bisa memoderasinya. Bagi yang memaknai kata *al-mukhtār* dengan makna *al-qādir* secara rigid dan kaku, maka tidak bisa menjerat otak pelaku pembunuhan yang modusnya mendorong korban ke dalam sumur. Padahal perasaan keadilan tidak terpuaskan dengan menghukum pelaku langsung saja. Sebaliknya bagi yang memaknai kata *al-mukhtār* dengan makna *al-irādah* secara kaku, tidak bisa menjerat orang yang dipaksa. Padahal ada kalanya politik hukum menuntut dihukumnya *al-mukrah*, seperti pemaksaan melalui fasilitas online yang sulit dilacak pelakunya. Dari itu ada benarnya pendapat sebagian pengikut mazhab al-Syāfi'ī yang melihat pemaksa dan yang dipaksa sebagai mitra kerja sama.<sup>26</sup>

Menyadari kata *al-mukhtār* sebagai term analogis, maka jelas dari semula ia ditetapkan untuk makna *al-qādir* di satu sisi, dan untuk makna *al-irādah* di sisi lain. Tinggal sekarang kemampuan pengemban hukum dalam menempatkan, kapan dan pada kasus yang mana diperlukan perspektif kehendak, dan dalam kondisi bagaimana harus dipakai perspektif pelaku langsung. Maka seorang pengemban hukum dapat bertindak

---

<sup>25</sup> Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, jld. VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1403H/1983M), hlm. 57.

<sup>26</sup> Al-Nawawī, *Minhâj al-Ṭālibîn*, jld. IV (Kairo: Muṣṭafā, t.th.), hlm. 101.

bijaksana dalam memuaskan rasa keadilan masyarakat dan juga bisa memenuhi tuntutan politik hukum.

## 2) Kekeliruan metaforis

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, metafora (*musta'ā-rah*) adalah kondisi di mana kata yang telah ditetapkan maknanya digunakan untuk hal lain tanpa mengubah ketetapan asal. Misalnya penggunaan kata yang menunjukkan bagian dari makhluk hidup untuk benda mati, seperti kata *mata* yang dipakai untuk *mata air* (*'ayn al-mā'*).<sup>27</sup> Sesat pikir yang disebabkan oleh metafora disebut sesat pikir metaforisasi (*fallacy of metaphorization*).<sup>28</sup> Misalnya:

- Mencuri adalah tindak pidana
- Semua tindak pidana harus dihukum
- Maka pencuri hati harus dihukum

Imam al-Ghazālī mengingatkan agar metafor dihindari dalam berargumen, tapi dianjurkan dalam pidato, nasehat dan syair.<sup>29</sup>

## 3) Kekeliruan aksentuasi

Kekeliruan aksentuasi adalah kekeliruan equivokasi, sebabnya adalah perubahan aksen atau tekanan.<sup>30</sup> Dalam bahasa Indonesia, ada kata-kata yang apabila aksennya diubah, akan memiliki arti yang berbeda. Misalnya *apel*, jika tekanan pada huruf 'a' artinya ialah pohon/buah apel, tetapi jika tekanan terletak pada suku kata 'pel', artinya ialah apel bendera, dan sebagainya. Ini disebut sesat pikir aksen (*fallacy of accent*).<sup>31</sup> Misalnya:

- Beruang tidak berakal
- Koruptor adalah beruang
- Maka koruptor tidak berakal

Kata beruang pada contoh ini akan bermakna memiliki banyak uang jika aksennya diberi tekanan pada 'ber' sehingga ia menjadi awalan. Tetapi jika tidak diberi tekanan, maka ia bermakna hewan tertentu sehingga menjadi metafor. Jika pre-

---

<sup>27</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 87.

<sup>28</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 93.

<sup>29</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 86.

<sup>30</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 254.

<sup>31</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 93.

mis ini dipahami dalam arti yang hakiki, maka terjadi sesat pikir. Sebab term tengah pada dua premis tersebut adalah dua hal yang berlainan.

#### 4) Kekeliruan kalimat bermakna ganda

Uraian di atas menunjukkan kekeliruan karena kata itu sendiri, namun ada kalanya kekeliruan terjadi karena susunan kata yang bisa menimbulkan makna ganda.<sup>32</sup> Misalnya ayat ini:

...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...

...padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat"...

Menurut al-Qurṭubī, sebagian ulama menyatakan bahwa kata "*wa al-rāsikhūn...*" adalah pokok pikiran baru yang terputus dari redaksi di belakangnya. Sementara sebagian ulama lainnya meyakini bahwa kalimat tersebut merupakan kesatuan.<sup>33</sup> Menurut Imam al-Ghazālī kalimat pada ayat ini harus diputus, sebab jika disambung akan menjadi proposisi yang keliru.<sup>34</sup>

Kalimat yang bermakna ganda disebut amfibologi,<sup>35</sup> ini terjadi apabila suatu kalimat tersusun sedemikian rupa sehingga artinya dapat ditafsirkan berbeda-beda. Misalnya:<sup>36</sup>

Konklusi	Premis minor	Premis mayor
فهو كالحجر	يعلم الحجر	كل ما علمه العاقل فهو كما علمه والعاقل
Maka ia seperti batu	Yg berakal tahu batu	Setiap yg berakal tahu, maka seperti yg ia tahu

Potensi keliru pada contoh ini terjadi karena *ḍamīr (fa-huwa)* pada konklusi bisa ditunjukkan kepada *al-‘āqil*, maka konklusinya: Orang yang berakal itu seperti batu. Ini sesat pikir, sebab mustahil jika yang seperti batu itu orangnya. Sebaliknya jika *ḍamīr* ditunjukkan kepada *al-ma‘qūl*, maka konklusinya: Sesuatu yang dipikirkan itu seperti batu. Makna ganda juga berakibat pada sesat pikir formal, sebab term tengah menjadi tidak

<sup>32</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 207.

<sup>33</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jld. IV (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 15.

<sup>34</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 201.

<sup>35</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 253.

<sup>36</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 208.

jelas keberadaannya, apakah pada subjek atau pada prediket. Berikut uraian sesat pikir formal.

## b. Sesat pikir formal

Sesat pikir formal terjadi karena pelanggaran terhadap bentuk (*form*) silogisme sebagaimana figura (*al-syaki*) dan modus (*al-durūb*) yang dijelaskan pada Bab 8. Kekeliruan juga bisa terjadi karena tak memenuhi ketentuan term dan premis sehingga silogisme tidak bisa menghasilkan konklusi yang sah, berikut uraiannya.

### 1) Sesat pikir empat term

Bentuk sah silogisme adalah yang memiliki tiga term, maka tidak sah sebuah silogisme yang di dalamnya terdapat empat term, sebab melanggar ketentuan term.<sup>37</sup> Masalahnya, tak selamanya sesat pikir empat term ini disadari, bahkan bisa terselubung, misalnya:<sup>38</sup>

Konklusi	Premis mayor	Premis minor
فقليل من الناس عاقل	وكل كاتب عاقل	قليل من الناس كاتب
Maka sedikit manusia berakal	Setiap penulis berakal	Sedikit manusia penulis

Jika kata *qalīl* (sedikit) tidak dimaknai menegasi yang banyak, maka konklusi ini benar. Sebab kata *al-nās* (manusia) adalah term universal, maka benar adanya bahwa *‘āqil* yang sedikit itu tercakup di dalam universalitas term *al-nās*. Tapi jika yang dimaksud hanya yang sedikit, yaitu *kātib* dan *‘āqil*, maka susunan silogisme menjadi kacau. Sebab menjadikan premis minor (*qalīl min al-nās kātib*) mengandung dua buah term secara potensial, yaitu:

Term kedua: أن ذلك البعض قليل	Term pertama: بعض الناس كاتب
Bahwa sebagian tersebut adalah sedikit	Sebagian manusia adalah penulis

Kedua term ini menghadirkan dua prediket (*maḥmūl*) bagi kata *al-ba‘d* yang merupakan subjek (*mawḍū‘*). Akibatnya, yang terjadi pada premis mayor (*wa kullu kātib ‘āqil*) adalah penetapan terhadap salah satu dari dua prediket, yaitu *kātib*, bukan *‘āqil*. Kalau begitu, tidak mungkin pada konklusi terjadi

<sup>37</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 93.

