

ANALISIS LOGIS DAN EPISTEMOLOGIS *ISTINBATH* HUKUM BERBASIS ILMU *DHARURI* DAN *NAZHARI*

Zainal Pikri; Agustini

UIN Antasari Banjarmasin; UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu
zainalpikri@gmail.com; agustiniibrahimi@gmail.com

Abstract: *This article explores the construction of the definition of "fiqh" in several books of ushul fiqh of the mutakallimūn school by starting from an exploration of the classification of knowledge in Islamic philosophy and theology. Furthermore, this article identifies the implications of the classification of knowledge in theology, namely 'ilm dharūri (immediate knowledge) and 'ilm nazhāri (discursive knowledge) as the basis for the formation of ushul fiqh, with the main focus on the term "fiqh" in several books of ushul fiqh by mutakallimūn. In the final section, this article discusses two logical and epistemological aspects of the nazhāri paradigm and analyzes the example of nazhāri reasoning in usul fiqh from Al-Amidi in those two aspects. This article argues that logical and epistemological analysis within the nazhāri paradigm can identify divine elements and human understanding in the steps producing Islamic law so that the distinction between syariah and fiqh can be clarified systematically.*

Keywords: 'Ilm Nazhāri; 'Ilm Dharūri; Logis; Epistemology

Abstrak: *Artikel ini menelusuri konstruksi definisi "fiqh" dalam beberapa kitab ushul fiqh aliran mutakallimūn dengan memulai dari eksplorasi klasifikasi ilmu dalam filsafat Islam dan kalam. Selanjutnya artikel ini mengidentifikasi implikasi klasifikasi ilmu dalam kalam, yaitu ilmu dharūri dan nazhāri sebagai dasar dalam pembentukan ilmu ushul fiqh, dengan fokus utama pada istilah "fiqh" pada beberapa kitab ushul fiqh aliran mutakallimūn. Pada bagian akhir, artikel ini membahas dua aspek logis dan epistemologis dari paradigma ilmu nazhāri dan menganalisis contoh penalaran nazhāri dalam ushul fiqh dari Al-Amidi dari sisi kedua aspek ini. Artikel ini berargumen bahwa analisis logis dan epistemologis dengan paradigma ilmu nazhāri dapat memilah unsur ilahi dan pemahaman manusia dalam langkah-langkah istinbath hukum Islam sehingga perbedaan antara syariah dan fiqh dapat diklarifikasi secara sistematis.*

Kata kunci: 'Ilm Nazhāri; 'Ilm Dharūri; Logika; Epistemologi

Pendahuluan

Hubungan antara falsafah dengan ushul fiqh dan fiqh sebagian telah dibahas oleh peneliti Barat, terutama aspek epistemologi, logika dan etika,¹ada juga yang fokus pada logika.² Beberapa peneliti di Indonesia yang membahas hubungan keduanya,

¹Lihat: Peter Adamson, *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Philosophy in the Islamic world in context volume 1 (Berlin Boston (Mass.): De Gruyter, 2019).

²Wael B. Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyās," *Arabica* 36, no. 3 (1989): 286–306; Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence," *Arabica* 37, no. 3 (1990): 315–358; Wael B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory," *Der Islam: Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 64, no. 1 (1987): 42–67.

terutama antara filsafat Islam dan ushul fiqh,³ kajian dari sudut trilogi ontologi, epistemologi dan aksiologi filsafat ilmu⁴ dan dari sisi logika.⁵

Kajian-kajian di atas belum membahas secara rinci posisi ilmu *dharūri* dan *nazhari* dan implikasinya terhadap status ilmu fiqh baik dari sisi logika dan epistemologi. Artikel ini membahas aspek klasifikasi ilmu ini oleh beberapa peletak dasar ilmu ushul fiqh dalam mendudukan ilmu fiqh sebagai pemahaman manusia sehingga bisa dibedakan antara hukum buatan Tuhan dan hukum buatan manusia, yang biasa disebut dengan pembedaan syariah dan fiqh. Klasifikasi ini dan implikasinya perlu dikaji pada masa sekarang ketika beberapa pihak menuntut penerapan hukum Tuhan dalam hukum nasional untuk mengklarifikasi apa yang dimaksud hukum Tuhan dan hukum buatan manusia. Klasifikasi ini juga penting untuk membedakan apakah seseorang sedang melakukan kritik dan menolak hukum Tuhan atau pemahaman manusia ketika membahas tuntutan penerapan syariat Islam baik sebagai hukum pada tingkat nasional maupun daerah.

Falsafah yang dimaksud dalam artikel ini adalah falsafah yang cabang utamanya adalah metafisika, epistemologi, logika, aksiologi (etika dan estetika).⁶ Dalam banyak kitab ushul fiqh aliran mutakallimin, pada bab pengantar (*muqaddimah*) terdapat penjelasan tentang pembagian ilmu menjadi dua jenis: (1) *tashawwur*, dan (2) *tashdiq*. Lebih lanjut, keduanya dibagi menjadi ilmu *dharūri* dan ilmu *nazhari*. Pembagian ilmu menjadi *tashawwur* dan *tashdiq* ini berasal dari Filsafat Yunani, khususnya Aristoteles dan filsuf peripatetik yang masuk ke dalam Filsafat Islam Abad Tengah dari komentar Ibn Sina. Para filsuf Muslim dan teoritis ushul fiqh kemudian mengambil klasifikasi ilmu ini dari Aristoteles dan Ibn Sina. Pengaruh filsafat Yunani masuk ke dalam ushul fiqh melalui filsafat Islam sangat kentara.⁷ Ada tiga dasar utama yang melandasi paradigma ushul fiqh aliran mutakallimin, yaitu *nazhar*, *istidlal*, dan *jadal*. Tiga asas ini pada hakikatnya kembali pada satu asas saja, yaitu *nazhar*.⁸ Kedua asas yang lain adalah turunan saja dari *nazhar* karena dalam *istidlal* dan *jadal* terdapat proses *nazhar*.

Pembahasan artikel ini dimulai dengan eksplorasi klasifikasi ilmu dalam filsafat Islam dan kalam. Selanjutnya artikel ini mengidentifikasi implikasi klasifikasi ilmu

³Riza Zahriyal Falah, "Filsafat Islam Dalam Ilmu Ushul Fiqih," *YUDISLA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 6, no. 2 (December 1, 2015): 414–433.

⁴Syarial Dedi, "Ushul Fiqih Menurut Paradigma Filsafat Ilmu (Kajian Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi)," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (November 30, 2020): 289; Muhyar Fanani, "Ilmu Ushul Fiqh (Kajian Ontologis Dan Aksiologis)," *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 4, no. 2 (September 2, 2013): 197–208.

⁵Hasan Bhakti Nasution, "Hubungan Ilmu Manthiq (Logika) Dengan Ushul Fiqh," *Aqlania* 11, no. 1 (June 30, 2020): 91; Abbas Arfan, "Peran Dan Pengaruh Filsafat Dan Logika Dalam Metode Istinbath Hukum Islam," *Ulumuna* 19, no. 1 (June 29, 2015): 93–110.

