

ARGUMEN A PORTIORI (MAFHUM MUWAFQAQAH) DAN ARGUMEN A CONTRARIO (MAFHUM MUKHALAFAH) (SEBUAH STUDI PERBANDINGAN HUKUM ISLAM DENGAN HUKUM POSITIF)

Mahsun
Institut Agama Islam Ngawi
mahsunfuad@gmail.com

Abstrak: Artikel ini membahas tentang metode penemuan hukum Islam, *argumen a fortiori* (*mafhumi muwafaqah*) dan *a contrario* (*mafhumi mukhalafah*), dan membandingkannya dengan hukum positif. Meskipun tujuannya sama, yaitu untuk mengisi kekosongan hukum, dengan berlandaskan pada asas “peristiwa yang sama diperlakukan sama, peristiwa yang tidak sama diperlakukan tidak sama,” namun terdapat perbedaan pandangan antara keduanya.

Walaupun ada perbedaan, dalam batas umum argumen *a fortiori* memang identik dengan analogi (*qiyas*). Dalam tradisi hukum positif, *argumen a fortiori* adalah analogi itu sendiri. Sedangkan konsep *argumen a contrario* dalam hukum positif lebih mengimplikasikan permasalahan dengan hanya memberikan batasan pada aspek ketidaksamaan peristiwa dan tidak ada aturan khusus yang mengatur, hal mana berbeda dengan konsep hukum Islam yang telah memberikan batasan secara panjang lebar.

Kata Kunci: *argumen, a fortiori, dan a contrario.*

Pendahuluan

Hukum semenjak diundangkan dan dituangkan dalam bentuknya yang tertulis (*jus scriptum*), maka ia berubah menjadi suatu aturan baku yang selalu segera akan dirasa kurang atau tidak jelas. Di satu sisi memang bentuk hukum tertulis ini terasa lebih sistematis dan menjamin kepastian. Namun di sisi lain, hal ini sesungguhnya telah membuka jalan bagi terjadinya kesulitan di kemudian hari.

Secara natural, hukum bagaimanapun sempurnanya ketika dibuat, tetap selalu tidak lengkap. Hal ini karena, apa yang dirumuskan dalam pasal hukum undang-undang, sebagai sumber utama hukum, ada yang kurang atau tidak jelas. Atau semua telah jelas namun kasus yang dihadapi telah berkembang jauh lebih kompleks dari pada yang digambarkan pada saat undang-undang tersebut dibuat. Bahkan juga mungkin masyarakat telah mengalami perubahan begitu cepat, sehingga banyak hal-hal baru yang belum terdapat pengaturannya didalam undang-undang.¹

Para ahli hukum Islam pun menyadari akan keterbatasan teks- teks hukum Islam ketika dihadapkan kepada kasus- kasus hukum. Karena teks- teks hukum tersebut tidak berubah dan tetap demikian adanya semenjak diturunkan, sementara kasus- kasus hukum Islam senantiasa berkembang secara dinamis seiring dengan dinamika perkembangan manusia. Untuk itulah diperlukan penemuan hukum agar survivalitas hukum, senantiasa membumi dan menjangkau pada seluruh dimensi hidup dan kehidupan manusia.

Tulisan ini berupaya untuk membahas tentang salah satu metode penemuan hukum Islam, yaitu argumen *a fortiori* (*Maqhum Muwafaqah*) dan *a contrario* (*Maqhum Mukhalafah*), dengan mencoba membandingkannya dengan hukum positif. Meskipun tujuan kedua argumen dalam kedua sistem hukum tersebut adalah sama, yaitu untuk mengisi kekosongan hukum, dengan berlandaskan pada asas “peristiwa yang sama diperlakukan sama, peristiwa yang tidak sama diperlakukan tidak sama,” namun terdapat perbedaan pandangan antara keduanya.

Para ahli hukum berpandangan bahwa argumen *a fortiori* tidak identik betul dengan analogi (*qiyas*) pada umumnya, tetapi hanya sebentar analogi pada bagian permukaan. Sebaliknya para ahli hukum positif Islam menyebutkan analogi sebagai salah satu metode argumentasi bersama-sama dengan argumen lainnya, *a contrario* dan atau penyempitan hukum. Maka nampaknya tidak ada perbedaan antara analogi dan argumen *a fortiori* dalam sistem hukum positif. Sedangkan dalam argumen *a contrario* kedua sistem hukum tersebut adalah sedikit berbeda.

Argumen a Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam dan Positif.