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *Mi‘yār al-‘Ilm...*, hlm. 210.

penetapan terhadap kedua prediket, yaitu *kātib* dan *‘āqil* sekaligus. Inilah sesat pikir dalam rusaknya format silogisme karena empat term.

## 2) Sesat pikir proses tak sah

Proses yang tidak sah (*illicit process*) dapat terjadi karena term premis tidak berdistribusi tetapi term konklusi berdistribusi.<sup>39</sup> Ini melanggar ketentuan term seperti dijelaskan pada Bab 8, misalnya:

- Beberapa menteri bukan sarjana
- Semua pimpinan departemen RI adalah sarjana

Sesat pikir karena proses yang tidak sah dapat terjadi karena term tengah tidak terbedakan dengan jelas, misalnya:<sup>40</sup>

Konklusi	Premis mayor	Premis minor
كل إنسان حيوان	وكل بشر حيوان	كل إنسان بشر
Maka sedikit manusia berakal	Setiap penulis berakal	Sedikit manusia penulis

Pada contoh ini, term tengah (*al-ḥadd al-awsaṭ*) yaitu kata *basyar*, adalah term minor (*al-ḥadd al-aṣghar*) yang beda kata tapi sama maknanya. Dengan kata lain, *al-ḥadd al-awsaṭ* adalah *al-ḥadd al-aṣghar* itu sendiri. Dari itu, keberadaan term tengah dalam premis minor menjadi samar, apakah ada pada subjek atau pada prediket, akibatnya proses penyimpulan menjadi cacat.

## 3) Sesat pikir term tengah yang tak berdistribusi

Sesat pikir ini terjadi karena term tengah tidak berdistribusi, padahal untuk memperoleh konklusi yang benar term tengah sekurang-kurangnya satu kali berdistribusi.<sup>41</sup> Misalnya:

- Sebagian hewan adalah kerbau
- Semua anjing adalah hewan

## 4) Sesat pikir dua premis negatif

Sesat pikir ini terjadi karena menarik konklusi dari dua buah premis negatif. Padahal dari dua premis negatif tidak dapat ditarik konklusi yang benar, misalnya,<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 59, 93.

<sup>40</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 211.

<sup>41</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 58, 94.

<sup>42</sup> Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 211.

Premis mayor:  
ممتنع أن يكون الحجر حيوانا  
Tertolak bahwa batu itu hewan

Premis minor:  
ممتنع أن يكون الإنسان حجرا  
Tertolak bahwa manusia itu batu

Konklusi:  
فممتنع أن يكون الإنسان حيوانا  
Tertolak bahwa manusia adalah hewan

Premis pada contoh ini merupakan proposisi negatif, premis minor, perhatikan premis minor sebenarnya bermakna:

Premis minor:  
لا إنسان واحد، حجر  
Tak ada satu pun manusia itu batu

Dengan makna seperti ini, maka cukuplah argumen bahwa premis-premis yang menyusun silogisme ini adalah negatif sehingga tidak dapat menghasilkan konklusi.

### c. Sesat pikir material

Sesat pikir material ialah sesat pikir yang terjadi bukan karena bahasa atau bentuk penalaran yang tidak sah, melainkan yang terjadi pada materi atau isi penalaran itu sendiri. Sesat pikir material ini bisa saja terjadi karena mencampur aduk hal yang kebetulan dengan yang sebenarnya, memutlakkan sesuatu yang relatif, atau sengaja menghindari dari pokok persoalan (*ignoratio elenchi*).<sup>43</sup> Berikut ini diurai beberapa bentuk sesat pikir material:

#### 1) Argumen terhadap orangnya (*argumentum ad hominem*)

Sesat pikir ini terjadi karena argumentasi yang diberikan tidak tertuju kepada persoalan yang sesungguhnya, tetapi terarah kepada pribadi orang yang menjadi lawan bicara.<sup>44</sup> Terkait dengan masalah ini, Poespoprodjo mengatakan:<sup>45</sup>

Sebenarnya dalam perdebatan, kita jangan memandang siapa yang berkata, tetapi apa yang menjadi persoalan. Akan tetapi, tidak jarang dalam prakteknya, seseorang tergoda mengorek-ngorek hak yang kurang baik yang menjadi latar belakang atau perangai lawan supaya kata-kata lawan menjadi kurang mendapatkan perhatian atau respek.

<sup>43</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 255.

<sup>44</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

<sup>45</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 255.

Poespoprodjo mengungkap sebenarnya sesat pikir seperti ini terjadi karena tidak ada niat baik dari pelaku.

## **2) Argumen mempermalukan (*argumentum ad verecundium*)**

Ini merupakan suatu seruan untuk membangkitkan rasa malu.<sup>46</sup> Sesat pikir ini terjadi karena argumentasi yang diberikan memang sengaja tidak terarah kepada persoalan yang sesungguhnya, tetapi dibuat sedemikian rupa untuk membangkitkan perasaan malu si lawan bicara. Misalnya: "Jika Anda benar-benar seorang pembela kebenaran, Anda pasti akan membenarkan saya karena apa yang saya katakan selalu benar". Hal itu sering pula dilakukan oleh pemasang iklan. Misalnya: "Orang yang benar-benar bijaksana ialah orang yang selalu menggunakan produk kami".<sup>47</sup>

## **3) Argumen kewibawaan (*argumentum auctoritatis*)**

Menurut Poespoprodjo, sesat pikir ini disebut juga *ipse dixit*, sebab terjadi karena memberhalakan pemikiran.<sup>48</sup> Jadi argumen yang dikemukakan tidak berdasarkan penalaran sebagaimana mestinya, tetapi didasarkan pada kewibawaan si pembicara terdahulu.<sup>49</sup>

## **4) Argumen ancaman (*argumentum ad baculum*)**

Argumen ancaman mendesak orang untuk menerima suatu konklusi tertentu dengan alasan bahwa jika menolak akan membawa akibat yang tidak diinginkan.<sup>50</sup>

## **5) Argumen belas kasih (*argumentum ad misericordiam*)**

Menurut Poespoprodjo, ini merupakan seruan untuk membangkitkan belas kasihan.<sup>51</sup> Menurut J.H. Rapar, sesat pikir ini sengaja terarah untuk membangkitkan rasa belas kasihan lawan bicara dengan tujuan untuk memperoleh pengampunan.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 256.

<sup>47</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

<sup>48</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 260.

<sup>49</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

<sup>50</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

<sup>51</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 256.

<sup>52</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

## 6) Argumen demi rakyat (*argumentum ad populum*)

Sesat pikir ini terjadi karena hendak membangkitkan prasangka kelompok.<sup>53</sup> Argumen ini dibuat untuk menghasut massa, rakyat, kelompok untuk membakar emosi mereka dengan alasan bahwa pemikiran yang melatarbelakangi suatu usul atau program adalah demi kepentingan rakyat atau kelompok itu sendiri. Argumen ini bertujuan untuk memperoleh dukungan atau membenarkan tindakan si pembicara.<sup>54</sup>

## 7) Argumen ketidaktahuan (*argumentum ad ignorantiam*)

Sesat pikir ini terjadi karena berkesimpulan bahwa A harus diterima karena non-A tidak dapat ditunjukkan, atau tidak dapat dibuktikan.<sup>55</sup> Apabila kita memastikan bahwa sesuatu itu tidak ada karena kita tidak mengetahui apa pun juga mengenai sesuatu itu, hal itu adalah sesat pikir. Belum tentu bahwa apa yang tidak diketahui itu benar-benar tidak ada. Sesat pikir yang demikian disebut *argumentum ad ignorantiam*.<sup>56</sup>

### 4. Relevansi dengan kajian hukum

Sebagaimana dijelaskan pada awal bab, kegiatan penalaran hukum mendapat dorongan kuat dari Al-Qur'an, bahkan diminta tanggung jawab akhirat. Dari itu—bagi seorang muslim—penalaran bukan hanya rutinitas dalam profesi hukum, bahkan ibadah. Dengan menyadarinya sebagai ibadah, maka logika penalaran hukum harus dihayati dan diterapkan dalam perilaku profesi hukum.