⁶Stephen Mumford, "Metaphysics and Sport," in *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*, ed. Mike McNamee and William J. Morgan, 1st ed. (Oxford & New York: Routledge, 2015), 274.

⁷Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008), 106–107.

⁸Messaoud Feloussi, *Madrasah Al-Mutakallimin Wa Manbajuba Fi Dirasab Ushul al-Fiqh* (Riyadh: Maktabah al-Rushd Nasyirun, 2004), 337.

dalam kalam, yaitu ilmu *dharuri* dan *nazhari* sebagai dasar dalam pembentukan ilmu ushul fiqh, dengan fokus utama pada definisi “fiqh” pada beberapa kitab ushul fiqh aliran mutakallimin. Pada bagian akhir, artikel ini membahas dua aspek logis dan epistemologis dari paradigma ilmu *nazhari* dan menganalisis contoh penalaran nazhari dari Al-Amidi dari sisi kedua aspek ini.

Ilmu *Dharuri* dan *Nazhari*

Tashawwur dan *tashdiq* berbicara tentang terbentuknya konsep (pengertian) dan hubungan antar konsep. Ketika konsep itu tunggal disebut *tashawwur*, ketika konsep itu dihubungkan dengan konsep lain disebut *tashdiq*. Penyebutan apakah kedua jenis ilmu ini adalah ilmu *dharuri* atau ilmu *nazhari* terkait dengan peran akal dalam memperoleh ilmu *tashawwur* dan *tashdiq* tersebut. Bagaimana ilmu *tashawwur* dan *tashdiq* diperoleh (*yuktasab*)? Dalam filsafat Islam, Ibn Sina menjelaskan dua metode memperoleh ilmu (*kasb al-‘ilmi*): yaitu metode definisi (*hadd*) dan metode silogisme (*qiyās*). Dengan metode definisi diperoleh (*yuktasab*) *tashawwur*. Dengan metode silogisme diperoleh (*yuktasab*) *tashdiq*.⁹

Menurut Ibn Sina, sumber ilmu terdiri dari, intelek, intuisi, panca indera, otoritas, opini umum.¹⁰ Dalam ilmu-ilmu deduktif, penalaran silogisme demonstratif (*qiyās burhāni*) menggunakan premis-premis Prinsip Pertama (*awwaliāt*), premis-premis pengamatan inderawi (*mahsusat*), premis eksperimen (*tajribiāt*), premis-premis testimoni (*mutawatirāt*). Penalaran silogisme berdasarkan premis-premis di atas memberikan kepastian dan kebenaran (*certainty* dan *truth*).¹¹

Premis Prinsip Pertama atau proposisi mutlak diketahui dengan Akal Pertama dan kebenarannya tidak dapat diragukan. Cukup dengan mengetahui makna dua konsep yang dirangkai dalam proposisi mutlak seseorang dapat mengetahui kebenaran proposisi itu. Dia tidak dapat meragukan kebenarannya. Misalnya, seseorang dengan intuisinya mengetahui arti konsep “keseluruhan” dan “bagian”, maka dia pasti tahu bahwa “Keseluruhan adalah lebih besar dari bagian-bagiannya.” Walaupun seseorang tidak tahu apa-apa kecuali makna dua kata itu, dia akan paham pernyataan itu.¹² Jadi, seseorang yang sudah tahu makna kedua kata itu tidak perlu bantuan observasi indera untuk mengetahui kebenaran pernyataan itu. Apakah proposisi itu benar, seseorang tidak perlu mencocokkan pernyataan itu dengan fakta empiris melalui pengamatan inderawi. Pengetahuan intuitif tentang makna kedua kata itu saja sudah cukup.

Premis pengamatan inderawi (*perceptual*) atau proposisi empirik diketahui dan dipahami melalui indera. Contoh proposisi empirik: “Matahari terbit dan tenggelam.” Contoh lainnya: “Bulan tampak mengecil dan membesar”.¹³ Berbeda dengan proposisi

⁹Avicenna and Farhang Zabeeh, *Avicenna's Treatise on Logic: (A Concise Philosophical Encyclopaedia) and Autobiography* (The Hague: Nijhoff, 1971), 13–15.

¹⁰Ibid.

¹¹Ibid., 42.

¹²Ibid., 40.

¹³Ibid.

mutlak sebelumnya, untuk mengetahui kebenaran proposisi pengamatan atau empirik seseorang tidak cukup hanya dengan bekal pengetahuan akan makna kata-kata dalam proposisi itu. Proposisi ini berasal dari fakta yang diamati dengan indera. Untuk mengetahui kebenaran pernyataan jenis ini, seseorang harus mengecek dengan inderanya tentang apa yang dinyatakan. Misalnya, untuk mengetahui kebenaran pernyataan bahwa “Matahari terbit dan tenggelam”, seseorang harus melihat sendiri matahari mulai pagi sampai malam. Di kawasan Kutub Utara, misalnya, di Kota Rovaniemi, Finlandia, berdasarkan pengamatan penduduk di sana bahwa pada musim panas matahari tidak terbenam. Pengamatannya itu kalau disusun dalam proposisi adalah sebagai berikut: “Di Kota Rovaniemi pada musim panas matahari tidak tenggelam.” Bagaimana kita tahu bahwa pernyataannya itu adalah benar?

Bagaimana hubungan *tashammur* dan *tashdiq*? Ketika kita bicara tentang keduanya apakah kita sedang berbicara tentang yang ada atau tidak ada? Apakah kita sedang berbicara tentang benar atau salah? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, mari kita perhatikan pendapat Al-Farabi dalam *Hurūf*.¹⁴ Menurut Al-Farabi, nama, kata, lafaz, konsep mempunyai dua unsur: (1) pengertian dalam jiwa; dan (2) eksistensi di luar jiwa. Misalnya, kata 'gajah' makna konseptualnya adalah di dalam jiwa seseorang, sedangkan makna denotatifnya adalah hewan yang ia lihat di dunia nyata. Ia tahu bahwa gajah adalah ada di dunia nyata karena ia melihatnya. Jadi, proses *tashdiq* bahwa gajah itu benar adanya di dunia nyata bisa dilakukan antara lain melalui salah satu organ panca indera: mata. Oleh karena itu, fungsi *tashdiq* terhadap *tashammur* adalah menilai apakah sesuatu yang dikonsepsikan itu adalah ada atau tidak ada. Misalnya, konsep tentang 'Tuhan', 'surga', dan 'gunung':

1. Apakah Tuhan ada atau tidak ada?
2. Apakah surga ada atau tidak ada?
3. Apakah gunung ada atau tidak ada?

Dengan demikian, fungsi *tashdiq* terhadap *tashammur* bukan menilai apakah sesuatu yang dikonsepsikan itu adalah benar atau salah. Karena konsep itu tidak ada yang benar atau salah.