Dalam metode penemuan hukum Islam, argumen *a fortiori* dikategorikan

¹ Lihat ad-Dawalibi, *al-Madzhal ila Ulmi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dal al- Kitab al- Jadid, 1965). Hlm 6, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, “Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al- Ghazali”, dalam Amin Abdullah, dkk ed, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta, Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm 273

kedalam metode interpretasi literal.² Dengan menggunakan argumen ini, proses penalaran hukum telah bergeser satu level lebih ke dalam, karena argumen ini tidak lagi berdasarkan kepada ekspresi verbal formal yang tersurat dari teks, melainkan berdasarkan ungkapan yang tersirat dibalik teks yang dalam hukum Islam lazim disebut *mafhum muwafaqah*.³

Al-Juwaini (w. 478/1085), sebagaimana dikutip Anwar, mendefinisikan argumen *a fortiori* sebagai “pernyataan menunjukkan bahwa hukum kasus yang tidak disebutkan, secara *a fortiori* (*bil aulah*), sejalan dengan hukum kasus yang disebutkan”.⁴ Definisi lain menyebutkan bahwa argumen *a fortiori* adalah “pernyataan yang menunjukkan berlakunya hukum kasus yang disebutkan terhadap kasus yang tidak disebutkan karena adanya alasan hukum yang sama antara keduanya yang dapat dipahami dari pernyataan itu sendiri”.⁵ Dengan kata lain argumen *a fortiori* adalah suatu argumen berdasarkan substansi makna yang terkandung dalam ungkapan yang mencandera kasus yang disebutkan untuk memberlakukan hukum kasus itu pada kasus lain yang serupa yang memiliki substansi yang sama.

Argumen ini dalam hukum Islam terkadang menunjukkan makna yang sejajar (*lahn al-khitab*) dengan *dalalat al-manthbuq*, dan bahkan terkadang bernilai lebih tinggi (*fahwa al-Khitab*). Sebagai contoh yang pertama adalah, QS 4: 10, sesungguhnya orang-orang yang makan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya..... ayat tersebut tidak hanya mengandung hukum haramnya makan harta anak yatim secara melawan hukum, sebagaimana tersurat dalam ayat, tetapi juga mengandung hukum haramnya beberapa perbuatan lain yang tidak disebutkan, seperti memboroskan, menghibahkan, menjual, merusak, harta anak yatim secara melawan hukum. Perbuatan-perbuatan lain yang disebut terakhir tersebut adalah merupakan makna yang sejajar dengan perbuatan yang disebutkan secara tersurat dalam teks ayat.

² Lebih jelasnya lihat bagan metode penemuan hukum Islam dalam Syamsul Anwar, “Argumentum a Fortiori dalam metode penemuan hukum Islam”, dalam *Sosio- Relegia, Jurnal Ilmu Agama dan Ilmu Sosial*, Vol 1, No 3, Mei 2002, hlm 6,

³ *Ibid*, hlm 7. Yang dimaksud dengan *dalalat al mafhum* adalah makna yang terpahami yang tidak dinyatakan dalam Nash, tetapi diperoleh dengan jalan inferensi. Ada dua jenis *mafhum*, yaitu *mafhum muwafaqah* (*argumen a fortiori*) dan *mafhum mukhalafah* (*argumen a contrario*).

⁴ Al- Juwaini, *al Burhan fi usulal- Fiqh*, ed Abdul Azim ad-Dib, (Qatar, tnp, 1981), I, hlm. 449, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, *Ibid*..

⁵ Fati ad Durani, *al- Manahij al-Ushuliyah fi al-Ijtihad bi R'y fi al-Tasyri' al- Islam*, (Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadits, 1975), hlm. 312, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, *Ibid*.

Berbeda halnya dengan lingkup nash al-Qur’ann yang melarang berkata ‘ah’ kepada kedua orang tua, QS. 17: 23, sebagai bentuk ungkapan yang menyakitkan. Larangan ini diperluas kepada bentuk penghinaan dan atau menyakiti secara fisik kepada orang tua, seperti memukul dan membunuh, yang merupakan makna yang lebih kuat daripada makna yang tersurat.⁶

Pandangan di atas oleh para ahli hukum Islam klasik didasarkan pada asumsi, bahwa suatu ungkapan linguistik mempunyai dua aspek acuan, yaitu bentuk spesifik dan substansi umum.⁷ Bentuk spesifik perbuatan makan dalam keadaan zalim (dalam teks QS 4: 10 tersebut) adalah memasukkannya ke mulut, sedangkan substansi makan dalam keadaan zalim adalah merugikan anak yatim. Bentuk spesifik kata ‘ah’ adalah menggerakkan bibir dengan mengeluarkan bunyi ‘ah’, sedangkan substansi (*janbar*) yang menjadi tujuan adalah menyakiti atau melecehkan. Oleh karena itu apabila terdapat suatu larangan mengenai suatu perbuatan, maka perbuatan lain yang didalamnya terdapat substansi yang sama dengan perbuatan yang dilarang, adalah ikut dilarang.