Penghayatan dan penerapan logika penalaran hukum dapat membentuk membentuk karakter pengemban hukum berintegritas, di mana terjadi integrasi antara apa yang diyakini dengan apa yang dikatakan dan dilakukannya. Ketika seorang pengembang hukum meyakini suatu kebenaran, maka ia akan berkata dan berbuat benar.

Mengingat kebenaran dan keadilan merupakan konsep yang abstrak, maka logika penalaran hukum diperlukan untuk

---

<sup>53</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 255.

<sup>54</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

<sup>55</sup> Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 258.

<sup>56</sup> Rapar, *Pengantar Logika...*, hlm. 94.

menurunkan konsep yang abstrak menjadi konkret. Jadi logika penalaran hukum adalah sarana konkretisasi konsep keadilan dan kebenaran, sekaligus sebagai sarana membangun integritas calon penganut hukum.

### C. Rangkuman

Berdasarkan uraian materi yang disajikan, dapat dikemukakan beberapa rangkuman berikut:

1. Mempelajari logika dapat mengantarkan manusia pada sikap yang objektif, tegas dan berani. Ini bisa dicapai jika logika penalaran hukum dihayati dan diwujudkan ke dalam sikap dan perilaku.
2. Al-Qur'an memerintahkan manusia menjauhi *ẓann* yang berakibat dosa, sebab *ẓann* menimbulkan prasangka apriori dan menjadikan *ẓann* sebagai dasar perbuatan dapat menimbulkan kerugian.
3. *Ẓann* yang timbul dalam batin tidak bisa dihindari, oleh karena itu perintah menjauhi *ẓann* berarti kewajiban melakukan sesuatu yang dapat menghindarkan diri dari *ẓann* yang berakibat dosa, yaitu mengkritisi atau melakukan verifikasi berdasar alat ukur yang sah sehingga benar salah suatu *ẓann* terungkap jelas.
4. Al-Qur'an melarang berpegang pada pengetahuan yang tidak diverifikasi kebenarannya, dari itu pendengaran, penglihatan dan hati dimintai pertanggungjawaban.
5. Manusiadilarangmengikutitakhyul (*al-'aqliyyatal-kharāfiyyah*), taklid buta (*al-'aqliyyat al-muqallidah*), dugaan (*al-'aqliyyat al-mutakharrisah*) dan hawa nafsu (*al-'aqliyat al-mutbi'ah li al-hawā*). Untuk dapat menghindarinya, maka diperlukan metode yang sekaligus menjadi sarana verifikasi *ẓann*.
6. Istilah sesat pikir berasal dari bahasa Latin, yaitu kata *fallacia*, artinya kekeliruan penalaran yang disebabkan oleh pengambilan kesimpulan yang tidak sah. Kata ini diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi kata *falsifikasi* yang juga berarti kekeliruan.
7. Istilah lain yang juga berarti kekeliruan adalah *sofisme*. yaitu pemikiran yang menyesatkan, karena tampaknya benar,

tetapi sebenarnya tidak. Pengertian ini dapat diterapkan pada setiap aksi akal budi yang tidak sah, karena kekeliruan itu disebabkan tidak mamatuhi hukum-hukum atau aruran-aturan pemikiran.

8. Sesat pikir karena bahasa terjadi karena keliru menggunakan term, atau keliru dalam menggunakan aksen yang membedakan arti suatu kata, atau terjadi karena keliru dalam menggunakan konstruksi kalimat yang bermakna ganda.
9. Sesat pikir formal terjadi karena penggunaan proses yang tidak sah, atau tidak memenuhi ketentuan term dan premis.
10. Sesat pikir material terjadi karena penggunaan argumen terhadap orangnya (*argumentum ad hominem*), penggunaan argumen yang mempermalukan (*argumentum ad verecundium*), penggunaan argumen kewibawaan (*argumentum auctoritatis*), penggunaan argumen ancaman (*argumentum ad baculum*), penggunaan argumen belas kasih (*argumentum ad misericordiam*), penggunaan argumen demi rakyat (*argumentum ad populum*), penggunaan argumen ketidaktahuan (*argumentum ad ignorantiam*).

#### D. Saran Bacaan

Al-Ghazālī. *Mi'yār al-'Ilm fi al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.

Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*, cet. XVII. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

#### E. Latihan

1. Jelaskan pengertian sesat pikir.
2. Jelaskan maksud perintah mejauhi *ẓann* dalam ayat 12 Surah al-Hujurat.
3. Bedakan secara kontras hakikat term metaforis dan analogis.
4. Buatlah perbedaan kontras antara sesat pikir karena kesalahan formal dengan kesalahan material.
5. Berikan argumen ringkas tentang pentingnya internalisasi logika penalaran hukum.
6. Dalam metafora (*musta'ārah*) terjadi...
  - a. pemindahan kata.

- b. analogi.
  - c. pergeseran makna.
  - d. penetapan makna asal.
7. Pemindahan kata (*manqūlah*) adalah penggunaannya satu kata untuk makna lain secara...
- a. tetap.
  - b. sementara.
  - c. analogis.
  - d. metaforis.
8. Perhatikan proposisi berikut: Hal yang disukai semua orang adalah baik; Bunga disukai semua orang; Maka bunga bank adalah baik. Di sini terjadi kekeliruan...
- a. aksentuasi.
  - b. term bermakna ganda.
  - c. premis negatif.
  - d. metaforis.
9. Perhatikan premis berikut:Menyadap adalah perbuatan pidana; Semua perbuatan pidana harus dihukum; Maka petani yang mneyadap harus dihukum. Di sini terjadi kekeliruan...
- a. aksentuasi.
  - b. term bermakna ganda.
  - c. premis negatif.
  - d. metaforis.
- 10.Integritas berarti kesesuaian antara keyakinan dengan...
- a. perkataan.
  - b. perbuatan.
  - c. a dan b salah.
  - d. a dan b benar.

## F. Daftar Istilah

Metafora (*musta'ārah*) adalah kata yang telah ditetapkan maknanya, tapi sementara waktu—karena ada kesesuaian—digunakan untuk hal lain tanpa mengubah ketetapan asal.

Sofisme berarti alasan (argumen) palsu yang dimaksudkan untuk menipu atau memperdaya orang lain; ucapan yang muluk-muluk, tetapi hampa.

## Daftar Pustaka

- Abdul Chaer. *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, cet. I. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, edisi revisi, cet. III. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Ahmad Daudy. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Ahmad Rifai. *Penemuan Hukum oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, cet. II. Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Al-Akhḍarī, ‘Abd al-Raḥmān. *Matn Sullam al-Munawwaraq*. Surabaya: al-Maktabah al-Saqāfiyyah, t.th.
- Al-‘Alamī, ‘Abd al-Ḥamīd. *Manhaj al-Dars al-Dilālī ‘ind al-Imām al-Syāṭṭbī*. Maroko: al-Mamlakah al-Maghribiyyah; Wizārat al-Awqāf wa Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2001.
- ‘Alī Ḥasb Allāh. *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1982.
- Andi Hamzah. *Kamus Hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.
- Anton M.M. *Asas dan Kaidah Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: BPHN, 1974.
- Apeldorn, Van. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1978.
- Al-Baḥārī, Muḥibb al-Dīn ibn ‘Abd al-Syakūr. *Musallam al-Ṣubūt*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Bambang Sugiharto, I. *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Budiono Kusumohamidjojo. *Filsafat Kebudayaan; Proses Realisasi Manusia*, cet. I. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Fū’ad ‘Abd al-Bāqi, Muḥammad. *al-Mu’jam al-Mufahras; li Alfāz al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ḥadiṣ, 2001.
- Al-Baqillānī. *al-Inṣāf fīmā Yajib l’tiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl bih*, cet. III. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1993.
- Bernard Arif Sidharta. *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I. Bandung: Mandar Maju, 1999.

- Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, cet. III. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Bruggink. *Refleksi tentang Hukum*. Jakarta: Citra Aditya, 2009.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Ja'fī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, tahkik: Muṣṭafā Dīb. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1407 H/1987 M.
- Creutzfeldt N., M. Mason, & K. McConnachie (Ed.), *Routledge Handbook of Socio-Legal Theory and Methods*. New York: Routledge, 2020.
- Al-Damanhūrī, Aḥmad. *Īdāḥ al-Mubham min Ma'ānī al-Sulam*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Dewa Gede Atmadja, I. *Pengantar Penalaran Hukum, dan Argumentasi Hukum*. Denpasar: Bali Aga, 2009.
- Dudung Abdurrachman. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Echols, John. M dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, cet. XX. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Ewing, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy*, cet. II. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- Fajlurrahman Jurdi. *Logika Hukum*, cet. I. Jakarta: Kencana, 2017.
- Friedman, Lawrence M. *Sistem Hukum: Perspektif Ilmu Sosial*, cet. III. Bandung: Nusa Media, 2009.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*, terj. Sheed and Ward. New York: The Seabury Press, 1975.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Al-Ghazālī. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Qutaybah, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Syifā' al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

- \_\_\_\_\_. *Asās al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Mihakk al-Nazar fī al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-Ḥadīṣah, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jld. I. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.
- Giddens, Anthony & Jonathan Turner (eds.). *Social Theory Today*, terj, Yudi Santoso. Yogyakarta: Pelajar, 2008.
- Al-Ḥasanī, Ismā'īl. *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Hart, H.L.A. *The Concept of Law*, edisi ketiga. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hilman Hadikusuma. *Bahasa Hukum Indonesia*. Bandung: Alumni, 2010.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984.
- Ibn Ḥazm. *al-Taqrīb li Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfāz al-Āmiyyah wa al-Amsilah al-Fiqhiyyah*, tahkik: Aḥmad Farīd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Ibn Taymiyyah. *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyīn*, tahkik: 'Abd al-Ṣamad Syarf al-Dīn al-Kibtī, cet. I. Beirut: al-Mū'assasah al-Rayyān, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Naqḍ al-Manṭiq*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

- Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, cet. I (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022).
- \_\_\_\_\_. *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta 'lili dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali*. Banda Aceh: LKaS, 2009.
- Jan Hendrik Rapar. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Jazim Hamidi. *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuan Hukum Baru dengan Interpretasi Teks*. Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika* , cet. IV (Jakarta: Kencana. 2010).
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005).
- Al-Jurjānī. *Kitāb al-Ta'rifāt*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Jorgensen, Marianne W. dan Phillips, Louise J. *Analisis Wacana; Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno, Lilik Wahyuni dan Suwarno, cet. V. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Juwaynī. *al-Waraqāt*. Semarang: Toha Putra, t.th.
- Kaelan M.S. *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni Agama dan Humaniora*. Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- Kansil. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1977.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn Mukhtār. *al-Istiqrā' wa Dawruhu fī Ma'rifah al-Maqāṣid al-Syarī'ah*, cet. I. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidi; Ḥujjiyatuhu, Dawābiṭuhu, wa Majālātuhu*. Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998.
- Khālid Ramaḍān Ḥasan. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Madanī, 1998.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 2005.

- Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Made Pasek Diantha, I. *Metodologi Penelitian Hukum Normatif; dalam Justifikasi Teori Hukum*, cet. III. Jakarta: Kencana, 2019.
- Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Al-Mīdānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan al-Ḥabnakah. *Dawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Morissan. *Metode Penelitian Survei*, cet. 2. Jakarta: Kencana, 2014.
- Muhammad Rakhmat. *Logika Hukum: Dialog Antara Analitik Sintetik Hingga Pmbacaan terhadap Dekonstruksi atas makna Teks & Realitas Hukum*, cet. I. Majalengka: Unit Penerbitan Universitas Majalengka, 2015.
- Al-Muḥāsibī, al-Ḥārīs ibn Asad. *al-'Aql Fahm al-Qur'ān*, tahkik: Ḥusayn al-Quwwatīlī, cet I. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Mundiri. *Logika*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Munir Fuady. *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, cet. I. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Al-Najjār, 'Abd Allāh Mabruk. *al-Madkhal al-Mu'āṣirah li Fiqh al-Qānūn* (Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001).
- Natsir Asnawi, M. *Hermeneutika Putusan Hakim: Pendekatan Multidisiplin dalam Memahami Putusan Peradilan Perdata*. cet. I, edisi revisi. Yogyakarta: UII Press, 2020.
- Al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn*. Kairo: Muṣṭafā, t.th.
- Nerhot, Patrick F. (Ed.), *LAW, INTERPRETATION AND REALITY Essays in Epistemology, Hermeneutics and Jurisprudence*, edisi pertama. Dordrecht: Springer Science, 1990.
- Noeng Muhadjir. *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011.

- Osman Bakar. *Hirarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto. Jakarta: Mizan, 1997.
- Paltridge, Brian. *Discourse Analysis*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Poespoprodjo W. *Logika Sietifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*, cet. I (Bandung: Remadja Karya, 1987.
- Popper, Karl R. *Realism and the Aim of Science*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyah, t.th.
- Rabi', 'Abd Allāh. *Al-Qaṭ'yyah wa al-Zanniyyah fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. I. Kairo: Dār al-Nahar, 1996.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet. IV. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Al-Ṣabbān, Abī al-'Irfān Muḥammad ibn 'Alī. *Ḥāsiyyah 'alā Syarḥ al-Sulam lil Malawī*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.
- Al-Sarakhsī. *Kitāb al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Sausure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum (Cours de Linguistique Générale)*, terj. Rahayu S. Hidayat, cet. III. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Sidharta. *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum, Buku Satu: Akar Filosofis*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2013.
- Sidi Gazalba. *Sistematika Filsafat; Buku Keempat: Pengantar Kepada Teori Nilai*, cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang, 2002.

- Soerjono Soekanto. *Pengantar Penelitian Hukum*, cet. III. Jakarta: UII Press, 1986.
- Sudarsono. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Rineka Cipta 2001.
- Sugiyono. *Memahami Penelitian Kualitatif*, cet. XII. Bandung: Alfabeta, 2016.
- Sutan Takdir Alisyahbana. *Bahasa Hukum*. Jakarta: BPHN, 1974.
- Al-Syāfi'ī. *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1403H/1983M.
- Syahrizal Abbas dkk. *Filsafat Hukum Islam*, cet. I. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḏah al-'Arabiyah, 1981.
- Al-Syanqīṭī. *Adāb al-Baḥs wa al-Munāẓarah*, tahkik: Su'ūd ibn 'Abd al-'Azīz al-'Arīfī, cet. I. Mekah: Dār al-'Ālam wa al-Fawā'id, 1426 H.
- Al-Syāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnaṭī al-Mālikī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- Theo Huijbers. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Klaten: Intan Pariwara, 1997.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat. Jakarta: Gramedia, 2008.
- 'Ulwān, Fahmī Muḥammad. *Al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah. 1989.
- Vago, S., & Barkan, S. E. *Law and Society*, edisi kedelapan. New York: Routledge, 2018.
- Verhaak. C dan R. Haryono Imam. *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*. Jakarta: Gramedia, 1995.
- Vincent A. Anfara Jr. dan Norma T. Mertz (ed.). *Theoretical Frameworks in Qualitative Research*, edisi kedua. Los Angeles: SAGE Publications, 2015.