Pembahasan *tashdiq* dan *tashammur* tidak hanya dibahas dalam filsafat Islam, tapi juga dalam ilmu kalam. Al-Razi, misalnya, dalam salah satu karyanya di bidang ilmu kalam juga membahas kedua konsep ini. Bagaimana cara terbentuknya konsep dalam diri kita? Menurut Al-Razi, ada dua cara terbentuknya konsep: (1) dengan intuisi (*badīhī*); (2) dengan pikiran atau penalaran (*naẓharī*). Konsepsi atau terbentuknya konsep melalui intuisi tanpa menggunakan pikiran dan penalaran disebut *tashammur badīhī* atau konsepsi intuitif. Sedangkan proses terbentuknya konsep melalui pikiran dan penalaran disebut *tashammur kasbī/naẓharī*. Jadi, ketika memahami sesuatu terbentuk dalam diri kita konsepsi tentang sesuatu itu. Apabila konsepsi ini dirangkai dengan konsepsi lainnya maka terbentuklah pernyataan atau proposisi. Karena adanya unsur penilaian dalam pengetahuan kita tentang pernyataan (proposisi), ilmu jenis ini

¹⁴Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, SUNY series, toward a comparative philosophy of religion (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1991), 60.

disebut *tashdiq*. “*Tashdiq* terbentuk dari dua *tashammur* (konsepsi). Setiap pernyataan (proposisi) terdiri dari dua konsepsi. Salah satunya adalah subjek dan yang satu lagi adalah predikat”.¹⁵

Jika pada saat terbentuknya konsep tidak melibatkan adanya penilaian, namun pada saat kita merangkai konsep-konsep menjadi pernyataan kita dapat menilai apakah salah satu konsep mengingkari (negasi/*nafyun*) konsep yang lain atau salah satu konsep menerangkan (*itsbat*) konsep yang lain. Contohnya, hubungan konsep “alam” dan konsep “baru”. Kalau dalam proses menghubungkan satu konsep dengan konsep yang lain terjadi pengingkaran, maka terbentuklah pernyataan sebagai berikut: “Alam adalah tidak baru.” Jika terjadi pengakuan, maka terbentuklah pernyataan sebagai berikut: “Alam adalah baru.”

Apakah benar bahwa alam adalah baru? Apakah hanya dengan memahami dua konsep “alam” dan “baru” kita dapat mengakui atau mengingkari bahwa alam adalah baru? Pada contoh, “Alam adalah baharu,” apakah hanya dengan memahami konsep alam dan konsep baharu saja kita dapat menyimpulkan bahwa “alam adalah baharu”? Menurut Al-Razi, hanya dengan memahami kedua konsep itu saja adalah tidak cukup bagi kita untuk mengetahui apakah alam adalah baharu atau tidak. *Tashdiq* jenis ini adalah *tashdiq nazhari*.¹⁶

Untuk sampai pada pengetahuan bahwa alam adalah baru kita harus menggunakan penalaran logis. Bentuk standar penalaran logis adalah silogisme. Susunan silogisme adalah sebagai berikut:

- Premis 1 : Alam adalah diciptakan
- Premis 2 : Setiap yang diciptakan adalah baru
- Kesimpulan : Jadi, alam adalah baru

Untuk sampai pada ilmu bahwa alam adalah baru, kita harus melalui dua perantara, yaitu premis 1 dan 2. Proses penalaran dari dua premis ke kesimpulan ini disebut silogisme. Karena melalui perantara pernyataan yang lain dan menggunakan proses penalaran logis (*nazhari*) maka kita tahu bahwa alam adalah baru tidak secara *dharuri*. Dalam artian tidak langsung karena adanya perantara, dan dalam artian tidak intuitif karena ada proses refleksi dan penalaran logis. Untuk membuktikan bahwa alam adalah baru, kita harus berargumen terlebih dahulu bahwa alam adalah diciptakan dan setiap yang diciptakan adalah baru. Kemudian, berdasarkan dua premis di atas kita menyimpulkan bahwa alam adalah baru. Proses penalaran logis ini disebut argumen deduktif. Argumen atau *hujjah* adalah cara untuk memperoleh atau membentuk ilmu yang disebut *tashdiq kasbi/nazhari*.

Bedakan dengan ilmu kita tentang “Satu adalah setengahnya dua.” Apakah dengan hanya memahami dua konsep itu kita dapat memutuskan bahwa satu adalah

¹⁵Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar Rāzī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad Ṭūsī, and Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, *Muḥaṣṣal Afkār Al-Mutaqaddimīn Wa-al-Muta’akbkhīrīn Min al-‘ulamā’ Wa-al-Hukamā’ Wa-al-Mutakallimīn*, al-Ṭab‘ah 1., Min turāth al-Rāzī (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984), 105.

¹⁶Ibid., 105–106.

setengahnya dua? Menurut Al-Razi, cukup hanya dengan memahami dua konsep itu kita dapat menilai bahwa satu adalah setengahnya dua. Al-Razi menyebut *tashdiq* jenis ini adalah *tashdiq badhi*.¹⁷ Kita dapat menilai apakah satu adalah setengahnya dua langsung dari pernyataan yang merupakan rangkaian dari dua konsep itu. Kita tidak perlu menalar melalui perantara pernyataan-pernyataan (proposisi) lain untuk sampai pada penilaian bahwa satu adalah setengahnya dua. Pemahaman kita muncul secara *dharūri* (langsung) tanpa penalaran logis dan perantara proposisi selain proposisi itu sendiri.

Menurut Al-Amidi, ilmu *dharūri* adalah ilmu yang baru atau temporal (*ḥādīth*) yang mana seorang makhluk tidak mampu mencapainya/menghasilkannya dengan *nazhar* atau *istidlāl*.¹⁸ Singkatnya, ilmu yang tidak diperoleh dari proses penalaran (reasoning/*nazhari*) dan *istidlāl*. Sedangkan Ilmu *muktasab* atau ilmu *nazhari* adalah ilmu yang diperoleh melalui penalaran (*istidlāl* dan *nazhar*).

Ilmu *dharūri* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi beberapa versi: *necessary knowledge* (Peters);¹⁹ *immediate knowledge* (Hourani),²⁰ *intuitive knowledge* (Weiss),²¹ *natural or primarily knowledge* (Wensink),²² *direct and necessary knowledge* (Frank),²³ *immediate knowledge* (Frank).²⁴ Sedangkan ilmu *nazhari* diterjemahkan *discursive knowledge*.²⁵ Epistemologi kontemporer dapat membantu dalam memahami ilmu *dharūri* dan ilmu *nazhari* dalam khazanah Islam klasik, terutama tentang *epistemic immediacy*.

Epistemic immediacy adalah kehadiran dalam jiwa/pikiran tanpa perantara. Ada beberapa jenis *epistemic immediacy*, antara lain: *logical immediacy* dan *psychological immediacy*. *Logical immediacy* terbagi menjadi dua: *conceptual immediacy* dan *inferential immediacy*. *Conceptual immediacy* adalah konsep yang definisinya primitif, sedangkan *inferential immediacy* adalah inferensi dari sebuah premis menuju kesimpulan tanpa bergantung

¹⁷Ibid., 105.

¹⁸Alī ibn Abī ‘Alī Āmidī, Aḥmad Muḥammad Maḥdī, and Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah (Egypt). Markaz Taḥqīq al-Turāth, *Abkār Al-Aḥkār Fī Uṣūl al-Dīn* (al-Qāhirah: Maṭba‘at Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah bi-al-Qāhirah, 2002), 80.