Argumen *a fortiori* ini dikenal dalam dua bentuk, yaitu argumen *a minori ad maius* (dari lebih kecil kepada yang lebih besar), dan argumen *a maiori ad minus* (dari lebih besar kepada lebih kecil).⁸ Maksud *a minori ad maius* adalah bahwa apabila syar’i melarang sesuatu yang sedikit, maka sesuatu yang lebih besar juga dilarang, seperti dalam kasus QS. 17: 23. Atau sebagai contoh lain, ketika Nabi SAW melarang berprasangka buruk kepada seorang mukmin, maka sesuatu yang lebih besar dari sekedar itu, seperti memfitnah itu juga terlarang.

Sedangkan yang dimaksud dengan argumen *a maiori ad minus* adalah bahwa apabila pembuat hukum membolehkan sesuatu yang lebih banyak, maka yang lebih sedikit tentu lebih dibolehkan. Sebagai contohnya, wahyu Allah yang membolehkan membunuh orang-orang non muslim yang memerangi kaum muslim. Dari teks ini dapat disimpulkan bahwa tindakan-tindakan selain membunuh, seperti menangkap dan merampas harta orang-orang non muslim dalam peperangan adalah dibolehkan. Karena perbuatan-perbuatan yang disebutkan terakhir adalah lebih kecil dari pada membunuh.

⁶ *Ibid*, hlm. 7-8

⁷ As-Sarakhsi, *Al-Mubarrar fi Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1996), I, hlm. 181, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, *Ibid*, hlm. 9.

⁸ *Ibid*, hlm. 9. Lihat juga Wael B Hallaq, “Argumen- argumen Non Analogis dalam Qiyas Fiqh Sunni”, dalam Abdi M. Soeherman, Abdullah Hasan dkk ed., *Al-Hikmah jurnal Studi-Studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1994), No. 12, edisi Januari-Maret, hlm. 39.

Para ahli hukum Islam berbeda pendapat mengenai proses inferensi dalam *argumen a fortiori*, apakah ia bersifat linguistik, ataukah tunduk kepada piranti penalaran berupa qiyas. Kelompok pertama tidak mau mengistilahkan inferensi dalam argumen tersebut sebagai qiyas. Karena, makna teks (seperti larangan makan harta anak yatim secara zalim) mencakup berbagai kasus (seperti larangan menghibahkan, menjual, merusak), di mana kasus-kasus tersebut secara langsung berada dalam “kawasan” wahyu yang jelas. Qiyas mestilah digunakan hanya untuk menamai argumen-argumen dimana kasus-kasus yang disamakan (*far*) menyerupai –tapi tidak digolongkan kedalam makna asli- kasus yang diwahyukan (*ashl*).⁹

Salah seorang eksponen doktrin Hanafi, Abu Bakar as-Sarakshi (w. 490 H/ 1096 M) membahas masalah ini sebagai sebuah isu yang mengambil premis-premisnya dalam bahasa, dan kemudian menghasilkan alur penalaran yang bercorak linguistik murni.¹⁰ Seperti dalam kasus QS. 17: 23, “Janganlah kamu berkata ‘ah’ kepada mereka (orang tua) dan janganlah pula membentak mereka, tetapi berkatalah dengan kata-kata yang hormat”, banyak orang yang mengetahui bahwa berkata ‘ah’ adalah dilarang, karena hal ini bersikap tidak sopan yang setara dengan menyakiti (substansi) kepada orang tua. Bahasa perintah ini secara gamblang menjelaskan bahwa segala macam perkataan yang mengisyaratkan tindakan-tindakan bermakna serupa dan tindakan-tindakan yang melampaui batas ucapan ‘cis’ adalah dilarang. Pelarangan terhadap semua hal yang bersifat menyakiti dan menimbulkan mudharat, baik dari sekedar ungkapan ketidakpuasan sampai membunuh, adalah oleh makna yakni arti teks yang tersirat dan terinferensikan.

