

The Contemporary methodologies of Islamic law generally are based on burhani epistemology. Those use the modern branches of philosophy such as hermeneutics, semiotics, anthropology, sociology, and history, as their theoretical framework. In the history of Islamic law, Islamic legal thinkers in Andalusia such as Ibnu Hazm, Ibnu Rusyd, and asy-Syatibi also had ever used burhani epistemology —according to the philosophical thought developing in that time. The article, as an introduction, tries to describe and analyze how burhani epistemology was used by Islamic legal thinkers in Andalusia as theoretical framework to formulate Islamic legal methodologies. By using historical approach, it is concluded that Aristotle philosophy, called as 'ilm al-burhan, was used by Islamic legal thinkers in Andalusia as scientific base and foundation of their Islamic legal methodologies. They used Aristotle logic consistently as theoretical framework, and this certainly had significant implication to the methodological construction. Their Islamic legal methodology generally was based on syllogism (al-qiyas al-jami'), induction method (istiqra'), and those had to refer to final cause (as-sabab al-qa'iy) of syari'ah, named as maqasid asy-syari'ah. Their thought actually intended to using ilm al-burhani (the philosophy and science) as foundation and basic epistemology of Islamic law that Islamic law was based on "certainty" (al-qat'i) not only based on possibility (az-zann).

Key words: Logika, Hukum Islam, Andalusia

Nalar Burhani Dalam Hukum Islam (Sebuah Penelusuran Awal)

Agus Moh. Najib

A. Pendahuluan

Pembaruan pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer umumnya berbentuk tawaran-tawaran metodologi baru yang berbeda dengan metodologi klasik. Pendekatan yang digunakan pada umumnya menekankan pada pemahaman wahyu dari sisi konteksnya. Hubungan teks wahyu dalam hubungannya dengan perubahan sosial tidak disusun melalui

interpretasi literal tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu.¹ Walaupun tawaran metodologi hukum Islam tersebut memiliki model yang berbeda-beda antara satu tokoh dengan yang lainnya, namun secara umum memiliki kecenderungan rasional-filosofis atau dengan kata lain menggunakan nalar *burhani* sebagai pijakan pemikiran mereka. Pemikir-pemikir tersebut, untuk menyebutkan sebagiannya, adalah Fazlur Rahman (w. 1998), Sa'id al-Asymawi, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, dan Abdullahi Ahmed an-Naim.² Mereka semua berpijak pada kerangka berfikir yang rasional-filosofis untuk membangun pemikiran dan tawaran metodologinya.

Disiplin ilmu Hukum Islam (*fiqh*), bersama-sama dengan ilmu Bahasa Arab dan ilmu Kalam, pada dasarnya berpijak pada nalar *bayani* karena berlandaskan pada otoritas teks. Mayoritas ahli hukum Islam dalam sepanjang sejarahnya memang telah menggunakan nalar *bayani* ini sebagai landasan berfikirnya.³ Al-Qur'an dan as-Sunnah yang menjadi sumber hukum Islam merupakan teks yang berbahasa Arab, sehingga pada dasarnya pemikiran hukum Islam, se-liberal apapun, tidak akan bisa sama sekali lepas dari teks. Oleh karena itu pemikiran hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis pada dasarnya hanya "meminjam" nalar *burhani* sebagai dasar pijakan untuk menganalisis maksud teks al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum Islam. Karenanya al-Jabiri menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam hukum Islam semacam ini dengan istilah *ta'sis al-bayan 'ala al-burhan*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayani*, dalam hal ini adalah hukum Islam, dengan dasar pijakan kerangka berfikir *burhani*.⁴

Para ahli hukum Islam yang telah disebutkan di atas menggunakan dan mengadopsi pemikiran-pemikiran filosofis yang telah berkembang pada masa modern, seperti hermeneutika, semiotika, sejarah, antropologi, sosiologi

¹Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 231.

²Misalnya *Ibid.*, p. 231-253. Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

³Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Saqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), p. 13-14.

⁴*Ibid.*, p. 514.

dan cabang-cabang filsafat lainnya, namun semuanya mengacu pada penggunaan nalar *burhani* (rasional-filosofis) sebagai pijakannya. Dalam sejarah hukum Islam, kecenderungan *burhani* dalam hukum Islam ini sebenarnya telah dipraktikkan oleh para ahli hukum Islam di Andalusia (Spanyol Islam) seperti Ibnu Hazm, Ibnu Rusyd, dan asy-Syatibi, sesuai dengan perkembangan pemikiran rasional-filosofis ketika itu.⁵

Dengan demikian pada masa modern ini —dalam bentuknya yang berbeda— telah terjadi kebangkitan kembali adanya kecenderungan menggunakan nalar *burhani* (rasional-filosofis) dalam mengkaji dan membangun konstruksi keilmuan hukum Islam, sebagaimana telah dilakukan oleh ahli-ahli hukum Islam di Andalusia. Atas dasar itu sebagai sebuah langkah awal menarik kiranya dikaji bangunan epistemologi nalar *burhani* dalam pemikiran hukum Islam klasik tersebut.

B. Tinjauan Umum Nalar *Burhani*

Nalar, atau dalam bahasa Arab disebut dengan *Aql*, secara bahasa berarti pikiran, daya intelektualitas atau pemahaman.⁶ Dalam literatur filsafat, khususnya filsafat ilmu, nalar didefinisikan dengan definisi yang bermacam-macam, tergantung dari sudut pandang dan pemikiran masing-masing pemikir seperti Immanuel Kant, Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Andre Lalande ataupun Mohammed Arkoun. Dalam tulisan ini penulis lebih cenderung untuk mendefinisikan nalar sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri. Ia mendefinisikan nalar dengan "himpunan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan aturan-aturan (berpikir) yang diberikan oleh kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan".⁷ Dengan demikian, menurut definisi tersebut, suatu nalar akan sangat tergantung bahkan terbentuk dari kultur yang melatarbelakanginya. Dengan kata lain sebuah kultur dalam masyarakat akan menentukan dan memaksakan —baik disadari atau tidak

⁵Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), p. 118-132 dan 162-171.

⁶Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1980), p. 630.

⁷Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi: Silsilah Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Dar at-Tali'ah, 1984), p. 15-16.

disadari— cara berpikir mereka dalam memperoleh pengetahuan.

Ketika mengkaji nalar dalam pemikiran Islam klasik, termasuk di dalamnya hukum Islam, maka perlu melihat nalar yang dibentuk oleh kebudayaan Islam-Arab, karena hampir seluruh keilmuan Islam merupakan khazanah intelektual yang lahir dari dan diproduksi oleh kebudayaan Islam-Arab. Nalar keilmuan Islam yang merupakan produk dari kebudayaan Islam-Arab tersebut terdiri atas tiga sistem pengetahuan atau episteme, yaitu episteme bahasa yang berasal dari kebudayaan Arab sendiri, episteme gnosis yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetis, dan episteme rasionalis (*burhani*) yang berasal dari Yunani.