¹⁹J. R. T. M. Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘taẓilī Qādī l-Gudāt Abūl-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār Bn Ahmad al-Ḥamadānī* (Leyden: Brill, 1976), 53–54.

²⁰David Eric Sklare, *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 146.

²¹Bernard G. Weiss and International Institute of Islamic Thought, *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amidī*, Revised. (Salt Lake City & Herndon, Va.: University Of Utah Press; International Institute of Islamic Thought, 2010).

²²Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (January 1, 1993): 20.

²³R. M. Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu‘taẓilī,” *Studia Islamica* (1971): 9, n.4.

²⁴R. M. Frank, “Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash‘arism,” *Journal of the American Oriental Society* (1989): 52.

²⁵Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought,” *Arabic Sciences and Philosophy* 23, no. 2 (September 2013): 174.

pada premis-premis yang lain. *Psychological immediacy* adalah proses misalnya terbentuknya keyakinan tertentu yang melibatkan proses psikologis yang lainnya.²⁶

Ada dua jenis *immediacy*: (1) dalam pengertian sementara (*temporal sense*), yaitu “terbentuk segera”; (2) dalam pengertian bahwa kita mengetahui kebenarannya tanpa menarik kesimpulan (*inferensi*) dari yang lain (*epistemic sense*), disebut *epistemic immediacy*.²⁷ Jadi, kita dapat mengetahui bahwa sesuatu atau seseorang adalah begini atau begitu melalui dua cara. Pertama kita mengetahuinya secara langsung tanpa berdasarkan inferensi atau bukti lebih lanjut. Kita mengetahuinya langsung tanpa perantara (*epistemic immediacy*). Dengan mendengar kalimatnya kita langsung dapat mengetahui apa maksudnya. Perbandingannya adalah *epistemic mediacy*, secara epistemik kita perlu perantara untuk mengetahuinya: yaitu dimediasi oleh premis-premis lain yang menjadi dasar bagi kita untuk mengambil kesimpulan.

Gagasan “langsung” atau “tanpa perantara” dalam *epistemic immediacy* atau *epistemic directness* terkait dengan pemahaman kita terhadap proposisi. Proposisi dapat dipahami baik melalui bukti lebih lanjut (inferensi), atau tanpa inferensi. Inferensi memerlukan adanya *epistemic mediation*, sehingga seseorang perlu perantara untuk memahami bahwa suatu proposisi adalah benar. Sedangkan jika pemahaman kita terhadap proposisi tanpa inferensi, yakni terbukti dengan sendirinya (*self-evident*), maka pemahaman kita adalah langsung (*epistemically direct*).²⁸

Lawannya, *epistemic mediacy*, yaitu mengetahui bahwa sesuatu atau seseorang adalah begini atau begitu melalui perantaraan pengetahuan yang lain. Misalnya, saya tahu bahwa macan akan mati melalui perantara dua proposisi yang merupakan bagian dari dasar atau landasan pengetahuan saya: yakni bahwa macan adalah makhluk bernyawa, dan bahwa semua makhluk bernyawa akan mati. Bentuk silogismenya adalah sebagai berikut:

- Premis 1 : Macan adalah makhluk bernyawa
- Premis 2 : Semua makhluk bernyawa akan mati
- Kesimpulan : Jadi, macan akan mati.

Secara rasional darimana kita tahu bahwa “Macan akan mati”? Apakah cukup dari kalimat itu saja kita akan tahu bahwa macan akan mati? Apakah proposisi itu telah memberikan informasi yang cukup untuk tahu bahwa macan akan mati? Apakah kita perlu informasi lain di luar proposisi itu? Menurut penalaran di atas, tidak. Tidak cukup. Kita tidak tahu. Oleh karena itu kita perlu pengetahuan lain. Kalimat yang lain. Proposisi yang lain untuk dijadikan dasar selanjutnya. Kita akan tahu setelah kita mempunyai pengetahuan lain, yakni bahwa macan adalah termasuk makhluk bernyawa,

²⁶A. Pablo Iannone, *Dictionary of World Philosophy* (New York: Routledge, 2001), 295; Thomas Vinci, “Immediacy,” in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 418–419.

²⁷Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 3rd ed., Routledge contemporary introductions to philosophy (New York: Routledge, 2011), 106.

²⁸Lex Newman, “Ideas, Pictures, and the Directness of Perception in Descartes and Locke,” *Philosophy Compass* 4 (2009): 134–154.

dan bahwa semua makhluk bernyawa akan mati. Kalau kita tidak tahu proposisi 1 dan 2, kita tidak akan dapat menyimpulkan bahwa macan akan mati. Jadi, kesimpulan itu diperoleh dengan terlebih dahulu melewati premis 1 dan 2, atau dengan perantara kedua premis itu. Tidak langsung disimpulkan dari pernyataan itu sendiri.

Lawannya adalah pengetahuan yang diperoleh tanpa melalui perantara. Kita mengetahuinya langsung tanpa perantara (*epistemic immediacy*). Dengan mendengar kalimatnya kita langsung dapat mengetahui apa maksudnya tanpa bantuan kalimat atau proposisi lain. Cukup dengan mengetahui kalimat atau proposisi itu saja kita dapat tahu yang dimaksud. Misalnya, ketika kita langsung paham maksud proposisi berikut: “jika pohon kelapa lebih tinggi dari pohon jengkol maka pohon jengkol lebih rendah dari pohon kelapa”. Cukup dengan memahami maksud konsep “lebih tinggi” kita tahu bahwa pohon jengkol lebih rendah dari pohon kelapa.

Kembali ke epistemologi Islam klasik, kesimpulan yang dibuat oleh Shihadeh tentang ilmu *dharurī* dan ilmu *naẓharī* sebagai logico-epistemologis dalam Ilmu Kalam dan Fiqh, menurut penulis, memberikan klarifikasi yang mirip dengan epistemologi kontemporer di atas, yaitu:

Knowledge-items divide into two categories. First, immediate (*darurī*) knowledge-items are obtained by the knower without prior cogitation, effort or choice. These include, most importantly, self-evident (*badīhī*) knowledge-items, such as my knowledge that I exist and that a thing cannot be, at once, living and dead, or preeternal and created, and knowledge-items gained through sensory perception (*idrāk, hisṣ*). Second, discursive (*naẓarī*), or acquired (*muktasab*), knowledge-items are drawn from other knowledge-items that are already present in the knower’s mind through the process of reflection (*naẓar*), or cogitation (*fikr*). If it reflects soundly, the mind must rely on proper evidence (*dalīl*), be it either rational (*‘aqlī*) or scriptural (*sam‘ī*), and by this means arrive at a new knowledge-item, referred to as ‘what is evidenced’ (*madlūl, madlūl ‘alayhī*).²⁹

Ilmu terbagi dalam dua kategori. Pertama, ilmu langsung (*darurī*) yang diperoleh oleh seseorang tanpa melalui pemikiran, usaha atau pilihan. Termasuk di dalamnya, yang paling penting, pengetahuan yang terbukti dengan sendirinya (*badīhī*), seperti pengetahuan saya bahwa Saya ada dan bahwa sesuatu dalam suatu waktu hidup atau mati, atau kekal dan diciptakan, dan pengetahuan yang diperoleh melalui persepsi indera (*idrāk, hisṣ*). Kedua, ilmu diskursif (*naẓarī*), atau ilmu yang diusahakan (*muktasab*), pengetahuan yang diperoleh dari pengetahuan yang lain yang sudah ada dalam diri seseorang melalui proses refleksi (*naẓar*), atau pemikiran (*fikr*). Jika menalar dengan sah, pikiran harus berdasarkan bukti (*dalīl*) yang tepat, baik berupa bukti rasional (*‘aqlī*) atau nash (*sam‘ī*), dan dengan cara ini sampai pada pengetahuan baru, yang disebut ‘apa yang dibuktikan’ (*madlūl, madlūl ‘alayhī*).