Sejalan dengan pendapat tersebut adalah pandangannya Al-Amidi (ahli hukum madzhab Syafi’i). Kesimpulan pandangannya dipijakkan atas kategori proposisi-proposisi, seperti larangan atas sejumlah kecil dari zat tertentu, yang memungkinkan orang bisa menyimpulkan bahwa zat itu dalam jumlah lebih besar adalah lebih dilarang dan menjadikan hukum dari kasus yang disamakan lebih kuat dan lebih relevan (*asyaddu munasabbah*) dengan maksud Tuhan. Atas dasar ini al-Amidi cenderung memandang berbagai kesimpulan yang dipijakkan atas kategori proposisi-proposisi ini lebih bercorak linguistik dan bukan analogi (qiyas).

Untuk mengemukakan pandangannya di atas, al-Amidi mengemukakan dua alasan. *Pertama*, dalam qiyas tidak disyaratkan bahwa atribut munasib pada kasus cabang lebih relevan daripada dalam kasus pokok, sedangkan dalam argumen a

⁹ Wael B Hallaq, Op. Cit., hlm. 39-40

¹⁰ *Ibid*, hlm. 40.

fortiori tidak mungkin terjadi tanpa adanya relevansi yang lebih kuat dalam kasus cabang. *Kedua*, dalam qiyas, kasus pokok tidak termasuk/ bagian dari kasus cabang, sedang dalam argumen *a fortiori* kasus yang tersurat merupakan bagian yang logis dari kasus tersirat atau substansi (dalam *a minori ad maiora*).¹¹

Kelompok kedua, seperti asy-Syafi'i, asy-Syirazi dan al-Mawardi, menganggap *argumen a fortiori* sebagai bagian dari qiyas dan merupakan jenis qiyas yang paling kuat.¹² Mereka menyatakan bahwa kesimpulan-kesimpulan *a fortiori* menggunakan alur penalaran inferensial (*qiyasiyyah*), karena dalam kategori ini bahasa teks tidak menyatakan secara eksplisit hukum mengenai berbagai persoalan yang diimplikasikan. Memukul orang tua, yang jelas dilarang, tidak bisa dipahami dari kata 'ah' itu sendiri. Adalah dengan penalaran mengenai implikasi (maksud yang telah tersimpul dibalik perintah atau larangan) dapat dipahami bahwa kata 'ah' mengandung arti menyakiti. Implikasi semacam ini dapat dipahami melalui qiyas.¹³ Selanjutnya, hukum larangan memukul orang tua tersebut diperoleh melalui deduksi dari maksud dibalik larangan mengucapkan 'ah', bukan secara intuitif dipahami dari kata itu sendiri.

Berbeda dengan pandangan kedua kelompok yang menolak maupun memasukkan argumen *a fortiori* kedalam qiyas, al-Ghazali berpandangan lain. Menjelaskan hal ini, al-Ghazali menyatakan bahwa persepsi maksud dibalik perintah atau larangan merupakan landasan dalam penalaran dari premis-premis yang telah diungkapkan guna melarang berbagai tindakan yang menyimpang atau menghalangi pelaksanaan suatu kewajiban.¹⁴ Sebagai contoh QS 62: 9, yang mengarahkan makna bahwa "manakala diseru menunaikan sholat di hari Jum'at, maka bergegaslah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli," Dampak hukum menyeluruh dari perintah tersebut tidaklah bisa diapresiasi dengan cukup baik jika perintah itu dipahami sebagai hanya menentang praktek jual beli di hari jum'at. Maksud ayat ini dan konteks di mana ia diturunkan mengharuskan untuk berkesimpulan bahwa semua transaksi dan aktifitas lainnya yang menyimpang dan menghalangi dari shalat Jum'at mestilah dipandang sebagai kegiatan jual beli, karena itu dilarang.

¹¹ *Ibid*, hlm. 42, Lihat pula Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Untuk Usul Fiqih Madzhab Sunni*, E Kusnadinigrat (pent), (Jakarta; Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 147.