- Vries, U. de. (2013). Kuhn and Legal Research: A Reflexive Paradigmatic View on Legal Research. *Law and Method*, 3, 7-25.
- Yahya Harahap, M. *Hukum Acara Perdata tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian dan Putusan Pengadilan*. Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Yayat Sudaryat. *Makna dalam Wacana; Prinsip-prinsip Semantik dan Pragmatik*, cet. I. Bandung: Yrama Widya, 2008.
- Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.

## CONTOH MODUS YANG MENGHASILKAN KONKLUSI

Bagian ini merupakan kelanjutan, sekaligus pendalaman bagi kajian pada Bab 8, maka difokuskan pada contoh-contoh modus (*ḍurūb*). Dari empat figura (*asykāl*) yang melahirkan 256 modus, dikemukakan contoh untuk 19 modus yang menghasilkan konklusi. Detailnya, 4 modus pada Figura 1, 4 modus pada Figura 2, 6 modus pada Figura 3, dan 5 modus pada Figura 4, berikut uraiannya.

### A. Modus dalam Figura 1

Telah dijelaskan pada Bab 8, bahwa term M pada Figura 1 berada pada kolom 2 dan 3 (lihat: Tabel 8.2), yaitu berposisi sebagai prediket (*maḥmūl*), pada premis minor dan subjek (*mawḍūʿ*) pada premis mayor. Figura 1 adalah bentuk paling sempurna dari modus silogisme karena tiga alasan berikut ini:

1. Pergerakan nalar berangkat dari premis yang minor ke yang mayor;
2. Konklusi jelas dengan sendirinya dalam proposisi;
3. Menghasilkan empat proposisi yang berkonklusi;

Tiga hal ini menjadikan Figura 1 sangat sempurna, perhatikan contoh berikut ini:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah suḡhrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
يدخل الجنة akan masuk syurga	كل مؤمن صادق الإيمان Setiap mukmin yg sah iman	مؤمن صادق الإيمان mukmin yang sah iman	علي Ali
term mayor	term tengah	term tengah	t minor
Konklusi:			
Prediket		Subjek	
يدخل الجنة akan masuk syurga		علي Ali	

Agar dapat menghasilkan konklusi, Figura 1 harus memenuhi dua prinsip sebagai syaratnya, yaitu:

1. kualitas premis minor adalah afirmatif;
2. kuantitas premis mayor adalah universal.

Untuk lebih mudah dipahami, berikut ini ditabulasikan modus-modus yang berkonklusi dalam Figura 1:

**Tabel 1. Modus (*ḍurūb*) yang Berkonklusi dalam Figura 1**

Modus	Premis minor	Premis mayor	Konklusi
Pertama	Universal afirmatif	Universal afirmatif	Universal afirmatif
Kedua	Universal afirmatif	Universal negatif	Universal negatif
Ketiga	Partikular afirmatif	Universal afirmatif	Partikular afirmatif
Keempat	Partikular afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah*.

Untuk memberikan gambaran yang utuh, berikut ini dibuat ilustrasi dari keseluruhan modus dalam Figura 1:

**Tabel 2. Enam Belas Modus (*ḍurūb*) dalam Figura 1**

Mayor \ Minor	Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Universal negatif (Proposisi E)	Partikular negatif (Proposisi O)
Universal afirmatif (Proposisi A)	Universal afirmatif (Proposisi A)	X	Universal negatif (Proposisi E)	X
Partikular afirmatif (Proposisi I)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	X	Partikular negatif (Proposisi O)	X
Universal negatif (Proposisi E)	X	X	X	X
Partikular negatif (Proposisi O)	X	X	X	X

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah*.

Tampak pada tabulasi ini figura satu memiliki enam belas modus silogisme, tetapi hanya empat modus saja yang menghasilkan konklusi. Berikut contohnya:

1. Modus pertama (*al-ḍarb al-awwal*), tersusun dari premis minor dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi universal afirmatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah suḡhrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
التوابون yg bertaubat	وخير الخطائين Sebaik-baik yg berbuat salah	خطاء berbuat salah	كل بني آدم Setiap anak adam
term mayor	term tengah	term tengah	term minor
Konklusi:			
Prediket		Subjek	
التوابون adalah yang bertaubat		فخير بني آدم Sebaik-baik anak adam	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah suhrā</i> )	فقد دخل شهر الصوم	كلما رؤي الهلال رمضان
	maka masuk bulan puasa	Jika terlihat anak bulan Ramadan
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	فقد وجب الصيام	كلما دخل شهر الصوم
	maka wajiblah puasa	Jika telah masuk bulan puasa
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	فقد وجب الصيام	كلما رؤي الهلال رمضان
	maka wajiblah puasa	Jika terlihat anak bulan Ramadan

2. Modus kedua (*al-ḍarb al-ṣānī*), tersusun dari premis minor yang universal afirmatif dan premis mayor yang universal negatif. Modus ini menghasilkan konklusi yang universal negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah suhrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
الا مخير kecuali ia berkehendak	ولا رهين بكسبه tidak ada yg mendapat balasan atas perbuatannya	رهينة mendapat balasan	كل نفس بما كسبت Setiap orang berdasar apa yg diperbuatnya
term mayor	term tengah	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
الا مخير kecuali ia berkehendak		فلا نفس كاسية Tidak ada orang yang berbuat	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah suhrā</i> )	فريقا كذبوا و فريقا يقتلون	كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم
	sebagian mendustai dan yg lain membunuhnya	Manakala Rasul menyampaikan hal yg tak disukai oleh mereka
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	بناجين من العذاب	ولا أحد من مكذبي رسول أو قاتليهم
	mereka lepas dari azab	Tak seorangpun yang mendustai Rasul atau membunuhnya
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	بناجين من العذاب	فليس البتة كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم
	mereka lepas dari azab	Tidak sama sekali jika Rasul menyampaikan hal yg tak disukai

3. Modus ketiga (*al-ḍarb al-sālis*), tersusun dari premis minor yang partikular afirmatif dan premis mayor yang universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi partikular afirmatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
حل ميتته Halal bangkainya	وكل سمك Setiap ikan	سمك adalah ikan	بعض الحيوان Sebagian hewan
term mayor	term tengah	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
حل ميتته Halal bangkainya		بعض الحيوان Sebagian hewan	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	صار عالما	ربما إذا درس الطالب علوم الشريعة
	Maka ia menjadi alim	Ada kala jika pelajar mempelajari ilmu syariah
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	عاملا بما يعلم أو غير عامل	و دائما إما أن يكون العالم
	Ada yg beramal atau tidak	Selalu saja orang alim itu
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	كان عاملا بما يعلم أو غير عامل	فقد يكون إذا درس الطالب علوم الشريعة
	Adalah ia mengamalkan ilmu atau tidak	Maka kadang kala jika pelajar mempelajari ilmu syariah

4. Modus keempat (*al-ḍarb al-rābi*), tersusun dari premis minor partikular afirmatif dan premis mayor yang universal negatif. Ini menghasilkan konklusi partikular negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
مغبون itu rugi	ولا أحد من الذين يعملون الصالحات Tak seorangpun yg berbuat baik	يعملون الصالحات berbuat baik	بعض الناس Sebagian orang
t mayor	term tengah	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ليس بمغبون tidak merugi		فبعض الناس Sebagian orang	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	ستعاد نشاطه	ربما إذا نام المجتهد
	Maka ia mempersiapkan diri	Ada kala jika mujtahid tidur
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	يחס منه الكسل عن العمل	ولا أحد يستعيد نشاطه
	Dianggap malas bekerja	Tak seorangpun yang mempersiapkan diri
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	يחס منه الكسل عن العمل	فليس كلما نام المجتهد
	Dianggap malas bekerja	Bukanlah kala mujtahid tidur

## B. Modus dalam Figura 2

Telah dijelaskan pada Bab Delapan, bahwa term M (*terminus medius/al-hadd al-awsāt*) pada Figura 2 berada pada kolom 2 dan 4 (lihat: Tabel 8.2), yaitu berposisi sebagai prediket (*maḥmūl*), baik pada premis minor maupun pada premis mayor. Agar dapat menghasilkan konklusi, Figura 2 harus memenuhi dua prinsip sebagai syaratnya, yaitu sebagai berikut:

1. kualitas (afirmatif/negatif) pada dua proposisi yang menyusunnya harus berbeda;
2. kuantitas premis mayor harus universal.