Menurut Shihadeh, ilmu *muktasab* adalah pengetahuan baru yang diperoleh dari pengetahuan yang sudah ada dalam diri seseorang melalui proses refleksi (*naẓhar*) atau

²⁹Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought,” 174.

proses berpikir (*fikr*). Pengetahuan yang sudah ada itu bisa berupa *dalil* yang rasional ('*aqli*) atau dalil yang berasal dari nash (*sam'i*).

Aplikasi dalam Konstruksi Ushul Fiqh dan Fiqh

Ushul fiqh adalah ilmu yang membahas sumber dan metodologi hukum Islam. Hasil dari penalaran atas sumber-sumber hukum Islam dengan metode tertentu menghasilkan kesimpulan berupa hukum Islam yang disebut fiqh. Jadi, fiqh adalah produk akhir dari ushul fiqh.³⁰ Hulunya adalah ushul fiqh, hilirnya adalah fiqh. Ushul fiqh dapat juga disebut filsafat hukum Islam.³¹

Setiap disiplin ilmu mempunyai dasar-dasar (*mabādi'*). Dasar-dasar ilmu adalah *tashanwurāt* dan *tashdīqāt* yang diterima di dalam disiplin ilmu itu. Ushul Fiqh, misalnya, dasar-dasar yang berasal dari ilmu kalam adalah dalil, *nazhari*, ilmu, *zhann*, bahasa Arab (dasar-dasar yang berasal dari bahasa Arab), dan *ahkām syari'iah*. Amidi menjelaskan bahwa salah satu dasar Ilmu ushul fiqh yang berasal dari ilmu kalam adalah penggunaan dalil (*istidlāl*), yakni dalil *sam'i*, dalil '*aqli*, dan gabungan keduanya.³²

Ushul Fiqh dibangun berdasarkan bantuan ilmu kalam, ilmu bahasa Arab, dan *ahkām syar'iyyah*. Ilmu tentang dalil-dalil hukum syar'i dibangun berdasarkan ilmu kalam yaitu ma'rifat Allah dan sifat-sifatnya, mempercayai Rasulullah dan apa yang dibawanya, dan lain-lain. Ilmu untuk memahami dalil-dalil *lafziyyah* (yang terdapat dalam Kitab dan Sunnah, dan perkataan para sahabat) dibangun berdasarkan ilmu bahasa Arab.³³

Konsep-konsep dasar ini tidak dibuktikan kebenarannya dalam disiplin ilmu itu sendiri karena masalah-masalah dalam disiplin ilmu itu dibangun di atas dasar-dasar itu. Paradigma-paradigma yang menjadi landasan suatu disiplin ilmu diterima begitu saja dengan sendirinya, seperti dasar-dasar yang berasal dari ilmu yang lebih tinggi (ilmu bantu) dari disiplin ilmu itu; atau diterima melalui kesepakatan dan terbukti kebenarannya dalam disiplin ilmu yang lebih tinggi dari ilmu tersebut.³⁴

Pembagian ilmu *dharuri* dan *nazhari* adalah khas dalam ilmu kalam. Silogisme Aristotelian sebelum Al-Ghazali (w. 505) tidak dimasukkan ke dalam *nazar*. Al-Ghazali menganjurkan mutakallimun mengadopsi logika, terutama silogisme Aristoteles. Menurut Al-Ghazali tidak ada konflik antara *nazar* versi mutakallimin dengan logika

³⁰Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd rev. and enl. ed. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003), 1–2.

³¹Norman Calder, "Law, Islamic Philosophy Of," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed. (London: Routledge, 2016), accessed December 2, 2021, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/law-islamic-philosophy-of/v-1>.

³²Alī ibn Abī 'Alī Āmidī, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1997), 11.

³³Ibid.

³⁴Ibid.

para filsuf Muslim.³⁵ Al-Ghazali sendiri memandang silogisme lebih sistematis dalam proses *istinbāth* hukum dan mencoba menggunakannya dalam menganalisis bentuk penalaran qiyas dalam kerangka silogisme. Langkah Al-Gazālī menuju formalisasi logika dalam analisis argumen dalam hukum secara lebih luas dalam bentuk silogisme terdapat dalam satu bab karyanya *Syifā' al-Ghālil*.³⁶ Namun demikian Al-Ghazali tidak secara eksplisit menggunakan silogisme analisis *istinbāth* hukum dalam kitab ushul fiqh karyanya *al-Mustasyfā*.

Klasifikasi ilmu *dharūri* dan *naẓharī* yang berkembang dalam ilmu kalam selanjutnya dipakai dalam mendefinisikan “fiqh” pada kitab-kitab ushul fiqh, terutama pada bagian pengantar (*muqaddimah*). Apakah ilmu fiqh adalah termasuk dalam kategori ilmu *dharūri* atau ilmu *kasbi/naẓharī*? Diantara penulis kitab ushul fiqh yang membahas kategori ilmu ini adalah Al-Razi (w. 606 H), Al-Amidi (w. 631) dan Al-Baidhawi (w. 685 H).

Al-Razi (w. 606 H) tidak memasukkan fiqh ke dalam kategori ilmu *dharūri*. Pada bab *muqaddimah* dari kitab *Al-Mabshūl*, al-Razi menggunakan kata “*dharūrah*” ketika mendefinisikan fiqh secara terminologis (menurut istilah para ulama): “*ibārah ‘an al-‘ilm bi al-abkām al-syar’iyyah al-‘amaliyyah al-mustadal ‘alā a’yāniba bibaitsu la yu’lam kaunuba min al-dīn dharūratan*”.³⁷ Yakni, fiqh dalam istilah ulama adalah “ilmu tentang hukum-hukum syari’at, yang berkaitan dengan perbuatan, yang diambil dari dalil-dalil yang bersifat terperinci; yang tidak diketahui dari agama secara *dharūrah*.” Al-Razi menjelaskan kenapa fiqh masuk ke dalam ilmu “*la yu’lam kaunuba min al-dīn dharūratan*,” yaitu untuk menghindari masuknya ilmu tentang kewajiban shalat dan puasa. Ilmu tentang keduanya tidak disebut fiqh, tetapi *al-‘ilm al-harūri* yang diketahui langsung dari agama (*dīn*) Muhammad SAW.