¹² Syamsul Anwar, *Op. Cit.*, hlm. 11

¹³ Al- Ghazali, *Syifa' al-Ghazali fi Bayan asy-Syabah wa al-Mukbil wa Masalik at-Ta'li*, (Baghdad: Matba'ah al-Irsyad, 1971, hlm. 50, sebagaimana dikutip Wael B Hallaq, *Op. Cit.*, hlm. 42

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 43

Persepsi tersebut nampaknya digunakan untuk mematahkan pandangan bahwa, dalam *argumen a fortiori*, kasus-kasus yang tidak disebutkan itu dipahami semata-mata langsung dari teks. Proposisi-proposisi linguistik, mengenai larangan terhadap hal yang kecil serta merta juga larangan terhadap hal yang besar, tidak sepenuhnya benar, selama konteks (*syi'yaq al-kalam*) dan *qarinah* (situasi dan kondisi) yang menyertai ucapan itu tidak dipahami. Adalah konteks yang menunjukkan kepada makna *a fortiori* yang tidak disebutkan itu, dan dengan konteks pula pemahaman itu dapat ditingkatkan ke level yang lebih pasti (*qath'î*).¹⁵ Seperti dalam contoh, larangan memukul orang tua dipahami dari *qarinah* dan konteks ayat yang mewajibkan untuk menghargai, menghormati dan berbuat baik kepada orang tua, sementara pemukulan dan kata “ah” menghalangi kewajiban tersebut, karenanya perbuatan itu dilarang.

Disamping itu al-Ghazali juga menolak *argumen a fortiori* sebagai bagian dari *qiyas*, karena dalam *qiyas* kasus cabang yang tidak disebutkan hukumnya dan hendak disamakan dengan hukum kasus asal tidak menjadi tujuan pokok dari pernyataan. Tapi dalam *argumen a fortiori*, hukum kasus yang tidak disebutkan justru menjadi tujuan utama yang hendak dikemukakan. Larangan untuk mengatakan “ah” (*species*), yang pokok hendak ditegaskan dalam ayat itu bukanlah larangan mengucapkan “ah” itu sendiri, melainkan yang lebih penting adalah ingin menegaskan larangan terhadap kasus yang tersirat, yaitu semua perbuatan yang menyakiti (*genus*) kepada kedua orang tua.¹⁶

Dari uraian tersebut, proses inferensial dalam *argumen a fortiori* dapat diringkas sebagai berikut. Kelompok pertama, yang berpandangan bahwa *argumen a fortiori* adalah proses inferensial linguistik murni melihat kepada substansi kasus yang disebutkan dalam teks, dan menggunakan proposisi-proposisi linguistik. Kelompok kedua, yang mengkategorikan *argumen a fortiori* sebagai se bentuk *qiyas (qiyas jalli)*, mencari pemahaman dengan melakukan deduksi kepada implikasi yang ditimbulkan oleh kasus yang tersurat melalui alur penalaran *qiyas*. Dan implikasi tersebut hanya dapat diperoleh melalui jalan *qiyas*. Kelompok ketiga (al-Ghazali) yang berpandangan bahwa hukum kasus yang tersirat dalam argumen ini lebih ditekankan oleh *syar'î* daripada hukum kasus yang tersurat, mencari pemahaman dengan menggunakan persepsi implikasi, yang dikaitkan dengan *qarinah* dan konteks ayat. Demikianlah *argumen a fortiori* menurut ahli hukum Islam. Meskipun

¹⁵ *Ibid*, hlm. 13

¹⁶ Syamsul Anwar, *OP. Cit*, hlm. 12

pandangan ketiganya berbeda, namun toh hasil pemahaman yang diperoleh sama, karena premis-premis berikut alur-alur penalaran yang digunakan dalam kasus ini mudah dipahami.

Sedangkan menurut para ahli hukum positif, *argumen a fortiori* adalah analogi itu sendiri. *Argumen a fortiori* merupakan metode penemuan, dan juga penciptaan hukum baru, ketika terjadi kekosongan hukum. Karena bersifat memperluas pengertian, analogi dapat disebut juga interpretasi ekstensif.¹⁷ Pada analogi, suatu peraturan khusus dalam undang-undang dijadikan suatu peraturan umum yang tidak tertulis dalam undang-undang. Kemudian, digali ketentuan umum atau asas yang terdapat di dalamnya, dan dari ketentuan yang umum itu disimpulkan peristiwa yang khusus. Peraturan umum yang tidak tertulis di dalam undang-undang itu diterapkan terhadap peristiwa-peristiwa tertentu yang tidak diatur dalam undang-undang, karena ada kemiripan atau keserupaan dengan yang diatur di dalam undang-undang.¹⁸ Atau secara singkat dapat dikatakan analogi dilakukan dengan melakukan konstruksi dari *species* ke *genus* untuk kemudian melihat apakah suatu kasus yang dianalogikan tersebut masuk ke dalam kawasan genus.