Agar dapat memahaminya dengan baik, berikut ini dibuat tabulasi modus-modus dari Figura 2 yang berkonklusi:

**Tabel 3. Modus (*ḍurūb*) yang Berkonklusi dalam Figura 2**

Modus	Premis minor	Premis mayor	Konklusi
Pertama	Universal afirmatif	Universal negatif	Universal negatif
Kedua	Universal negatif	Universal afirmatif	Universal negatif
Ketiga	Partikular afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif
Keempat	Universal negatif	Universal afirmatif	Partikular negatif

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifaḥ*.

Tampak di sini terdapat empat modus (*ḍurūb*) pada Figura 2 yang menghasilkan konklusi. Untuk memberikan gambaran yang utuh, berikut ini ditampilkan ilustrasi dari keseluruhan modus Figura 2 dalam tabulasi berikut:

**Tabel 4. Enam Belas Modus (*ḍurūb*) dalam Figura 2**

Mayor Minor	Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Universal negatif (Proposisi E)	Partikular negatif (Proposisi O)
Universal afirmatif (Proposisi A)	X	X	Universal negatif (Proposisi E)	X
Partikular afirmatif (Proposisi I)	X	X	Partikular negatif (Proposisi O)	X
Universal negatif (Proposisi E)	Universal negatif (Proposisi E)	X	X	X
Partikular negatif (Proposisi O)	Partikular negatif (Proposisi O)	X	X	X

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah*.

1. Modus pertama (*al-ḍarb al-awwal*), tersusun dari premis minor universal afirmatif dan premis mayor universal negatif. Modus ini menghasilkan konklusi universal negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah suhrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
مسرور adalah senang	ولا حزين Tak ada orang sedih	مسرور adalah senang	كل ضاحك بالفعل Setiap orang yg tertawa
term tengah	Term mayor	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
حزين adalah sedih		فلا ضاحك بالفعل Tidak ada orang yang tertawa	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah suhrā</i> )	فالحياة باقية فيه	مهما تنفس المريض
	maka ia masih hidup	Jika orang sakit bernafas
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	بذني حياة	وليس أحد من الجامادات
	Memiliki kehidupan	Tidak satu pun dari benda
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	فهو من الجامادات	فليس البتة إذا تنفس المريض
	itu benda	Bukanlah orang sakit yg bernafas

2. Modus kedua (*al-ḍarb al-sānī*), tersusun dari premis minor yang universal negatif dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi universal negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
مسرور adalah senang	وكل ضاحك بالفعل Setiap orang yang tertawa	مسرور adalah senang	لا حزين Bukanlah yg sedih
term tengah	Term mayor	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
بضاحك بالفعل itu orang yang tertawa		فلا حزين Bukanlah yg sedih	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tāli</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	فهو ميت	ليس البتة إذا كان الجسد يتحرك بالإرادة
	maka ia mati	Sama sekali bukan jika jasad bergerak berdasarkan kehendak
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	هو ميت	وكل جسد لا يأكل ولا يتنفس
	adalah mati	Tiap jasad yg tak makan dan tak bernafas
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	فهو لا يأكل ولا يتنفس	فليس البتة إذا كان الجسد يتحرك بالإرادة
	maka ia tidak makan dan tidak bernafas	Maka tidak sama sekali jika jasad bergerak berdasarkan kehendak

3. Modus ketiga (*al-ḍarb al-sālis*) dalam Figura 2, tersusun dari premis minor partikular afirmatif dan premis mayor universal negatif. Ini menghasilkan konklusi partikular negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
بكاتب adalah penulis	ولا أحد من الأميين Tidak satupun yg buta huruf	كاتب penulis	بعض الناس Sebagian manusia
term tengah	Term mayor	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
بأمي adalah buta huruf		فليس بعض الناس Maka bukanlah sebagian manusia	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	كان أبيض البشرة	قد يكون إذا كان الإنسان أرويبا
	maka ia berkulit putih	Ada kala benar, jika orang itu Eropa
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	بأبيض البشرة	ولا أحد من الزوج
	berkulit putih	Tak satupun dari orang Negro
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	فهو واحد من الزوج	فقد لا يكون إذا كان الإنسان أرويبا
	maka ia salah seorang dari bangsa Negro	Maka bukanlah, jika orang itu berbangsa Eropa

4. Modus keempat (*al-ḍarb al-rābī*'), tersusun dari premis minor yang partikular negatif dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi yang kuantitasnya partikular dan kualitasnya negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
يدخل الجنة	وكل مؤمن	لا يدخلون الجنة	بعض الناس
akan masuk syurga	Tiap orang beriman	tidak masuk syurga	Sebagian manusia
term tengah	Term mayor	term tengah	term minor
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ليسوا بمؤمنين		فبعض الناس	
bukanlah orang beriman		Sebagian manusia	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	كان أسود البشرة	قد لا يكون إذا كان الإنسان طويلا
	maka ia berkulit hitam	Ada kala bukan, jika orang itu tinggi
	Term tengah	Term minor
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	أسود البشرة	كل زنجي
	berkulit hitam	Setiap orang Negro
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	فهو زنجي	قد لا يكون إذا كان الإنسان طويلا
	maka ia orang Negro	Maka ada kala, jika orang itu tinggi

### C. Modus dalam Figura 3

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa term M pada Figura 3 berada pada kolom 1 dan 3, (lihat: Tabel 8.2), yaitu sebagai subjek (*mawḍū'*) pada premis minor dan juga sebagai subjek (*mawḍū'*) pada premis mayor. Agar dapat menghasilkan konklusi, Figura 3 harus memenuhi dua prinsip sebagai syaratnya, yaitu:

1. premis minor harus berkualitas afirmatif;
2. salah satu dari dua premisnya harus berkuantitas universal.

Berikut ini modus yang berkonklusi dalam Figura 3:

**Tabel 5. Modus (*ḍurūb*) yang Berkonklusi dalam Figura 3**

Modus	Premis minor	Premis mayor	Konklusi
Pertama	Universal afirmatif	Universal afirmatif	Partikular afirmatif
Kedua	Universal afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif
Ketiga	Universal afirmatif	Partikular afirmatif	Partikular afirmatif
Keempat	Universal afirmatif	Partikular negatif	Partikular negatif
Kelima	Partikular afirmatif	Universal afirmatif	Partikular afirmatif
Keenam	Partikular afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rīfah*.

Tampak di sini terdapat enam modus pada Figura 3 yang menghasilkan konklusi. Perhatikan, konklusi pada modus dalam Figura 3 semuanya berkuantitas partikular, baik kualitasnya afirmatif maupun negatif. Untuk memberikan gambaran yang utuh, berikut ini dibuat ilustrasi dari keseluruhan modus dalam Figura 3:

**Tabel 6. Enam Belas Modus (*ḍurūb*) dalam Figura 3**

Mayor Minor	Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Universal negatif (Proposisi E)	Partikular negatif (Proposisi O)
Universal afirmatif (Proposisi A)	Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Universal negatif (Proposisi E)	Partikular negatif (Proposisi O)
Partikular afirmatif (Proposisi I)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	X	Partikular negatif (Proposisi O)	X
Universal negatif (Proposisi E)	X	X	X	X
Partikular negatif (Proposisi O)	X	X	X	X

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rīfah*.