Apabila nalar *bayani* menjadikan teks baik dari al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'* maupun hasil *Ijtihad* sebagai otoritas rujukan utama untuk memperoleh pengetahuan, sementara nalar *'irfani* melalui metode *kasyf* (intuisi batin) untuk mendapat pengetahuan, maka nalar *burhani* berpegang pada kekuatan alami manusia, berupa pengalaman inderawi dan otoritas akal, untuk mendapatkan pengetahuan tentang alam. Nalar *burhani* ini sesungguhnya lebih spesifik dinisbatkan pada pemikiran Aristoteles. Apabila ada filosof Yunani lain yang pemikirannya juga diadopsi oleh para pemikir Islam, maka itu tidak termasuk dalam nalar *burhani*. Dengan demikian yang dimaksud dengan *burhani* adalah metode penalaran Aristoteles beserta seluruh pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.⁸

Pembentukan tiga nalar keilmuan Islam tersebut terjadi pada pertengahan abad 2 H sampai dengan abad 3 H, yang kemudian dikenal dengan sebutan "masa kodifikasi" (*'asr at-tadwin*). Pada masa itu berlangsung proyek konstruksi budaya secara massif dalam pengalaman sejarah peradaban Islam. Peradaban ini membentuk sebuah kerangka rujukan bagi pemikiran Arab-Islam dengan segenap disiplin keilmuannya yang beragam. Dengan demikian, yang dimaksud "masa Kodifikasi" di sini bukan sekadar proses pembukuan dan pembakuan disiplin-disiplin keilmuan, yang sebenarnya sudah muncul pada masa sebelumnya, tetapi merupakan sebuah rekonstruksi kebudayaan secara menyeluruh, dengan segenap hal yang dukandung oleh proses tersebut, baik yang berupa eliminasi,

⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arab*, p. 383-384. Idem, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 120.

suplementasi, dominasi, pembungkaman, manipulasi, dan penafsiran, yang kesemuanya itu dipengaruhi oleh faktor-faktor ideologis dan faktor-faktor sosial kultural yang beragam.⁹

Nalar *burhani* sudah dikenal di dunia Islam semenjak Ibnu Sina dan puncaknya terjadi pada al-Gazali. Namun nalar *burhani* yang hampir semuanya merujuk pada filsafat Aristoteles tersebut diadopsi tidak secara konsisten, tetapi diambil secara eklektis dan digabungkan dengan pemikiran-pemikiran lain, baik dari nalar *bayani* maupun dari nalar *'irfani*.¹⁰ Pemikiran eklektis dari para pemikir di dunia Islam Timur itu sesungguhnya dipengaruhi —walaupun tidak secara langsung— oleh perseteruan antara kekuasaan politik Abbasiyah di Irak dan Fatimiyah di Mesir, yang masing-masing memiliki proyek pemikirannya sendiri. Dengan demikian konflik dan benturan yang terjadi di antara dua kekuasaan besar tersebut tidak hanya terbatas pada lingkup ideologis semata, tetapi juga masuk ke akar-akar epistemologinya, ke sistem pengetahuan atau epistemanya. Dua proyek pemikiran tersebut pada gilirannya kemudian mempengaruhi corak pemikiran para ilmuannya yang berusaha bersifat eklektis.

Proyek pemikiran Fatimiyah sesungguhnya merupakan perpanjangan tangan dari tradisi pemikiran Syi'ah. Sistem pengetahuannya berdasarkan pada pemikiran *'irfani* atau gnosis-mistik. Dalam tradisi *'irfan* inilah pemikiran Syi'ah bertemu dengan gerakan kaum sufi, para ahli filsafat batiniah dan kaum Isyraqi (Iluminasionis). Sementara proyek pemikiran yang dikembangkan oleh dinasti Abbasiyah bertolak dari masa kodifikasi (*tadwin*) disiplin-disiplin keilmuan Islam, tidak lama setelah berdirinya dinasti tersebut dengan kokohnya. Pada masa kodifikasi tersebut, proyek pemikiran yang dilakukan secara umum mengambil bentuk kompilasi dan rekonstruksi warisan pemikiran bahasa dan agama yang berasal dari masa jahiliyah dan masa permulaan Islam.¹¹

⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 59-60.

¹⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 482-487. Sikap eklektis ini antara lain terlihat pada al-Gazali. Pada satu kesempatan ia memegang logika Aristoteles, termasuk Sylogisme-nya, namun dalam metode al-qiyas ia tidak menggunakan al-qiyas al-jami' (sylogisme) dalam menetapkan hukum Islam, tetapi tetap menggunakan al-qiyas al-usuli. Misalnya Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustafa fi 'Ilm al-'Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), p. 324.

¹¹ *Idem*, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 106-107.

Apabila nalar *burhani* di dunia Islam Timur diambil secara eklektis, maka tidak demikian di dunia Islam bagian Barat, dalam hal ini adalah daerah Andalusia dan wilayah Magribi (Afrika Utara), dengan Cordova sebagai pusatnya. Hal ini terutama karena wilayah Islam bagian Barat berada jauh dari pengaruh konflik politik, ideologi, dan budaya dari dua kekuasaan besar Abbasiyah dan Fatimiyah. Di samping itu, penduduk Andalusia lebih tertarik untuk menekuni ilmu-ilmu warisan kuno pra-Islam yang dianggap tidak bermasalah dan juga tidak dipersoalkan oleh kalangan *fuqaha'*, yaitu Matematika, Astronomi, Kedokteran dan Logika. Setelah mendalami ilmu-ilmu tersebut, baru kemudian mereka menenekuni bidang metafisika.

Dengan demikian filsafat muncul di Andalusia dalam konteks sejarah yang sama sekali berbeda dengan yang dialami filsafat di wilayah Timur. Pada wilayah Islam bagian Timur, awalnya yang terjadi adalah gerakan kaum Syi'ah yang menggunakan filsafat agama Hermetisme, lalu diikuti oleh para penguasa Abbasiyah —yang dimulai dengan gerakan penerjemahan dan pembangunan *bait al-hikmah*— yang memanfaatkan filsafat metafisika Aristoteles, baik yang asli maupun yang palsu. Warisan-warisan pra-Islam tersebut kemudian difungsikan sebagai alat memperebutkan hegemoni dan dominasi budaya antara kaum Syi'ah dan Abbasiyah, di samping untuk memecahkan persoalan-persoalan ilmu kalam.

Sementara itu di wilayah Islam bagian Barat, tradisi keilmuannya berlangsung secara alami. Filsafat muncul di sana seabad setelah masyarakat banyak mengkaji dan mempelajari matematika, astronomi dan logika. Jadi berada jauh dari pengaruh sentralisme problem-problem ilmu kalam dalam lingkup pemikiran teoritis wilayah Timur, seperti problem harmonisasi antara akal dan teks wahyu. Keadaan dan perkembangan semacam ini pada gilirannya membuat kalangan pengkaji filsafat di Andalusia terbebaskan dari belenggu-belenggu dominasi budaya seperti yang dialami kalangan pengkaji filsafat di Timur sejak kemunculan filsafat di wilayah tersebut. Belenggu-belenggu dimaksud adalah hambatan-hambatan epistemologis yang diwariskan oleh tradisi ilmu kalam di satu pihak dan juga prinsip-prinsip gnosis-mistis dari Neo-Platonisme (cabang Timur) di pihak lainnya, sebagaimana yang terjadi di wilayah Timur.¹² Keadaan ini memungkinkan

¹² *Ibid.*, p. 108, 116-117.

kajian filsafat di wilayah Barat dikaji secara rasional sebagai prinsip dan landasan utama bagi tumbuh dan berkembangnya ilmu pengetahuan dan sains.