Sebagai contohnya adalah jual beli tidak memutuskan hubungan sewa menyewa, pasal 1756 KUHPerdota. Dalam hal hibah, pewarisan, tukar-menukar dll, tidak terdapat aturan khusus. Dengan jalan analogi, yaitu memperluas pengertian jual beli (*species*) dalam pasal tersebut menjadi setiap peralihan hak milik (*genus*), maka hibah, tukar-menukar, dan pewarisan tercakup oleh pengertian peralihan hak milik.¹⁹

Analogi hanya dapat digunakan sebagai metode penemuan hukum dalam sistem hukum perdata. Karena hukum pidana menganut asas legalitas, pasal 1 ayat 1 KHUP menyatakan: Tiada suatu perbuatan dapat dipidana kecuali atas kekuatan aturan pidana dalam perundang-undangan yang telah ada sebelum perbuatan itu dilakukan. Dengan demikian analogi bertentangan dengan ketentuan pasal tersebut.²⁰

¹⁷ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Liberty, t.t), hlm.66

¹⁸ *Ibid*

¹⁹ Lihat Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1991), hlm. 106

²⁰ Lihat kembali kasus mantan hakim PN Palembang (?), Bismar Siregar, yang berupaya untuk menciptakan hukum dalam persidangan kasus hubungan seks secara sukarela antara laki-laki dan perempuan yang tidak terikat dalam hubungan perkawinan yang sah, dan masing-masing juga belum pernah menikah dengan orang lain. Kasus tersebut tidak dapat dijerat dengan pasal melakukan perzinahan, karena perzinahan adalah bila dilakukan oleh orang lain jenis yang

Dari uraian diatas penulis merasakan bahwa antara konsep a fortiori dalam sistem hukum Islam dan sistem hukum positif adalah sama- sama menggunakan penalaran analogis. Walaupun terdapat perbedaan adalah kelihatan pada pandangan al-Ghazali tidak semata menggunakan persepsi maksud dibalik perintah/ larangan suatu kasus yang dinyatakan dalam teks (species), tetapi tidak melibatkan qarinah dalam konteks ayat.

Argumen a Contrario dalam Sistem Hukum Islam dan Hukum Positif

Argumen a Contrario di kalangan para ahli hukum Islam argumen ini dikenal dengan istilah *mafhum al-mukhalafah*. Argumen ini didefinisikan sebagai makna yang diambil dari kata-kata nash, yang berlawanan dengan makna eksplisit yang terdapat di dalamnya.²¹ Walaupun dikatakan berlawanan, namun pengertian yang terkandung dalam *argumen a contrario* ini kadang-kadang sejalan dengan teks, sehingga ia bisa diterima sebagai bentuk interpretasi yang valid. Namun sebaliknya, bila pengertian yang dihasilkan tidak sejalan, ia ditolak.²²

Sebagai contoh yang pertama adalah hadits yang menyatakan bahwa “apabila air mencapai *qullatain*, maka ia tidak mengandung najis.²³ Atas dasar hadits tersebut, maka secara *a contriorio* dapat diperoleh pemahaman bahwa air yang banyaknya tidak mencapai *qullatain* dapat menyimpan najis. Makna ini adalah sejalan dengan makna tertulis dari teks. Sedangkan contoh yang kedua adalah tentang pengharaman mengawini anak-anak tiri perempuan yang tinggal bersama yang dilahirkan oleh istri yang telah dicampuri, QS. 4: 23. Secara a contriori dapat dipahami bahwa mengawini anak-anak tiri perempuan yang tidak tinggal serumah adalah dibolehkan. Namun pemahaman semacam itu adalah tidak sah, karena bertentangan dengan sesuatu yang dominan di masyarakat dan tidak lazim.²⁴

Para ahli hukum yang menerima argumen ini (madzhab Syafi'i), menurut Kamali, membagi *argumen a contrario* (*mafhum mukhalafah*) kedalam empat jenis, yaitu: *Pertama*, *mafhum al-sifat*, maksudnya apabila ketentuan suatu nash bergantung pada pemenuhan kualitas atau sifat, maka ketentuan itu hanya berlaku apabila

tidak dalam ikatan perkawinan sah, dimana masing- masing atau salah satu pernah menikah. Dalam hal ini ia menganalogikan kasus tersebut dengan kasus pencurian.

²¹ Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 1991, hlm. 168.