1. Modus pertama (*al-ḍarb al-awwal*), tersusun dari premis minor universal afirmatif dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi partikular afirmatif, misalnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
قابل للعلم وصنعة الكتابة dapat menerima ilmu & menulis	و كل إنسان Setiap manusia	حيوان adalah hewan	كل إنسان Tiap manusia
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
قابل للعلم وصنعة الكتابة dapat menerima ilmu dan menulis		بعض الحيوان Sebagian hewan	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	كانت فاكهة	كلما كانت الثمرة تفاحا
	maka masuk bulan puasa Term minor	Jika terlihat anak bulan Ramadan Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	كانت قابلة لأن تعصر شرابا	وكلما كانت تفاحا
	maka wajiblah puasa Term mayor	Jika telah masuk bulan puasa Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	قابلة لأن تعصر شرابا	فقد يكون إذا كانت الثمرة تفاحا
	maka wajiblah puasa	Jika terlihat anak bulan Ramadan

2. Modus kedua (*al-ḍarb al-sānī*), tersusun dari premis minor yang universal afirmatif dan premis mayor universal negatif. Modus ini menghasilkan konklusi partikular negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
مكلف شرعا dibebani hukum	ولا نائم tiada orang tidur	يفقد حسه الظاهر Inderanya tak berfungsi	كل النائم Tiap orang tidur
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
مكلف dibebani hukum		فليس بعض من يفقد حسه الظاهر Tidaklah sebagian yg inderanya tak berfungsi	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah suhrā</i> )	كان قابلا للتعلم وصنعة الكتابة	كلما كان الحيوان إنسانا
	maka ia dapat menerima ilmu dan dapat menulis	Mana kala adalah hewan itu manusia
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	كان طيرا	وليس البتة إذا كان الحيوان إنسانا
	maka ia adalah burung	Tidak sama sekali jika hewan adalah manusia
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	كان طيرا	فقد لا يكون إذا كان قابلا للتعلم وصنعة الكتابة
	maka ia adalah burung	Maka kadang kala tidak adalah jika ia dapat menerima ilmu dan dapat menulis

3. Modus ketiga (*al-ḍarb al-šālīs*) dari Figura 3, tersusun dari premis minor universal afirmatif dan premis mayor partikular afirmatif. Ini menghasilkan konklusi partikular afirmatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah suhrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
رسامون Ahli tulisan	و بعض الخطاطين Sebagian kaligrafer	ماحر صنعة البنان Ahli pekerjaan tangan	كل خطاط Setiap kaligrafer
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
رسامون Adalah ahli tulisan		فبعض ماحر صنعة البنان Sebagian ahli pekerjaan tangan	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah suhrā</i> )	كانت سعيدة	كلما كانت النفس رضية
	maka adalah ia bahagia	Mana kala jiwa diridhai
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	تقية مؤمنة	وبعض النفوس الرضية
	adalah takwa dan beriman	Sebagian jiwa yang diridhai
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	كانت تقية مؤمنة	فقد يكون إذا كانت النفس سعيدة
	maka adalah ia takwa dan beriman	Maka kadang kala, adalah jika jiwa itu bahagia

4. Modus keempat (*al-ḍarb al-rābi'*) dari Figura 3 ini, tersusun dari premis minor yang universal afirmatif dan premis mayor yang partikular negatif, konklusinya partikular negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
تصح صلاته Sah shalatnya	وليس بعض الصبيان tiada sebagian anak	هو دون التكليف الشرعي tidak dibebani syariat	كل صبي Kanak-kanak
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
تصح صلاته Sah shalatnya		فليس بعض من هو دون تكليف الشرعي Tiada sebagian yang tidak dibebani syariat	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	كان مطلوباً شرعاً	كلما كان العلم نافعا للدين والدنيا
	Adalah ia dituntut oleh syariat	Manakala adalah ilmu itu bermanfaat bagi agama dan dunia
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	من علوم الشرعية	وقد لا يكون العلم نافعا للدين والدنيا
	adalah bagian dari ilmu syariat	Kadangkala tiadalah ilmu itu bermanfaat bagi agama dan dunia
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	كان من علوم الشرعية	فقد لا يكون إذا كان العلم مطلوباً شرعاً
	adalah bagian dari ilmu syariat	Maka tiadalah apabila ilmu itu dituntut secara syariat

5. Modus kelima (*al-ḍarb al-khāmis*) dari Figura 3 ini, tersusun dari premis minor yang partikular afirmatif dan premis mayor yang universal afirmatif, konklusinya partikular afirmatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
يتحرك بالإرادة bergerak berdasar kehendak	وكل حيوان Setiap hewan	إنسان adalah manusia	بعض الحيوان Sebagian hewan
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
يتحرك بالإرادة bergerak berdasar kehendak		بعض الإنسان Sebagian manusia	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	أو ساجدا	أحيانا إما أن يكون المصلي راععا
	atau sujud	Sewaktu-waktu orang yg shalat itu rukuk
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	هو خاضع لربه	كل مصل راعع
	la rendah diri pada Tuhan	Setiap orang shalat yang rukuk
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	او خاضع لربه	فأحيانا إما أن يكون المصلي ساجدا
	atau merendahkan diri kepada Tuhannya	Maka sewaktu-waktu orang yang shalat itu sujud

6. Modus keenam (*al-ḍarb al-sādis*) dari Figura 3, tersusun dari premis minor partikular afirmatif dan premis mayor universal negatif. Modus ini menghasilkan konklusi yang kuantitasnya partikular dan kualitasnya negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
بدم adalah darah	ولا شئ من الورد Tak satupun dari mawar	أحمر adalah merah	بعض الورد Sebagian mawar
term mayor	term tengah	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ليس بدم bukan darah		فبعض الأحمر Maka sebagian merah	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	كان حيا	ربما يكون إذا كان السمك في الماء
	maka ia hidup	Hendaknya jika adalah ikan di dalam air
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	بطائر	ولا شئ من السمك
	adalah burung	Tiada satupun dari ikan
	Term mayor	Term tengah
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	كان طائرا	فقد لا يكون إذا كان السمك حيا
	adalah ia itu burung	Maka kadang kala tiadalah jika ikan hidup

**D. Modus dalam figura 4**

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa term M pada Figura 4 berada pada kolom 2 dan 4 (lihat: Tabel 8.2), yaitu berposisi sebagai subjek (*mawḍūʿ*) pada premis minor dan sebagai prediket (*maḥmūl*) pada premis mayor. Agar dapat menghasilkan konklusi yang benar, disyaratkan agar tidak berhimpundua perkara, yaitu kualitas negatif dengan kuantitas partikular, baik pada kedua premis maupun salah satu premisnya. Misalnya premis minor atau premis mayor adalah partikular negatif, atau premis minor partikular sedang premis mayor negatif. Kecuali dalam kondisi konsisten dan koheren, maka premis minor partikular afirmatif bersama premis mayor universal negatif dapat menghasilkan konklusi. Berikut modus yang berkonklusi:

**Tabel 7. Modus (*ḍurūb*) yang Berkonklusi dalam Figura 4**

Modus	Premis minor	Premis mayor	Konklusi
Pertama	Universal afirmatif	Universal afirmatif	Partikular afirmatif
Kedua	Universal afirmatif	Partikular afirmatif	Partikular afirmatif
Ketiga	Universal afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif
Keempat	Universal negatif	Universal afirmatif	Universal negatif
Kelima	Partikular afirmatif	Universal negatif	Partikular negatif

Sumber tabel: diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah*.