Ketika mendefinisikan fiqh, Al-Amidi (w. 631), memasukkan *naẓhar* dan *istidlāl* ke dalam definisi fiqh, yakni: “*al-fiqh makshūsun bi al-‘ilmi al-hāshil bijumlatin min al-abkām al-syar’iyyah al-furu’iyyah, bi al-naẓhar wa al-istidlāl*.”³⁸ Selanjutnya, Al-Amidi menjelaskan yang dimaksud dengan “*bi al-naẓhar wa al-istidlāl*,” yaitu untuk membedakan fiqh dengan ilmu Allah, ilmu Jibril dan Nabi SAW yang ilmunya berupa wahyu. Ilmu mereka itu tidak disebut fiqh dalam tradisi ushul fiqh, karena cara mereka memperoleh ilmu itu pada dasarnya tidak *al-naẓhar* dan *al-istidlāl*.

Al-Baidhawi (w. 685 H) dalam kitabnya *Minhāj al-Wushūl*, misalnya, mendefinisikan “fiqh” sebagai berikut: “*Wa al-fiqh: al-‘ilm bi al-abkām al-syar’iyyah al-*

³⁵Michael E. Marmura, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic,” in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George Fadlou Hourani, Studies in Islamic philosophy and science (Albany, N.Y: State university of New York press, 1975), 105.

³⁶Hallaq, “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence,” 319–320.

³⁷Muhammad Ibn-‘Umar. Fahr-ad-Din ar-Razi and Muhammad ‘Abd-al-Qadir. ‘Ata, *al-Mabshūl fi ‘ilm al-usul. 1 1* (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya, 1999), 4.

³⁸Āmidī, *Al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Aḥkām*, 9.

‘*amaliyyah al-muktasab min adillatibā al-tafshiliyyah*’.³⁹ Definisi yang sama diulangi oleh Al-Subki dalam kitab *Ibhāj* yang mensyarah kitab ushul fiqh Baidhawi.⁴⁰ Al-Subki menjelaskan bahwa kata “*al-muktasab*” adalah menerangkan kata “*al-‘ilm*” pada definisi di atas. Jadi fiqh termasuk ke dalam kategori “*al-‘ilm al-muktasab*”, bukan ilmu *dharurī*. Ada dua alasan kenapa fiqh disebut ilmu *muktasab*. Pertama, untuk menghindari masuknya ilmu Allah ke dalam fiqh. Karena ilmu Allah dan ilmu-Nya yang diberikan kepada para malaikat dan nabi-nabi tanpa melalui *iktisāb*. Kedua, untuk menghindari masuknya ilmu tentang hukum wajibnya shalat, puasa, dan zakat ke dalam fiqh. Karena kewajiban ibadat tersebut diketahui secara *dharurī* (*ma’lūm min al-dīn bi al-dharūrāh*).⁴¹ Jadi fiqh adalah ilmu manusia biasa, bukan ilmu Allah, bukan ilmu Malaikat, dan bukan ilmu para Nabi, serta bukan ilmu *dharurī*. Fiqh adalah ilmu yang diperoleh melalui pemahaman manusia. Pandangan ini juga dikuatkan kembali oleh beberapa pemikir Islam kontemporer seperti Soroush⁴², Fadl⁴³ dan Auda,⁴⁴ dengan penekanan bahwa pemahaman yang bersifat manusiawi ini bisa salah dan dikonstruksi secara sosial.

Aspek Logis dan Epistemologis

Pembagian ilmu daruri dan nazari paralel dengan pembedaan para filsuf antara materi dan forma dalam silogisme. Dari sisi materi, silogisme melibatkan status epistemologis dari premis-premisnya. Dari sisi formal, logika formal, melibatkan hukum penarikan kesimpulan yang sah.⁴⁵

Adakah contoh yang jelas dan eksplisit tentang proses menalar, refleksi (*naẓhari*) dan berpikir dalam kitab ushul fiqh yang membuktikan bahwa fiqh adalah ilmu *muktasab/naẓhari*? Masuk lebih jauh dari Al-Ghazali, Al-Amidi (w. 631) memberikan contoh *naẓhar* dan *istidlāl* yang mirip silogisme dalam kitab ushul fiqh karyanya *al-Iḥkām*. Contoh dari Al-Amidi berikut dapat dijadikan demonstrasi:⁴⁶

وَالثَّالِثُ: كَقَوْلِنَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى تَحْرِيمِ النَّبِيذِ: النَّبِيذُ مُسْكِرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ -
لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: («كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ») - فَيَلْزَمُ عَنْهُ النَّبِيذُ حَرَامٌ

³⁹ ‘Abdallāh Ibn-‘Umar al-Baiḍāwī and Ša‘bān Muḥammad Ismā‘il, *Minhaj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*, 2008, 51.

⁴⁰ Taqī al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kafī Subkī et al., *Ibhāj fi sharḥ al-Minhaj: ‘alā Minhaj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl lil-qadī al-Bayḍawī al-mutawaffā sanat 685 H.* (Bayrut, Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1984), 28.

⁴¹ Ibid., 37.

⁴² Abdolkarim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” in *Liberal Islam: A Source Book*, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 244–251.

⁴³ Khaled Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Lanham, Md: University Press of America, 2001).

⁴⁴ Auda, *Maqasid Al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law*.

⁴⁵ Marmura, “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic,” 105.

⁴⁶ ‘Amidī, *Al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Aḥkām*, 14.

Walaupun Al-Amidi tidak secara eksplisit menyebutkan alur pikir di atas sebagai silogisme, namun pernyataan-pernyataannya disusun terdiri dari tiga proposisi. Dua proposisi sebagai premis, satu proposisi sebagai konklusi. Dalam susunan silogisme pada teks Islam tradisional tentang logika, premis minor diletakkan sebelum premis mayor tidak seperti teks tradisional Eropa yang meletakkan premis mayor sebelum premis minor.⁴⁷ Contoh di atas jika disusun dalam bentuk silogisme dalam teks tradisional mantiq, susunannya adalah sebagai berikut:

| | |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| Premis 1 (minor) | : <i>al-nabiẓu muskirun</i> (<i>nabiḏẓ</i> ⁴⁸ memabukkan) |
| Premis 2 (mayor) | : <i>wa kullu muskirin harāmun</i> (dan setiap yang memabukkan adalah haram) |
| Konklusi | : <i>fayulẓamu ‘anhu al-nabiẓu harāmun</i> (jadi, <i>nabiḏẓ</i> adalah haram) |