²² *Ibid*, hlm. 170

²³ Ibnu Majjah, *Sunan Ibnu aMajjah*, hadits no. 518, I, hlm. 172

²⁴ Muhammad Hashim Kamali, *Op. Cit.*, hlm. 171

kualitas atau sifat itu ada. Seperti larangan mengawini istri anak laki- laki yang lahir dari sulbi kamu, QS. 4: 23. *Secara a contrario* dapat dipahami bahwa istri dari anak sepersusuan (rada'ah) adalah boleh dikawin.²⁵

Kedua, mafhum al-syarat, apabila suatu nash bergantung pada suatu syarat, maka ketentuan itu hanya berlaku apabila terdapat syarat itu. Seperti hak nafkah bagi istri dalam masa *iddah*. QS 65: 6, menyatakan bahwa Apabila mereka mengandung maka berilah nafkah kepada mereka sampai melahirkan. Syarat yang terdapat dalam nash tersebut adalah 'mengandung', maka dapat dipahami bahwa bila istri tersebut tidak sedang mengandung, suami tidak wajib memberi nafkah.²⁶

Ketiga, mafhum al-ghayah, yaitu bila nash membatasi luas atau lingkup berlakunya, maka nash itu hanya berlaku pada lingkup batasan-batasan itu. *Keempat, mafhum al-adad*, yaitu apabila ketentuan suatu nash dikemukakan dengan terma-terma jumlah tertentu, maka jumlah itu harus diperhatikan secara cermat. Seperti ketentuan hukuman pezina adalah dera 100 kali, maka dapat dipahami bahwa hukuman zina lebih atau kurang dari 100 kali adalah tidak boleh.²⁷

Kelompok ahli hukum yang menerima *argumen a contrario* ini juga telah membatasi bahwa argumen ini bisa diterima jika memenuhi syarat-syarat sebagai berikut; *pertama*, mafhum tidak keluar dari *dalalat mantuq*. *Kedua* mafhum tidak keluar dari kedudukannya semula karena alasan- alasan tertentu seperti takut atau tidak tahu. *Ketiga*, mafhum tidak bertentangan dengan sesuatu yang dominan di masyarakat dan menjadi adat istiadat. *Keempat*, bahwa nash asal tidak ditujukan untuk menjawab persoalan atau peristiwa khusus. *Kelima*, mafhum tidak bertentangan dengan nash lain.

Sedangkan ulama Hanafi membatasi bahwa *argumen a contrario* hanya diterima pemakaiannya dalam kaidah nash yang bukan wahyu (*dalil al-aqli*), karena ada banyak petunjuk dalam al-Quran maupun Hadits yang maknanya "akan keliru" apabila dipahami secara *a contrario*.²⁸ Selain itu, jika ketetapan hukum atas sesuatu

²⁵ Muhammad Hashim Kamali, *OP. Cit.*, hlm. 174

²⁶ *Ibid*, hlm. 175

²⁷ *Ibid*, hlm. 176

²⁸ Sebagai contoh QS. At- Taubah, 9: 36, yang menyatakan ; *Empat* (Muharram, Rajab, Dzul Qaidah, Dzul Hijjah) *dari dua belas bulan adalah bulan sakral, sehingga harus dihindari terjadinya penyerangan pada bulan- bulan tersebut*. Jika dipahami secara *a contrario*, penyerangan diluar bulan- bulan tersebut adalah dibolehkan. Namun pemahaman tersebut bertentangan dengan tujuan pokok nash yang melarang suatu penyerangan tanpa melihat waktunya, *Ibid*, hlm. 173

diperlukan, al-Quran tentu akan menetapkan hukumnya secara tersendiri.²⁹ Hal-hal yang dikhawatirkan oleh para ahli hukum Madzhab Hanafi ini sebenarnya telah diberikan batasan-batasannya oleh para ahli hukum madzhab Syafi'i (dalam penjelasan sebelumnya). Sehingga penggunaan argumen ini tidak dapat dilakukan secara sewenang-wenang tanpa melihat batasan-batasan yang telah ditetapkan tersebut.

Para ahli hukum positif-pun menggunakan *argumen a contrario* ini sebagai salah satu metode penemuan hukum. Kaidah umum yang digunakan dalam argumen ini adalah, apabila suatu peraturan perundangan menetapkan hal-hal tertentu untuk peristiwa tertentu, maka peraturan itu terbatas untuk peristiwa tertentu itu, dan untuk peristiwa diluarnya berlaku ketentuan sebaliknya.³⁰ Ini merupakan suatu bentuk interpretasi atau penjelasan undang-undang yang didasarkan pada pengertian sebaliknya, dari peristiwa yang secara khusus telah diatur, untuk peristiwa lain yang tidak diatur.