Tampak di sini terdapat lima modus pada Figura 4 yang menghasilkan konklusi. Untuk memberikan gambaran yang utuh, berikut ini dibuat ilustrasi dari keseluruhan modus dalam Figura 4:

**Tabel 8. Enam Belas Modus (*ḍurūb*) dalam Figura 4**

Mayor \ Minor	Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Universal negatif (Proposisi E)	Partikular negatif (Proposisi O)
Universal afirmatif (Proposisi A)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Partikular afirmatif (Proposisi I)	Partikular negatif (Proposisi O)	X
Partikular afirmatif (Proposisi I)	X	X	Partikular negatif (Proposisi O)	X
Universal negatif (Proposisi E)	Universal negatif (Proposisi E)	X	X	X
Partikular negatif (Proposisi O)	X	X	X	X

Sumber tabel: : diadaptasi dari al-Midānī, *Ḍawābiṭ al-Maʿrifah*.

1. Modus pertama (*al-ḍarb al-awwal*) dari Figura 4, tersusun dari premis minor universal afirmatif dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi partikular afirmatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
نجم itu bintang	و كل جرم سماوي ناري tiap benda langit yg bercahaya	هو زينة للسماء itu perhiasan langit	كل نجم Setiap bintang
t tengah	term mayor	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
جرم سماوي ناري adalah benda bercahaya		فبعض ما هو زينة للسماء Sebagian perhiasan langit	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	يدرككم الموت didapati engkau oleh mati	أينما تكونوا Di mana pun kamu berada
	Term minor	Term tengah
	Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	تأتي أينما تكونوا Datang di mana kau berada
Term tengah		Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )		جاءت آجالكم Maka telah datanglah ajalmu

2. Modus kedua (*al-ḍarb al-sānī*), tersusun dari premis minor yang universal afirmatif dan premis mayor partikular afirmatif. Ini menghasilkan konklusi partikular negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
بيض adalah telur	و بعض ما ينكسر Sebagian yang pecah	فهو ذو قشر كلسي memiliki cangkang rapuh	كل بيض Setiap telur
term tengah	term mayor	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ينكسر adalah pecah		فبعض ما هو ذو قشر كلسي Sebagian yang memiliki cangkang rapuh	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	أو غير نجيب	دائما إما أن يكون الولد نجيبا
	atau tidak beruntung	Selamanya ada kala bahwa anak itu beruntung
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	نجباء	وبعض الناجحين في حياتهم
	adalah yang beruntung	Sebagian yang berhasil dalam hidupnya
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	أو غير نجيب	فقد يكون إما أن يكون الولد ناجحا في حياته
	atau tidak beruntung	Maka ada kala anak itu berhasil dalam hidupnya

3. Modus ketiga (*al-ḍarb al-sālīs*) dari Figura 4, tersusun dari premis minor universal afirmatif dan premis mayor partikular negatif. Ini menghasilkan konklusi partikular negatif. Contoh:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
بجمل adalah unta	و لا شيء من ذوات الحافر Tak satupun yg menggali lubang	ذو رقبة طويلة berleher panjang	كل جمل Setiap unta
term tengah	term mayor	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ليس من ذوات الحافر tidak menggali lubang		فبعض ما هو ذو رقبة طويلة Sebagian yang berleher panjang	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	فالشمس بعيدة عن وسط السماء	كلما كان الظل ممتدا
	matahari jauh dari tengah langit	Ketika bayang memanjang
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	له ظل يمتد	ولا شيء من الهواء
	itu bayangan memanjang	Sama sekali tidak ada bagi angin
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natījah</i> )	كان الهواء له ظل	فقد لا يكون إذا كان الشمس بعيدة عن وسط السماء
	adalah angin itu memiliki bayangan	Kadang tiadalah jika matahari jauh dari tengah langit

4. Modus keempat (*al-ḍarb al-rābi'*), tersusun dari premis minor universal negatif dan premis mayor universal afirmatif. Modus ini menghasilkan konklusi universal negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
هو من الناس bagian dari manusia	وكل ضاحك Setiap yang tertawa	هو سمك adalah ikan	لا أحد من الناس Tak satupun manusia
term tengah	term mayor	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
هو ضاحك adalah yang tertawa		فلا أحد من السمك Tidak satupun dari ikan	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuensi ( <i>al-tālī</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	فهو ذو رائحة الطيب maka ia beraroma harum	ليس البتة كلما كان النبات زهرا Tidaklah mana kala tumbuhan itu bunga
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	زهرا adalah bunga	وكل تفتح الثمر قبل عقده Setiap yang mekar sebelum waktunya
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	فهو تفتح الثمر قبل عقده maka ia bukan mekar sebelum waktunya	فليس البتة كلما كان النبات ذا رائحة الطيب Maka tidaklah mana kala tumbuhan memiliki aroma yang baik

5. Modus kelima (*al-ḍarb al-khāmis*), tersusun dari premis minor partikular afirmatif dan premis mayor universal negatif. Modus kelima ini menghasilkan konklusi yang kuantitasnya partikular dan kualitasnya negatif. Berikut contohnya:

Premis mayor ( <i>muqaddimah kubrā</i> )		Premis minor ( <i>muqaddimah sughrā</i> )	
Prediket	Subjek	Prediket	Subjek
بإنسان Adalah manusia	ولا أحد من الملائكة Tak satupun dari malaikat	مؤمنين adalah beriman	بعض الناس Sebagian manusia
term tengah	term mayor	term minor	term tengah
Konklusi			
Prediket		Subjek	
ليسوا بملائكة adalah bukan malaikat		فبعض المؤمنين Sebagian orang beriman	

Berikut ini contoh silogisme hipotetik:

Premis/konklusi	Konsekuen ( <i>al-tāli</i> )	Anteseden ( <i>al-muqaddam</i> )
Premis minor ( <i>Muqaddimah sughrā</i> )	او قائما في الليل	أحيانا إما أن يكون العابد صائما
	atau shalat malam	Kadang kala ahli ibadah berpuasa
	Term minor	Term tengah
Premis mayor ( <i>Muqaddimah kubrā</i> )	هو صائم	ولا أحد يشرب الماء
	adalah orang yg puasa	Tak satupun yang minum air
	Term tengah	Term mayor
Konklusi ( <i>Al-Natijah</i> )	أو يشرب الماء	فقد لا يكون إما أن يكون العابد قائما في الليل
	atau meminum air	Maka bukanlah ada kalanya ahli ibadah itu shalat malam





Saat ini perlu inovasi baru dalam membangun studi argumentasi yuridis, terutama pada ranah afektif. Untuk itu perlu dilakukan eksplorasi terhadap khazanah keilmuan hukum Islam yang kaya gagasan-gagasan inspiratif.

Berdasarkan eksplorasi yang penulis lakukan selama hampir 15 tahun, terbukti adanya inovasi yang tergolong baru di zamannya. Di kalangan *uṣūliyyūn* klasik, ditemukan inovasi metode *al-qiyaṣ al-fiqhī* yang disistematisasi ulang oleh al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). Begitu pula metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang digagas oleh al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M). Lalu di abad modern, al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M), menawarkan metode *qiyaṣ maṣlaḥat kulliyah*.

Ketiga tokoh ini telah melakukan integrasi antara pola penalaran deduktif dan induktif. Kiranya inovasi yang dilakukan oleh para pendahulu kita, bisa menginspirasi pengembangan studi logika penalaran hukum kekinian, terutama pada ranah afektif. Lalu apa yang bisa kita tawarkan di era posmodern ini?



Jl. Ar-Raniry No. 1 Komp. Pascasarjana  
UIN Ar-Raniry Banda Aceh 23111

 [percetakan@ar-raniry.ac.id](mailto:percetakan@ar-raniry.ac.id)

 [ar-ranirypress](https://www.facebook.com/ar-ranirypress)  [ar-ranirypress](https://www.instagram.com/ar-ranirypress)