Dengan demikian, di wilayah Islam bagian Barat yang berkembang adalah pemikiran filsafat Aristoteles, yang diambil secara murni dan konsisten sebagai landasan epistemologi keilmuan di sana, termasuk disiplin ilmu Hukum Islam. Kerangka berpikir Aristoteles inilah yang disebut sebagai Nalar *Burhani*. Atas dasar itu, sebelum dikaji nalar *burhani* dalam hukum Islam, perlu dibahas secara singkat kerangka pemikiran Aristoteles atau dengan kata lain kerangka teoretik nalar *burhani*, khususnya yang berpengaruh dan berkaitan dengan kajian hukum Islam.

C. Kerangka Teoretik Nalar *Burhani*

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa dalam keilmuan Islam (klasik) ada tiga nalar yang menjadi landasan berpijaknya, yaitu nalar *bayani*, *'irfani*, dan *burhani*. Apabila nalar *bayani* menjadikan teks al-Qur'an dan Hadis sebagai rujukan utama yang otoritatif sebagai landasan membangun pengetahuan, sementara nalar *'irfani* menjadikan metode *kasyf* yang didasarkan pada kekuatan intuisi dan batin sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan, yang tujuan akhirnya adalah mencapai penyatuan diri dengan Allah (*al-wahdah ma'a Allah*), maka nalar *burhani* berpegang pada kekuatan natural manusia yang berupa indera dan otoritas akal dalam memperoleh pengetahuan.¹³

Dari pengertian di atas, nalar *burhani* adalah identik dengan filsafat, yang masuk ke dunia Islam dari Yunani. Namun demikian, dalam konteks keilmuan Islam klasik, penyebutan nalar *burhani* hanya ditujukan untuk pemikiran filsafat Aristoteles, sehingga pemikiran filsafat Yunani dari filosof lain selain Aristoteles adalah bukan termasuk dan tidak disebut sebagai nalar *burhani*. Dengan demikian nalar *burhani* di sini disandarkan secara keseluruhan pada filsafat Aristoteles.¹⁴ Oleh karena itu, ketika hendak menelusuri kerangka teoretik nalar *burhani*, maka sesungguhnya adalah menelusuri kerangka pemikiran Aristoteles—yang masuk dan berpengaruh

¹³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql*, p.383-384.

¹⁴ *Ibid.*, p. 384.

pada keilmuan Islam.

Kerangka teoretik pemikiran Aristoteles sesungguhnya adalah Logika (*logic, al-mantiq*). Istilah logika sendiri diberikan oleh Alexander Aphrodisias, salah seorang komentator terbesar Aristoteles yang hidup pada abad 2-3 M. Sementara Aristoteles menyebutnya dengan istilah Analitika (*analytica, at-tahlil*), yang maksudnya adalah menganalisis ilmu sampai pada prinsip-prinsip dan dasar-dasarnya yang terdalam. Logika pada dasarnya bertujuan untuk mencapai ilmu Burhani, namun untuk sampai ke sana harus terlebih dahulu memahami dan mendalami Syllogisme (*al-qiyyas al-jami'*) dalam bentuknya yang asli dan sederhana, karena Syllogisme merupakan cara untuk mencapai dan salah satu macam dari ilmu Burhani.¹⁵

Syllogisme pada dasarnya terdiri dari beberapa proposisi yang disebut dengan premis mayor, premis minor, dan konklusi. Ini berarti bahwa penyimpulan yang bersifat konklusif tidak bisa terjadi apabila hanya terdiri dari satu premis. Di samping itu dua premis tersebut harus mengandung satu term yang sama, yang disebut dengan term tengah (*middle term, hadd awSAT*). Misalnya, setiap manusia mati (premis mayor), Socrates adalah manusia (premis minor), maka —dengan term tengah kata “manusia”— konklusinya adalah Socrates akan mati.

Dengan demikian, dalam syllogisme ini setidaknya harus terpenuhi tiga hal, yaitu pertama, syllogisme harus memiliki dua premis, dan premis

¹⁵ *Ibid.*, p. 384-385. Syllogisme merupakan proses penalaran untuk mencapai kesimpulan yang benar, dan untuk sampai pada kesimpulan secara benar harus memenuhi syarat-syarat dan kelengkapan unsur-unsurnya. Unsur terbesar Syllogisme adalah proposisi-proposisi (*al-qadaya, pernyataan*), karena premis-premis dan konklusi dari Syllogisme semuanya berupa proposisi, dan proposisi sendiri tersusun dari subyek (*al-maudu'*) dan predikat (*al-mahmul*). Kedudukan subyek dan predikat ini sesungguhnya tidak lepas dari 10 kategori (*maqulat*), yaitu kedudukannya sebagai substansi (*jauhar*), kuantitas (*kamm*), kualitas (*kaif*), relasi (*idafah*), tempat (*makan*), waktu (*zaman*), situasi/keadaan (*wad'*), status (*milk*), aktifitas (*fi'*), atau pasifitas (*inf'al*); yang pertama disebut sebagai substansi (*jauhar*) dan sembilan yang lainnya disebut aksidensi (*a'rad*). Kata atau susunan kata yang berfungsi sebagai subyek dan predikat disebut dengan term. Sebagai predikat, term dapat dibedakan menjadi lima hal, yaitu genus (*jenis, jins*), differensia (*sifat pembeda, fasl*), spesia (*kelas, nau'*), propria (*sifat khusus, khassah*) dan accidentia (*sifat umum, 'arad 'amm*). Kelima term universal tersebut dikenal dengan istilah predicables (*al-kulliyat al-khams*). *Ibid.*, p. 385-386. Muhammad Husni, *Pengantar Logika* (Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1988), p.16. Mundry, *Logika* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), p. 24-26. Noor Ms Bakry, *Logika Praktis* (Yogyakarta: Penerbit Liberty, 1986), p. 17-23.

kedua pasti merupakan bagian dan tidak mungkin keluar dari cakupan premis pertama, serta konklusinya tidak mungkin melebihi cakupan yang ada pada premis pertama tersebut. Kedua, syllogisme terbentuk dari dua premis yang mengandung tiga term (*hadd*), yaitu term tengah (*al-hadd al-ausat*) yang ada pada kedua premis, term mayor (*al-hadd al-akbar*) yang ada pada premis mayor (*al-muqaddimah al-kubra*), dan term minor (*al-hadd al-asgar*) yang ada pada premis minor (*al-muqaddimah as-sugra*). Ketiga, syllogisme pasti mengandung term tengah yang ada pada kedua premis, yang fungsinya menjadi sebab (*as-sabab, cause*) atau 'illat (*reason*) yang melegitimasi predikat dapat bersandar pada subyeknya dalam konklusi (Socrates akan mati, karena ia manusia). Dari sini kemudian Aristoteles berkata bahwa "ilmu adalah upaya menemukan sebab".