Contoh di atas jika dianalisis dengan logico-epistemologis perspektif ilmu *nazhari/muktasab*, bahwa kita belum tahu apa hukumnya *nabiḏẓ*. Pertama, dari sisi logika formal, proses penalaran. Yang sudah kita ketahui adalah *nabiḏẓ* memabukkan dan setiap yang memabukkan adalah haram. Berdasarkan kedua pengetahuan itu, kita sampai pada kesimpulan bahwa *nabiḏẓ* adalah haram. Untuk sampai kepada kesimpulan itu, kita perlu dua dalil, yaitu dalil pada premis minor dan dalil pada premis mayor sebagai dasar pengambilan kesimpulan. Ilmu atau pengetahuan kita tentang hukum haramnya *nabiḏẓ* adalah disebut *fiqh* dan muktasab karena tidak diketahui langsung dari dalil *sam’i* (premis mayor), tapi perlu perantara pengetahuan yang lain bahwa *nabiḏẓ* memabukkan (premis minor). Dari premis mayor saja kita tidak tahu apakah *nabiḏẓ* haram. Begitu juga, dari premis minor saja kita tidak tahu bahwa *nabiḏẓ* haram. Kita perlu berpikir dan menalar melalui dua premis untuk sampai pada pengetahuan bahwa *nabiḏẓ* adalah haram. Akal kita melihat hubungan antara kedua premis pada kata “*muskirin/muskirin*”. Jadi, ada proses penalaran, pemikiran dan refleksi (*nazhari*). Proses ini perlu usaha (*kasb*), pemahaman dan pengetahuan bahwa *nabiḏẓ* haram tidak muncul dengan sendirinya dalam diri kita. Oleh karenanya, pemahaman (*fiqh*) bahwa *nabiḏẓ* adalah haram disebut ilmu *muktasab*, tidak diketahui secara *dharuri* (*ghair ma’lum min al-din bi al-dharurah*).

Yang kedua, dari sisi epistemologis. Dari mana kita tahu bahwa *nabiḏẓ* memabukkan? Dari mana kita tahu bahwa setiap yang memabukkan adalah haram? Darimana sumber pengetahuan tentang keduanya? Sebelum kedua pengetahuan itu ada dalam diri kita, dari mana keduanya datang ke dalam pikiran kita? Menurut Al-Amidi, pengetahuan kita tentang *nabiḏẓ* adalah memabukkan (premis minor) berasal dari ‘*aqli*.

⁴⁷Zia Movahed, “Suhrawardi on Syllogisms,” *Sophia Perennis* 2 (2010): 5.

⁴⁸*Nabiḏẓ* berbeda dengan *kbamr*. *Nabiḏẓ* adalah minuman yang terbuat bukan dari perasan anggur, sebaliknya *kbamr* terbuat dari perasan anggur.

Dalam epistemologi Islam klasik, *'aqli* bisa mencakup rasio dan empiri (indera).⁴⁹ Kita tahu bahwa *nabidz* memabukkan ketika meminumnya, pengalaman empiris, bisa juga dari kesaksian orang lain yang pernah mabuk. Sehingga tidak bisa diklaim berasal dari Al-Quran atau Sunnah. Sedangkan pengetahuan kita bahwa setiap yang memabukkan adalah haram berasal dari sabda Rasulullah saw. Al-Amidi menyebutnya bersumber dari nash. Jadi, untuk sampai pada kesimpulan bahwa *nabidz* adalah haram, kita perlu dua sumber pengetahuan yaitu indera dan hadis Nabi. Pertama adalah pengetahuan empiris, dan yang kedua adalah pengetahuan normatif.

Apakah benar kesimpulan bahwa *nabidz* adalah haram? Benar atau tidaknya kesimpulan ini tergantung dengan kebenaran premis-premisnya. Kedua premis sebelumnya harus benar, supaya kesimpulannya benar. Jika premis satu pasti benar dan premis kedua pasti benar, maka kesimpulannya juga pasti benar. Inilah yang dimaksud dengan konklusi pasti benar dalam silogisme Aristotelian. Dalam ushul fiqh, kebenaran masing-masing premis dapat diuji dari jenis premis atau pengetahuannya. Jika pengetahuannya bersumber dari indera, maka benar atau tidaknya tergantung kepada fakta empiris. Jika pengetahuan berasal dari hadis Nabi, maka kebenaran hadis itu diuji sesuai dengan metode dalam ilmu hadis.⁵⁰ Misalnya, dalam contoh dari Al-Amidi tersebut, ternyata fakta empiris menunjukkan *nabidz* tidak memabukkan, maka konklusinya adalah salah. Karena menurut premis mayor, keharaman sesuatu jika memabukkan. Satu saja dari premis itu salah, kesimpulannya bisa salah.

Pertanyaan selanjutnya adalah apakah haramnya *nabidz* adalah hukum Tuhan atau hukum buatan manusia? Jika yang dimaksud hukum Tuhan adalah *kehitab* Allah atau perkataan Allah tentang perbuatan *mukallaf*, ada yang wajib, haram, mubah, sunnat atau makruh, dari ketiga pernyataan dalam contoh dari Al-Amidi itu yang termasuk dalam *kehitab* Allah adalah premis mayor, yaitu sabda Rasulullah bahwa setiap yang memabukkan adalah haram. Karena sabda Rasulullah “dibenarkan” oleh Allah. Sedangkan, premis minor bahwa *nabidz* memabukkan tidak pernah dikatakan oleh Allah dan Rasulnya. Jadi, siapa yang mengatakan bahwa *nabidz* memabukkan? Dalam ushul fiqh biasanya disebut mujtahid yang sumber pengetahuannya bisa pengalaman pribadi atau informasi dari pengalaman orang lain yang pernah mabuk minum *nabidz*. Mujtahid adalah manusia bukan Tuhan. Menurut Fadl,⁵¹ harus dibedakan antara teks dan penafsir. Selanjutnya, siapa yang mengatakan bahwa *nabidz* adalah haram pada konklusi? Juga bukan Allah Tuhan Yang Maha Mengetahui. Karena, konklusi bukan *kehitab* Allah, maka hukum keharaman *nabidz* bukan hukum Tuhan.

⁴⁹Yusuf Dalhat, “The Concept of Al-Aql (Reason) in Islam,” *International Journal of Humanities and Social Science* 5, no. 9 (2015): 1.

⁵⁰Ghazzali, *Shifa' al-Ghalil Fi Bayan al-Shabab Wa l-Mukhil Wa-Masalik al-Ta'wil*, ed. Hamd al-Kabisi (Baghdad: Riasah Diwan al-Auqaf, 1971).

⁵¹Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers*.

Simpulan

Artikel ini telah berusaha melakukan klarifikasi makna *ma'lumūn min al-dīn bi al-dbarūrah* dan makna *naẓhar* sebagai bagian dari definisi fiqh. Analisis logis dan epistemologis atas proses *istinbāth* hukum Islam dapat dijadikan salah satu teknik klarifikasi langkah-langkah penalaran hukum dan sumber masing-masing proposisi pada setiap langkahnya. Paradigma ilmu *naẓharī* yang sudah dirintis para pendiri ilmu ushul fiqh dari kalangan *mutakallimūn* memberikan landasan untuk mengidentifikasi unsur-unsur dalil dan sumbernya, sehingga fiqh sebagai pemahaman manusia dapat dibedakan dari hukum Tuhan.