Lebih lanjut, menurut Sudikno, dalam peristiwa-peristiwa lain yang memiliki kemiripan dengan peristiwa yang diatur dalam undang-undang pun berlaku ketentuan sebaliknya. Sebagai contoh, dilarang parkir kendaraan di depan pintu garasi, maka berjualan didepan pintu garasi adalah boleh, pemulung dilarang masuk, maka pengemis boleh. Meskipun ada unsur-unsur yang sama antara satu peristiwa yang tersurat dengan peristiwa lainnya yang tidak, namun karena peristiwanya tidak sama, suatu peraturan yang ada dapat diterapkan secara a contrario terhadap peristiwa lain tersebut. Jadi yang menjadi titik berat dalam argumen ini adalah ketidaksamaan peristiwanya.³¹

Contoh lain, ketentuan tentang wanita yang putus perkawinannya berlaku waktu tunggu, kecuali sebelum consummate dan bukan karena kematian suami.³² Dalam masa tersebut ia tidak boleh dipinang atau kawin. Bagi seorang duda tidak ada ketentuan khusus tentang masa iddah dan larangan untuk kawin lagi dalam masa iddah. Maka ketentuan bagi janda tersebut diberlakukan secara a contrario kepada duda. Bagi duda tidak berlaku masa tunggu untuk kawin lagi.

Demikian konsep tentang argumen a contrario menurut para ahli hukum

²⁹ *Ibid*, hlm. 172-173

³⁰ Sudikno Mertokusumo, *Op. Cit.*, hlm. 67

³¹ *Ibid*, hlm. 68

³² Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 1992), hlm. 78

positif, yang lebih menekankan penggunaannya atas dasar ketidaksamaan peristiwa dan tidak adanya peraturan yang secara khusus mengaturnya.

Penutup

Dari paparan di atas dapat diketahui bahwa tidak ada konsensus di antara para ahli hukum terkait argumen *a fortiori* termasuk analogi (qiyas) atau tidak. Hal mana berbeda menurut pandangan ahli hukum positif yang menyatakan argumen *a fortiori* sebagai analogi itu sendiri, walaupun proses inferensi yang digunakan, di satu sisi adalah lebih mirip dengan proses inferensi linguistik. Hal ini terlihat pada pengklasifikasian antara peristiwa-peristiwa yang tersurat (spesies) dan substansinya yang tersirat yang disebut dengan genus, yang diperoleh melalui pemahaman secara linguistik. Namun di sisi lain terdapat perbedaan, di mana dalam analogi ini kedudukan antara peristiwa yang dianalogikan dengan peristiwa tersurat adalah sama.

Sedangkan dalam *konsep argumen a contrario* para ahli hukum positif lebih mengimplikasikan permasalahan dengan hanya memberikan batasan pada aspek ketidaksamaan peristiwa dan tidak ada aturan khusus yang mengatur, dibandingkan dengan para ahli hukum Islam yang telah memberikan batasan secara panjang lebar.

Daftar Pustaka

- ad-Dawalibi, *al-Madzkhal ila 'Ilmi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dal al- Kitab al- Jadid, 1965)
- Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al- Ghazali", dalam Amin Abdullah, dkk ed, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta, Sunan Kalijaga Press, 2000)
- Syamsul Anwar, "Argumentum a Fortiori dalam metode penemuan hukum Islam", dalam Sosio- *Relegia, Jurnal Ilmu Agama dan Ilmu Sosial*, Vol 1, No 3, Mei 2002
- Al- Juwaini, *al Burhan fi usulal- Fiqh*, ed Abdul Azim ad-Dib, (Qatar, tnp, 1981)
- Fati ad Durani, *al- Manahij al-Ushuliyah fi al-Ijtihad bi R'y fi al-Tasyri' al- Islam*, (Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadits, 1975)
- As-Sarakhsi, *Al-Mubarrar fi Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1996)
- Wael B Hallaq, "Argumen- argumen Non Analogis dalam Qiyas Fiqh Sunni", dalam Abdi M. Soeherman, Abdullah Hasan dkk ed., *Al-Hikmah jurnal Studi- Studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1994)

Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Untuk Usul Fiqih Madzhab Sunni*, E Kusnadiningrat (pent)

Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Liberty, t.t)

Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1991)

Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori- teori Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 1992)