Kemudian syllogisme tersebut dapat menjadi ilmu burhani apabila berupa syllogisme atau analogi ilmiah (*al-qiyas al-'ilmi*), yang harus memenuhi tiga syarat, yaitu: pertama, mengetahui term tengah yang menjadi 'illat atau sebab adanya konklusi, kedua, hubungan yang konsisten antara sebab dan akibat (antara term tengah dan konklusi), dan ketiga, konklusi harus bersifat pasti (*daruriyyah*) sehingga sesuatu yang lain tidak tercakup dalam konklusi itu. Untuk memenuhi syarat ketiga ini, menurut Aristoteles premis-premis yang dikemukakan dalam syllogisme tersebut harus merupakan aksioma-aksioma (*al-badihiyyat*) yang kebenarannya tidak bisa dibantah dan tidak memerlukan pembuktian lagi. Aksioma-aksioma ini biasanya mengandung prinsip-prinsip antara lain "sesuatu yang bertentangan tidak mungkin untuk disatukan", "tidak ada jalan tengah bagi dua hal yang bertentangan", dan "tidak ada suatu peristiwa kecuali mempunyai sebab".

Prinsip-prinsip dan premis-premis di atas sebenarnya, menurut Aristoteles, didapat dengan cara induktif (*istiqra'*) dari realitas empiris yang ada, melalui proses abstraksi. Benda-benda dan peristiwa-peristiwa parsial dan empiris pada dasarnya masing-masing memiliki kandungan yang universal, yang dapat disatukan antara satu dengan lainnya yang sejenis. Proses abstraksi ini tidak lain merupakan hasil dari penalaran akal. Dengan demikian ilmu hanya bisa didapat dengan jalan burhan, dan burhan dibentuk oleh prinsip-prinsip, serta prinsip-prinsip merupakan hasil penalaran akal. Karena itu kekuatan akal adalah prinsip ilmu pengetahuan dan prinsip atau landasan bagi prinsip ilmu itu sendiri; Hubungan ilmu pengetahuan dan

peristiwa yang ada di alam sama halnya dengan hubungan akal dan prinsip ilmu pengetahuan.¹⁶

Menurut Amin Abdullah —dengan mengikuti dan memodifikasi nalar *burhani* keilmuan Islam klasik dengan perkembangan filsafat ilmu modern— menyatakan bahwa sumber pengetahuan nalar *burhani* adalah realitas atau *al-waqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *Burhani* disebut sebagai *al-'ilm al-husuli*, yakni ilmu yang dikonsepsi, disusun, dan disistematisasikan melalui premis-premis logika, dan bukannya lewat otoritas teks, otoritas salaf ataupun otoritas intuisi.

Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun melalui kerjasama antara proses abstraksi dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan menambah kekuatan indera seperti alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal di sini sangat menentukan, karena fungsinya selalui diarahkan untuk mencari sebab akibat. Sementara tolok ukur validitas keilmuannya ditekankan pada korespondensi, yaitu kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum alam. Selain itu ditekankan pula aspek koherensi, yakni keruntutan dan keteraturan berpikir logis, serta upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh usaha akal manusia.¹⁷

Dengan demikian dalam nalar *burhani* akal memiliki peran dan fungsi yang paling utama. Karena itu dengan menggunakan premis-premis logika yang konsisten, akal berusaha menemukan pengetahuan dari realitas yang ada (*al-waqi'*), baik relitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan.

Nalar *Burhani* dan Hukum Islam

Nalar *burhani*, sebagaimana telah disebutkan, terutama tumbuh dan berkembang serta dipraktekkan secara konsisten di wilayah Andalusia,

¹⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 392-396.

¹⁷ M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* Vol. 39, No. 2, Juli-Desember, 2001, p. 378-380.

khususnya di Cordova. Di Andalusia dasar-dasar nalar *burhani* ini mulai menemukan eksistensi dan karakteristiknya pada periode akhir kekuasaan Umayyah. Kemudian walaupun tidak dominan, corak pemikiran ini tetap eksis pada masa kekuasaan dinasti Almoravid (*al-murabbitun*), sebelum akhirnya muncul kembali dengan kokohnya pada masa pemerintahan Almohad (*al-muwahhidiyyah*). Pada masa pemerintahan Almohad, beberapa penguasanya mengembangkan aliran pemikiran tersebut serta merumuskannya sebagai ideologi resmi Negara. Eksistensi aliran pemikiran ini pada dasarnya berhutang besar kepada gerakan ilmiah hasil kebijakan dinasti Umayyah sebelumnya, terutama kebijakan khalifah Abdur Rahman al-Nasir dan puteranya al-Hakam al-Mustansir.

Proyek pemikiran di wilayah Andalusia ini dilahirkan dari satu strategi kebudayaan menyeluruh yang mengarahkan gerakan ilmiah tersebut. Proyek ini belum menampakkan wujud dan karakteristiknya kecuali setelah berlalunya satu abad kemudian, khususnya setelah munculnya Ibnu Hazm (w. 456 H). Namun hasil-hasil yang dicapainya dalam bentuk bangunan pemikiran dan kebudayaan yang utuh biasanya baru terwujud setelah dua generasi atau lebih, sementara proses kematangan dan kedewasaannya justru membutuhkan waktu yang lebih panjang lagi. Sebab, yang dihadapi bangunan kebudayaan yang baru tersebut bukanlah ruang kosong, bahkan ia harus merombak struktur bangunan lama dan terlibat konflik dengannya. Bahkan bangunan lama tersebut tetap bertahan dan bersikukuh dengan keberadaannya sebelum akhirnya harus menyerah di hadapan gelombang kebudayaan baru setelah melewati tenggang waktu yang begitu panjang dan mirip dengan perjalanan berbentuk spiral.¹⁸

Demikianlah keberadaan nalar *burhani* secara umum di Andalusia. Berikut ini akan dibahas kerangka teoretik nalar *burhani* dan bangunan metodologinya dalam hukum Islam klasik, khususnya yang ada di Andalusia.