Artikel, ini telah menelusuri akar logis dan epistemologis dari terminologi fiqh. Namun, pembahasan artikel ini masih terbatas pada survei sekilas. Penelitian lebih mendalam terhadap masing-masing tokoh dan karyanya, terutama tokoh yang punya karya filsafat, kalam dan ushul fiqh serta fiqh sekaligus perlu dilakukan lebih mendalam. Jika seseorang tidak punya karya filsafat, bisa dimulai dari tokoh yang punya karya kalam, ushul fiqh dan fiqh sekaligus. Bisa juga dimulai dari tokoh yang punya karya kalam dan ushul fiqh untuk melihat alur pikir formasi ilmu ushul fiqh dan fiqh.

Daftar Pustaka

- Abed, Shukri. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. SUNY series, toward a comparative philosophy of religion. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1991.
- Abou El Fadl, Khaled. *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham, Md: University Press of America, 2001.
- Abrahamov, Binyamin. "Necessary Knowledge in Islamic Theology." *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (January 1, 1993): 20–32.
- Adamson, Peter. *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. Philosophy in the Islamic world in context volume 1. Berlin Boston (Mass.): De Gruyter, 2019.
- Āmidī, 'Alī ibn Abī 'Alī. *Al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 1997.
- Āmidī, 'Alī ibn Abī 'Alī, Aḥmad Muḥammad Maḥdī, and Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah (Egypt). Markaz Taḥqīq al-Turāth. *Abkār Al-Afkār Fi Uṣūl al-Dīn*. 5 vols. al-Qāhirah: Maṭba'at Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah bi-al-Qāhirah, 2002.
- Arfan, Abbas. "Peran Dan Pengaruh Filsafat Dan Logika Dalam Metode Istinbāth Hukum Islam." *Ulumuna* 19, no. 1 (June 29, 2015): 93–110.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008.
- Audi, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 3rd ed. Routledge contemporary introductions to philosophy. New York: Routledge, 2011.

- Avicenna, and Farhang Zabeeh. *Avicenna's Treatise on Logic: (A Concise Philosophical Encyclopaedia) and Autobiography*. The Hague: Nijhoff, 1971.
- Baiḍāwī, ‘Abdallāh Ibn-‘Umar al-, and Ša‘bān Muḥammad Ismā‘il. *Minbāj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*, 2008.
- Calder, Norman. “Law, Islamic Philosophy Of.” In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 1st ed. London: Routledge, 2016. Accessed December 2, 2021. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/law-islamic-philosophy-of/v-1>.
- Dalhat, Yusuf. “The Concept of Al-Aql (Reason) in Islam.” *International Journal of Humanities and Social Science* 5, no. 9 (2015): 1.
- Dedi, Syarial. “Ushul Fiqih Menurut Paradigma Filsafat Ilmu (Kajian Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi).” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 2 (November 30, 2020): 289.
- Fahr-ad-Din ar-Razi, Muhammad Ibn-‘Umar., and Muhammad ‘Abd-al-Qadir. *‘Ata al-Mahsul fi ‘ilm al-usul. 1 1*. Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya, 1999.
- Falah, Riza Zahriyal. “Filsafat Islam Dalam Ilmu Ushul Fiqih.” *YUDISLA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 6, no. 2 (December 1, 2015): 414–433.
- Fanani, Muhyar. “Ilmu Ushul Fiqh (Kajian Ontologis Dan Aksiologis).” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 4, no. 2 (September 2, 2013): 197–208.
- Feloussi, Messaoud. *Madrasah Al-Mutatakallimīn Wa Manhajuba Fi Dirāsah Ushūl al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Rushd Nasyirūn, 2004.
- Frank, R. M. “Knowledge and Taqlīd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash‘arism.” *Journal of the American Oriental Society* (1989): 37–62.
- . “Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu’tazila.” *Studia Islamica* (1971): 5–18.
- Gadamer, Hans-Georg, Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. *Truth and Method*. 2nd, rev. ed ed. Continuum impacts. London ; New York: Continuum, 2004.
- Ghazzali. *Shifa’ al-Ghalīl Fi Bayan al-Shabāh Wa l-Mukbil Wa-Masalik al-Ta’līl*. Edited by Hamd al-Kabisi. Baghdad: Riasah Diwan al-Auqaf, 1971.
- Hallaq, Wael B. “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence.” *Arabica* 37, no. 3 (1990): 315–358.
- . “Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās.” *Arabica* 36, no. 3 (1989): 286–306.
- . “The Development of Logical Structure in Sunnī Legal Theory.” *Der Islam: Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 64, no. 1 (1987): 42–67.
- Iannone, A. Pablo. *Dictionary of World Philosophy*. New York: Routledge, 2001.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd rev. and enl. Ed. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003.
- Marmura, Michael E. “Ghazali’s Attitude to the Secular Sciences and Logic.” In *Essays on Islamic Philosophy and Science*, edited by George Fadlou Hourani, 100–11.

- Studies in Islamic philosophy and science. Albany, N.Y: State university of New York press, 1975.
- Movahed, Zia. "Suhrawardi on Syllogisms." *Sophia Perennis* 2 (2010).
- Mumford, Stephen. "Metaphysics and Sport." In *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*, edited by Mike McNamee and William J. Morgan, 274–286. 1st ed. Oxford & New York: Routledge, 2015.
- Nasution, Hasan Bhakti. "Hubungan Ilmu Manthiq (Logika) Dengan Ushul Fiqh." *Aqlania* 11, no. 1 (June 30, 2020): 91.
- Newman, Lex. "Ideas, Pictures, and the Directness of Perception in Descartes and Locke." *Philosophy Compass* 4 (2009): 134–154.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qādī l-Gudāt Abūl-Hasan 'Abd al-Jabbār Bn Ahmad al-Hamadānī*. Leyden: Brill, 1976.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad Ṭūsī, and Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. *Muḥaṣṣal Afkār Al-Mutaqaddimīn Wa-al-Muta'akbhirīn Min al-'ulamā' Wa-al-Hukamā' Wa-al-Mutakallimīn*. Al-Ṭab'ah 1. Mīn turāth al-Rāzī. Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.
- Shihadeh, Ayman. "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought." *Arabic Sciences and Philosophy* 23, no. 2 (September 2013): 171–220.
- Sklare, David Eric. *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Soroush, Abdolkarim. "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge." In *Liberal Islam: A Source Book*, edited by Charles Kurzman, 244–251. New York: Oxford University Press, 1998.
- Subkī, Taqī al-Dīn 'Alī ibn 'Abd al-Kafī, Taj al-Dīn 'Abd al-Wahhab ibn 'Alī Subkī, Sha'ban Muhammad. Isma'il, and 'Abd Allah ibn 'Umar Baydawi. *Ibhaj fī sharh al-Minhaj: 'alā Minhaj al-wusul ilā 'ilm al-usul lil-qadī al-Baydawi al-mutawaffā sanat 685 H*. Bayrut, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984.
- Vinci, Thomas. "Immediacy." In *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, edited by Robert Audi, 418–419. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Weiss, Bernard G., and International Institute of Islamic Thought. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amidī*. Revised. Salt Lake City & Herndon, Va.: University Of Utah Press; International Institute of Islamic Thought, 2010.