1. Kerangka Teoretik *Burhani* dalam Hukum Islam

Nalar *burhani* ini, sebagaimana telah dikemukakan, adalah metode penalaran Aristoteles beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya. Namun dalam hukum Islam nalar *burhani* masih sangat erat

¹⁸ Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 118-119.

kaitannya dengan tradisi *bayān*. Nalar *burhāni* dalam hukum Islam merupakan proyek pemikiran Aristotelian yang dimaksudkan untuk merekonstruksi dan membangun kembali tradisi *bayān* yang sudah ada. Dengan kata lain proyek yang terjadi adalah memberi landasan *burhāni* terhadap pemikiran hukum Islam –yang sesungguhnya merupakan tradisi *bayān*. Bahkan untuk kasus Andalusia, pengaruh tradisi *‘irfan* berusaha untuk dibuang seluruhnya dan tidak dapat ditolerir sebagai landasan keilmuan.¹⁹

Berbeda dengan nalar *bayāni*, nalar *burhāni* menolak prinsip *infisal* (keterputusan, ketidaksalingberhubungan), *tajwiz* (keserbabolehan, keserbamungkinan), dan *qiyas* (analogi yang didasarkan pada keserupaan).²⁰ Ibnu Hazm, misalnya, menyatakan bahwa tidak ada jalan untuk mencapai dan memperoleh suatu pengetahuan kecuali melalui dua cara, yaitu pertama, melalui postulat-postulat aksiomatik yang diberikan akal dan persepsi inderawi, dan kedua, melalui prinsip-prinsip penalaran yang berasal dari aksioma akal dan persepsi inderawi. Nmaun demikian, menurutnya, dalam syari’ah perlu dibedakan antara apa yang bisa dijangkau oleh akal dan yang tidak bisa dijangkau olehnya. Akal semata, misalnya, tidak bisa digunakan untuk menetapkan bahwa “babi itu haram atau halal, shalat zuhur ada empat rakaat dan shalat magrib ada tiga rakaat”. Dalam konteks ini akal tidak punya peran, baik dalam mengukuhkan maupun untuk menolaknya. Sebagaimana halnya tidak perlu digunakan akal untuk menyatakan kenyataan di alam ini bahwa “manusia itu punya dua mata, dan bukan tiga”. Di sini tidak perlu digunakan akal dalam mengukuhkan atau menolaknya. Namun hal ini tidak berarti bahwa akal tidak punya tempat dalam syari’ah. Hukum-hukum syari’ah mirip dengan hukum-hukum alam.

Menyangkut hukum alam, harus bertolak dari pengamatan secara induktif atas beberapa fenomena yang terdapat di alam ini sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya yang tidak dijangkau oleh pengamatan induktif. Sementara dalam masalah syari’ah, juga ditemukan hal serupa. Nash-nash

¹⁹ *Ibid.*, p. 120.

²⁰ Lihat *Ibid.*, p. 121-122. ‘Ali Hasaballah, *Usul at-Tasyri’ al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1971), p. 293.

yang jelas, seperti halnya fenomena-fenomena alam yang jelas, dinyatakan sebagai satu data dari sekian data-data agama yang tidak bisa diubah atau diganti, baik dengan qiyas, ijma', maupun yang lain. Bila tidak ada nash, kewajiban seorang muslim adalah mencari dan merumuskan satu "dalil" atau pembuktian rasional, yakni dengan cara meneliti secara induktif (*istiqra'*) teks-teks agama, lalu dijadikan premis-premis yang kemudian digunakan untuk menarik satu keputusan hukum.²¹

Ibnu Rusyd memandang bahwa prinsip-prinsip dalam syari'ah serupa dengan prinsip-prinsip dalam filsafat,²² bahkan ia menyatakan bahwa filsafat merupakan kawan akrab syari'ah dan saudara sesusuaannya (*al-hikmah hiya sahib asy-syari'ah wa al-ukht ar-radi'ah*). Prinsip dasar dalam disiplin syari'ah serupa dengan prinsip dasar yang berlaku dalam disiplin filsafat, yaitu prinsip "kausalitas". Prinsip dasar syari'ah dimaksud adalah *maqasid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan dasar dari syari'ah), karena prinsip ini termasuk dalam kategori *as-sabab al-ga'iy* (sebab akhir, *final cause*) dalam ungkapan para ahli filsafat. Jadi apabila dimensi rasionalitas disiplin ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu metafisika dibangun atas dasar prinsip kausalitas, maka dimensi rasionalitas dalam syari'ah dibangun atas dasar prinsip *maqasid asy-syari'ah*. Karena itu, membangun rumusan penalaran dalam syari'ah, termasuk formulasi rasionalismenya, harus berdasar pada "prinsip-prinsip doktrinal, yang secara gamblang menjadi tujuan dan maksud syari'ah, yang akan diterapkan bagi manusia".

Rasionalitas filsafat, sebagaimana diketahui, dibangun atas landasan keteraturan dan keajegan alamini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas syari'ah juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan oleh sang pembuat syari'ah (*syari'*, Allah dan Rasul-Nya), dan yang pada akhirnya bermuara pada upaya membawa manusia kepada nilai-nilai kebajikan atau *al-fadilah*. Bisa dikatakan kemudian bahwa gagasan *maqasid asy-syari'* atau *maqasid asy-syari'ah* dalam disiplin ilmu syari'ah sebanding dengan gagasan "hukum-hukum

²¹ Muhammad 'Abid al-Jabiri', *Post Tradisionalisme Islam*, p. 126-128.

²² Untuk mendukung bahwa filsafat dan syari'ah tidak bertentangan bahkan saling berkaitan, Ibnu Rusyd antara lain menulis buku *Fasl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittisal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972).

kausalitas di alam ini” dalam disiplin filsafat.²³

Pandangan sistematis-aksiomatik dan berpegang pada prinsip *maqasid asy-syari'* sebagai acuan membangun rasionalisme, pada tahap selanjutnya menjadikan tradisi pemikiran Islam, terutama ilmu syari'ah, di Andalusia dikenal dengan kedua karakteristik tersebut. Dalam tradisi disiplin ilmu syari'ah ini sesungguhnya telah diawali oleh Ibn Hazm dan kemudian dimatangkan oleh Ibn Rusyd, kemudian dilanjutkan oleh asy-Syatibi dalam kerangka proyek pembaruannya dalam disiplin ushul fiqh.

Pertanyaan pertamanya adalah, bagaimana mungkin membangun dimensi rasionalitas dalam disiplin syari'ah atas dasar prinsip *al-qat'i* (kepastian) —yang sebanding dengan prinsip *al-yaqin* (keyakinan dan kepastian) dalam filsafat, sementara kita sendiri tahu bahwa *al-qat'i* tersebut berasal dari teks agama, dan bukan dari proses penalaran? asy-Syatibi (w.790 H) menyatakan bahwa semuanya itu bisa terjadi, yaitu apabila mengacu pada metode rasionalisme atau *burhani*, sehingga disiplin ushul fiqh pun didasarkan pada prinsip *kulliyah asy-syari'ah* (ajaran-ajaran universal dari syari'ah) dan pada prinsip *maqasid asy-syari'*. Prinsip *kulliyah asy-syari'ah* berposisi sebagaimana halnya dengan posisi *al-kulliyah al-'aqliyyah* (prinsip-prinsip universal) dalam filsafat. Sementara *maqasid asy-syari'* serupa dengan posisi *al-sabab al-ga'iy* (sebab akhir, *final cause*) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional.²⁴

Walaupun masalah agama adalah masalah perintah dan larangan yang terkait dengan kasus-kasus spesifik dan partikular, namun menurut asy-Syatibi *kulliyah asy-syari'ah* tersebut tetap dapat dicapai, yaitu dengan metode yang berlaku dalam *kulliyah al-ilmiyah* atau universalitas-universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Yakni metode *istiqra'* atau induksi. Metode induksi berfungsi untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz'iyah*, dan dari sana ditarik beberapa prinsip universalitas. Implikasinya, *kulliyah* ini bersifat sebagai *kulliyah' adadiyyah* atau “universalitas

²³ Muhammad 'Abid al-Jabiri', *Post Tradisionalisme Islam*, p. 163-164, dan 166.

²⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri', *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 540-542. asy-Syatibi —sebagaimana diungkapkan sendiri— memang berupaya menjadikan ushul fiqh sebagai ilmu burhani yang qat'i sehingga dapat mendatangkan dan menghasilkan pengetahuan hukum Islam yang valid secara ilmiah. Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, edisi Abdullah Darraz (Mesir: Tnp., t.t.), I: 29-34.

kuantitatif” karena sifatnya yang induktif tersebut. Namun demikian, ia tetap mengandung arti pasti dan yakin (*al-qat’i*), sebagaimana yang berlaku dalam disiplin keilmuan lainnya. Seperti *kulliyah ‘arabiyyah* dalam disiplin *nahw* (gramatika bahasa Arab) yang berarti sebagai kaidah-kaidah universal tata bahasa Arab; juga *kulliyah* lainnya dalam disiplin keilmuan serupa yang menarik kaidah-kaidah universalnya dari kasus-kasus spesifik, yakni dari metode induksi atau *istiqra’*.²⁵

Universalitas-universalitas syari’ah mengandung arti pasti dan yakin (*al-qat’i*), karena metode induksi yang berlaku di dalamnya dibangun atas dasar yang serupa dengan prinsip-prinsip dasar yang berlaku dalam tradisi ilmu-ilmu rasional. Menurut asy-Syatibi, sebagaimana dikutip al-Jabiri, setidaknya ada tiga prinsip dasar yang membuat universalitas-universalitas syari’at itu mengandung arti pasti dan yakin: *pertama*, prinsip keumuman dan kejangkauan. Hukum-hukum syari’ah bersifat umum, meluas dan menjangkau semuanya. Hukum-hukum syari’ah mencakup semua objek *taklif* (*mukallaf*, yakni orang yang dibebani hukum-hukum syari’ah), dan tidak berlaku secara spesifik untuk satu masa waktu dan tempat tertentu saja. *Kedua*, prinsip kepastian dan ketidakberubahan. Hukum-hukum syari’ah demikian pula halnya. Yang wajib tetap wajib, yang haram tetap haram, dan seterusnya. Apa yang dijadikan sebab, tetap akan menjadi sebab; demikian pula dengan syarat, ia akan tetap dalam keadannya sebagai syarat. *Ketiga*, prinsip legalitas (*al-qanuniyyah*). Yakni “posisi disiplin keilmuan ini sebagi penentu, dan bukan malah didikte dan ditentukan dari luar dirinya”. Disiplin syari’ah terdiri dari perintah dan larangan yang tidak mungkin ada yang mengatasinya. Jadi sejumlah syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam disiplin ilmu-ilmu rasional terpenuhi dalam ilmu syari’ah. Kendati bersifat *wad’iyyah* dan bukan *‘aqliyyah* (dalam arti bukan merupakan hasil konstruksi penalaran akal manusia).²⁶

²⁵ Bahkan *kulliyah asy-syari’ah* ini lebih pasti dari pada *kulliyah ‘ilmiyyah* yang didasarkan pada induksi kuantitatif, karena pada dasarnya ia didasarkan pada induksi maknawi (*istiqra’ ma’nawi*). Fahmi Muhammad ‘Ulwan, *al-Qiyam ad-Daruruyyah wa Maqasid at-Tasyri’ al-Islami* (Mesir: al-Hai’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1989), p.63.

²⁶ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 166-168.

Apabila di atas menyangkut konsep universalitas dalam syari'ah atau premis-premis rasional dalam disiplin ushul fiqh, maka selanjutnya akan dilihat rumusan asy-syathibi tentang *maqasid asy-syari'ah* yang menempati posisi yang sama dengan konsep kausalitas dalam filsafat dan ilmu-ilmu pengetahuan rasional. Dalam rumusan asy-syathibi, *maqasid asy-syari'ah* terdiri dari empat unsur pokok: *pertama*, sesungguhnya syari'ah diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari'ah diberlakukan untuk memahami dan dihayati oleh umat manusia. Karena ia diturunkan dalam bahasa Arab dan dalam lingkungan sosial masyarakat Arab, maka untuk memahaminya kita perlu merujuk kepada apa yang dikenal oleh bangsa Arab dalam bahasa maupun dalam realitas kehidupan mereka. Unsur *ketiga* dari *maqasid asy-syari'ah* adalah *taklif*, yakni pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Rumusannya adalah: setiap hukum yang kalau tidak kuasa dilakukan oleh sang *mukallaf* (objek taklif), maka hukum tersebut secara syar'i tidak bisa dibebankan kepadanya, meskipun dimungkinkan oleh akal. Pertimbangannya, karena Allah tidak akan membebani seseorang di luar dari kemampuan dan kesanggupannya". Unsur *keempat* dan sekaligus yang terakhir dari *maqasid asy-syari'ah* adalah "melepaskan sang mukallaf dari belenggu dorongan hawa nafsunya, sehingga menjadi hamba Allah secara kodrati".²⁷

Empat unsur tujuan dan maksud syari'ah atau *maqasid asy-syari'ah* tersebut wajib dipertimbangkan dalam setiap pengambilan satu keputusan hukum. Yang perlu digarisbawahi di sini adalah hubungan *maqasid asy-syari'ah* tersebut dengan konteks perumusan semangat rasionalisme dalam bidang hukum Islam. Apakah konsep *maqasid asy-syari'ah*-nya asy-Syatibi ini punya korelasi dengan konsep kausalitas Aristoteles yang juga terdiri dari empat unsur? Mungkinkah misalnya membandingkan atau mempersamakan antara konsep Aristoteles tentang "sebab material" (*as-sabab al-maddi*) dengan konsep "kemampuan *mukallaf*"-nya asy-syatibi? Antara "sebab formal" dengan "lingkungan pemahaman masyarakat Arab"? Antara "sebab efisien" dengan "pelepasan sang hamba dari belenggu hawa nafsu"? dan antara "sebab final"-nya Aristoteles dengan "kepentingan dan

²⁷ Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, II: 5.

kemaslahatan umat manusia-nya asy-Syatibi? Terlepas dari itu, dapat dikatakan bahwa contoh tipikal paradigma rasionalisme yang diikuti tradisi pemikiran Islam pada abad pertengahan adalah rasionalisme Aristotelian. Tidaklah mengherankan apabila ditemukan sejumlah karakteristik Aristotelian dalam segenap proyek pemikiran yang berupaya mendasarkan dirinya pada basis rasionalisme, baik dalam lingkungan disiplin pemikiran filsafat spekulatif seperti pada Ibn Rusyd, maupun dalam lingkungan disiplin keilmuan yang didominasi oleh penalaran manusiawi, seperti dalam proyek ushul fiqhnya asy-Syatibi dan proyek tafsir sejarah-nya Ibn Khaldun.²⁸

C. Metodologi *Burhani* dalam Hukum Islam

Kerangka teoretik (*the way to think*) *burhani* di atas sangat berpengaruh terhadap konstruksi metodologi yang dirumuskan. Ibnu Hazm, misalnya, menyatakan bahwa dasar hukum hanya ada empat, yaitu al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma' dan *ad-dalil* (argumentasi akal). Pengetahuan, apalagi pengetahuan syari'ah, menurutnya, harus didasarkan pada satu "kepastian" (*al-qat'u*), dan kepastian tersebut hanya bisa diperoleh dari teks syari'ah, yaitu teks al-Qur'an dan as-Sunnah.²⁹

Ibnu Hazm memandang *qiyas* sebagai dasar hukum yang tidak valid. Menurutnya *qiyas* hanya berlaku dan dibenarkan dalam konteks satuan unsur-unsur yang punya jenis yang sama dan sepadan. Artinya, unsur-unsur tersebut harus berada dalam kategori yang mempertemukan keseluruhan individu-individu atau partikularitas dalam satu karakter dan sifat yang sama. Namun persoalannya akan menjadi lain, apabila *qiyas* dipakai dalam satuan-satuan atau individu-individu yang berasal dari kategori yang berbeda dan tidak dipertemukan oleh satu karakter wujud yang sama. Dalam kasus yang terakhir ini, dalam pandangan Ibnu Hazm, *qiyas* tidak berlaku, sehingga menurutnya metode *qiyas* dalam *fiqh* —dan juga metode *istidlal bi asy-syahid 'ala al-qa'ib* dalam ilmu Kalam— merupakan metode yang tidak absah. Karena para *fuqaha'* menganalogikan antara satu wujud dengan wujud lainnya yang berbeda jenis dan karakter darinya, hanya karena alasan adanya "keseperupa-an atau kemiripan" (yang bersifat dugaan semata atau

²⁸ Muhammad 'Abid al-Jabiri', *Post Tradisionalisme Islam*, p. 169-171.

²⁹ *Ibid.*, p. 129. Muhammad 'Abid al-Jabiri', *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 516.

zanni) yang menjadi 'illat di antara keduanya. Padahal, unsur keserupaan atau kemiripan di antara berbagai wujud tidaklah mengharuskan adanya persamaan dalam hukum-hukumnya.³⁰

Sebagai ganti dari *qiyas*, Ibnu Hazm memegang *ad-dalil*. *Ad-Dalil* menurutnya, merupakan metode penetapan hukum dengan cara meneliti secara induktif teks-teks syari'ah, lalu menarik satu keputusan hukum darinya untuk kemudian dipakai sebagai satu dari kedua premis *dalil* tersebut. Sementara premis kedua jika bukan merupakan teks syari'ah, maka ia merupakan rumusan akal yang bersifat *apriori*. Dengan demikian, dalam pandangan Ibnu Hazm, premis-premis penalaran atau *dalil* itu merupakan premis-premis *burhani* dalam syari'ah.

Ad-Dalil harus memuat dua premis, yang terdiri dari empat macam. Pertama, dua premis tersebut merupakan teks syari'ah, seperti sabda Nabi "setiap yang memabukkan adalah *khamr*, dan setiap *khamr* adalah haram", maka dari sini dapat disimpulkan bahwa: setiap yang memabukkan adalah haram. Kedua, dua premis yang salah satunya merupakan teks syari'ah dan yang lainnya adalah postulat logika *apriori*. Misalnya firman Allah "dan (apabila) kedua orang tuanya yang mewarisi, maka bagi ibu sepertiga", maka teks syari'ah ini menjadi premis minor, sementara premis mayornya adalah ketetapan logika bahwa bilangan menjadi bulat dan utuh menjadi satu bagian apabila sepertiga itu ditambah dengan dua pertiga. Maka dengan demikian, apabila ibu mendapat sepertiga, sementara ahli warisnya hanya ibu dan bapak, maka bapak menurut logika yang pasti mendapat dua pertiga.

Ketiga, dua premis yang salah satunya merupakan hasil *ijma'* dan lainnya adalah perintah syari'ah untuk mentaati hasil *ijma'* tersebut, maka konklusinya adalah ketetapan *ijma'* tersebut dan tidak boleh menyelisihinya.

³⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 123. Idem, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 516-522. Mengenai *ijma'*, Ibnu Hazm mempunyai sudut pandang sendiri. Baginya, apa yang disebut dengan *ijma'* atau kesepakatan seluruh ulama dalam satu masa tertentu merupakan sesuatu yang tidak mungkin, dan tidak bisa diakui. *Ijma'* yang diakui, menurutnya, hanya berupa kesepakatan kaum muslimin atas hukum-hukum yang termuat dalam teks-teks syari'ah, seperti shalat, puasa, dan sebagainya. Juga bisa berupa kesepakatan para sahabat Nabi atas segala yang mereka dengar dan saksikan dari Nabi. Kedua bentuk *ijma'* terakhir inilah yang diakui Ibnu Hazm, dan tidak ada *ijma'* di luar kedua bentuk ini. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, p. 129.

Misalnya Ijma' umat Islam bahwa darahnya Zaid terjaga karena dia Islam, maka dengan perintah syari'ah untuk menta'ati ijma' tersebut, dapat disimpulkan bahwa ijma' yang menyatakan darahnya Zaid tersebut terjaga harus dita'ati dan tidak boleh menyelisihinya. Keempat, dua premis yang salah satunya merupakan ketetapan syari'ah yang umum dan yang lainnya adalah kondisi atau peristiwa spesifik yang merupakan cabang dari ketetapan umum syari'ah tersebut. Misalnya, ketetapan umum syari'ah yang menyatakan bahwa tergugat harus disumpah ("pembuktian bagi penggugat dan sumpah bagi tergugat" yang menjadi premis mayor), kemudian Zaid menggugat Umar dalam masalah hutang piutang (sebagai premis minor), maka konklusinya adalah Umar harus memberikan sumpahnya bila menyangkal gugatan itu.

Karena itulah Ibnu Hazm menyatakan bahwa tidak ada jalan lain untuk mengetahui hukum-hukum syari'ah —yang tidak ada nashnya secara eksplisit— kecuali dengan salah satu cara dari empat cara di atas, dan semuanya itu sesungguhnya kembali pada nash, dan nash dapat diketahui dan dipahami maknanya adalah dengan akal sebagaimana langkah-langkah yang digambarkan di atas. Dengan demikian *ad-dalil* pada dasarnya diambil dari nash dan ijma', tidak ada *ra'yu* ataupun *qiyas*, sementara ijma' sendiri berasal dari nash syari'ah, sehingga dengan demikian semua hukum agama kembali kepada nash.³¹

Dari uraian di atas terlihat bahwa Ibnu Hazm menggunakan syllogisme dan metode induksi dalam penetapan hukum Islam. Ia berusaha untuk membangun disiplin hukum Islam yang merupakan ilmu *bayan* di atas landasan *burhan* (filsafat Aristoteles). Filsafat Aristoteles, sebagaimana diketahui merupakan fondasi keilmuan yang dianggap paling valid ketika itu. Karena itu, hampir seluruh ilmuwan di Andalusia saat itu menggunakan filsafat Aristoteles, khususnya Logika, sebagai landasan bagi disiplin keilmuan yang mereka geluti, tidak terkecuali disiplin hukum Islam.

Selain Ibnu Hazm, ilmuwan hukum Islam Andalusia lainnya, sebagaimana telah dikemukakan, adalah Abu Ishaq asy-Syatibi. Bahkan hasil pemikiran asy-Syatibi dipandang sebagai puncak keemasan pemikiran hukum Islam, khususnya dalam bidang *usul fiqh*. Sesungguhnya pemikiran

³¹*Ibid.*, p. 128-129. Idem, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, p. 526-527.

asy-Syatibi merupakan pengembangan dari pemikiran Ibnu Hazm dan Ibnu Rusyd. Pemikiran metodologi hukum Islam asy-Syatibi terutama terletak pada dua macam metode, yaitu penyimpulan dengan syllogisme atau *al-qiyas al-jami'* dan metode induksi (*istiqra'*), yang keduanya mengacu pada *maqasid asy-syari'ah* (tujuan akhir syari'ah).

Pemikiran asy-Syatibi tentang syllogisme intinya adalah bahwa, semua dalil syar'i dibangun dan disimpulkan dari dua premis; salah satunya berupa teori yang ditetapkan berdasarkan penetapan akal atau persepsi inderawi, yang menjadi premis minor, sementara yang lainnya adalah dalil *naqli* yang datang dari syari', yang menjadi premis mayor. Premis mayor yang merupakan hukum syara' itu sendiri dipandang sebagai postulat aksiomatik, sebagaimana postulat logika aksiomatik yang kebenarannya sudah pasti. Sementara premis minor merupakan relisasi kausa hukum yang ada pada hukum syara' tersebut pada peristiwa-peristiwa parsial yang terjadi secara empiris.³² Asy-Syatibi juga mengembangkan pemikiran-pemikiran sebelumnya tentang metode induksi (*istiqra'*) dalam hukum Islam. Ia memandang bahwa teks-teks syari'ah apabila dilihat secara induktif ayat per ayat, maka terdapat nilai-nilai universal dari syari'ah (*kulliyah asy-syari'ah* atau *kulliyah istiqra'iyah*). Kemudian puncak pemikiran asy-Syatibi terletak pada pemikirannya tentang *maqasid asy-syari'ah*. Menurutnya, *maqasid asy-syari'ah* merupakan landasan yang paling mendasar dari ilmu syari'ah. Semua penetapan hukum harus merujuk pada maksud dan tujuan terakhir yang hendak dicapai oleh ketetapan dan aturan syari'ah tersebut.³³ Namun, upaya-upaya yang dilakukan asy-Syatibi tersebut pada dasarnya adalah berusaha secara konsiten untuk menjadikan nalar *burhan* sebagai landasan metodologi hukum Islam.

³² Mengenai kaitan Ushul Fiqh, khususnya qiyas, dengan Logika Aristoteles, lihat misalnya *Abu al-Wafa' al-Ganami at-Taftazani, Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Hadisah, 1957), p. 113-121.

³³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi*, p. 539-540. Tentang *maqasid asy-syari'ah* ini dituangkan secara khusus dalam jilid kedua (kitab al-*maqasid*) oleh asy-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*. Bahkan bahasan pada tiga jilid lainnya juga dijiwai dan didasarkan pada konsep *maqasid asy-syari'ah*-nya ini.

D. Penutup

Filsafat Aristoteles, yang disebut juga dengan nalar *burhani*, oleh para pemikir klasik khususnya yang ada di Andalusia dijadikan sebagai landasan dan fondasi keilmuan yang mereka bangun, tidak terkecuali hukum Islam. Kerangka teoretik yang diikuti oleh pemikir hukum Islam adalah logika Aristoteles, dan tentu saja ini mempunyai implikasi yang signifikan terhadap bangunan metodologinya. Metodologi hukum Islam yang digunakan didasarkan pada syllogisme (*al-qiyas al-jami'*), metode induksi (*istiqra'*), dan semuanya harus mengacu pada tujuan akhir (*as-sabab al-ga'iy, final cause*) dari syari'ah, yang disebut dengan *maqasid asy-syari'ah*. Pemikiran-pemikiran tersebut sesungguhnya bertujuan untuk menjadikan nalar *burhani* sebagai landasan dan basis epistemologis bagi hukum Islam, sehingga hukum Islam didasarkan pada "kepastian" rasional-ilmiah (*al-qat'i*), dan bukan hanya didasarkan pada dugaan semata (*az-zann*).

Tradisi para pemikir hukum Islam Andalusia ini, khususnya Ibnu Hazm, Ibnu Rusyd, dan asy-Syatibi, yang menjadikan kemajuan dan temuan bangunan epistemologi keilmuan baru (pada masanya) sebagai landasan bagi keilmuan hukum Islam, patut menjadi suri teladan. Karena "cara berpikir" manusia pada dasarnya sejajar dengan tingkat kemajuan peradaban yang dicapai dan tantangan zamannya. Karena itu, merupakan hal yang wajar bahkan niscaya, merancang dan menawarkan metodologi hukum Islam baru yang didasarkan pada bangunan epistemologi keilmuan kontemporer — supaya hukum Islam tetap sesuai dan relevan dengan perkembangan dan tantangan zaman.[]

BIBLIOGRAFI

- 'Abid al-Jabiri, Muhammad, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Saqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).
- 'Abid al-Jabiri, Muhammad, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000).
- 'Abid al-Jabiri, Muhammad, *Takwin al-'Aql al-'Arabi: Silsilah Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Dar at-Tali'ah, 1984).
- 'Ali Hasaballah, *Usul at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971).

- Amin Abdullah, M., "Al-Ta`wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* Vol. 39, No. 2, Juli-Desember, 2001.
- Bakry, Noor Ms, *Logika Praktis* (Yogyakarta: Penerbit Liberty, 1986).
- Gazali, Abu Hamid al-, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-'Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1980).
- Husni, Muhammad, *Pengantar Logika* (Yogyakarta: Sumbangsih Offset, 1988).
- Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittisal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972).
- Kurzman, Charles (Ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996).
- Syatibi, Abu Ishaq asy-, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, edisi Abdullah Darraz (Mesir: Tnp., t.t.).
- 238 Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ganimi at-, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah al-Qahirah al-Hadisah, 1957).
- 'Ulwan, Fahmi Muhammad, *al-Qiyam ad-Daruruyyah wa Maqasid at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1989).
- Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Agus Moh. Najib, M.Ag. adalah peserta Program Doktor pada Program Pascasarjana dan Dosem Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.